This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com





Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

- *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

- *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

- *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BM1
40
K21
1970
v.1

CORNELL
UNIVERSITY
LIBRARY



Gift of
HERBERT GUSSMAN

Digitized by Google

DATE DUE

Cornell University Library
BM 40.K21 1970
Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufm
3 1924 006 309 862

Digitized by Google

Digitized by Google

GEDENKBUCH

ZUR ERINNERUNG AN

DAVID KAUFMANN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. M. BRANN UND DR. F. ROSENTHAL.



BRESLAU
SCHLES. VERLAGS-ANSTALT v. S. SCHOTTLAENDER
1900.

Digitized by Google

Digitized by Google

Gedenkbuch
zur Erinnerung an David Kaufmann.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALT.

I. Abtheilung.

1. David Kaufmann. Biographie. Von Dr. Rosenthal 1
2. Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen David Kaufmanns. Zusammengestellt von Dr. M. Brann. LVII
3. Ueber Sacharia Cap. 8. Von J. Barth 1
4. Strophenbau in den Proverbien Von D. H. Müller. 5
5. Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe. Par Théodore Reinach 13
6. Zur Verproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr. Von Adolf Büchler. . 16
7. Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch? Von Prof. Dr. Ludwig Blau. 44
8. Eine Abraham-Legende. Von M. Friedmann. 58
9. Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden. Von Immanuel Löw. . . 61
10. Die Sabbathinstitution im Islam. Von Ignaz Goldziher. 86
11. Tobit-Aphorismen. Von Oberrabbiner D. Simonsen. 106
12. An Arabic Fragment of the Scroll of Antiochus. Von Israel Abrahams M. A. 117
13. Des versions hébraïques d'Aristote. Par Dr. M. Schwab. 121
14. Aleppo Von E. N. Adler 128
15. Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Isaïe. (XL, 2—5 et 10—11). Par M. Lambert, professeur à Paris 138
16. Saadia Gaon's arabische Schriften. Von Moritz Steinschneider. 144
17. Jacob ben Ephraim, ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts. Von Dr. Samuel Poznański in Warschau. 169
18. Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadia-Uebersetzung. Von Wilhelm Bacher. 188
19. Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth we-De'oth. Von Oberrabbiner Dr. S. H. Margulies. 210
20. Genisa-Fragmente. Von M. Gaster. 222
21. Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadia Von Dr. N. Porges. 245
22. Zur Charakteristik Raschi's. Von Dr. A. Berliner. 260
23. A Genisa fragment. Von Dr. Neubauer. 279

Digitized by Google

24. Die Wormser Minhagbücher. Litterarisches und Culturhistorisches aus denselben. Von A. Epstein 288
25. Ueber Simon Wolff Auerbach, Oberrabbiner von Grosspolen. Von Dr. Philipp Bloch 318
26. Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln. Von Dr Lewinsky 325
27. Alexandre et les Juifs. D'après les sources rabbiniques. Par Israel Lévi. 346
28. Die Controverse der Synhedrialhäupter. Von Rabbiner Dr. A. Sidon. . . 355
29. Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann. Von Dr M. Horovitz. . 365
30. Epitaphien mährischer Landes- und Localrabbiner von Nikolsburg. Von Rabbiner Dr. D Feuchtwang 369
31. Eine Sammlung Fürther Grabschriften. Von Dr. M. Brann. 385
32. Die Grabschrift des Mardochai Mochiach. Von Rabbiner Dr. Al. Büchler. 451
33. Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702. Von Rabbiner Dr. Bernhard Ziemlich 457
34. Heinrich Heine's Stammbaum väterlicherseits. Von Dr. Gustav Karpeles . 487
35. Zur Mährisch Ausseer Affaire. Von Emanuel Baumgarten 506
36. David Oppenheim. Von Dr. Leopold Löwenstein. 538
37. Joachim Edler von Popper. Von Dr. Samuel Krauss in Budapest. 560
38. R. David Fränckel. Von Dr. Max Freudenthal 569
39. Die Toleranztaxe der Juden in Ungarn. Auf Grund archivalischer Quellen. Von Dr. Béla Bernstein 599
40. Das jüdische Berlin gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in Abbildungen und Medaillen. Von Albert Wolf 629
41. Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts. Von Dr. M. Güdemann. 654
42. David Kaufmann als philosophischer Schriftsteller. Von Dr. M. Klein. . . 667
43. Autonomie und Freiheit. Von Hermann Cohen. 675

II. Abtheilung.

(Siehe das Inhalts-Verzeichniss hinter dem hebräischen Titelblatt.)

Digitized by Google

Wie düstere Wolkenschleier vor der leuchtenden Sonne, so möge meine tiefe Trauer zurückweichen vor den weihevollen Gefühlen der Dankbarkeit, die mich heute im Innersten bewegen.

Es sei mir gestattet, Worte, zu welchen ich mich unabweislich gedrängt fühle, hier auszusprechen. Gilt es doch dem erwarteten Erscheinen des vorliegenden Werkes, das dem Andenken meines theuern unvergeßlichen Gatten, Prof. David Kaufmann, von seinen Freunden gewidmet worden ist.

Allen Mitarbeitern ist es, wie sie versicherten, ein aufrichtiges Herzensbedürfniß gewesen, an diesem Werke der Pietät mitzuwirken, um dem verklärten Geiste des gel. Freundes ein Denkmal zu setzen, das seiner und der von ihm gepflegten und über alles geliebten jüdischen Wissenschaft würdig wäre.

Was er einst mit vollen Händen und überströmenden Geistes aus den reichen Vorrathskammern seiner Gelehrsamkeit ausgesäet, hat Blüthen und Früchte hervorgetrieben. Was sein edles, warm schlagendes Herz, das mir, der Gattin, noch größer dünkte, als sein umfassendes Wissen, an Theilnahme und hingebender Liebe gespendet, hat ihm die Freundschaft und Verehrung aller Mitstrebenden erworben. Darum nahm, als ein jähes grausames Verhängniß ihn aus seiner Bahn gerissen, ein so großer Gelehrtenkreis wahrhaft innigen, mitfühlenden Antheil an dem Tode meines theuern Gatten, mit dem so viele unerfüllte Wünsche und Hoffnungen in die Erde versenkt wurden.

Und als mein Schwager Dr. Rosenthal und der Jugendfreund des Verblichenen, Dr. M Brann, die liebevolle Idee anregten, unter ihrer Führung und wissenschaftlichen Anordnung dieses Sammelwerk herauszugeben, da folgte man willig und schaarte sich um ihre Fahne.

Digitized by Google

Mein aufrichtiger, tief gefühlter Dank gebührt nun vor Allem diesen beiden mir so nahe stehenden Männern, die keine Mühe scheuten, um ihre Idee durchzuführen und zu verwirklichen. Inmitten ihrer eigenen überreichen und anstrengenden Amts- und Berufspflichten haben sie dem theuren Andenken des Verklärten ihre knappe Muße geweiht. Wahrlich, eine solche opfervolle Hingebung kann nur des Herzens tiefster Verehrung und Liebe entspringen, einer Liebe, die stärker ist wie der Tod.

Auch allen anderen verehrten Freunden und Mitarbeitern an diesem Gedenkbuche danke ich wärmstens. Gebe ich mich doch dem Glauben hin, daß diese Blätter von dem Hauche der Unsterblichkeit umweht sind, da sie alle an das unsterbliche Geistesleben David Kaufmanns anknüpfen, und da sie alle von derselben Begeisterung und Liebe durchdrungen sind, die den Verewigten für seine Wissenschaft und das Judenthum erfüllten, denen zu dienen, er in seinem so kurzen Dasein mit der ganzen Kraft seiner gläubig frommen Seele rastlos bestrebt gewesen ist.

So will ich denn auch den Tribut der Anerkennung, der heute meinem Manne gezollt wird, als ein erhebendes und trostreiches Zeichen hinnehmen, und zugleich als einen sichtbaren Beweis dafür, daß seine geistigen Errungenschaften und Leistungen für Israels Ruhm und Ehre fortwirken werden, und daß sein Andenken im Herzen der Nachwelt nimmer erlöschen wird.

Es sei mir hierbei gestattet, dem innigen und tief gehegten Wunsche Ausdruck zu leihen, daß der Genius der Liebe und Dankbarkeit, welcher dieses Gedenkbuch ins Leben gerufen hat, auch mir tröstend zur Seite stehen möge, und daß ich auf diejenigen, die einst David Kaufmanns Freunde waren zählen darf, wenn es sich darum handeln wird, alles, was an geistigen Schätzen von ihm zurückgeblieben ist, endlich der Oeffentlichkeit zuzuführen. Dann wird dieses Werk mir zum erlösenden Trostesengel geworden sein.

Z. Zt. Meran. Frau David Kaufmann.

Digitized by Google

David Kaufmann.

Biographie

von

Dr. **Rosenthal.**

„Nicht der Geist allein ist der Vater von Geisteswerken: der ganze Mensch nimmt Theil an ihrer Entstehung." So zeigen sich in den Werken des so früh heimgegangenen David Kaufmann neben dem umfassenden Geist, dem tiefen Denker und vielseitigen Gelehrten auch die Spuren seiner ganzen Naturanlage, seines reichen Gemüths, seines Schönheitssinns, seines religiösen und menschlichen Empfindens, des ungewöhnlichen Menschen. Auch die Liebe, Verehrung, ja Bewunderung, welche David Kaufmann wie nur wenigen Gelehrten aus den weitesten Kreisen entgegengebracht wurde, sind wie den Schöpfungen und Aeußerungen seines Geistes so auch zugleich dem Zauber seiner glänzenden und eigenartigen Persönlichkeit mit zuzurechnen. Um David Kaufmann in seiner vielseitigen Bedeutung zu verstehen und zu beurtheilen, muß man daher sein Leben kennen.

David Kaufmann wurde Anfangs Juni 1852 in der Judengasse zu Kojetein in Mähren geboren. Seine Kindheit fällt also in jene Zeit, wo der Culturstrom der neueren Zeit aus den höher gelegenen Geistescentren sich bereits bis in die Niederungen der abgelegensten Ghetti zu ergießen begann, nachdem die mittelalterlichen Schranken und Dämme nicht lange vorher gesetzlich gefallen und beseitigt waren. Es war die Zeit des Uebergangs, wo die Gegensätze des Alten und Neuen noch unvermittelt

Digitized by Google

neben einander und gegen einander ſtanden und um die Herrſchaft rangen. Unter dem Einfluſſe dieſer Gegenſätze entwickelten ſich die geiſtigen Anlagen des ungewöhnlich begabten Knaben. Die herrſchende Richtung in der Judengaſſe zu Kojetein war damals noch die der ſtrengen Orthodoxie, und das Ideal aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen war die Kenntniß des Talmuds und der heiligen Schriften und ihrer Commentare in der Urſprache. Dieſe Geiſtesrichtung, welche von hervorragenden gelehrten Rabbinen, wie von einem R. Meir Roſenberg, dem Enkel des ſogenannten hohen R. Löb aus Prag, von R. Elaſar Fleckeles (ſpäter zu Prag und Verfaſſer der berühmten Reſponſen תשובה מאהבה und zahlreicher Werke) und R. Moſe Perls (ſpäter Rabbiner zu Eiſenſtadt und Bonyhád in Ungarn) ihre Pflege, Weihe und Vertiefung empfangen [1]), hatte in den Herzen der Gemeinde viel zu tiefe Wurzeln gefaßt, als daß ſie aus dem Leben derſelben ſo leicht hätte ſchwinden können. Stand doch auch jetzt noch ſeit 1844 R. Jakob Brüll, der grundgelehrte Schwiegerſohn des berühmten Landesrabbiners R. Nahum Trebitſch als eine talmudiſche Leuchte an ihrer Spitze. Zu den Jüngern und Vertretern dieſes mit hellem Glanze niedergehenden Geiſtes der alten Zeit ſtellten aber auch die Vorfahren unſeres David manche vortreffliche und führende Perſönlichkeiten. Wir vermögen den Stammbaum der in Kojetein alt eingeſeſſenen Familie Kaufmann nicht weit hinaufzuführen. Denn was David Kaufmann in ſeinem Vorworte zu Samſon Wertheimer von der Macht der Vergeſſenheit ſagt, „daß ſie ſchon in der vierten Generation die Erinnerung an den Urgroßvater gründlich auslöſcht," das gilt auch bei ihm ſelbſt.

---

[1]) In einem von meinem Schwager Dr. H. Oppenheim zu Brünn mir zur Verfügung geſtellten Verzeichniss Mährischer Rabbiner, welches von dem sel. Rabbiner Joseph Weisse früher zu Gaya, später Neustadtl herrührt, werden für Kojetein folgende Rabbinen angeführt: הרב בעל בית יעשבר, ר מאיר ראשבעטר חתן ר שלמה נ"ט זנטר מרגיל מצוא, ר אלעזר סלעקליש זל, ר נתנאל בומים זל, ר כיסה בנ"לש, ר דוד בלא (בוכהיים) זל ר יעשעה הרמנץ ובשנת הקנ"ט ר יעקב רבקן קארבלים זל זנטר ב"מ בבד כיבוי יצחק ליש ובבתיבים שלי, ר יצחק ברייל מכנת תרי"ד.

Digitized by Google

Schon von seinem Urgroßvater wissen wir bloß, daß sein Name R. Israel, Sohn des R. Mendel gewesen, daß er sich eines höheren Ansehens erfreute und daß zu den Gliedern der Familie zu jener Zeit auch „berühmte Männer" gezählt wurden. Auch dieses Wenige verdanken wir nur einem günstigen Zufall [1]). Erst von R. Isaak, dem Sohne des Rabbi Israel, wissen wir Näheres zu berichten. Er war ein Schüler des R. Akiba Eger, dessen berühmtes Lehrhaus zu Posen er besuchte. Neben seinem kaufmännischen Beruf beschäftigte er sich zeitlebens in den Mußestunden auch mit dem Talmud. Von dem Strahl des Geistes, der von dem großen Meister auf den tüchtigen Schüler übergegangen, zeugen noch einige wenige halachische Novellen, die uns in seiner Handschrift erhalten geblieben.

Die ihm von Seiten der „hochfürstlich Metternich'schen Verwaltung" ertheilte obrigkeitliche Bewilligung zur Heirath mit Barbara Hochberg ist vom 14. Hornung 1814 datirt. R. Isaak war wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit das angesehenste Mitglied der jüdischen Gemeinde.

---

[1]) In einer von dem Rabbiner Gerson Buchheim ausgefertigten und persönlich unterschriebenen Urkunde über einen Ausgleich in Sachen eines Grenzstreits mit dem Nachbarhause wird unter den streitenden Parteien von dem Rabbiner nur R. Israel, der Sohn R. Mendels, allein mit dem Prädicat הגאון המפורסם = hochangesehen bezeichnet. Die Urkunde ist vom 7. Ab 568 = 1808 datirt und beruft sich auf einen darin abschriftlich mitgetheilten älteren Urtheilsspruch (פסק בד), welcher in einem Grenzstreite zwischen dem Vater Israels, dem R. Mendel בריל und dem Neffen seiner Frau, R. Lipmann בן הרבני המפורסם מוהר״ר צבי gefällt wurde. Dieser פסק דין ist datirt 3. Siwan 525 = 1765 und unterschrieben von einem Rabbiner Ahron Ephraim (? der zweite Name nicht gut leserlich) aus Prag. Dieser Name fehlt in dem Verzeichniss der Rabbinen von Weisse. In einer dem R. Isaak ausgestellten Urkunde über Stiftung eines Legats für Arme zum Andenken an seinen Vater R. Israel wird auf des Letzteren Testament vom 23. November 1823 und publicirt 4. Jänner 1825, hingewiesen. R. Israel ist erst Ende 1824 gestorben. Der unterschriebene Rabbiner nennt sich R. Isaia Reiniger = ר׳ ישעי׳ רייניגר bei Weisse.

Digitized by Google

Sein ältester Sohn Leopold schloß am 8. April 1851 zu Alttitschein durch Rabbiner Brüll die Ehe mit Rosa David. In diesem Hause, bei den Eltern unseres David, fand R. Isaak nach dem Tode seiner Gattin in den Tagen des hohen Alters besonders von Seiten seiner Schwiegertochter eine überaus liebreiche und hingebende Pflege und Fürsorge, bis er am 4. Januar 1854 starb.

Von mütterlicher Seite führen weder schriftliche noch mündliche Ueberlieferungen über den Großvater der Frau Rosa Kaufmann hinaus. Was wir aber über ihren Vater und Großvater erfahren, zeigt uns dieselben als Männer, die vermöge ihrer socialen Stellung und geistigen Bedeutung weit über das Gewöhnliche hervorragen. Sie waren wohlhabende und angesehene Kaufleute. Der Großvater hieß Jakob David und wohnte zu Waagstadt. Er galt als talmudische Autorität, an die man sich im ganzen Umkreise mit religionsgesetzlichen Fragen um Auskunft und Belehrung wandte. Er stand auch im hohen Ansehen bei der Behörde, bei der er nach der Ueberlieferung in der Familie als Vertreter der Judenschaft die damals übliche Ehrenstellung eines Primas derselben (ראש מדינה) eingenommen haben soll. Ein Sohn des Jakob David wurde ein weitberühmter Arzt und Kreisphysikus zu Teschen unter dem Namen Dr. Jägerndorf. Er war medicinisch gelehrt und auch im hebräischen Schriftthum wohl verirt. In seiner letzten Zeit wohnte er in Paris, wo er auch starb. Ein anderer Sohn Namens David nannte sich David Jakob David, war im Talmud bewandert und seinem Berufe nach Kaufmann; er wohnte ursprünglich in Waagstadt und übersiedelte später nach Alttitschein, wo er eine Besitzung käuflich erwarb und ein prächtiges Haus selbst erbaute, in dem er mit seiner Frau und 14 Kindern wohnte. In diesem Hause errichtete er auch eine Privatsynagoge, für welche er die entsprechenden Thorarollen mit reichem Silberschmuck anschaffte. Der Thoraschmuck dieser später aufgelösten Synagoge zierte in den letzten Jahren das Arbeitszimmer seines nach ihm benannten Enkelsohnes David zu Budapest. Zur Unterhaltung eines regelmäßigen Minjan

Digitized by Google

in dieſer Synagoge wurden arme Glaubensgenoſſen in dem benachbarten Neutitſchein gegen Bezahlung beſtellt. Das Leben und Wirken dieſer in ihren Kreiſen hochangeſehenen Vorfahren, ihre Tugenden, ihre Frömmigkeit und ihre Liebe zum jüdiſchen Schriftthum bildete die ſtete Erinnerung und den ſteten Geſprächsſtoff der Eltern unſeres David, wodurch ſie ihren Kindern die Richtung auf das Höhere gaben und Frömmigkeit und Begeiſterung für das Judenthum in ihre Herzen verpflanzten.

Als David Kaufmann in dem alten Stammhauſe zu Kojetein geboren wurde, da lebte von ſeinen Großeltern nur noch der hochbetagte R. Jiaak Kaufmann, der ſeinem Sohne Leopold bei der Eintragung der Geburt unſeres David noch aſſiſtirte [1]). Der ehrwürdige Greis hatte noch die Freude, nicht nur ſegnend die Hände auf das Haupt des geliebten Enkelſohnes zu legen, ſondern in der frühen Offenbarung ungewöhnlicher Geiſtesgaben in dem auch von Geſtalt ſchönen Kinde eine herrliche Verheißung für die Zukunft begrüßen zu können. R. Jiaak verſchied gegen Ende 1854 in der beglückenden Zuverſicht, daß die Erziehung dieſes Enkels bei ſeinem frommen und biederen Sohne und der von ihm überaus geliebten und hochſinnigen

---

[1]) לסדים נולד לי בן ים סיון תרב לפק ונטל ביום כו סיון וקראתי שמו ביסראל (י
של שם אבי וקנו מ דוד ד"ל המכונה נ"ד . ושם אבי אבי וקנו מ יעקב שהיה ישב בוואנ-
שמאמם והורה המראה לכל הקראו (Kreis =) דשם . ואבי וקנו מ דוד ויצל היה דשב
לעת וקמתו באלמדששין שקמה שם הראשת ובתוך בניו הבין לו בית תפלה עם
כל השערים שצריך לכל השנה אף ביתי טראים, ובלתי ספק גם היה מקום לקבוע שתים
לתורה . וחכנו לנרלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים. Dies der Wortlaut der Eintragung der Geburt. Das ſtimmt auch mit der ſicheren Angabe der Mutter überein, daß ihr Sohn David an einem Sonntag geboren wurde. Der 19. Siwan 5612 fiel auf einen Sonntag, den 6. Juni 1852. Dieſer Tag iſt auch in die Matrikel als Tag ſeiner Geburt verzeichnet. In ſeinem eigenhändig geſchriebenen Lebenslauf jedoch, den er am 7. Juni 1867 beim Eintritt ins Seminar ſeinem Lehrer Dr. Ros'n unterbreitete, und der ſich im Beſitze ſeiner Gattin befindet, bezeichnet er ſelbſt dieſen Tag als ſeinen 15. Geburtstag und ſo hat er auch während ſeines ganzen Lebens den 7. Juni als ſeinen Geburtstag feſtgehalten. Dem folgte auch der pietätvolle Sinn der Gattin bei der Inſchrift des Denkmals.

Digitized by Google

Schwiegertochter in den besten Händen sei. Und darin hat er sich nicht getäuscht.

Von einer planmäßigen Erziehung war hier keine Rede. Pädagogische Künste wurden hier nicht angewandt. Dazu sind die Eltern unseres David zu schlicht und viel zu sehr in Anspruch genommen gewesen von der harten Arbeit des Berufs in einem größeren landwirthschaftlichen Betriebe. Eine Menschenpflanze von so eigenartigen, gesunden und starken Triebkräften bedarf zu ihrem Gedeihen auch weniger der gärtnerischen Kunst als vielmehr der Freiheit der Bewegung und Ausbreitung sowie des Sonnenlichts, zu dem sie hinstrebt. Wie alle großen Talente verdankte auch David das Meiste sich selbst und den überaus reichen Gaben, die er von Mutter Natur als ein herrliches Wiegengeschenk empfangen. Für seinen in die Tiefe des Gegenstandes scharf eindringenden Geist, für seinen edlen Formensinn, für seine warmherzige Empfänglichkeit und sein feines Verständniß für alles Schöne in der Natur wie in der Kunst, für die sprachliche Feinfühligkeit und die hohe Gestaltungsgabe in der Darstellung seiner Gedanken und Empfindungen durch Wort und Schrift, für alle diese und viele andere bewunderungswürdigen Vorzüge seiner Person und seiner Arbeiten konnte er weder aus dem Elternhause, noch aus der Umgebung des Ghettos seiner kleinen Heimatsstadt, noch aus der ziemlich eintönigen Landschaft der fruchtbaren „Hanna" irgend eine nachhaltige Anregung gewinnen. Nichts desto weniger haben auch diese ihren wesentlichen Antheil an der Ausbildung seiner Persönlichkeit, zum mindesten an der moralischen und geistigen Richtung derselben. Aus dem landmännischen Beruf des Vaters hatte er die unversiegbare Liebe zur Natur und jene nachhaltigen Eindrücke empfangen, welche in den farbenprächtigen Naturbildern in die Erscheinung treten, die seinen schriftstellerischen Arbeiten einen so eigenartigen Reiz verleihen. Aus dem Ghetto hatte er die Hochschätzung des jüdischen Familienlebens, dessen Erinnerungen bei seinen Darstellungen jüdischer Familien noch sichtbar nachwirken. Von Seiten seiner guten,

Digitized by Google

frommen und biederen Eltern hatte er nicht nur bei seinem Lerneifer die hingebendste Liebe und opferwilligste Fürsorge gefunden, sondern auch die heilsamste Förderung mancher Charaktereigenschaften durch ihr lebendes Beispiel, durch ihr vorbildliches Leben. Dafür hatte dieser zärtlich liebende Sohn auch stets eine kindlich dankbare Anerkennung. So schrieb er in einem Briefe, datirt vom 17. 10. 79, an mich: „Meine Eltern und ihr Haus sind die Schlichtheit und Bescheidenheit selber. Gleichwohl haben wir Kinder von der Wiege an die Richtung auf das Höhere und Edlere erhalten und wie aus der Atmosphäre unseres Elternhauses in uns aufgenommen." Viele Eigenschaften des Sohnes waren geradezu eine Bestätigung der Theorie seelischer Vererbung. Denn mit seinem hohen Ordnungssinn, dem rastlosen Arbeitstrieb, dem nie ermüdenden Fleiße, der fast selbstquälerischen Gründlichkeit in der Erfüllung jeglicher Aufgabe und der keuschen, ja zaghaften Zurückhaltung in Allem, was die eigene Person betraf, obgleich er sich seines Werthes wohl bewußt war, erinnerte er fast Zug für Zug an seinen Vater. Von seiner Mutter aber hatte er den idealen Sinn, das tiefe und reiche Gemüth, die schwärmerische Liebe und Begeisterung für das Judenthum und das jüdische Schriftthum[1]).

Im Alter von vier Jahren wurde der schöne und geistig geweckte Knabe bereits in die jüdische Volksschule zu Kojetein geschickt, von

---

[1]) In seinem „Lebenslauf" erkennt auch der Knabe den vorbildlichen Einfluss der Eltern auf seinen frühzeitigen Ernst und Fleiss dankbar an. „Der hohe Ernst, die rastlose Thätigkeit und der emsige Gewerbefleiss im Hause meiner Eltern mussten mich zu einem ernsten Streben, zu grösserem Fleisse wecken, worauf auch ihr Augenmerk, ihre ganze Sorgfalt gerichtet war. Der Hinblick auf die fortwährenden Sorgen und Plagen, denen ein Landmann, denen der Vater als solcher ausgesetzt, wie der Hinblick auf den unendlich rastlosen Eifer, mit dem er seinem Gewerbe oblag, konnte nur eine vortheilhafte Wirkung auf mich ausüben. Bei der Mutter war dies nur um so mehr der Fall. Einsehend, dass ihr höchstes Streben nur in meiner Ausbildung gipfle, konnte ich sie, deren Wünsche zu erfüllen stets in meiner Absicht lag, nur durch Ernst und Fleiss zufrieden stellen wollen."

Digitized by Google

welcher er im Alter von neun Jahren bereits entlassen wurde[1]). Wegen seiner ungewöhnlichen Begabung und seines musterhaften Fleißes und Betragens wurde er der Liebling seiner Lehrer wie der ganzen „Gasse". Da aber von Seiten der Eltern das Hauptgewicht auf das Hebräische und die Kenntniß der Bibel in der Ursprache gelegt wurde, so wurde er darin noch durch Privatunterricht und namentlich nach Beendigung der Volksschule besonders gefördert, und zwar von den Lehrern Abraham Seidel, Josef Grün und Heinrich Böhm, denen er stets ein treues und dankbares Andenken bewahrte. Gegen den Letzteren, dessen Privatunterricht er auch im Englischen und Französischen erhielt, hat er später bei Gelegenheit seines Conflictes mit dem Gemeindevorstande die Dankbarkeit des früheren Schülers durch ein thatkräftiges Eintreten für ihn an den Tag gelegt. 1861—1867 gehörte er dem Gymnasium zu Kremsier als Privatschüler an. Diese in Oesterreich eigenthümliche Einrichtung verpflichtete den sogenannten „Privatisten" nur zu Ablegung einer Semestralprüfung. Zum Besuch der Schule war dieser nicht verpflichtet. Um dem Unterrichtsplane der Schule folgen zu können, mußte er sich von einem Schüler des Obergymnasiums zu Kremsier über das Wochenpensum instruiren und eine entsprechende Anleitung für seine Privatarbeiten ertheilen lassen. Zu diesem Zweck mußte er wöchentlich ein- bis zweimal nach Kremsier gehen und die 2stündige Entfernung zumeist zu Fuß zurücklegen, da es in jener Zeit noch keine Bahnverbindung zwischen den beiden Orten gab, und es auch an sonstigen Fahrgelegenheiten mangelte. Gewiß verdankte er dem Privatunterricht der trefflichen jungen Leute, die an dem Unterricht des begabten und strebsamen Knaben ihre Freude hatten, und von denen manche später eine geachtete Stellung einnahmen, sehr viel; das Meiste aber verdankte er sich selbst, dem unstillbaren Lerneifer und dem gewissenhaften Selbstunterricht. Denn eigentlich genoß er nur während der

[1]) „Und so wurde ich nach zurückgelegtem 9ten Lebensjahre aus der Schule entlassen", so heisst es in seinem „Lebenslauf".

Digitized by Google

Ferien einen gründlichen und ausgiebigen Privatunterricht durch den Sohn des Kojetеiner Rabbiners, Nehemias Brüll, den damaligen Schüler des Obergymnasiums zu Kremsier und späteren gelehrten Rabbiner zu Frankfurt a. M., den leider ebenfalls in der Vollkraft der Jahre heimgegangenen. Sonst war er während des ganzen Jahres doch hauptsächlich auf sich und seinen Fleiß angewiesen. Um so bemerkenswerther ist es, daß er trotzdem regelmäßig seine Prüfungen für die ersten sechs Klassen des Gymnasiums und zumeist mit Auszeichnung ablegte. Er nannte später scherzweise diese Epoche seines Lebens die Zeit seiner Wanderungen nach Mekka. Dabei wurden aber auch die hebräischen Studien nicht vernachlässigt. Dafür sorgte auch die herrliche Mutter, deren frommer Sinn stets auf die Bereicherung der Kenntnisse des Knaben nach dieser Seite vorzugsweise gerichtet war. Die einzige Stelle in dem kleinen Ort, von der er nach dieser Seite gründliche Anregung und Unterweisung erhalten konnte, war das Haus des Rabbiners Jakob Brüll, dessen beide Söhne Nehemias und Adolf und besonders der erstere, in ihrem jüdischen Wissen auch bereits weit fortgeschritten waren, wie sie auch im Alter unserem David bedeutend voraus waren. In diesem Hause sollte David nach dem Wunsche der Mutter so viel als möglich verkehren. Herrn Jakob Brüll, diesem grundgelehrten und scharfsinnigen Talmudisten, der auch von dem wissenschaftlichen und historisch-kritischen Sinn seiner Zeitgenossen, eines Rappaport und Krochmal viel besaß, verdankte er nicht nur den grundlegenden Unterricht in den Bibelcommentaren und im Talmud, sondern auch Anregung für seine späteren theologisch wissenschaftlichen Bestrebungen.

Ihm kam dabei nicht nur die leichte Fassungskraft und das hervorragende Gedächtniß zu Gute, sondern auch die peinliche Gewissenhaftigkeit, mit der er seine Arbeiten machte und alle seine Aufgaben erfüllte. „Wenn man die Bücher und Schreibhefte des Knaben," so lautet eine Mittheilung seines jüngeren Bruders Ignatz Kaufmann, „die noch heute im liebevollen Elternhause treu aufbewahrt werden, zur Hand nimmt, so

Digitized by Google

beſchleicht Einen ein Gefühl der Bewunderung nicht blos für die charakteriſtiſche Reinlichkeit und Ordnungsliebe, die daraus entgegenleuchtet, ſondern auch für die ſo früh bemerkbare Selbſterziehung zum Verhüten von Kritzeleien, Neben-, Dazwiſchen- oder Darüberſchreibungen, von denen ſonſt ähnliche Schulkinderſchriften entſtellt zu ſein pflegen. Man ſieht, es übte ſich der junge Geiſt ſchon in den Kinderſchuhen im klaren Denken bis zu einem Grade, daß die einmalige Niederſchrift auch ſchon als Reinſchrift ausfiel und die zeitraubenden Abſchreibungen unnöthig wurden, eine Angewöhnung, die für die ſpätere, mit der Kürze ſeines Lebens contraſtirende, überaus reiche geiſtige Productivität ſich zum Segen geſtaltete"[1]). Dieſe Exactheit und Sauberkeit erſtreckte ſich bei ihm auch auf Kleidung und Haltung. Erregte er auch dadurch ſowie durch ſeine Klugheit in Fragen und Antworten die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſo blieb ſein Weſen doch ſo natürlich kindlich, ſo beſcheiden und anſpruchslos, daß man ihn im Orte nicht blos anſtaunte, ſondern auch liebte. In ſeinem treuherzigen Anſchluß an Altersgenoſſen und Geſpielen wurde er nicht nur der erkorene Liebling der Ghettojugend, ſondern auch der chriſtlichen Bevölkerung, da die antiſemitiſche Scheidung zwiſchen ihr und den Juden damals noch nicht exiſtirte.

Charakteriſtiſch für den vielſeitig ſich bethätigenden Wiſſenstrieb des Knaben und gleichſam vorbedeutend für den zukünftigen Hiſtoriker und Genealogen war ſein lebhaftes Intereſſe für alle beſtehenden Verhältniſſe ſeiner Vaterſtadt, für ihre Entſtehung und Entwicklung und namentlich für die Verwandtſchaftsgrade und die Abſtammung der Menſchen ſeiner Umgebung, ſo daß in ſeiner Seele das Ghetto, deſſen Familien und ihre Schickſale ſich wie in einem klaren Spiegel wiederſpiegelten, der die gewonnenen Bilder für immer feſthielt. Er kannte in der Gaſſe jedes

---

[1]) Auch die ſonſtigen Angaben über die Zeit der Kindheit und der erſten Jugend Davids ſind inhaltlich und theils auch wörtlich der Mittheilung meines Schwagers Ignatz Kaufmann mehrfach entnommen.

Digitized by Google

Haus und ſeine wechſelnden Beſitzer. So war er aber auch mit dem ganzen Orte vertraut, und jeder Stein und jedes Bäumchen hatte eine Stelle in ſeinem Gedächtniß. Sein großartiges Gedächtniß, das einer wohlverkalkten Ciſterne glich, die keinen Tropfen durchläßt, hielt die Eindrücke der Kindheit feſt; die Liebe zur Heimat aber, in der er auch nur allgemeine Liebe gefunden, ließ ihn ſelbſt das Unwichtigſte und Geringfügigſte ſeiner dauernden, warmen Theilnahme würdig erſcheinen. So ſetzte er oft in ſpäterer Zeit die Bewohner ſeiner Vaterſtadt und ſelbſt die Tagelöhner, die er von früher her als Arbeiter bei den Eltern kannte, in Erſtaunen und Verwunderung durch Fragen und Erinnerungen, die ſich auf alte und ihnen längſt entſchwundene Vorgänge bezogen.

Unter den Lehrgegenſtänden des Gymnaſiums zogen ihn am meiſten das Griechiſche und die Naturwiſſenſchaften an. Seine Vorliebe für das Erſtere führte ihn zu einer größeren, freiwilligen Privatlectüre griechiſcher Schriftſteller, ſeine Schwärmerei für die Naturwiſſenſchaft zu Sammlungen von Pflanzen, Käfern und Schmetterlingen, die er ſich anlegte, ſowie zu phyſikaliſchen Experimenten, wofür er ſich die nöthigen Materialien und Inſtrumente unter den ſchwierigen Verhältniſſen des kleinen Ortes oft in recht findiger Weiſe zu verſchaffen wußte, und wozu er die Beihilfe eines dortigen jüdiſchen Photographen häufig in Anſpruch nahm. Dieſe Liebe zur Naturwiſſenſchaft hat ihn nie verlaſſen, und mit deren fortſchreitenden Ergebniſſen machte er ſich ſtets vertraut. Dieſe Liebe zu den Naturwiſſenſchaften hing mit ſeiner Liebe zur Natur im Allgemeinen zuſammen, welche aus dem landwirthſchaftlichen Beruf des Vaters ihre Nahrung zog. Auf ſeine für alles Schöne überaus empfängliche Seele übten die Reize einer wenn auch mehr eintönigen als großartigen Landſchaft, die aber doch von zwei kleinen Flüſſen belebt iſt, und während des Sommers durch ihre ungewöhnliche Fruchtbarkeit und das prächtige Farbenſpiel eines üppigen Wachsthums viel Schönes und Liebliches hat, eine mächtige Wirkung, ſeinen Sinn für die Betrachtung der Natur für die Dauer ſchärfend. So ſind die deutſchen Aufſätze des Knaben bereits

Digitized by Google

voll von Naturbildern, wie sie später dem künstlerischen Stil des Meisters einen eigenen Zauber verleihen.

Zu Ostern 1867, als der Knabe noch nicht 15 Jahre alt war, wurde nach dem Wunsche der Mutter die Entscheidung für eine Ausbildung für den theologischen Beruf getroffen. Sein Vater war für die Wahl des landwirthschaftlichen Berufes. Herr Rabbiner Jakob Brüll, sein gütiger Lehrer, brachte ihn selbst nach Breslau[1]), wo er in die damals noch bestehende Gymnasialabtheilung des jüdisch-theologischen Seminars eintrat. Gleich den anderen in diese Abtheilung neu eintretenden Schülern hatte er auf Wunsch des Lehrers, Dr. Rosin, beim Eintritt eine Beschreibung seines Lebens zu geben. Mit diesem kleinen Aufsatz hatte er sich sofort die Zuneigung dieses ausgezeichneten Gelehrten und auch seiner fein gebildeten Gattin erworben, welcher Rosin in seiner freudigen Ueberraschung von der ungewöhnlichen stilistischen Art des Knaben unmittelbar mittheilte. Der edle, erfahrene und tiefblickende Lehrer erkannte darin einen für dieses Alter seltenen sittlichen Ernst und trotz der sprachlichen Mängel eine vielverheißende stilistische Begabung, wie ich selbst aus dem Munde dieses hochverehrten Freundes s. A. öfters vernahm[2]). Damals wurde schon der Keim gelegt zu jener warmherzigen Liebe und Freundschaft, die sich zwischen dem Lehrer und seinem Schüler mit den zunehmenden Jahren und der wachsenden Bedeutung des Letzteren nur immer mehr erhöhete und vertiefte.

Seine Studienzeit in Breslau, welche jedoch zwei Mal für je ein Semester unterbrochen wurde, dauerte fast zehn Jahre, bis zu seiner feier-

---

[1]) In seinem „Lebenslauf" erkennt der Knabe mit herzlichem Danke an, dass Rabbiner Brüll „einen grossen, ja den grössten Antheil" an seiner bisherigen Erziehung habe, „und meistens war er es, der mich bis zu meinem gegenwärtigen Stande gebracht hat".

[2]) Der Aufsatz hat die Ueberschrift: „Mein Lebenslauf". Die am Schlusse befindliche Note des Lehrers lautet: „Eingehend und sinnig! Die Sprache und Schreibform bedarf noch einer sorgsamen Berichtigung und Aufmerksamkeit. Im Ganzen befriedigend. Rosin 17. VI. 67".

Digitized by Google

lichen Entlassung am 28. Januar 1877. Denn im Sommerhalbjahr 1869 war er in Teschen, wo er seine Maturitätsprüfung bestand, und im Sommersemester 1874 studirte er in Leipzig, wo er auch zum Dr. phil. promovirt wurde. Das waren Jahre ernster und erfolgreicher Arbeit, gegen deren Ende der kräftig und mächtig aufgeschossene Baum seiner Erkenntniß bereits seine ersten herrlichen Früchte gezeitigt hatte.

Von seinen großen Fortschritten in den theologischen Studien zeugten die ungewöhnlich ehrenvollen Prädicate und Auszeichnungen, die ihm von Seiten der Docenten des Seminars zu Theil geworden, wie dies aus dem Protokoll des Seminars zu ersehen ist. Mit demselben Eifer, mit dem er sich den am Seminar von Frankel und dessen Nachfolger Lazarus, Grätz, Freudenthal, Rosin und Zuckermann gelehrten und geleiteten Studien widmete, studirte er auch an der Universität Orientalia, Philosophie und Naturwissenschaften bei Schmölders, Dilthey, Magnus und Ferdinand Cohn. Er betrieb Alles mit großer Gründlichkeit und Hingebung. Es zeugt von seiner hohen und vielseitigen Begabung, wie von seinem seltenen Fleiße, daß er neben seinen streng wissenschaftlichen Studien sich während dieser Zeit nicht nur mit dem allgemein litterarischen Bildungsstoff erfüllte, sondern durch zahlreiche und zum Theil recht bemerkenswerthe Veröffentlichungen sich auch bereits einen geachteten litterarischen Ruf erworben hat.

Seine ersten litterarischen Erzeugnisse waren Recensionen, die er in Rahmers Litteraturblatt, im Magazin für die Litteratur des Auslandes, den ungarischen Grenzboten und in den Feuilletons der Schlesischen Presse, der Neuen freien Presse und der Deutschen Zeitung veröffentlichte. Er zeichnete seine ersten Artikel mit K., D. K. oder D-d K-nn, weil der junge Mann in seiner Bescheidenheit noch nicht mit seinen vollen Namen hervorzutreten wagte. Schon seine Abhandlungen aus dem Jahre 1872 zeugen aber von einer solchen Reife des Urtheils, von einer so großen Belesenheit, und sind auch von einer solchen stilistischen Feinheit, daß man in ihnen den kaum zwanzigjährigen Studenten gewiß nicht als Verfasser vermuthen

Digitized by Google

konnte. Die Behandlung der überaus zahlreichen größeren und kleineren Aufsätze dieses ungewöhnlich productiven Geistes würden hier zu weit führen. Für unseren Zweck sind uns nur die für seine Person und seine geistige Entwickelung charakteristischen von Wichtigkeit. Unter den im Jahre 1872 von ihm veröffentlichten Artikeln sind nach dieser Seite namentlich zwei von besonderer Bedeutung. In erster Linie die Anzeige der „jüdischen Familienpapiere, Briefe eines Missionärs herausgegeben von Gustav Meinhardt." Magazin f. d. Litt. d. A. p. 388 ff. Dieses Buch, das mit ätzender Schärfe die Schäden der Zeit und besonders innerhalb des Judenthums aufdeckt und geißelt, und das mit eindrucksvoller Tiefe der Gedanken und Wärme der Ueberzeugung die Wahrheit des Judenthums gegen die frömmelnde Aufdringlichkeit des christlichen Missionswesens kündet und vertheidigt, machte auf den jungen Kaufmann einen so tiefen Eindruck, daß er zeitlebens der begeisterte Wortführer dieses Buches und des Verfassers Wilhelm Herzberg wurde, den er auch aus der pseudonymen Verborgenheit hervorholte, um ihn mit dem unverwelklichen Lorbeer schriftstellerischen Ruhmes zu schmücken. Er nennt den ihm noch unbekannten Verfasser „einen Freund und Wohlthäter der Menschen" und sein Buch „eine glühende Rose morgenländischer Weisheit", in dem der Geist wehe, „der die Psalmen gedichtet und aus dem 2. Jesayas geweissagt hat". Der Recensent ist entzückt von der Schlagfertigkeit und Ueberzeugungstiefe der Gedanken. „Das Gemüth quillt in süßer, reiner Wonne ob der Schönheit des Empfindens, der alabasternen Reinheit des sittlichen Fühlens in diesem köstlichen Buche." Dieser glänzenden Anzeige verdankte das treffliche Buch seine Einführung in die Litteratur; für dessen Würdigung und Verbreitung wirkte aber Kaufmann auch im persönlichen Verkehr und durch Correspondenz mit Eifer. In Folge davon erschien dieses Buch im Jahre 1873 bereits in zweiter Auflage unter dem richtigen Namen des Verfassers Wilhelm Herzberg. Wieder greift Kaufmann zur Feder, um in warmen und begeisterten Worten „dem Dichter und Denker zu Ehren seines Könnens und

Digitized by Google

Glaubens den öffentlichen Dank auszusprechen für seine formvollendete und gedankentiefe Leistung, für welche es im gewissen Sinne in der deutsch-jüdischen Litteratur kein Seitenstück gebe." (Rahmer's Litteraturblatt 1873 p. 37.) Auch die Gelegenheit der Uebersetzung dieses Buches in's Holländische ergreift er zu einer nochmaligen öffentlichen Verherrlichung desselben. (Rahmer's Litteraturbl. 1874 p. 63.) Mit Wilhelm Herzberg, diesem ausgezeichneten Manne, dem leider tragische Umstände den hohen Geistesflug vorzeitig lähmten, blieb Kaufmann bis zu dessen Ende anregend, tröstend und helfend in dauernder großmüthig freundschaftlicher Verbindung.

Von seinen ersten Publicationen ist ferner bemerkenswerth und charakteristisch sein eingehendes Referat im Magazin f. d. L. d. H. 1872 p. 326 über Smolenski's hebräischen Roman „Hatoë bedarche hachajim", von welchem er in schöner und klarer Darstellung die feine Zeichnung des inneren Lebens und Sectenwesens der russischen Juden rühmend hervorhebt. Diese Abhandlung erscheint uns namentlich aus dem Grunde bedeutsam, weil sich in ihr seine Begeisterung für die hebräische Sprache ausspricht, die er selbst später auch für die Behandlung wissenschaftlicher Themata in verschiedenen hebräischen Zeitschriften wie in Beiträgen zu hebräischen Werken befreundeter Autoren mit Meisterschaft zu gebrauchen verstand. Von gleicher Art ist sein späteres Referat über einen zweiten hebräischen Roman Smolenski's, der sich Simchath-Chanef betitelt, im Magazin etc. 1873 p. 331 ff.

Das Jahr 1872 ist aber im Leben Kaufmann's auch deshalb bedeutsam, als es zufällig eine Begegnung mit Dr. Heinrich Oppenheim herbeiführte. Dieser, ein Sohn des berühmten Gelehrten David Oppenheim, Rabbiners zu Groß Becskerek in Ungarn, war früher Schüler des Breslauer Seminares, später Rabbiner zu Carlsbad und ist zur Zeit Secretär der Cultsgemeinde zu Brünn und der Mährisch-österreichischen Landesmassefonds, nachdem er vorher zu Gunsten dieser Stellung das Rabbinat zu Carlsbad niedergelegt hatte. Diese Begegnung mit dem um einige

Digitized by Google

Jahre älteren, geiſtvollen und ſcharfſinnigen Manne von gediegenem jüdiſchen Wiſſen, umfaſſender Bildung und einer mehr freien, kritiſch nüchternen Denkart führte zu einem innigen und dauernden Freundſchaftsbunde der beiden jungen Männer, die durch einen ernſten Gedankenaustauſch in einer regelmäßigen, hochintereſſanten Correſpondenz derſelben gepflegt und vertieft wurde. Oppenheim wurde ſpäter im Jahre 1876 durch die eheliche Verbindung mit Erneſtine, der anmuthigen und feinſinnigen Schweſter Kaufmann's, auch ſein Schwager.

Das Jahr 1873 zeigt uns bereits die ungewöhnliche Vielſeitigkeit und Productivität des jungen Gelehrten und die hohe Begabung des Sprachkünſtlers. Er veröffentlichte in dieſem Jahre eine Reihe vortrefflicher Aufſätze in der „Iſraelitiſchen Wochenſchrift", von denen „Das Judenthum und die Ethnographie" gegen Renan p. 57 ff., „Die Juden in England" aus Rodenberg's Studienreiſen p. 106 ff., „Eine neue Spielart des Judenhaſſes" p. 287 ff. beſonders hervorzuheben ſind. Unter ſeinen Leiſtungen in Rahmer's Litteraturblatt dieſes Jahres ſind ſehr bemerkenswerth ſeine Abhandlung über „Ahasverus, Heldengedicht von S. Heller" p. 21 ff., deſſen poetiſchen Werth Kaufmann anerkennt, an dem er aber tadelt, daß der Dichter nicht den Muth hatte, ſeinen Ahasver das Judenthum bis an's Ende tragen zu laſſen. Die mit dem Dichter in Folge dieſer Recenſion angeknüpfte perſönliche Verbindung und Correſpondenz führte ſchließlich zu den „hebräiſchen Melodien" Heller's, wozu Kaufmann den Dichter unermüdlich anregte und anſtachelte. Hervorzuheben ſind aber auch die Recenſionen über Sulzbach p. 55 und über Tendlau p. 59. Eine größere Abhandlung über „die Tempelſtürmer Hocharabiens" im Magazin etc. p. 251 ff. zeichnete er zuerſt mit ſeinem vollen Namen. Die Reife des Urtheils, die ſtrenge Wahrhaftigkeit, die Tiefe der Gedanken, die Eleganz des Stils und der Enthuſiasmus für das Judenthum, die aus dieſen Arbeiten hervorleuchten, wecken die Bewunderung ſeines älteren Freundes Oppenheim, der dieſer in ſeinen Briefen an Kaufmann mehrfach einen warmen Ausdruck giebt. Oppenheim preiſt

Digitized by Google

wiederholt seine gläubige Intuition, die Vorzüge seines Gemüthes neben denen seines Geistes, die ihn zum Prediger befähigen. In einem Briefe vom 20. Mai 1873 an Kaufmann spricht sich Oppenheim nach Empfang einer Photographie desselben über ihn in folgender Weise aus: „Was doch so 4—5 Jahre in der Entwickelung eines jungen Menschen ausmachen! Ich traute ja meinen Augen nicht, als ich den bebärteten Mann für meinen zarten Freund Kaufmann erkennen sollte. Nun gottlob! Ihr Aussehen strotzt von Fülle und Gesundheit, und Sie haben mich durch diese freudige Ueberraschung zu Ihrem Schuldner gemacht . . . Aber auch die Producte Ihres Geistes, die ich durch Ihre Güte zu Gesichte bekam, verrathen die nämliche männliche Strenge und einen Grad von schneidiger Schärfe, die ich Ihrem sanften, gutherzigen Naturell nie zugetraut hätte. Nach den Proben, die ich von Ihrer litterarischen Productivität gelesen, scheint es mir unzweifelhaft, daß Ihre geistigen Anlagen — und man kann von diesen nicht anders als mit den größten Erwartungen sprechen — Sie auf das kritische Terrain verweisen. Hier werden Sie mit der Ueberlegung und Ueberlegenheit eines Feldherrn herrschen und die Schaaren der streitenden Geisteskämpfer mit scharfen Blicken mustern. Weiter will es mir scheinen, als ob gerade die sogenannte schöngeistige Litteratur dasjenige Feld geistiger Schöpferkraft sei, für welches Sie am meisten Verständniß, verbunden mit liebevollem Eingehen auf die Sache, an den Tag legen, wenn ich mich nicht aus Unkenntniß anderer Ihrer Arbeiten hierin geirrt haben sollte. Soviel steht fest, mir sicher fest, daß Sie für einen silbenstecherischen Gelehrten in des Wortes magerer Bedeutung nicht geschaffen sind. Dazu haben Sie einen viel zu weiten, zu hohen und zu tiefen Gesichtskreis; dazu besitzen Sie viel zu viel ideales Streben, zu viel Geist und Gemüth . . . Ihnen darf man einen schönen Rang prophezeien unter denjenigen, welche die Menschheit mit Gedanken versehen." Dieser Auffassung entsprechend mahnt ihn Oppenheim wiederholt in weiteren Briefen zu concentrirter Arbeit und warnt ihn vor Zersplitterung und Zerstreuung seiner auf das Große angelegten Kraft, die man von seiner Vielseitigkeit befürchtet.

Digitized by Google

Der Freund ahnte es nicht, daß Kaufmann gerade um diese Zeit bereits in gesammelter Concentration mit seiner ersten fachwissenschaftlichen Arbeit beschäftigt war, deren Veröffentlichung in den Berichten der Wiener K. K. Akademie der Wissenschaften ihm frühzeitig den Ruf eines tüchtigen Gelehrten verschaffen sollte. Es war nämlich die stets beibehaltene Eigenart Kaufmann's, von seinen wissenschaftlichen Plänen und Arbeiten vor ihrer Vollendung und Veröffentlichung auch seinen intimsten Freunden gegenüber nichts verlautbaren zu lassen. Die Arbeit, die ihn jetzt beschäftigte, war die Theologie des Bachja ibn Pakuda, die als Lehmann'sche Preisaufgabe von Seiten des Seminares gestellt worden war und von ihm gelöst wurde. Das bei der Preiszutheilung am 29. Januar 1874 öffentlich verkündete Urtheil des Lehrercollegiums lautete nach dem Protokoll: „Der Verfasser hat sein Thema „Die Theologie des Bachja ibn Pakuda", Verfassers des חובות הלבבות, mit besonderer Hingebung und seltener Beherrschung des schwierigen Stoffes behandelt, und es gelang ihm, besonders durch Heranziehung des handschriftlichen Materials (der in Paris und Oxford befindlichen arabischen Originale der „Herzenspflichten") zu neuen Resultaten zu kommen." Nachdem die Arbeit hierauf in den Berichten der Akademie vom Monat April erschienen war, wurde er von vielen Seiten zu seinem ausgezeichneten wissenschaftlichen Erstlingswerke beglückwünscht.

Im April 1874 geht Kaufmann nach Leipzig, um, wie er an Oppenheim schreibt, seiner „blinden Neigung zum Arabischen entweder eine Förderung oder eine heilsame Enttäuschung zu bringen," aber auch angelockt von der Aussicht, dort mit seinem Freunde David Heinrich Müller zusammen leben und arbeiten zu können. Er findet aber daselbst weder seinen Freund Müller, der inzwischen von dort abging, noch die gewünschte Förderung im Arabischen durch Fleischer, der durch Krankheit zu lesen verhindert war. Er benutzt die Zeit zur Ablegung des Doctorexamens und zur Ausfertigung seiner Promotionsarbeit über Saadia's Religionsphilosophie, die er dann später als einen Theil seiner

Digitized by Google

Attributenlehre veröffentlichte. Er findet das Leben in Leipzig interessant und besonders während der Messe, wo er auch am Anblicke der vielen russisch-jüdischen Kaufleute, seine Freude hat, mit denen er in der Restauration gemeinsam speist, und die auch im Lärm der Messe am Sabbath ihr Semiroth singen[1]).

Bei seinen intensiven Fachstudien entgeht aber trotzdem kaum irgend eine allgemein litterarische Erscheinung seinem Geiste, und er unterzieht sie auch seiner Kritik, wenn sie nur irgend eine Beziehung zum Judenthume hat. Er behandelt in Rahmer's Litteraturbl. 1874 p. 2. „Zu Chanuka, jüdisches Haus und Volksbuch von Emil Lehmann." Diese Recension ist charakteristisch für seine religiöse Anschauung, der er im Wesen stets treu geblieben. Er rechnet dem Verfasser als ein großes Verdienst an, daß er der Nachahmung fremder Culte steuern möchte. „Was die Worte den Gedanken, das sind die Ceremonien und Gebräuche dem Geiste einer Religion, sie sind die Sprache ihres Geistes." Die Entlehnung fremder Ceremonien vergleicht er mit der Einschleppung von Fremdwörtern in die Muttersprache. Beides werde nicht immer durch das Bedürfniß nach einem passenden Ausdruck für eine Vorstellung oder ein Gefühl, sondern aus Hohlheit und Unverstand veranlaßt. Er tadelt aber in diesem Buche, das für Kinder bestimmt sein soll, scharf die religiöse Skepsis und die reformatorische Tendenz. Ds. p. 17 ist es die Schrift von Bruno Bauer: „Philo, Strauß und Renan", von dessen „Keulenschlägen" gegen die beiden Letzteren er mit innerer Befriedigung berichtet. Ds. p. 27 referirt er über die kleinen Erzählungen von Simon Goldschmidt, dessen Erzählungskunst rühmend, die aber der Komperts doch bedeutend nachsteht. Ds. p. 49 würdigt er in längerer Abhandlung die vorurtheilslose und menschenfreundliche Beurtheilung der Juden von Seiten des Pater Prutek in seinem Buche „Die nationale Kirche" und p. 63 Schmidt's „Moses Mendelsohn".

[1]) Brief Kaufmann's an Oppenheim d. d. 17. April 1874.

Digitized by Google

Als ganz vorzügliche Leistungen ihrer Art sind aus diesem Jahre die Referate im Magazin für die Litter. d. A. hervorzuheben. Bei Gelegenheit der Behandlung von Tendlaus Buch: „Sagen und Legenden der jüdischen Vorzeit" (S. 105) spricht er in eleganter Form über die Zauberkraft der Sage, wenn sie uns ungemischt und unverfälscht zu Theil wird. In dem Referat über Jellineks „Bethamidrasch", dl. p. 119, versucht er dem gebildeten christlichen Leserkreise des Blattes die Halacha und die Hagada verständlich zu machen und giebt eine eingehende und zutreffende Charakteristik derselben. Er fordert für jede geistige Erscheinung eine naturwissenschaftliche Methode, das Suchen nach den Gründen. Ein echtes Kunstwerk vernichtender Kritik ist seine Behandlung des Buches von Altschuhl „Der Geist des Hohenliedes". Diese Recension voll Geist, Witz, Humor und einer fein lächelnden Satire mit ihrer dadurch gesteigerten Trefflicherheit könnte den Musterleistungen eines Börne angereiht werden.

Das Jahr 1875 hat bei ihm nur wenige kleine Arbeiten zu Tage gefördert. Das Magazin hat nur ein einziges Referat über Geigers Leben und Werke p. 270 ff. Das Literaturbl. hat nur zwei Artikel: „Neues über die Targumim" p. 73 ff. und „Shylock" p. 81 ff. und ein pädagogisches Referat p. 7. Er widmete sich mit besonderem Fleiß seinen Studien. Er las Arabisch mit „dem sehr tüchtigen Seminaristen" Simonsen, jetzigem Oberrabbiner zu Kopenhagen, und arbeitete viel in Religionsphilosophie und Talmud[1]). Um so schmerzlicher empfand er den am 13. Februar 1875 erfolgten Tod seines großen und innig verehrten Lehrers Zacharias Frankel, dem er in dem Feuilleton der Schlesischen Presse, in der israelitischen Wochenschrift und im Magazin etc. p. 342 tief empfundene Nachrufe widmet. In der israelitischen Wochenschrift No. 9 sagt er von ihm: „Frankel war ein glücklicher Gelehrter, er war Pfadfinder und Wegemeister, Bergmann und Künstler zugleich."

[1]) Brief Kaufmanns an Oppenheim dd. 27. October 1874 und Briefe aus dem Jahre 1875.

Digitized by Google

Das Jahr 1876 bildet den Abſchluß ſeiner Studien am Seminar und einen Wendepunkt in ſeinem Leben durch ſeine Candidatur für die Rabbinerſtelle in der Berliner Gemeinde. Das Litteraturblatt hat aus dieſem Jahre nur einen einzigen Beitrag aus ſeiner Feder „Aus polniſch-jüdiſcher Litteratur" gegen die Miſſion p. 75 ff. Dieſe Zeit war reichlich ausgefüllt mit ſeinen Arbeiten für das ſeminariſtiſche Examen, für „die Attributenlehre" und mit den Aufregungen und Arbeiten, welche die Berliner Candidatur mit ſich brachte.

An dieſem Wendepunkt ſeines Lebens angelangt, und nachdem wir die Wege dieſes glänzend hochaufſtrebenden Geiſtes bis zu dem Punkte verfolgt haben, wo die Aufmerkſamkeit weiter Kreiſe bereits auf den tüchtigen und verheißungsvollen jungen, kaum vierundzwanzigjährigen Gelehrten gelenkt war, geziemt es uns auch, einen Blick auf ſeinen allgemein menſchlichen Charakter, auf ſein ethiſches Weſen und ſeine religiöſe Anſchauung zu richten, wie ſie bereits jetzt mit ſcharfer Ausprägung für die Dauer in die Erſcheinung traten. Und da kommt zunächſt ſein Verhältniß zur Familie als Sohn und als Bruder in Betracht. Die Eltern thaten für ihn viel und alles, was nur in ihrer Macht war, um ihm den Weg des Lebens zu ebnen und jede Sorge von ihm fern zu halten. Das Anſehen des Elternhauſes ruhte auch auf guter, materieller Baſis, die aber in ihrer Tragfähigkeit doch nur durch fleißige und ſchwierige Arbeit, wie ſie der landmänniſche Beruf mit ſich bringt, und durch Sparſamkeit erhalten und gefeſtigt werden konnte. Für den anſtändigen Unterhalt ihres geliebten Sohnes David haben aber die guten Eltern alles Erforderliche ohne Schwanken und mit Freude dargebracht, wenn ſie auch dadurch ſich und den Ihrigen im Hauſe manche kleine Einſchränkungen auferlegen mußten. Für den biederen und treuherzigen Vater war dies eine einfache und ſelbſtverſtändliche Pflicht, für die fromme und ideal geſtimmte Mutter auch eine erhabene und beglückende Aufgabe. Selten hat aber ein Sohn gleich ihm die Liebe der Eltern mit ſo viel ſegenbringender Liebe und Dankbarkeit belohnt. In ſeinen Briefen an

Digitized by Google

Oppenheim giebt er diesen Empfindungen öfter einen warmen Ausdruck. In einem solchen[1]) führt er ihm ihre Opferwilligkeit als Beispiel für einen noch vorhandenen Idealismus an: „Glauben Sie auch nicht an den bleichen Jungen (Idealismus)? Da bin ich selber, den seine Eltern mit schweren Mitteln haben studiren lassen, ohne daß sie bis auf den heutigen Tag ziffermäßig hätten nachgerechnet, was wird aus dem Bengel werden. Da ist eine Mutter, die heute noch, wenn ich zu knurren anfange und Zukunft, Zukunft brülle, mir die Grillen aus dem Kopfe treibt und fragt: „Lernst Du um Geld?" Es ist also mit dem Schwindel doch nicht so weit her, wie einige Menschenfeinde und Gichtbrüchige vorgeben wollen". „Vor der Mutter habe ich Hochachtung," so schreibt er später, „und als einmal der Vorleser Türschmann vor der Vorlesung der Antigone seine Einleitung schloß: So lange ein Weib lebt, stürzt die Welt nicht in den Rachen des Materialismus, rief ich: אל תקרי Weib, sondern Mutter. Und in meinem Backfisch-Aphorismen heißt es: Eins kann mit dem Christenthum mich aussöhnen, daß es eine Mutter Gott gebären läßt[2])." David hatte aber vor seiner Mutter nicht nur Hochachtung, sondern auch eine unbegrenzte kindliche Liebe und Verehrung für sie, die ihn bis zu seinem Ende beseelte, und deren zartsinnige Aeußerungen Gegenstand der Bewunderung Vieler waren.

Er belohnte sie auch durch die aufopferndste Hingebung und Fürsorge für die geistige Ausbildung ihrer anderen Kinder, seiner jüngeren Geschwister[3]). Schon als Knabe hatte er seine freien Stunden dazu benutzt, um ihre Kenntnisse zu heben. Aber auch in der Ferne hat er ihre Ausbildung durch eine pünktlich und peinlich gewissenhaft geführte Correspondenz

---

[1]) Brief an Oppenheim dd. 10. Mai 1873.

[2]) Desgl. dd. 26. 12. 73.

[3]) Diese sind: Ernestine verehelichte Dr. Heinrich Oppenheim zu Brüna, Amalie verehl. Rabbiner Dr. Ferdinand Rosenthal zu Breslau, Rosalie verehl. Mühlendirector Ludwig König zu Budapest und Ignatz Kaufmann, Landwirth zu Kojetein und verehlicht mit Sophie geb. König.

Digitized by Google

geleitet. Er bestimmte seinen drei jüngeren Schwestern die Lectüre, worüber sie ihm brieflich genaue Rechenschaft zu geben hatten. Er schrieb ihnen die Studien im Englischen und französischen vor und ertheilte ihnen schriftliche Aufgaben, deren Correctur er ihnen pünktlich mit der Post zusandte. Er gab ihnen in seinen Briefen Lehren und Mahnungen für ihr Verhalten gegen die Eltern, gegen einander und in der Gesellschaft, deren Eindruck auf die zu dem älteren Bruder wie zu einem höheren Wesen emporblickenden Geschwister stets ein überaus tiefer und nachhaltiger war. Seinen jüngsten Bruder Ignatz nahm er später auch zu sich nach Breslau, wo er das Gymnasium besuchte. Ignatz blieb mit ihm 1871—76 und auch im Sommer 1874 in Leipzig stets vereint. Er ertheilte ihm Privatunterricht nicht nur zur Nachhilfe in den Gymnasialfächern, sondern auch in den 24 Büchern der heiligen Schrift und im Lesen des Raschicommentares und brachte ihn so weit, daß er die leichteren Texte des neuhebräischen Schriftthums selbstständig zu lesen im Stande war. Das forderte täglich das Opfer von zwei, häufig aber auch von mehr Stunden. Er ließ den für Musik begabten Ignatz auch darin unterrichten, und pflegte ihn mit rührender Aufopferung in den Zeiten wiederholter Erkrankungen. Um die erhöhten Kosten für die beiden Kinder den Eltern zu erleichtern, ertheilte er aus eigenem und nicht der Eltern Antrieb auch Privatunterricht im Hause des Herrn Meyer Lewi dessen einzigem Sohne Heinrich[1]), sowie Heinrich Rosin, dem einzigen Sohne seines verehrten Lehrers[2]). Bedenkt man, daß er dabei noch einen freundschaftlichen Verkehr mit seinen Collegen namentlich in den Vereinen pflegte und in jungen Jahren bereits eine ausgebreitete und rege Correspondenz mit Oppenheim, Müller, Zunz, Herzberg u. A. unterhielt, und

[1]) Meyer Lewi, ein hochachtbarer und kenntnissreicher Mann, der stets in grosser Liebe seiner gedachte, starb in diesem Jahre. Sein gelehrter und anhänglicher Schüler Dr. Heinrich L. ist Oberlehrer am Gymnasium zu Mülhausen i. E.

[2]) Dr. Heinrich Rosin ist Privatdocent an der Berliner Universität und ein angesehener, auch durch seine namhaften, wissenschaftlichen Arbeiten bekannter Arzt in Berlin.

Digitized by Google

zwar, ohne seinen Hauptzweck, die wissenschaftlichen Studien und Arbeiten im Mindesten zu verkürzen, so ist es geradezu zu verwundern, wie er dies Alles bewältigen konnte. Das verdankte er nicht nur seinem ungewöhnlichen Fleiß, sondern auch seinem außerordentlichen Talent in der Eintheilung und Ausnutzung der Zeit. So floß sein Leben in ernster und rastloser Thätigkeit gleichmäßig dahin, aus der er durch die plötzlich actuell gewordene Berufsfrage mächtig aufgerüttelt wurde. Es geschah dies, als er durch seinen väterlichen Freund Rosin veranlaßt wurde, sich um die von der Berliner Gemeinde ausgeschriebene Rabbinerstelle zu bewerben. Er wurde zur Abhaltung von Probepredigten an den hohen Feiertagen dahin berufen. Damit hatte er eine Entscheidung getroffen, vor der ihm immer bangte. Er sollte Rabbiner werden.

David Kaufmann war eine tief angelegte, religiöse Natur. Er war insbesondere von der religiösen Mission des Judenthums tief durchdrungen. Mit der himmlischen Klarheit seines Forschergeistes vereinigte sich in ihm eine gewisse mystisch schwärmerische Anlage, welche nach Goethe zu großen Schöpfungen auch nöthig ist. Ein Bewunderer der Natur und ihrer Schönheit, der er die herrlichsten Bilder für seinen eigenartig künstlerischen Stil entlehnte, und in deren Gesetze er sich mit Hilfe der Naturwissenschaft so gern vertiefte, fühlte er sich zu ihr und zu dem in ihr webenden Schöpfergeiste hingezogen, von dem er sie beseelt glaubte. Ihm war der Glaube an sich schon wie die Sprache eine göttliche Offenbarung[1]). Ihm war aber auch die Liebe für die jüdische Wissenschaft vom Hause aus und insbesondere durch die Mutter tief eingepflanzt und eingewurzelt. „Die jüdische Wissenschaft," so schreibt er an Oppenheim[2]), „werde ich kaum aufgeben. Durch Neigung und Gewohnheit weist meines Lebens Compaß auf sie, unabhängig von Bäffchen und Lehrstuhl. Es ist freilich eine sehr ernste Frage, welchem Berufe man sich widmen soll, und doch beklage ich es als keinen Nachtheil, daß ich an die

[1]) Nach eigenen Aeusserungen in Briefen.

[2]) Brief dd. 6. October 1872.

Digitized by Google

Lösung dieses Knotens noch nie mit dem Schwert gegangen bin. Denn unentwegtes Weiterschreiten führt zu irgend einem Ziele, irgend einem Borne der Wissenschaft. Ob eine Schatzkammer dabei ist, kann man freilich nicht wissen; es ist das aber auch nicht nöthig. Nun, mein Streben geht nach ernster Berücksichtigung hebräischer Wissenschaft neben rüstigem Zuschreiten auf Kenntniß des Arabischen. Wohl giebt es lohnendere Gebiete des Wissens; doch hören Sie meine Ueberzeugung. Nur die Erfindung eines Augenspiegels beglückt die Menschheit, nur die Ermittelung einer neuen Farbenquelle hebt den Handel, weltwichtige Wissenszweige sind die Naturwissenschaften allein. In allem Uebrigen ist es gleichgiltig, ob man der Entzifferung des Etruskischen oder der Ausmittelung der jüdisch-karäischen Tonsetzer sich hingebe. Gefördert wird die Wissenschaft durch Beide, das Leben durch Beide nicht." In dieser Vorliebe für die jüdische Wissenschaft wurde er bestärkt durch seine Begeisterung für das Judenthum und seine Liebe zu seinem Stamme.

Dagegen hatte er gegen das praktische Rabbineramt, wie er sich gegen seine Freunde öfter äußerte, eine innere Abneigung wegen der damit nothwendig verbundenen Rücksichtnahme auf Stimmungen und Meinungen Vieler. Dazu war er von Hause aus zu sehr an Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gewöhnt. Auch gegen das Predigen hatte er eine große Unlust, wie er sich gegen seine näheren Freunde in Briefen öfter äußerte, namentlich gegen Ziemlich[1]), Müller[2]) und Oppenheim. Insbesondere war es die unbegründete Furcht vor dem „Steckenbleiben", die ihn sehr quälte. Nur für das Lehrfach glaubte er Talent zu haben. Das hat er bei einer Vertretung seines Lehrers Freudenthal am Seminar erkannt. Sein Lehrer Rosin jedoch war anderer Meinung. Dieser hielt ihn vielmehr für einen geborenen Prediger, und auch sein Freund Oppenheim hielt ihn dafür berufen, nicht nur wegen seiner rednerischen Begabung,

[1]) Jetzt Rabbiner zu Nürnberg.

[2]) Jetzt k. k. ö. Professor der Universität in Wien.

Digitized by Google

ſondern auch wegen ſeiner gläubigen Intuition[1]). Mit der Bewerbung um die Rabbinerſtelle in Berlin hat er nun einen Schritt in deren Sinne gethan und bei der Probe, die er glänzend beſtanden, ihre Meinung in vollem Maße gerechtfertigt. Seine Predigten am Neujahrstage und Verſöhnungstage hatten einen durchſchlagenden Erfolg, wie er keinem ſeiner Mitbewerber zu Theil geworden war. Das Publikum war von dem Zauber ſeiner Beredſamkeit, die nach der Meinung aller vollkommen an Michael Sachs erinnerte, in allen ſeinen Schichten hingeriſſen. Seine Wahl galt als entſchieden[2]). Allein manche Redewendungen in ſeinen Predigten ſowie einige freimüthige Aeußerungen in der Privatunterhaltung erregten in den damals der Reform huldigenden, maßgebenden Kreiſen des Vorſtandes der Berliner Gemeinde die Furcht vor ſeiner Orthodoxie. Und da auch ſeine Antwort auf die an ihn gerichteten diesbezüglichen Fragen nicht in ihrem Sinne war, ſo wurde anſtatt ſeiner Doctor Frankl gewählt, ſein älterer Freund, deren freundſchaftliche Beziehungen durch dieſe Rivalität wohl für eine kurze Zeit, aber nicht für die Dauer getrübt wurden. In einer Zuſchrift vom 28. Februar 1877 ſpricht der Vorſtand der jüdiſchen Gemeinde zu Berlin ihm den Dank aus für die „gehaltvollen Vorträge", mit denen er die Gemeinde während der Feiertage erbaut habe, „deren Eindruck nicht leicht verwiſcht werden wird." Der Vorſtand giebt zugleich dem Bedauern Ausdruck, „daß die gepflogenen Verhandlungen in Folge weſentlicher Meinungsverſchiedenheiten nicht zu dem gehofften Reſultate haben führen können."

Dieſer „Unerfolg, nicht Mißerfolg", wie ſein Freund David Heinrich Müller tröſtend an ihn ſchrieb[3]), übte auf den vierundzwanzigjährigen jungen Gelehrten eine niederſchlagende Wirkung. Ein ſtrahlend auf-

[1]) Brief Oppenheim's an Kaufmann, 7. April 73 u. ö.

[2]) Aus Briefen an Kaufmann von W. Herzberg und Frau Zerline Meyer aus dieſer Zeit zu erſehen.

[3]) In Briefen dd. 26. 1. 77, und 19. 2. 77.

Digitized by Google

gehender Stern der Kanzelberedſamkeit wurde damit aus ſeinen Bahnen geriſſen, und dem rabbiniſchen Berufe ging ein Mann verloren, der vermöge einer ſeltenen Vereinigung vorzüglicher Gaben und Eigenſchaften, durch umfaſſende Bildung, hervorragendes Wiſſen und glühende Begeiſterung für den Glauben der Väter und für alles Schöne und Hohe, ſowie durch den Zauber der Perſönlichkeit und die hinreißende Gewalt der Rede wie nur Wenige dafür prädeſtinirt zu ſein ſchien, eine rabbiniſche Führerrolle in einer der erſten Gemeinden Israels anzutreten. Kaufmann hat für ſeine Perſon das ſchönere Loos gewählt, den vornehmen und ſtillen Frieden des Lehrhauſes als Forſcher und Lehrer und die ausſchließliche Pflege der Wiſſenſchaft, in deren Dienſte er Großes und Unſterbliches geleiſtet hat; aber ſo manche Anlagen dieſer reichbegabten Natur hätten ihre volle Verwerthung nur in einem großen, öffentlichen Wirken mitten im Getriebe des Lebens finden können.

In dieſer Zeit der Aufregung und zeitraubenden Geſchäftigkeit mancherlei Art ſchritten aber ſeine Studien trotzdem ohne Unterlaß rüſtig fort. Er abſolvirte ſeine ſchriftlichen Aufgaben für das rabbiniſche Examen und bereitete ſich mit der ihm ſtets eigenen Genauigkeit für die mündliche Prüfung vor. „In Anerkennung ſeines während der ganzen Studienzeit am Seminare bewieſenen außerordentlichen Fleißes und der dadurch erworbenen wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit," ſo heißt es in einer Zuſchrift des Lehrercollegiums an Kaufmann, hat jedoch das Lehrercollegium beſchloſſen, ihm die erſte theologiſche Prüfung zu erlaſſen, ein Fall, der in den Annalen des Seminares einzig daſteht, da weder vor ihm noch nach ihm ein Schüler des Seminares einer ſolchen Auszeichnung theilhaftig wurde. Am 29. Januar 1877 hielt er bei ſeiner feierlichen Entlaſſung einen Vortrag über Jehuda Halevi[1]). Kaufmann

[1]) Durch Noten und Anhang erweitert erſchienen, Breslau 1877, Schletter'ſche Buchhandlung. Die hochſelige Kaiſerin Eliſabeth ließ ſpäter in ihrem Namen Kaufmann huldreich um die Ueberlaſſung eines Exemplares dieſer Schrift erſuchen. Die hohe Verehrerin Heine's übertrug ihr Intereſſe auch auf den von Heine beſungenen kaſtiliſchen Dichter.

Digitized by Google

folgte bei der Wahl dieſes Themas, wie er ſelbſt ſagt, dem Drange ſeines Herzens. „Es iſt die Vollführung eines Lieblingsplanes, dem ich gern und mit Erquickung nachzuhängen pflegte.“ Jehuda Halevi hat ihn aber auch ſpäter vielfach beſchäftigt, und es zog ihn auch immer von Neuem zu dem edlen Dichterfürſten von Toledo. Denn es gab viel Seelenverwandtes zwiſchen ihm und dem Denker und Sänger Jehuda Halevi, der das Judenthum „nicht bloß mit dem Geiſte, ſondern auch mit dem Gefühle erfaßt hatte“. Auch bei Kaufmann zeigt die Fülle der Gedanken, die eigenartige Schönheit der Form und die hinreißende Gewalt der Sprache „die Weihe der Gnade“, welche die Seele des kaſtiliſchen Dichters einſt geküßt hatte.

Am Schluſſe ſeines wiſſenſchaftlichen Vortrags richtete Kaufmann in ſeinem Namen wie in dem ſeiner mit ihm aus dem Seminar ausſcheidenden Genoſſen noch folgende urſchriftlich erhaltene, gehaltvolle Worte des Abſchieds und des Dankes an die Verſammlung:

> Hochansehnliche Versammlung! Ich bedarf keines gewaltsamen Uebergangs, um zur Feier dieses Tages zurückzukehren. Wo auch meiner Freunde Arbeit und die meine innehält, wir werden stets an das gemahnt, was wir in diesem Hause aufgenommen, was wir können und leisten, führt uns zu dieser Quelle unserer Kraft zurück. Das Mittelalter hat von einem Magnetberg gefabelt, der die Schiffe an sich ziehe, die in seine Nähe kommen. In jeder Ansammlung lebendigen geistigen Vermögens ist die Sage verwirklicht, und wo fände sich leicht ein Verein so viel geistiger Kräfte und wissenschaftlicher Hülfsmittel, wie dieses Haus sie aufweist? Darum ergreift die Wirkung einer Anziehung Jeden, der mit aufgeschlossenem Sinne, mit bildungsbedürftigem Geiste es betritt, und wie mit geheimnissvollem Arme trägt und hält und hebt es ihn empor. Fast ist es zu viel der seelischen Wohlthat, der inneren Verpflichtung, was bei der Ueberschau unserer

Digitized by Google

Lehrjahre sich uns aufdrängt. Mild und verklärt, wie ein segnender Schutzgeist steigt vor unserem Auge die Gestalt des Mannes auf, der draussen im Staube schläft, aber drinnen in den Herzen wacht und lebt, in dem dieses Haus seinen grossen Begründer, seinen geistigen Vater, das Haus Israels seinen Lehrer und Wegweiser verehrt. Uns, denen es vergönnt war, den grössten Theil unserer Lehrzeit den Lehren des hohen Meisters zu lauschen, wird neben der Verehrung die Liebe mit treuer Hand sein Bild vor der Seele halten. Weinend umstanden wir seine Bahre, ehe er sein Werk der Ausbildung an uns vollendet hatte. Mit um so innigerer Dankbarkeit blicken wir auf den Mann, der mit hingebungsvoller Meisterschaft das Begonnene an uns fortgesetzt hat. Im Geiste des grossen Vermächtnisses, das seiner Hütung als ruhmreiches Loos zugefallen, mit weiser Führerhand und unermüdlicher Bereitwilligkeit hat er zu den Quellen der talmudischen Wissenschaft uns hingeleitet, aus denen allein die Lebensblüthen des Judenthums wieder aufgrünen werden. Wer beschreibt die Förderung, die wir unseren Lehrern danken, die im Verein mit dem Führer den Ehrenkranz der Wissenschaft um dieses Haus flechten? Schweigsam wie das Saatkorn in der Erde gehen die Keime der Anregung und Belehrung in der Seele auf. Wer zählt den Segen für Herz und Geist der oft aus Wort und Wink des Lehrers aufblüht? Göttliche Ehrfurcht haben mit tiefen Grunde die Alten dem Schüler seinem Lehrer gegenüber zur Pflicht gemacht, weil auch seine Wohlthat wie die des Himmels nicht nachgerechnet werden kann, aber mit uns wächst und lebt und in jeglichem Augenblick oft unbewusst genossen wird. Durch Wort und Schrift, durch Belehrung und Ermunterung,

Digitized by Google

durch Förderung und Mittheilsamkeit haben unsere Lehrer uns wohlgethan und eine bleibende Stätte sich unserem Herzen errichtet. Aber auch den Freunden und Genossen der Schule gilt unser Dank, denn wenn die Belehrung die Sonne ist, nach der der Strebende sich richtet, so ist die Freundschaft die milde Atmosphäre, in der er wächst und gedeiht. Viele verbindet ein Bund der Herzen, aber alle mit einander die Liebe zu diesem Hause. Wo wir immer auch sein mögen, wir werden gleich treuen Zweigen von dem Leben im Mutterstamme dieser Anstalt dankbar uns durchströmt fühlen. Das Beste von dem, was ein Mensch empfindet, bleibt ungesprochen, und es ist gut, dass es so ist, denn auf Verinnerlichung dringt die sittliche Weltordnung. Und den Dank, der aus dem Herzen quillt, geloben wir fürder im Wirken und im Wissen, in Leben und Gesinnung diesem Hause zu bewahren. Möge weiter die Allmacht ihre schirmende Hand darüber halten, über den Leiter und die Lehrer, über die Schüler und die Freunde, dass es bleibe wie bisher eine Schutzwehr der Wissenschaft, Stolz und Stütze des deutschen Judenthums!

In dieselbe Zeit fällt seine meisterhafte, Geist und Gemüth fesselnde und stärkende Abhandlung „George Eliot und das Judenthum[1])". Diese Abhandlung erscheint uns wichtig und bedeutend nicht nur wegen ihrer Formschönheit, sondern noch mehr, weil hier der Stil wirklich der Mensch ist, weil er sein volles Herz in dem begeisterten Lob auf die große Dichterin des Daniel Deronda ergießt und seine eigensten Gedanken und Empfindungen über das Judenthum und seine Zukunft äußert. George Eliot erkennt das Judenthum nicht nur als Religion, sondern auch als ein Nationales und zeigt, wie aus diesen beiden Triebkräften,

[1]) In Grätz's Monatsschrift 1877 mit 2 Fortsetzungen.

Digitized by Google

der religiösen und nationalen, edle Charaktere mit heiligem Willen und reinstem Empfinden entstehen. Sie zeigt ferner, daß das Judenthum keine überlebte Versteinerung ist, sondern eine Macht, die in menschlichen Gemüthern pocht, in Herzen pulsirt und noch eine Zukunft hat. Sie zeigt uns auch den reichhaltigen Einfluß einer frommen Mutter, von der ihr bedeutender Sohn sagt: „Sie war eine Mutter, von der man hätte sagen mögen „ihre Kinder erheben sich und nennen sie eine Gesegnete des Herrn. Durch sie verstand ich das Wort jenes Rabbi, der, als er die Schritte seiner Mutter vernahm, sich erhob und sprach: Die Majestät des Ewigen naht." Solche Töne mußten in der Seele Kaufmann's einen starken Widerhall finden, ihn zur Begeisterung hinreißen, da die zarten Saiten seines Herzens auf die Hochschätzung seiner Religion, auf die Würdigung des jüdischen Volkes und auf die Liebe zur Mutter stets vollkommen gestimmt waren. Form und Inhalt dieser Abhandlung stehen aber auch sonst ganz auf der Höhe der Begeisterung, welche Kaufmann den leitenden Ideen des herrlichen Romans entgegenbringen mußte.

Diese Abhandlung führte auch zu einem freundschaftlichen Briefverkehr zwischen Kaufmann und der berühmten Dichterin und deren Gatten G. H. Lewes. Als Zeichen der Hochschätzung, welche die Dichterin und deren Gatte G. H. Lewes für Kaufmann empfanden, gebe ich hier die Briefe der Eliot an ihn, welche im 3. Bande von „George Eliot's Life" von J. W. Cross bei William Blackwood and Sons, Edinburg und London 1885 veröffentlicht wurden, in deutscher Uebersetzung:

I. Brief Eliot's dd. 31. Mai 1877, das. p. 308 ff.

Kaum habe ich, seit ich Schriftstellerin wurde, eine tiefere Befriedigung, ich kann sagen eine tiefere Freude empfunden, als die Sie mir gewährt haben in Ihrer Schätzung des „Daniel Deronda". Ich muss Ihnen sagen, dass es bei mir sehr streng beobachtete Vorschrift ist, die Kritik über

Digitized by Google

meine Werke nicht zu lesen. Jahrelang fand ich diese Enthaltsamkeit für nöthig, um mich zu bewahren vor der Entmuthigung, welche falsches Lob nicht weniger wie falscher Tadel hervorzurufen pflegt. Denn schlimmer als irgend ein Urtheil über das, was gut und schlecht in unsern Werken, ist das schmerzliche Gefühl, dass wir für ein Publicum schreiben, welches keine Unterscheidungskraft von Gut und Böse hat. Wenn ich angefragt worden wäre, zu wählen was und wer über meine Bücher schreiben sollte, würde ich sicherlich gewünscht haben — wohl nicht etwas so Gutes, wie das, was Sie geschrieben haben, aber einen Artikel, der von einem Juden geschrieben werden muss, der nicht nur Sympathie mit den höheren Aspirationen seiner Rasse zeigte, sondern auch einen bemerkenswerthen Einblick in die Natur der Kunst und die Vorgänge in einem künstlerischen Gemüth besässe. Glauben Sie mir, ich würde mich nicht darum bemüht haben, glühendes Lob einzuheimsen, wenn es nicht von einem gekommen wäre, welcher eine scharfsinnige Feinfühligkeit und ein vollständiges Eingehen auf des Künstlers Absicht zeigte. Das allein bringt die vollste, reinste Freude dem, der aus innerster Ueberzeugung arbeitet und ohne Rücksicht auf die herrschende Mode. Solch ein Eingehen gewährt dem Verfasser nicht nur das Beste in der Gegenwart, sondern auch die Aussicht auf eine Zukunft. Ich meine, dass die übliche, oberflächliche und kleinliche Auffassung von dem, was man beabsichtigte und in seinen Werken tief empfand, einen mit dem Gefühl erfüllt, dass man einen armseligen, vergänglichen Stoff geboten haben müsse, ohne Wurzeln und irgend einen dauernden Halt im menschlichen Gemüth, während ein Beispiel vollständigen Verständnisses einen ermuthigt zu

Digitized by Google

der Hoffnung, dass die schöpferische Eingebung das Bedürfniss fremder Gemüther ahnt und auch auf dem richtigen Wege ist, um ihnen zu genügen. Entschuldigen Sie mich, dass ich nur unvollkommen und vielleicht unklar ausdrücke, was ich beim Lesen Ihres Artikels empfand. Dieser hat mich tief ergriffen, und obgleich Vorurtheil und unwissender Stumpfsinn, welche meinen Bemühungen, etwas zur Veredelung in der Auffassung des Judenthums bei der christlichen Welt einerseits und zu dem Selbtbewusstsein der jüdischen Gesellschaft andererseits beizutragen, begegnet sind — mich keinen Augenblick die Wahl haben bereuen lassen, sondern vielmehr nur den Beweis geliefert haben, dass die Bemühung nothwendig war — so gestehe ich doch, dass ich einen unbefriedigten Hunger hatte nach gewissen Zeichen sympathischer Beurtheilung, welche nur Sie mir gegeben haben. Ich will beispielsweise nur Ihre klare Auffassung meiner Darstellung der Beziehung des jüdischen Elements zu dem englisch socialen Leben hervorheben. Ich schreibe unter dem Druck grosser Eile. Denn wir sind gerade im Begriff, uns für den Sommer aufs Land zu begeben, und alle Sachen liegen in Unordnung umher. Aber ich wollte die Beantwortung Ihres Briefes nicht auf eine ungewisse Gelegenheit hinausschieben.

II. Brief Eliot's an Kaufmann dd. 12. October 1877, das. p. 314 ff.

Ich glaube zuversichtlich, Ihnen mit der Nachricht Freude zu machen, dass Ihr anstachelnder Artikel über Daniel Deronda jetzt ins Englische übersetzt wird und zwar durch einen Sohn des Professor Ferrier, der ein philosophischer Schriftsteller von bemerkenswerthem Rufe ist. Er wird in schönerer Form als in der einer Flugschrift herausgegeben werden und

Digitized by Google

diesen Herbst erscheinen, was die Herren Blackwood bereits angekündigt haben. Sobald ein Exemplar davon fertig ist, werden wir es Ihnen mit Vergnügen zusenden. Man muss so manches Störende mit in den Kauf nehmen, wenn man seine eigenen Schriften in einer Uebersetzung liest, aber ich hoffe, dass Sie in diesem Falle nicht zum ernstlichen Unwillen gebracht werden. Indem ich darauf wartete, Ihnen diese Neuigkeiten zu senden, habe ich den Ausdruck meines warmen Dankes für Ihre gütige Sendung der hebräischen Uebersetzung Lessings und die Sammlung hebräischer Gedichte offenbar allzulange hinausgeschoben, den Dank für eine Güte, deren Inanspruchnahme meinerseits mir als eine Vermessenheit erscheint, da Ihre Zeit mit wichtigeren Forderungen ausgefüllt sein muss. Trotzdem muss ich Sie ferner bitten, Herrn Bacher bei Gelegenheit zu versichern, dass ich dankbar gerührt war von den sympathischen Versen, mit denen er die Gabe dieses Werkes bereicherte. Ich ersehe aus Ihrem letzten Briefe, dass Ihr theologisches Seminar am 4. ds. Mts. eröffnet werden sollte, so dass Sie beim Eintreffen dieses Briefes bereits inmitten Ihrer neuen Pflichten sind. Ich glaube zuversichtlich, dass diese neue Institution eine grosse Wohlthat für Professoren und Studenten sein wird und dass Ihre Stellung als eine dauernde zu betrachten ist. Die Jugend persönlich zu lehren ist mir immer als eine höhere Art Ergänzung dazu erschienen, die Welt durch Bücher zu belehren, und ich habe oft gewünscht, dass es mir möglich gemacht werde, frische, lebhafte, geistvolle Kinder mir gegenüber zu sehen. Herr Lewes ist glücklich in seiner Beschäftigung mit psychologischen Studien. Wir sehen Beide mit Spannung dem Werke entgegen, welches Sie

Digitized by Google

uns gütigst versprochen haben, und er bittet mich, Ihnen seine besten Empfehlungen auszurichten.

III. Brief Eliot's an Kaufmann dd. 17. April 1879 nach dem Tode ihres Gatten Lewes, das. p. 357 ff.

Ihr gütiger Brief hat mich tief gerührt. Ich gestehe Ihnen, dass mein Geist mehr als einmal Ihnen entgegen eilte, als zu einem, von dem ich gern ein Zeichen der Sympathie für meinen Verlust gehabt hätte. Sie waren jedoch richtig inspirirt, dass Sie bis jetzt warteten; denn für mehrere Wochen war ich unfähig auf die Briefe zu achten, welche meine grossmüthigen Freunde mir fortgesetzt sandten. Jetzt aber habe ich ein warmes Interesse für jede Verbindung, die aus einer Bekanntschaft mit meinem Gemahl und seinen Werken hervorgeht. Ich danke Ihnen für die Nachricht von einer ungarischen Uebersetzung seiner Geschichte der Philosophie; aber was hätte ich nicht dafür gegeben, wenn die Bände nur um einige wenige Tage vor seinem Tode herausgekommen wären. Denn sein Geist war vollständig klar, und er würde wohl Freude empfunden haben beim Anblick seines Werkes. Ich weiss nicht, ob Sie sich hineinversetzen können in das tröstliche Gefühl, dass er nie wusste, dass er sterben muss, und dass er nach zehntägiger Krankheit, wobei die Leiden verhältnissmässig gering waren, sanft einschlief. Eines der letzten Dinge, die er an seinem Pult vollbrachte, war, eines meiner Manuscripte für die Publication auszufertigen. Das Buch (keine Geschichte und nicht umfangreich) erscheint gegen Ende Mai, und da es einige Worte enthält, die ich über die Juden zu sagen hatte, so will ich einen Abzug bestellen und ihn Ihnen einsenden. Ich hoffe, dass Ihre Arbeiten zum Wohle

Digitized by Google

Anderer ununterbrochen fortgeschritten sind, trotz öffentlicher Unruhen. Auch bei uns stehen ernstliche Händel bevor; die Industrie liegt danieder und der beste Theil unserer Nation ist aufgebracht darüber, dass wir in einen ungerechtfertigten Krieg in Süd-Afrika verwickelt wurden. Ich bin damit beschäftigt gewesen, meines Gatten Werke herauszugeben, soweit sie in genügender Vollständigkeit hinterlassen wurden, um sie für die Veröffentlichung ohne die Aufdringlichkeit eines andern Geistes ausser dem seinigen vorzubereiten. Ein kleiner Band über das Studium der Psychologie wird bald erscheinen, und ein fernerer Band psychologischer Studien wird im Herbst folgen. Aber sein Werk wurde plötzlich abgebrochen, während er sich noch in den glücklichen Gedanken wiegte, der Ausführung der Arbeit noch viele Monate widmen zu können. Noch einmal lassen Sie mich danken, dass Sie meiner in meiner Trauer gedachten.

Aus diesen Briefen können wir den tiefen Eindruck ermessen, den die Recension „Daniel Derondas" auf die berühmte Dichterin und auf ihren Gatten Lewes gemacht hatte.

Im Hinblick auf diese und viele andere so überaus anziehende und lehrreiche Kritiken und Recensionen Kaufmann's erinnere ich mich an eine charakteristische Bemerkung des ungarischen Dichters Jokai, die ich einmal irgendwo von ihm gelesen habe. Er theilt die Kritiker in Wespen und Bienen ein. Die Einen stechen und verwunden bloß, ohne der Welt dafür etwas Gutes zu bieten. Die Anderen hingegen haben einen feinen Instinct für alles Süße und saugen es mit Eier aus allen Blüthen, das sie alsdann als gesammelten Extract, als Honig niederlegen; sie stechen nur, wenn sie gereizt werden. Von letzterer Art waren auch die Recensionen und Referate Kaufmann's.

Um dieselbe Zeit hat Kaufmann auch sein philosophisches Hauptwerk vollendet, das er seinen Eltern Leopold und Rosa Kaufmann ge-

Digitized by Google

widmet hat[1]). Es behandelt die Geſchichte der Attributenlehre von Saadja bis Maimûni. Eine dauernd werthvolle, hochbedeutſame und erſtaunliche Leiſtung des jungen, erſt vierundzwanzigjährigen Gelehrten. Einzelne Verſehen, die in einem ſo großen und umfangreichen Werke kaum zu vermeiden ſind, wurden von einer übelwollenden Beurtheilung zur Ungebühr in den Vordergrund geſtellt, um das Strahlende zu ſchwärzen. Die glänzende Stellung, die es in der Litteratur über die Religionsphiloſophie des Mittelalters mit Recht einnimmt, wird dadurch nicht im Geringſten erſchüttert. Kaufmann zeigt den aufſteigenden Entwickelungsgang, den die reinere Gotteserkenntniß von Saadja bis Maimûni genommen hat. Saadja will die Attribute, die wir Gott in unſerer Sprache beilegen, nur bildlich zugeſtehen. Einer iſt nach ihm kein Attribut, ſondern nur eine Negation der Vielheit. Als Attribute erkennt er nur die drei Eigenſchaften lebendig, mächtig und weiſe an. Aber auch dieſe ſind nicht als geſondert von Gottes Weſen anzuſehen; ſie ſind vielmehr Eins mit dem Weſen des Schöpfers, der ohne ſie nicht gedacht werden kann. Sie ſind auch Eins in unſerem Denken und nur verſchieden in der Sprache, die ſie nicht in einen Begriff zu faſſen vermag. Nach Gabirols Lehre von der erſten Subſtanz = Gott iſt für reale Attribute dieſer erſten Subſtanz kein Raum. Aus ihr iſt nach Gabirol die Materie geſchaffen, welche von dem Willen die Form empfangen. Aber auch der Wille iſt nach ihm nicht etwas von Gott Getrenntes, ſondern Gott nach der Seite ſeiner Aeußerung, ſeiner Wirkſamkeit in der Welt, Gott für uns und nicht an ſich. Die Königskrone ſtellt die Attribute poetiſch hin und auch noch mit Einſchränkung. Jehuda Halevi, den er in ſeinem Syſtem als von Gazzâli abhängig nachweiſt, theilt die in der Schrift vorkommenden Attribute in drei Arten ein: in Attribute der Thätigkeit, in relative und negative. Von

[1]) Geſchichte der Attributenlehre in der jüdiſchen Religionsphiloſophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni von Dr. David Kaufmann. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1877. 527 S.

Digitized by Google

der ersten Art sind die Eigenschaften wie eifervoll, gerecht, macht arm, reich etc. von der zweiten Art Attribute wie gepriesen, ruhmreich, heilig, hoch erhaben etc. Zur dritten Art gehören Attribute wie lebend = nicht todt, leuchtend = nicht finster, Einer = keine Vielheit. Auch die Gottesnamen sind nur relativ und bezeichnen nicht sein Wesen. Nur das Tetragramm bildet eine Ausnahme und ist positiv. Das Tetragramm ist ohne Ableitung und läßt uns durch seinen lautlichen Charakter die Erhabenheit des mit ihm bezeichneten Wesens ahnen. Seine Buchstaben sind Selbstlaute, auf welche die Mitlaute bei ihrer Aussprache angewiesen sind. Sie sind die Seele für die Leiber der Consonanten wie Gott die Seele der Welt ist. Ihm ist Gott eine historisch bekräftigte Thatsache, die keines weiteren Beweises bedarf. — Nach dem Neuplatoniker Josef Ibn Zaddik haben die Attribute nichts mit dem göttlichen Wesen zu thun. Sie sind nur Aeußerungen der Eindrücke, welche die Menschen von den Wirkungen Gottes empfangen haben. Durch diese wird die Gottheit dem Gemüthe des Menschen näher gebracht. Das göttliche Wesen selbst ist unfaßbar und unerreichbar. Nach dem Peripatetiker Abraham Ibn Daud hingegen sind sämmtliche Attribute nur negativ zu nehmen. Denn Gott ist unvergleichbar.

Was von den früheren Denkern bereits erkannt, aber doch nicht klar und entschieden ausgesprochen wurde, gelangt bei Maimuni zur Höhe eines klaren und vollendeten Systems. Er stellt mit schroffer Entschiedenheit den Satz von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens hin und erklärt die Attribute, soweit sie nicht Thätigkeiten und Beziehungen bezeichnen, nur als Negationen für berechtigt. Von Gott können wir nur wissen, was er nicht ist. Eine aufsteigende Erkenntniß der Negationen bringt uns daher der Erkenntniß Gottes näher, obgleich wir zu der Erkenntniß seines eigentlichen Wesens niemals kommen können. So zeichnet Kaufmann in klaren Zügen das Bild der geschichtlichen Entwickelung des Gottesgedankens innerhalb des Judenthums jener Zeit bei einem eingehenden und gründlichen Studium

Digitized by Google

der Quellen. Dieſes Buch bildet den glänzenden Abſchluß ſeiner Studienzeit in Breslau.

Dasſelbe Jahr bildete zugleich den Beginn einer neuen Aera im Leben Kaufmanns durch ſeine Berufung nach Budapeſt als Profeſſor an der neugegründeten kgl. ungariſchen Landesrabbinenſchule, welche am 4. October 1877 mit großer Feierlichkeit eröffnet wurde[1]). Er hat dabei die Leitung der homiletiſchen Uebungen für ſich verlangt was er in einem Briefe an Zunz, datirt vom 1. April 1877, in folgender Weiſe begründet: „Da ich auf die Dauer dem Rabbinerthum nicht entlagen möchte, ſo hat es für mich ſeine Bedeutung, nicht aus dem Predigen herauszukommen.“ Um einen Ausweis über ſeine diesbezüglichen Leiſtungen zu geben, hat er ſeine in Berlin gehaltenen Predigten veröffentlicht, die er Zunz gewidmet hat. Seine oft geäußerte Abneigung gegen das Predigen war alſo doch keine allzu tiefe. Sie bezog ſich mehr auf das Läſtige der Vorbereitung, während der Vortrag ſelbſt und ſeine bei ihm unfehlbare Wirkung ihn nach ſeinen eigenen mehrfachen Aeußerungen ſtets mit großer Befriedigung erfüllte.

Zwei Gründe jedoch waren es, die ihn nicht nur an den gewählten Lehrberuf, ſondern auch an die neue Heimat, an Budapeſt, feſthielten, ſo daß er alle glänzenden Anerbietungen, die ihm von den erſten Gemeinden Deutſchlands, ſowie von Wien zum Eintritt in's Rabbinat oder in eine

---

1) Mit Rücksicht auf den hohen Werth, den Kaufmann auf jedes Wort des von ihm so unbegrenzt verehrten Dr. Zunz gelegt hat, sei hiermit die Auskunft desselben auf eine an ihn ergangene Frage aus Budapest mitgetheilt, wie ich sie in einer Copie von Zunzens Hand in den von Zunz gesammelten Briefen Kaufmanns vorgefunden habe: „Auf die Anfrage, mit welcher Ihr Schreiben vom 2. d. M. mich beehrt, habe ich zu erwidern, dass ich Herrn Dr. David Kaufmann in Breslau als einen gebildeten, tüchtigen, wissenschaftlichen und rechtschaffenen Mann kennen gelernt, so dass, wenn Sie demselben Ihre Forderungen genau angeben und er solchen gerecht zu werden verspricht, Sie weiter keines anderen Zeugnisses bedürfen. Die Kürze meines gegenwärtigen Briefes wollen Sie einer zunehmenden Augenschwäche zu Gute halten. Mit aller gebührenden Hochachtung Ihr ergebenster . . . Berlin, 5. März 77.

Digitized by Google

andere Docentenstellung gemacht wurden, entschieden ablehnte. häufig allerdings erst nach längeren inneren Kämpfen. Der eine Grund war in seiner sich immer mehr vertiefenden Liebe zu dem Lehrberuf durch seine Freude an dem persönlichen Verkehr mit seinen Hörern, mit begabten und strebsamen Jüngern der Wissenschaft, sowie wegen der ihm unentbehrlichen Muße, die ihm das Amt für wissenschaftliche Arbeiten gewährte. Ein zweiter Grund war in den durch seine am 10. April 1881 erfolgte Eheschließung mit Irma Gomperz gewonnenen verwandtschaftlichen Beziehungen zu einer der vornehmsten Familien der ungarischen Hauptstadt, in deren Verkehr er sich überaus wohl fühlte.

Die eheliche Verbindung mit Irma Gomperz, der durch viele vortrefflichen Eigenschaften des Herzens und des Geistes ausgezeichneten einzigen Tochter von Siegmund Gomperz und Rosa, geb. Gomperz, den würdigen Sprossen hervorragender Ahnen, wurde auch für Kaufmanns wissenschaftliche Arbeiten in der Folgezeit von nachhaltiger Wirkung. Die Wahl beglückte ihn sowohl mit Rücksicht auf die Person seiner Erkorenen, als auch mit Rücksicht auf den Charakter und die hochangesehene Stellung der Familie. So schreibt er an Zunz in einem Briefe ohne Datum, unmittelbar nach der Verlobung: „Ich eile, Ihnen meine Verlobung mit Irma Gomperz anzuzeigen. Ein einziger Verein von seltenen Vorzügen des Herzens, Geistes und Charakters hat es mir angethan. Sie hat das Herz und die Bildung, allen meinen Bestrebungen sich anzuschließen." In einem Briefe an uns vom 13. Januar 1881, also zwei Tage vor der Verlobung, welche am 15. Januar gefeiert wurde, heißt es: „Zürnet mir nicht, daß ich Euch nicht geschrieben habe. Ich kann Euch heute mehr und ruhiger schreiben. Warum hättet Ihr auch die Unruhe theilen sollen, an der ich die Tage über so schwer zu tragen hatte. Und denket Euch: die Thatsache, daß ich fast alle Abende opfern muß, fällt mir am leichtesten auf's Gewissen. Solch ein Fond von Leichtsinn steckt eben in den scheinbar ernstesten Häuten; ich kann es auf diesem Wege noch weit bringen. Warum sollte es mir aber auch nicht in einer Um-

Digitized by Google

gebung gefallen, in der eine staubfreie Atmosphäre, das reinste Streben und eine seltene Bildung des Herzens und des Geistes herrscht? Ist es nicht einzig in seiner Art zu nennen, daß Leute, die gesellschaftlich und durch ihre Mittel hochstehend, nicht auf mich angewiesen sind, mit einem Verständniß mir entgegenkommen, daß es mich oft beschämt? Die Familie verkehrt hier mit nur sehr wenigen erlesenen Familien, die dann ebenfalls den schriftstellerischen, nicht den Geldkreisen angehören. — Ich war heute von 5½—9½ Uhr Abends dort. Man kann hier das Tiefste und Schwerste besprechen und findet anregende, mitarbeitende Zuhörer." In einem anderen Briefe vom 27. Januar 81 berichtet er von der Zeit, die er täglich von 5 Uhr Abends bis spät in die Nacht bei seiner Braut verbringt. „¾1 . . ist die Zeit meines gewöhnlichen Zapfenstreichs. Die Stunden vergehen so schön, so fließend, ohne Stocken; ob wir sprechen oder lesen, immer glüht die Theilnahme, hält das Interesse wach. Irma folgt Allem, was ich thue, mit einem Geist und Gemüth, daß ich oft von ihren Aeußerungen selber überrascht bin. Sie ist dabei in Aeußerlichkeiten von einer fabelhaften Harm- und Anspruchslosigkeit; nur mich will sie ganz und ungetheilt bis zur Eifersucht, wie ich sie oft necke. — Uebrigens ist unsere Verlobung wie ein Ereigniß besprochen worden und alle Welt soll darüber einig sein, wie glücklich wir Beide geworden sind." In einem Briefe an Zunz äußert er auch seine Freude über die Unabhängigkeit, die er durch die Verbindung mit dem einzigen Kinde reicher und vortrefflicher Eltern gewonnen habe.

So vereinigte sich jetzt Vieles zu einer weiteren Förderung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Das lebhafte Interesse seiner Frau und der gebildeten Umgebung für seine Arbeiten empfand er als wohlthuend, während die erlangte Wohlhabenheit ihm die Mittel gab für den Erwerb einer reichen Sammlung von seltenen Druckwerken und Handschriften. Der über Fachgenossen hinaus erweiterte Verkehr in allgemein gebildeten Kreisen von Künstlern, Gelehrten und Schriftstellern aller Art erweiterte auch seinen Gesichtskreis und sein Verständniß für alle Fragen des

Digitized by Google

öffentlichen Lebens, wie für alles Schöne, zumal er durch seine geistreiche und liebenswürdige Art der Conversation überall anregend wirkte und die Unterhaltung stets auf das höhere Niveau eines Gedankenaustausches zu bringen verstand, der wie für die Anderen so auch für sein eigenes Denken klärend und förderlich wurde. Die Liebe zu seiner Gattin und sein lebhaftes Interesse für ihre historisch bedeutenden Vorfahren wurde für ihn ferner ein Anlaß für ein eingehendes Studium ihrer Genealogie, die ihn schließlich immer weiter bis zur Veröffentlichung einer Reihe glänzender historischer Arbeiten führte, welche vorzugsweise der Aufhellung der Geschichte der Juden im 17. Jahrhundert dienen. Mit Samson Wertheimer, dem ersten Theile von „Zur Geschichte jüdischer Familien“[1]) begann die Reihe der Herausgabe größerer historischer Arbeiten. Dieses Buch wurde zum siebzigsten Geburtstage seines Schwiegervaters Siegmund Gomperz (4. Juni 1887) unternommen und 1888 veröffentlicht. Der zweite Theil R. Jaïr Chajjim Bachrach erschien erst 1894. Mit der Darstellung des Lebens und Wirkens dieser beiden zu Worms geborenen und bedeutendsten jüdischen Männer des 17. Jahrhunderts gewährt uns Kaufmann einen tiefen Einblick in die Geschicke und die geistige Bewegung der Juden im deutschen Reiche während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Wege dieser beiden Kinder der altehrwürdigen und vielgeprüften Wormser Gemeinde gingen weit auseinander, wie auch ihre Geschicke verschieden waren. Wertheimer, der Glücklichere, kam als Kaufmann nach Wien und in die Nähe des Kaisers, wo er als großer Finanzmann eine einflußreiche Stellung einnahm. In seiner hohen Stellung wurde er der edle Fürsprecher und Wohlthäter seiner Glaubensgenossen im ganzen deutschen Reiche und auch der Landesrabbiner und anerkannte geistige Führer der jüdischen Gemeinden Ungarns und Oesterreichs. Bachrach hingegen, der umfassendste, gründlichste und feinsinnigste

[1]) Der erste Theil: Samson Wertheimer, der Oberhoffactor und Landesrabbiner (1658—1724) und seine Kinder. Wien, Friedrich Beck. Der zweite Theil: R. Jaïr Chajjim Bachrach (1638—1702) und seine Ahnen. Trier, Siegmund Mayer.

Digitized by Google

jüdiſche Gelehrte ſeiner Zeit, gelangt erſt am Ende ſeines Lebens nach langen und ſchweren Prüfungen zur Erfüllung eines Theils ſeiner heißen beſcheidenen Wünſche. Sie ſind die berühmteſten jüdiſchen Männer des Jahrhunderts, der eine als Mann von Welt durch ſein praktiſches Wirken, der Andere als Gelehrter durch ſeine Schriften und insbeſondere durch ſeine Reſponſen. Aus Kaufmanns eingehender Darſtellung erſehen wir, wie auch die Familienfäden dieſer beiden Großen in Iſrael ſich mit einander verſchlingen. Eine Ergänzung dazu bildet das ſpäter erſchienene „Urkundliches aus dem Leben Samſon Wertheimer's“[1]). Ein echtes Kunſtwerk hiſtoriſcher Darſtellung iſt ſein Buch „Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien“[2]), das die Schickſale der Juden in Oeſterreich unter drei Kaiſern von der Gründung des Ghettos bis zur Austreibung der Juden aus Wien mit dramatiſcher Lebendigkeit beſchreibt, wie bigotter Haß und Verleumdung ſchrittweiſe vorwärtsgehend blühende Gemeinden, unter denen die Wiener ſich durch allgemeine Bildung und jüdiſche Gelehrſamkeit und einen weitverzweigten Handelsverkehr, namentlich mit Venedig, auszeichnete, zur Auswanderung zwang und vernichtete. Die Einblicke in das venetianiſche Staatsarchiv, wozu ihm dieſe Arbeit Anlaß gab, führte ihn zu einer anderen hiſtoriſch bedeutenden Perſönlichkeit, zu dem Venetianer Dr. Iſrael Conegliano[3]). Auch dieſer ausgezeichnete Mann, der ſeiner Vaterſtadt in der Zeit ihrer Kämpfe und Verwickelungen mit der Türkei große Dienſte leiſtete, gehört dem 17. Jahrhundert an. Er iſt ein Zeitgenoſſe Wertheimers, ſeinem Berufe nach Arzt, ſein patriotiſches Arbeitsfeld iſt die Diplomatie und der Schauplatz ſeines Wirkens Conſtantinopel. Es iſt Kaufmann ein wohlthuendes Gefühl an dieſem, übrigens nicht

---

[1]) Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers. Wien bei Carl Konegen. 1892.

[2]) Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625—1670) und ihre Opfer. Wien bei Carl Konegen. 1889.

[3]) Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz. Wien bei Carl Konegen 1895.

Digitized by Google

vereinzelten Beispiele zu zeigen, daß die Juden nicht bloß durch Vorschüsse und Lieferungen im Geschäfte der Staaten thätig gewesen, sondern oft auch in ihr Räderwerk eingegriffen und sich dabei im Dienste des Staates als tüchtig und zuverlässig bewährt haben, daß nicht bloß in alter Zeit, sondern auch später aus der Mitte des Judenthums Männer hervorgegangen sind, „die ein Strahl weltgeschichtlichen Lichtes beglänzt"; denn es fehle den Juden nicht an staatsmännischer Begabung und auch nicht an Vaterlandsliebe selbst in den Zeiten der Bedrückung. Die Vaterlandsliebe sei in der Menschenbrust vielmehr ebenso unabhängig von empfangenen Wohlthaten wie das Heimatsgefühl von der Beschaffenheit der Gegenden. Daß sie keinen Staatsmann stellten, lag in den Verhältnissen, da es nicht einmal zu den Träumen des Ghettos gehören durfte, jemals Stimme und Einfluß in den öffentlichen Angelegenheiten zu gewinnen. „Die Duldenden und Geduldeten konnten sich nicht vermessen wollen, eine führende Rolle in den Dingen dieser Welt zu spielen. Unbeachtet bleiben war Triumph, weniger leiden Seligkeit, Leben Alles." „Sie sahen nur eine Weise dem Staate zu dienen — als Dienende, aber nicht als Herren." Auch bei Conegliano zeigt Kaufmann nicht nur sein hervorragendes Darstellungstalent, sondern auch den weitumfassenden Blick und die staunenswerthe Vielseitigkeit seines Wissens, mit der er von einem gegebenen Punkte aus in die entlegensten Räume und Verhältnisse aufhellende Streiflichter zu senden versteht. So liefert er uns in den Monographien über Wertheimer, die Vertreibung, Bachrach und Conegliano, wozu wir auch noch „Die Memoiren der Glückel von Hameln" und die Erstürmung „Ofens"[1]) als Ergänzung zu zählen haben, charakteristische Bilder ihrer Zeit, durch welche die Stellung und der Geist der Juden im 17. Jahrhundert lebendig in die Erscheinung tritt. Aus dem Kreise der Quellenforschungen über das 17. Jahrhundert ist auch sein Buch „Aus

[1]) Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645—1719. Frankfurt a. M. bei J. Kaufmann. Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isaak Schulhofs (1650—1732). Trier, Siegmund Mayer. 1895.

Digitized by Google

Heinrich Heine's Ahnensaal"[1]) hervorgegangen, denn die neun Geschlechter, welche Kaufmann als die Ahnen des genialen Dichters aus einem reichen urkundlichen Material nachweist, führen in ihrem Ursprung auf das 17. Jahrhundert zurück und gehen von Raab und Preßburg in Ungarn aus. So hat er aber auch über die eigenartig mysteriöse Bewegung des Sabbathiaismus in diesem Jahrhundert in mehreren Abhandlungen manche auffallende Lichtstrahlen geworfen. Diese und die vielen anderen geschichtlichen Monographien waren für ihn Quadersteine, di er mühsam aus den Schächten der Urkunden gebrochen und künstlerisch behauen, um sie sodann einem größeren kunstvollen Gesammtbau planmäßig einzufügen. An der Ausführung dieses späteren Zieles wurde er durch seinen frühen Tod verhindert.

Man hat an Kaufmann des Oefteren getadelt, daß er, von dessen umfassendem Wissen, Geistestiefe und glänzender Darstellungsgabe man große zusammenfassende Werke namentlich über Geschichte und Religionsphilosophie des jüdischen Volkes erwarten durfte, seine geniale Kraft auf die Einzelarbeit der Quellenforschung verwandte. Seine Antwort auf solche Einwände lautete, daß es noch an den nothwendigen Vorarbeiten und Materialien für einen solchen großen allgemeinen Bau fehle. Diesen habe er auch für spätere Zeiten in Aussicht genommen. Der tiefer Blickende erkennt aber auch bei Vielem, aus den Hinweisen der einzelnen Arbeiten auf einander und aus dem Lichte, das sie auf einander werfen, einen inneren, idealen Zusammenhang, so daß viele dieser einzelnen und kleineren Arbeiten oft planmäßig an einander gereihten Fäden gleichen, die nur noch der Spule des Meisters harren und des entsprechenden Einschlags für ein großes und festes Gewebe.

Kaufmann hatte aber auch seine Freude an den Detailforschungen, an der Entzifferung alter Handschriften und Inschriften, an den Funden

[1]) „Aus Heinrich Heine's Ahnensaal", Breslau, S. Schottlaender 1896. Das Buch ist seiner am 16. November 1894 verstorbenen Nichte Cora Oppenheim „in Wehmuth und Liebe zugeeignet".

Digitized by Google

und Entdeckungen, die er dabei machte, und an dem Edelgestein, das er aus den Schächten verborgener und vergilbter Manuscripte mit einem seltenen Kennerblick herausholte. Es war eine mühsame Arbeit, deren Erfolg nur der seltenen Vereinigung vieler hervorragender Züge und Eigenschaften in dem Charakter Kaufmanns zu danken war. Er besaß den Bienenfleiß des Sammlers, der Alles las und auf seinen Inhalt prüfte, was nur mit dem Leben des jüdischen Volkes in irgend einer Verbindung und ihm zugänglich war; er besaß aber auch einen wunderbaren Bieneninstinct nicht nur für den Honig, den er suchte, sondern auch, für alle seinem Zwecke nutzbaren Blumen und Blüthen, wo sie nur in irgend einem Versteck eines obscuren Erbauungsbuches, eines Gemeindearchivs oder einer Familienreliquie zu finden waren. Ihm war dabei nichts gleichgiltig und kein Steinchen zu geringfügig, das in dem Mosaikbilde des Ganzen irgend eine Verwerthung finden konnte. „Das Geschrei über Kleinigkeitskrämerei und Minutienjägerei hat mich nicht abgeschreckt, Zeit und Kraft und Augenlicht einem Werke zu widmen, das durch das Andenken Tausender die Erinnerung an einen Einzigen festhält; schreien doch am lautesten nur die wider das Kleine, die nichts Großes zu leisten vermögen"[1]).

Darin wurde sein Forscherdrang auch von der Liebe zum Judenthum unterstützt. Denn was der noch junge Kaufmann an Zunz in einem Briefe, datirt vom 29. 1. 1877, mit Bezug auf dessen Biographie Ehrenbergs schrieb, gilt eigentlich von ihm selbst auch für spätere Zeiten. Kaufmann schreibt: Mit inniger Freude habe ich Ihre Biographie Ehrenbergs gelesen. Da habe ich erkannt, daß es die Liebe ist, die Ihnen jenen gleichsam andächtigen Sinn für das Einzelne und scheinbar Kleine auch in der Wissenschaft eingab. Wie Sie an dem von Ihnen verehrten

[1]) Kaufmanns eigene Worte in seiner klassischen Vorrede zu „Die Familien Prags" etc. Pressburg 1892 p. 35. Bezeichnend sind auch ferner seine Worte daselbst: „Wer die Armuth unserer Geschichte an Quellen kennt, wird für jede Bereicherung dankbar sein und den Schlaf des vielverdienten Arbeiters (Simon Hocks) nicht durch vorlauten Unverstand stören wollen".

Digitized by Google

Manne nichts gleichgiltig fanden, so haben Sie der Erforschung und Aufzeichnung werth gehalten Alles, was auf das Leben des Judenthums irgendwie Bezug hat." Die Liebe zum Judenthum war es, die auch Kaufmann selbst auf jede Lebensäußerung desselben in der Vergangenheit wie in der Gegenwart achten ließ. Mit seinem von Natur und durch Uebung klaren und geschärften Blick erkannte oder ahnte er wenigstens sofort den Werth jeder einzelnen Notiz, und bei der Universalität seines Geistes fand er auch leicht die Beziehungen zu dem Culturleben anderer Völker und den Erscheinungen der Gegenwart. Ihm war es eine große Freude, zu zeigen, daß das Judenthum an allen höheren Bestrebungen der Menschheit seinen innigen Antheil genommen, und daß es sogar der Kunst seine Mitarbeit nicht versagt hat.

Das Letztere war aber eine neue Entdeckung, mit der Kaufmann seine Zeitgenossen geradezu überrascht hat. Die Annahme einer kunstfeindlichen Richtung der Juden aus religiösem Princip war als ein allgemeines Vorurtheil so tief eingewurzelt, daß man jede weitere Prüfung der Frage für überflüssig hielt. Kaufmann nannte daher dieses Gebiet, auf das er sich zuerst begab und wofür er auch Andere zur Mitarbeit veranlaßte, ein solches, auf dem es noch keine Landkarte gebe [1]). Die Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunstgegenständen und historischen Denkmälern des Judenthums in Wien ist aus seinem Geiste und durch seine Mitbegründung entstanden. In dem ersten Jahresbericht derselben (1897) zeigte er in seiner Abhandlung zur Geschichte der Kunst der Synagogen, wie trotz gegnerischer Strömungen die bildende Kunst, die Malerei und sogar die Plastik ihren Einzug in die Synagoge gehalten hat [2]). In seiner Abhandlung „Zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustrationen [3])" zeigte er in

[1]) Die Haggadah von Serajewo Wien 1898 in der Abhandlung Kaufmanns p. 1.

[2]) Vergl. auch die Behandlung desselben Gegenstandes in verschiedenen Zeitschriften. Siehe in Brann's Bibliographie die Angaben.

[3]) Anhang zur Haggadah von Serajewo.

Digitized by Google

einer staunenerregenden Menge und Vielseitigkeit des durchforschten Materials die Bedeutung der Kunstleistungen der Juden, die von den alten Thoraschreibern ausgegangen war. Von diesen wurden nämlich nicht nur die Bibelcodices und besonders die Estherrolle, sondern auch die Machsorim, die Siddurim und vorzugsweise die Pessachhaggadah mit reichem Bilderschmuck und herrlichen Federzeichnungen versehen. Aber auch andere Werke wie die Gesetzescompendien und namentlich Maimunis Milchnah Thora, religionsphilosophische Werke und darunter wieder Maimunis More obenan, sowie Familienmegilloth, Testamente und Kethubot wurden durch Illustrationen vielfach ausgezeichnet.

Mit einer feinen Beobachtungsgabe, die das Kleinste über dem Großen nicht übersieht, folgte er allen Erscheinungen der Litteratur, allen Funden und Ausgrabungen in der Nähe und in der Ferne, um sie auf ihre Beziehungen zu den jüdischen Alterthümern zu prüfen. Jeder Lichtstrahl wurde von ihm aufgefangen, festgehalten und an die richtige Stelle gebracht, wenn er geeignet war, irgend ein Dunkel im früheren jüdischen Volksleben zu beleuchten. Er kannte dieses Volksleben wie selten Einer, seine Schattenseiten, die man übertrieb, und seine Lichtseiten, die man verkannt hatte. Er kannte und liebte den sittlichen Kern der alten Gemeinden, die es sich zur höchsten Ehre rechneten, „von Gelehrten und Schreibenden erfüllt" zu sein, und unter deren Ehrentiteln der des „Muschlam" einer der erlesensten war. Das heißt der Vervollkommnete, und man meinte damit den vielseitig durchbildeten Mann[1]). Jeder Beitrag zur historischen Aufhellung dieses Lebens erschien ihm von hohem Werthe. Die werthvollen Ergebnisse, die er oft in mühsamer Arbeit gewonnen, sind in den überaus zahlreichen Artikeln kleineren und größeren Umfangs zu finden, mit denen er die Spalten einer überaus großen Anzahl von Zeitschriften versehen hat. Unter diesen müssen wir die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums be-

[1]) S. die Familien Prags p. 3

Digitized by Google

sonders hervorheben, deren neue Folge seit 1892 von ihm im Vereine mit seinem mit ihm in inniger Freundschaft bis zum Ende dauernd verbunden gebliebenen Jugendfreunde Dr. M. Brann herausgegeben wurde, jede Arbeit und jeder ernste Arbeiter auf diesem Gebiete, sowie jedes Unternehmen, das der jüdischen Archäologie diente, konnte auf seine Unterstützung rechnen. So verdankten ihm der Verein מקיצי נרדמים, in dessen Vorstand unter der Leitung seines jahrelangen Freundes Dr. A. Berliner er viele Jahre Mitglied war, sowie die Wiener Gesellschaft für alte jüdische Denkmäler, deren Mitbegründer und correspondirendes Mitglied er gewesen, und die Gesellschaft für jüdische Volkskunde, welche im Jahre 1898 von Dr. Grunwald in Hamburg gegründet wurde, ersprießliche Förderungen und bedeutende Beiträge. Auch zu den Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer hat er (1892) im Vereine mit seinem Freunde D. H. Müller mit einer werthvollen Entdeckung beigetragen. Leider hat sein früher Tod auch nach dieser Seite manche schöne Erwartung vereitelt. Manches jedoch dürfte noch zur Veröffentlichung gelangen.

Ihn freute auch jede aufstrebende junge Kraft, von der er irgend eine Bereicherung der jüdischen Wissenschaft erwarten durfte, und der er auch mittheilsam, anspornend und anregend gern zur Seite stand. Den hervorragenden Gelehrten seiner Zeit, den Pfadfindern der modernen jüdischen Wissenschaft bewies er eine unbegrenzte, enthusiastische dankbare Anhänglichkeit bis über das Grab hinaus. Unter diesen stand ihm aber Leopold Zunz obenan, zu dessen Würdigung er wiederholt das öffentliche Wort führte[1]). Eine Folge dieser Verehrung für Zunz war sein Streit mit Lagarde.

---

[1]) Die zahlreichen Artikel, die er den von ihm verehrten Männern jüdischer Wissenschaft bei verschiedenen Anlässen gewidmet hat, können an sich als stylistische Meisterwerke angesehen werden. Wir heben unter diesen hervor drei Nachrufe, die er seinem Lehrer Zacharias Frankel gewidmet hat in der Israel, Wochenschrift 1875, Magazin f. d. L. d. A. 1875 und Monatschr. 1876; seinem Lehrer David Rosin zu

Digitized by Google

Im Jahre 1884 veröffentlichte nämlich L. Techen, ein Schüler Lagardes, seine Dissertation über zwei Göttinger Machsorhandschriften, worin dieser von Zunz mit großer Geringschätzung sprach. Das veranlaßte Kaufmann zu einer scharfen Abfertigung Techens, die in der Oesterreichischen Monatsschrift für den Orient vom 15. April und 15. Mai 1885 erschien, „um den Schimpf zu strafen, der in so freventlicher Weise dem greisen Zunz angethan worden war." Hierauf erschien Paul de Lagarde als Anwalt seines Schülers selbst auf dem Plan mit seiner Schrift: „Erinnerungen an Friedrich Rückert, Lipmann Zunz und seine Verehrer." Ein vom grimmigen Antisemitismus erfülltes Pamphlet, das die Verhöhnung Zunzens fortsetzt und auch seine Verehrer, namentlich Kaufmann und Berliner, mit rohem Spott und wildem Haß überschüttet.

Es sind ganz unglaubliche Redensarten und Schimpfereien, die der vor Wuth und Haß schäumende Gelehrte sich leistet. Nicht die schlimmste wenn auch lächerlichste ist, daß er Zunz einen Schwachkopf ersten Ranges nennt, „der in gröbster Weise die Wahrheit entstellt". Dagegen veröffentlichte nun Kaufmann seine Gegenschrift: „Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung[1])." Kaufmann führt dabei weniger die eigene Sache, als die des „todten Löwen"; Zunz war vor dem Erscheinen der Lagarde'schen Schrift bereits verstorben. Der von Lagarde als undeutsch beschimpfte Kaufmann zeigt hier gerade den kernigen deutschen

seinem 70. Geburtstage 1893 Oesterr. Wochenschr. und Jüd. Litter. und zwei Nachrufe 1895 Oesterr. Wochenschr. und Allg. Z. d. J.; seinem Lehrer H. Grätz Allg. Z. d. J. 1891; dem gelehrten Senior Sachs Nachruf 1892 Oesterr. Wochenschrift; seinem Freunde Josef Perles Nachruf 1894 Jüd. Litter. und Allgem. Zeitung; S. L. Rapoport zu seinem Centenarium Oesterr. Wochenschr. 1890; ferner das Denkmal, das er Michael Sachs in der Allgem. deutsch. Biographie 1889 u. ebenso Leopold Zunz 1899 gesetzt hat. Zur Verherrlichung des von ihm besonders verehrten Zunz hat er aber noch eine grössere Anzahl kleinerer und grösserer Artikel in periodischen Zeitschriften sowie in Tagesblättern veröffentlicht.

[1]) Leipzig 1887 bei Otto Schulze.

Digitized by Google

Mann, der als Meiſter des vornehmen und edlen deutſchen Stils mit einer Feinheit der Satire, die ihr Ziel ſicher trifft, den leidenſchaftlichen Ausbrüchen Lagardes begegnet und ihm mit der Klarheit und Würde des Gelehrten, der ſeinen Stoff beherrſcht, die gröblichſten Irrthümer und Mißverſtändniſſe nachweiſt. Ohne die ſonſtigen Verdienſte Lagardes um die Wiſſenſchaft zu ſchmälern, zeigt er demſelben, daß er ſich im Uebereifer auf ein ihm fremdes Gebiet begeben habe, auf dem es ihm nicht zukomme, ſich gegen einen Zunz zu überheben. Wie tief die von Kaufmann geführten Hiebe ſaßen, beweiſt die kleinliche Rache, die Lagarde damit an ihm genommen, daß er ſeine Ausſchließung von der weiteren Mitarbeiterſchaft an den Göttinger gelehrten Anzeigen veranlaßte. Kaufmann bedauerte dies ſehr, aber der Verluſt war doch thatſächlich mehr auf Seiten dieſer ehrwürdigen Zeitſchrift, der Kaufmanns Arbeiten eine Reihe von Jahren zur Zierde gereichten. Der Ruhm Kaufmanns hat dadurch keine Einbuße erfahren.

Wie zu Ehren Zunzens gegen Lagarde ſo richtete er zur Vertheidigung ſeiner Glaubensgenoſſen ſeine ſcharf geſchliffene Feder auch gegen Stöcker und den Antiſemitismus[1]), ſo daß wir ihn mit Güdemann[2]) mit Recht als einen defensor fidei bezeichnen können.

Kaufmanns Liebe zum jüdiſchen Volke entſprach auch ſeine Verehrung für die hebräiſche Sprache und Poeſie. Er nannte das Hebräiſche „Die Mutterſprache der Religion", „die Mutterbruſt des Judenthums", die man unſeren Kindern und auch den Mädchen reichen müßte anſtatt „der Flaſchen, aus deren abgeſchmacktem und wäſſerigem Inhalte man unſere nach Milch lechzenden Kleinen nähren zu können vermeint[3])."

---

[1]) Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker etc. Berlin, Louis Gerschel, 1880.

[2]) Nachruf im Kalender der Oesterr. isr. Union 1894.

[3]) Kaufmanns Schrift: Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen? Eine Antwort an Wilhelm von Gutmann. Trier bei Siegmund Mayer. 1893.

Digitized by Google

Kaufmann war aber auch nicht nur ein ausgezeichneter Kenner, sondern auch ein Meister der hebräischen Sprache für den schriftstellerischen Gebrauch. Er handhabte dieselbe mit einer Leichtigkeit und Eleganz wie eine Muttersprache für verschiedene wissenschaftliche Arbeiten, die er in größerer Anzahl in hebräischen Zeitschriften veröffentlichte[1]). Dadurch wurde er auch in den weiten jüdischen Kreisen Rußlands und Galiziens bekannt und von den dortigen Gelehrten hochgeschätzt und verehrt.

Noch fern vom Ziele, das er sich gesteckt, und inmitten seiner rastlosen und vielseitigen Arbeit wurde sein Leben plötzlich abgebrochen. Es geschah dies zu Karlsbad wenige Tage, nachdem er daselbst zur Cur eingetroffen war. Die Sommermonate der Ferienzeit wurden nämlich von ihm im Vereine mit seiner Gattin stets zu Reisen, zum Curgebrauche in einem Badeorte und zum Besuche des Elternhauses in Kojetein verwendet. Seitdem vor ungefähr zwölf Jahren sich ein diabetisches Leiden bei ihm eingestellt hatte, besuchte er beim Beginne der Ferien auf ärztliche Anordnung Karlsbad, um von dort aus im Vereine mit seiner Gattin noch nach einem Seebade zu gehen. In Karlsbad befand er sich in ständiger Begleitung seiner Mutter, während seine Gattin in der Regel um diese Zeit sich in einem anderen ihr angemesseneren Badeorte, zumeist in dem benachbarten Marienbad, aufhielt. Die zarte Aufmerksamkeit des großen Sohnes für seine unendlich geliebte Mutter und die Glückseligkeit der stolzbescheidenen Mutter in seiner Nähe erregte bei den vielen Bekannten in Karlsbad allgemeine Rührung und Bewunderung.

Der Aufenthalt in den Bädern war für ihn aber nicht nur eine Zeit der leiblichen Erholung und Erfrischung, sondern auch eine Zeit der inneren Sammlung für ein neues Schaffen, da er auch im Bade nicht unterließ, täglich eine bestimmte Anzahl von Stunden der Arbeit zu widmen. Dort sammelte sich auch stets ein großer Kreis von gebildeten und gelehrten Männern verschiedener Berufsarten mit den Frauen

[1]) S. die Nachweise weiter in Brauns Bibliographie.

Digitized by Google

und Töchtern um ihn, mit denen er gern einen anregenden und angeregten Gedankenaustausch unterhielt. Die Vielseitigkeit seiner Bildung, die Fülle seines Wissens auf den verschiedensten Gebieten und die liebenswürdige, feine und geistreiche Art seiner Conversation, in der er, fern von jeder Vordringlichkeit und von jeglicher Sucht einer persönlichen Geltendmachung, immer tonangebend und wortführend gewesen, machte ihn überall zum Mittelpunkt und zum Liebling der geistigen Elite der Gesellschaft. Seine Ankunft im Bade wurde von den jüdischen Badegästen immer mit Freude begrüßt, und man bemühte sich, in seine Nähe zu kommen. Man bewunderte ihn von ferne, und die Näherstehenden betrachteten es als einen dauernden Gewinn, mit ihm in Berührung gekommen zu sein. So nachhaltig wirkte der Zauber der Persönlichkeit dieses in Allem ungewöhnlichen und vornehmen Menschen.

Aus diesen Badebekanntschaften entwickelten sich auch manche dauernde freundschaftliche Beziehungen mit manchen bedeutenden Persönlichkeiten. Aus einer Badebekanntschaft in Norderney entstand auch ein Freundschaftsbund fürs Leben mit Sanitätsrath Dr. Neumann und seiner Familie zu Berlin, von dessen Innigkeit und Tiefe deren herzliche und geistreiche Correspondenz mit Kaufmann und seiner Frau ein schönes Zeugniß giebt.

Im Sommer 1899 kam er nun wie sonst am Beginne seiner Ferien in Begleitung seiner Mutter nach Karlsbad, während seine Frau nach Marienbad ging. Er war frohen Muthes, und nichts ließ den traurigen Ausgang ahnen. Vor seiner Abreise von Budapest hatte er noch eine größere Anzahl kleinerer Arbeiten beendet und den verschiedenen Zeitschriften zur Veröffentlichung übersandt. Ebenso hatte er seine letzte größere Arbeit „Studien über Salomon Ibn Gabirol" für den Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest bis auf das Vorwort vollendet und auch deren Drucklegung und Correctur noch besorgt. Die letzten Bogen derselben beschäftigten ihn noch in den letzten Tagen seines Lebens in Karlsbad. Diese von ihm noch so lebensfroh und hoffnungs-

Digitized by Google

freudig ausgesandten Kinder seines Geistes traten in die Oeffentlichkeit, als das Licht, aus dem sie geboren wurden, bereits erloschen war.

Am 27. Juni traf er in Karlsbad ein, erwartet und begrüßt von mehreren Freunden, unter denen sich A. Epstein aus Wien und Gustav Karpeles aus Berlin befanden. Die wissenschaftliche Unterhaltung, die er alsbald mit Epstein anknüpfte, wurde für diesen ausgezeichneten Gelehrten später der Anlaß für den interessanten Artikel, „Die Wormser Minhagbücher", den er zu Ehren seines so früh heimgegangenen Freundes diesem Gedenkbuche einreihte[1]). Am 29. Juni trat das böse Verhängniß ein. Kaufmann glitt im Bade aus und brach sich das Schlüsselbein, und die tragische Folge war sein Tod, der am 6. Juli (29. Tammus) eintrat. Sein Krankenlager war umgeben von seiner Gattin, die zu ihrem theuren Gatten auf die Kunde seines Unfalls aus Marienbad herbeigeeilt war, seiner Mutter, seiner ältesten Schwester und seinem jüngsten Schwager, die ihm die hingebendste Pflege widmeten. Die Kunde von seinem Tode erregte nicht nur in Karlsbad, sondern auch auf den weitesten Fernen der Erde, wohin sie mittels Telegraph durch die Zeitungen verbreitet wurde, allgemeine Trauer und Bestürzung. Am 9. Juli wurde seine sterbliche Hülle nach einer Trauerfeier, bei welcher sein Schüler Dr. Ziegler, Rabbiner zu Karlsbad und der als Curgast anwesende Dr. Kayserling, Rabbiner zu Budapest, herzliche und ergreifende Ansprachen hielten, von Karlsbad nach Budapest überführt. Am 11. Juli wurde sie mit einem überaus großen Trauergeleite zur letzten Ruhe in einem Ehrengrabe bestattet, das die Chebra-Kaddischa dem erlesenen Mitgliede ihrer Gemeinde gewidmet hat. Die Trauerfeier nahm mehrere Stunden in Anspruch. Es sprachen Dr. Kohn, Rabbiner zu Budapest, Dr. Rosenthal, Rabbiner zu Breslau, als Schwager im Namen der leidtragenden Familie, Professor Dr. Bacher als College und Jugendfreund im Namen der Landesrabbinerschule, Dr. Bramm als der von Jugend an mit ihm aufs

1) S. Gedenkbuch S. 317.

Digitized by Google

engſte verbundene Freund im Namen des Breslauer Rabbinerſeminars, ſein langjähriger Freund, Profeſſor David Heinrich Müller im Namen des Wiener Rabbinerſeminars, Dr. Steinhardt als Rabbiner zu Kojetein, Dr. Klein, Rabbiner zu Groß Becskerek, im Namen des Curatoriums, Dr. Büchler, Rabbiner zu Kelzthely, im Namen der Schüler, Baurath Stiasny im Namen der Cultusgemeinde und der Geſellſchaft für Denkmäler in Wien, Profeſſor Dr. Goldziher, ſein intimſter Freund der letzten Jahre, und ſein Schwager, Dr. Oppenheim aus Brünn. Aus allen Reden ertönte die einmüthige und tief ergreifende Klage, welche der erſte Redner mit ſeinem treffenden Textworte angeſtimmt hatte, ויסף סקום דוד, daß David Kaufmann an ſeinem Orte vermißt werde, und daß ſein Tod eine große Lücke und einen unerſetzlichen Verluſt für die jüdiſche Wiſſenſchaft und Geſammtheit bedeute.

David Kaufmann war innerhalb der jüdiſchen Welt weit und breit bekannt und geprieſen. Sie verehrte in ihm nicht nur den großen Geiſt und emſigen Forſcher und Enthüller ihrer Vergangenheit, ſondern auch das große Herz und den prophetiſch begeiſterten und glaubensinnigen Wortführer und Vertheidiger ihrer Wahrheiten und Rechte. Er hatte dafür auch manche offenkundige Beweiſe erhalten und namentlich durch die Ernennung zum Ehrenmitgliede mehrerer angeſehener Geſellſchaften und Vereine. Er war aber auch außerhalb der jüdiſchen Welt bekannt und hochgeſchätzt, wenngleich ſein entſchiedenes Eintreten für ſeine Glaubensgenoſſen in manchen chriſtlichen Kreiſen Anſtoß erregte. Er hatte auch manche gelehrte chriſtliche Freunde, unter denen der ſelige Profeſſor Delitzſch, die Profeſſoren Strack, Guidi, de Roſſi und Karabatſch und der Geſandte und ſpätere Koreaniſche Miniſter von Möllendorf beſonders hervorzuheben ſind, mit denen er auch einen freundſchaftlichen Briefwechſel unterhielt. Er war auch correſpondirendes Mitglied der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Madrid für die hiſtoriſche Abtheilung derſelben.

Einer unbegrenzten Liebe und Verehrung erfreute er ſich aber noch

Digitized by Google

besonders von Seiten seiner Schüler, denen er ein väterlich fürsorgender Freund und Berather gewesen und denen die zwiefachen Gaben seines Geistes zum großen Segen geworden, die seltene Vereinigung der von zwei alten Meistern, dem Sohne Hyrkanos und dem Sohne Arachs, gerühmten Vorzüge, von denen man rühmend sagte, daß der eine einer wohlverkalkten Cisterne gleiche, die keinen Tropfen durchläßt, der andere aber einer sprudelnden Quelle. David Kaufmann besaß beides: einen treuen Schatzhüter seines Wissens in seinem wunderbaren Gedächtniß und den eigenartigen Quell ewig sprudelnder Genialität. Seinesgleichen findet sich auch nicht so bald wieder.

„Mit ihm war die Weisheit wie eine Schwester innig verbunden;
„In Wort und Schrift hat sie der Anmut Zauber bei ihm gefunden.
„Wer von ihm gehört, gelesen, fühlt' von seiner Größe sich gebannt:
„Doch wer selber ihn gesehen, hat ihn als weit größer noch erkannt.
„Seine Werke sind seines Andenkens erhabene Schwingen,
„Die mit hehrem Adlerflug ihn zu der Zeiten Ferne bringen.[1])"

Ich schließe mit den Schlußworten des herrlichen Abschiedsgrußes, den Kaufmann seinem hochverehrten, am 9. Juni 1893 verschiedenen Schwiegervater Siegmund Gomperz am 11. Juni an seiner Bahre nachrief[2]): „Du aber bleibst weiter unser Segen und unsere Herzstärkung, nur verklärter durch unsere Schmerzen, nur geheiligter durch unser unstillbares Weh."

---

[1]) Uebersetzung der hebräischen Inschrift auf dem Grabmal, das ihm seine Gattin zu Budapest errichten liess. Die Inschrift ist dem Divan Jehuda ha-Levi's entnommen.

[2]) Abschiedsgruss an Siegmund Gomperz. Budapest 1893, S. 7.

Digitized by Google

Verzeichniss
der Schriften und Abhandlungen David Kaufmann's.

Zusammengestellt

von

Dr. M. Brann.

Vorbemerkung. Das vorliegende Verzeichniss giebt in chronologischer Reihenfolge einen möglichst vollständigen Ueberblick über die Veröffentlichungen des unvergesslichen Freundes. Die Titel seiner **Bücher** sind **fett**, die Ueberschriften der Abhandlungen in kleiner Schrift, die Titel der von ihm *b sprochenen* Werke in *Cursivschrift* gedruckt. Die Zeitschriften und Sammelwerke, in denen seine Aufsätze erschienen sind, folgen in jedem Jahrgang alphabetisch nacheinander. Von den in Amerika erschienenen Abhandlungen habe ich ein mir in Aussicht gestelltes zuverlässiges Verzeichniss trotz langen Zuwartens bisher nicht erhalten können. Ich behalte mir vor, es nach seinem Eingange nebst etwaigen weiteren Nachträgen eventuell in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" zu veröffentlichen. Den Herren Dr. Freimann in Frankfurt a. M., Dr. S. Krauss in Budapest, stud. phil. Italiener und cand. phil. Kober in Breslau, und stud. phil. Oppenheim in Wien, sage ich für die Freundlichkeit, mit der sie mich bei der Sammlung und Berichtigung des weitschichtigen Materials unterstützt haben, auch an dieser Stelle meinen Dank.

1872.

Lebensirrungen, ein Sittenroman in hebräischer Sprache. Hatôe b'darke hachajjim . . d . . . n von *Peter Smolensky*. 3 Bände. 1871. Magaz. f. d. Literat. d. Ausland. 1872. S. 326—28. [1]

Emil Kuh, Zwei Dichter Oesterreichs (Franz Grillparzer — Adalbert Stifter). 1872. Magaz. f. d. Literat. d. Ausland. 1872. S. 649—52. [2]

1873.

Das Judenthum und die Ethnographie. Israelitische Wochenschrift. 1873. IV, 57—58. [3]

Eine neue Spielart des alten Judenhasses. Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 287—288. [4]

Israel Gestetner (Nekrolog). Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 405—406. [5]

Digitized by Google

Die Juden in England. Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 106—107, 115—116. [6]

Weil, J., Biblische Geschichte für die Mittelklassen der Israel. Volksschule. Stuttgart, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 8. [7]

Graetz, Dr. H. Prof., Ueber den einheitlichen Charakter der Prophetie Joëls und die künstlerische Gliederung ihrer Theile. Programm des jüdisch-theologischen Seminars. Breslau 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 11—12. [8]

Ahasverus. Ein Heldengedicht von *S. Heller*, Leipzig. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 21—23. [9]

Das Judenthum in der Schule von Richard Wagner jr. Zürich 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 27—28. [10]

Jüdische Familienpapiere. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 37—38. [11]

Kuh, Ephraim Moses, Epigramme. In Auswahl herausgegeben und biographisch-kritisch eingeleitet von *Theodor Seemann*. Dresden 1872. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 40. [12]

Jehova und sein neuester Gegner. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 41—42. [13]

Friedmann, M., Der Blinde in dem biblischen und rabbinischen Schriftthume. Beitrag zur jüdischen Alterthumskunde. Wien, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 51—52. [14]

Alami, B. Salomo, Sittenlehren und Sittenschilderungen der spanischen Juden, im Anfange des 15. Jahrhunderts geschrieben. Zum 2. Male mit verbessertem Texte und Zusätzen herausgegeben von Dr. Ad. Jellinek. Wien, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 52. [15]

Sulzbach, Dr. A., Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen. Frankfurt a. Main, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 55—56. [16]

Tendlau, Abraham M., Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit. Frankfurt a. Main, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 59. [17]

D. Chwolson, Die semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik. 1872. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 52—54. [18]

Nâdmî's Leben und Werke von Dr. *Wilhelm Bacher*. Goettingen, 1871. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, 135—37. [19]

Ein mûtazilitischer Kalâm aus dem 10. Jahrhundert von *Dr. P. F. Frankl*. 1872. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1873, S. 200—201. [20]

Die Tempelstürmer Hoch-Arabiens. Roman von *C. von Vincenti*. 1873. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 251—55. [21]

Ein jüdisch-russischer Dichter (Peter Smolensky). Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 331, 32. [22]

Eine Abhandlung Guyard's über den orientalischen Philosophen Abdar-Razzaq. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873. S. 434, 35. [23]

Ibn Djanachs „Wurzelwörterbuch". The book of Hebrew Roots by Abu'l-Walîd Marwân ibn Yanâh otherwise called Rabbî Yônâh. Now first edited with an appendix containing extracts from other hebrew-arabic dictionnaries, by Ad. Neubauer. Fasciculus I, 7—8. Oxford, Clarendon Press, 1873. Monatsschrift 1873. XXII, 379—384, 431—432. [24]

Digitized by Google

1874.

Die Theologie des Bachja Ibn Paḳûda. Wien, Karl Gerold's Sohn, 102 Seiten, 1874, 8. (Aus dem Aprilheft des Jahrgangs 1874 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften [LXXVII. Bd., S. 189] besonders abgedruckt.) [25]

Zu Chanuka. Jüdisches Haus- und Volksbuch. Unter Mitwirkung von Freunden herausgegeben von *Emil Lehmann*. Leipzig 1874. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 2—3. [26]

Noch einmal „Zu Chanukah". Replik von *David Kaufmann* auf die Angriffe von Emil Lehmann in Dresden (vergl. jüd. Litteraturbl. III, 2—3). Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 11—12, 15—16. [27]

Philo, Strauss und Renan und das Christenthum von *Bruno Bauer*. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 17—18. [28]

Der Judenhass von *J. W—m—r*. Wien 1873. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 20. [29]

M. Goldschmidt's Kleine Erzählungen. Aus dem Dänischen von W. Reinhardt, Bremen 1874. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 27. [30]

Herzberg's, Jüdische Familienpapiere in's Holländische übersetzt von B. Hildesheim, Rotterdam, 1874. Jüd. Litteraturbl. III, 63—64. [31]

Schmidt, Ferdinand, Moses Mendelssohn, ein Lebensbild. Berlin, 1874. Jüdisches Litteraturbl. III, 64. [32]

Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit (von *Abrah. M. Tendlau*. 3. vermehrte Aufl. 1873.) Magazin f. d. Liter. d. Ausl. 1874, S. 105,6. [33]

Bet ha-Midrasch (V. Th. von *Dr. Ad. Jellinek*) 1873. Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 119—21. [34]

Jüdische Familienpapiere von *W. Herzberg*. 2. Ausg., 1873. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 641—44. [35]

Der Geist des Hohen Liedes. Geschichte, Krit., Uebers. von *Dr. Jacob Altschul* 1874. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 485—87. [36]

Die Enzyklopädie der lauteren Brüder. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 508—10. [37]

Rückblicke und Erinnerungen von *Hans Kudlich*. 3 Bde. 1873. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 586—88. [38]

Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, nebst handschriftlichen arabischen und hebräischen Beilagen von *Dr. M. Güdemann*, Rabbiner und Prediger der israelitischen Kultusgemeinde in Wien. Wien, 1873. Monatsschrift 1874, XXIII, 85—90, 138—144. [39]

1875.

Zacharias Frankel. Israel. Wochenschrift, Jahrg. VI, 1875, S. 65—67. [40]

Kahnenstein, Dr. M., Gedichtsammlung zu Declamationsübungen für die reifere Jugend. Hamburg 1874. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 3. [41]

Digitized by Google

Recits bibliques par *Isaac Levy*, Paris, 1874. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 7. [42]
Neues über die Targumim. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 73—74. [43]
Shylock. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 80—81. [44]
Israelitisches Predigtmagazin von *Dr. M. Rahmer*, Leipzig. 1874—75. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 92. [45]
Der Tanz zum Tode. Ein Nachtstück aus dem 14. Jahrhundert. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 93—94. [46]
Erzählungen eines Miethkutschers von *August Blanche*. Aus dem Schwedischen übers. v. Eugenie Duncker. 2 Bde. Bremen 1874. Mag. f. d. Litterat. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875 (Nr 5) S. 77. [47]
Grillparzer und Deutschland. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, S. 230—233. [48]
Abraham Geigers Leben und nachgelassene Werke. Mag. f. d. Litterat. d. Ausl. Jahrg. 44, 1875, Nr. 18, S. 270. [49]
Zacharias Frankel. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 20, S. 342—44. [50]
Leopold Zunzens Gesammelte Schriften. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 24, S. 346—48. [51]
Nürnberg. Kulturhistorischer Roman aus dem 15. Jahrhundert von *Louise Otto*. 2. Aufl. Bremen, 1875, 8. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. Jahrg. 44, 1875, Nr. 27, S. 396—398. [52]
Beiträge zur Litteratur-Geschichte der Sia in d. sunnitischen Polemik von *Ign. Goldziher*. Wien, 1874. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1875, Nr. 39, S. 569, 570. [53]
Alfred von Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter d. Chalifen. I. Wien, 1875, Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1875, S. 597—99. 639—41. [54]
Die Schweden auf Kronberg. Historischer Roman von *H. F. Ewald*. Ins Deutsche übers. von Wilh. Reinhardt, 2. Ausgabe, Bremen 1875, 8. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 51, S. 742—744. [55]

1876.

Eine auffallende Haggada. Jüd. Litteraturbl. 1876, V, 28—29. [56]
Aus polnisch-jüdischer Litteratur. Jüd. Litteraturbl. 1876, V, 75—76. [57]
Die Ethik des Maimonides von *Dr. David Rosin*. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 472. 73. [58]
Zur Geschichte d. jüdischen Tradition von *J. H. Weiss*. Bd. I u. II. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 606, 7. [59]
Die Erfurter Handschrift der Tosefta. Beschr. u. gepr. von *Dr. M. S. Zuckermandel*. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 617. 18. [60]
L. Rosenthals Bibliothek. (Kat. der Hebr. u. Jud. aus d. L. Rosenth. Biblioth. Bearb. von M. Roest.) 1875. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., 1876, S. 130, 31. [61]
Schriften des Israelitischen Litteratur-Vereins. (I. Haus u. Kloster, Roman von Dr. R. Hammerschlag, II. Der freie Wille, Novelle v. W. Herzberg) Leipz. 1875. Mag. f. d. Liter. d. Ausl. 1876, S. 426—29. [62]
Zacharias Frankel. Monatsschrift 1876, XXV, 12—26. [63]

Digitized by Google

1877.

Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Breslau, Schletter (E. Franck), 48 SS., 1877, 8. [64]

Sieben Festpredigten in den Berliner Gemeinde-Synagogen. Berlin, Louis Gerschel, (8) u. 92 SS., 1877, 8. [65]

Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religions-Philosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Gotha, Perthes, XIV u. 527 SS. u. (1 S. Berichtigungen) gr. 8. 1877. [66]

Predigt, gehalten bei der Einweihung der Synagoge der Landes-Rabbinerschule am 6. October 1877. [67]

George Eliot und das Judenthum. Monatsschrift 1877 XXVI, 172—188, 214—231, 255—270. [68]

George Eliot und das Judenthum. Versuch einer Würdigung Daniel Deronda's. Krotoschin, B. L. Monasch & Co. (2) u. 49 SS., 1877, 8.
[Sonder-Abdruck aus dem April-, Mai-, Juni-Heft der Frankel-Graetz'schen Monatsschrift.] [69]

George Eliot and Judaism. An attempt to appreciate „Daniel Deronda", by Professor David Kaufmann of the Jewish Theological Seminary, Buda-Pesth, translated from the German by J. W. Ferrier. William Blackwood and Sons. Edinburgh and London 1877. [70]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau am 28. Januar 1877. Israel. Wochenschrift 1877, VIII, 45—46. [71]

Kisch, Dr. Alexander. Praktisches Uebungsbuch zum Uebersetzen aus der hebräischen Sprache mit Interlinearübersetzung und grammatisch anleitende Wortheilung. Breslau 1876. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 3—4. [72]

Das R'em, ראם der Bibel. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 7. [73]

ראש דברי שיר. S. J. Rappoports Antrittsrede in Tarnopol 5598. Nach dem Original des Hr. Isak Mises, herausgeg. von S. Grünbaum. Thorn 1877. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 11—12. [74]

Bether, die fragliche Stadt im hadrianisch-jüdischen Kriege. Ein 1700jähriges Missverständniss von *Dr. F. Lebrecht.* Berlin 1877. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 31—32. [75]

Schriften des israelitischen Litteratur-Vereins. (2. Jahrgang 1876). Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 53—55. [76]

Aus der Petersburger Bibliothek. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 58—59, 72. [77]

Das Hohelied. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 67—68, 71—72. [78]

Eine schwierige Stelle in der Mischnah. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 155—156. [79]

Zum 300jährigen Jubiläum der Veröffentlichung des Chasarenbriefes. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 185—186. [80]

Digitized by Google

G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien. 1876. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1877, S. 36, 37. [81]

Schriften d. Israelit. Litterat.-Vereins 2. Jahrg. 1876. (Graetz, Gesch. II, 2, 1876 u. s. w.) Mag. f. d. Liter. d. Ausl. 1877, S. 124—27. [82]

Zur Charakteristik der talmudischen Ethik von *Dir. Dr. L. Lazarus* 1877. Mag. f. d. Litter. d. Ausl. 1877, S. 429—31. [83]

Leop. Zuns' gesammelte Schriften. 2. u. 3. Bd. Berlin 1876. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1877, S. 627—29. [84]

1878.

Die hebräischen Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Budapest. Jüd. Litteraturbl. 1878, VII, 46—47. 51, 54. [85]

Vom Original des Emunoth we-Deoth. Jüd. Litteraturbl. 1878, VII, 65. [86]

Neubauer, Ad. The book of Tobit, a Chaldee text from a unique Ms. in the Bodleian library with other rabbinical texts, English Translations and the Itala. Oxford 1878. Jüd. Litteraturbl. 1878, VII, 121—132, 135—136. [87]

Salomon Maimon (von Dr. J. H. Witte, 1876). Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1878, S. 243—45. [88]

Trostschreiben Samuel Nagids an Chananel, zugleich erläutert. Mag. (אוצר טוב), 1878, V, 64—68. [89]

Zur Geonim-Litteratur. Mag. 1878, V, 68—75. [90]

מאסף נדחים — מכתב דרש שי״ר דל לר׳ שלמה ראשכנזאל משמשם von Harkavy. 1879, S. 213 ff., 255 ff. [91]

1879.

Ibn Esra Literature. Essays on the Life and Wottings of Abr. Ibn Esra. Ev M. Friedländer, P. E. D. Hebraica, New. York, Vol. I, 1879, No. 1 u. 2. [92]

Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della communità di Mantova. compilato del Rabbino maggiore *Marco Mortara.* Livorno, 1879. Jüd. Litteraturbl. 1879, VIII, 66—67, 70—71. [93]

Literary Remains of the late *Emanuel Deutsch.* 1874 u. Nachdruck 1877. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1879, S. 25—28. [94]

Die Institutionen d. Judenthums von Rabb. *Moses Bloch.* Bd. I, 1, Krakau 1879. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1879, S. 518—19. [95]

Samuel David Luzzatto's Briefe. Jüd. Litteraturbl. 1879, VIII, 77—78, 81—82. [96]

עד מפי השמרין Ha-Karmel von Fünn, IV. Jahrg. 1879, S. 615—618. [97]

1880.

Die Spuren Al-Batlajusi's in der jüdischen Religions-Philosophie nebst einer Ausgabe der hebräischen Uebersetzung seiner bildlichen Kreise. Budapest, 64 SS. dtsch. u. 55 SS. hebr., 1880,8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]

[Sonder-Abdruck aus dem Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1879/80.] [98]

Digitized by Google

Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker von Einem, dessen Name nichts zur Sache thut. Berlin, Louis Gerschel, (2) u. 20 SS., 1880, 8. [99]

Die Lichter am Abend. Predigt am Sabbath vor dem Chanuckafeste (24. Kislew 5641) gehalten in der Synagoge der Landes-Rabbinerschule zu Budapest. Budapest, Samuel Zilaky, (4) u. 16 SS., 1880, 8. [100]

R. Samuel b. Meir (רשב״ם) als Schrifterklärer. Von *Dr. David Kosin.* Breslau Koebner, I. 1880, II, 1888. Götting. gel. Anz. 1880, S. 399—410. [101]

Aus einem Briefe [Bemerkungen zu „Zwei Klageliedern, mitgetheilt von Ad. Neubauer".] Israel. Letterbode, Jahrg. 1880/1, VII, S. 80—83. [102]

Bloch, Dr. Heinrich. Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1880. Jüd. Litteraturbl. 1880, IX, 56—57. [103]

Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. von Prof. *Dr. Fr. Dieterici.* Thier u. Mensch vor dem König der Genien, hrsg. von Dieterici. Magazin f. d. Lit. d. Ausl. 1880, S. 27, 28. [104]

Das Arabische u. Hebräische in der Anatomie. Wien 1879. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1880, S. 501—3. [105]

1881.

Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici di Napolitano edite e illustrate di *G. J. Ascoli.* 1880. Gött. gel. Anz. 1881. 964—981. [106]

Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. abendländischen Juden während d. Mittelalters u. d. neueren Zeit von *Dr. M. Güdemann,* Rabb. u. Predig. in Wien. Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Kult. d. Juden in Frankr. u. Deutschl. von d. Begründung d. jüd. Wissenschaft in dies. Ländern bis zur Vertreib. d. Jud. aus Frankreich. XI—XIV Jahrh. Wien 1880. Gött. Gel. Anz. 1881, S. 1640—64. [107]

Kohn, Dr. Samuel. Héber Kutforrasak es adatok Magyarorszag toertenetéhez irta (Sources et communications juives sur l'histoire de la Hongrie, Revue des Études juives, 1881, II, 143—44. [108]

Starraba, R. Guglielmo Raimondo Moncada, ebreo convertito Siciliano del secolo XV. Revue des Études juives, 1881, II, 147. [109]

Guidi, J. La descrizione di Roma nei geografi arabi. Rome 1877. Revue des Études juives, 1881, II, 310—311. [110]

Klein, A. Tévelygoek utmutat oja. Irta Moses b. n Maimun forditotta és magyarazo s irodalmi jegyzetekkel ellátka Dr. Klein Mor foerrabi. Livr. I—III. Papa 1878—80. Revue des Études juives, 1881, II, 312. [111]

A. v. Kremer. Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen Quellen. Wien, 1880. Revue des Études juives, 1881, III, 135. [112]

Digitized by Google

Neumann, Eduard. A muhammedan Jozsef-monda eredete es Fejlödése. Budapest 1881. Revue des Études juives, 1881, III, 136—137. [113]

Magyar Nyelvör. Rabb. *Dr. Samuel Kohn: Où et qui les Hongrois ont pris le mot Német (Allemand) et szidó (Juif).* 10e. vol. Revue des Études juives, 1881, III, 143. [114]

Philologus, Zeitschrift für das klassische Alterthum. 40e vol. *E. Ilkhardt,* d' Jéna: *Titus et le temple juif.* 1881, III. 143—144. [115]

1882.

Kurze Inhaltsübersicht zu S. D. Luzzattos Briefen. Anhang zu אגרות שד"ל, I, ed. Eisig Gräber, Przemysl, 1882. S. I—XXII. [116]

פירוש התורה אשר כתב רשב"ם. *Der Pentateuch-Kommentar d. R. Samuel ben Meïr* nach Handschriften und Druckwerken berichtigt und . . . . . hrsg. von *Dr. David Rosin,* Breslau 1881. Gött. Gel. Anz. 1882, S. 1191—1212. [117]

Gedichte von *Ferdinand von Saar,* Heidelb. 1882. Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1882, S. 390—91. [118]

Zur hebräischen Abtheilung des Jahrgangs 1882. Mag. 1882, IX, 178. [119]

Berichtigungen u. Erklärungen (zur hebräischen Abtheilung, Jahrg. 1881, p. 45 ff.) Magazin 1882, IX, 37—45. [120]

Das Todesjahr des Rabbi Isaac Bar Scheschet. Monatsschrift 1882, XXXI, 86—91. [121]

Aus Abraham b. Asriel's ערוגת הבשם. Monatsschrift 1882, XXXI, 316—324, 360—370, 410—422, 564—566. [122]

Délivrance des Juifs de Rome en l'année 1555.
(Marcello II — Paul IV — Les Martyrs d'Ancone — Mort de Caraffe). Revue des Études juives 1882, IV, 88—94. [123]

Liste de Rabbins dressée par Azriel Trabotto, une des sources de Guedalya Ibn Jahya. Revue des Études juives 1882, IV, 208—225. [124]

La discussion sur les Phylactères. Revue des Études juives, 1882, V, 273—277. [125]

Bardenhewer, Otto. Die pseudo-aristotelische Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Revue des études juives. 1882. V, 291—292. [126]

Kremer, A. von. Ueber die Geschichte des Labyd (dans le 98e vol. der Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-histor. Classe.) Vienne 1881. Revue des Études juives 1882, V, 294—295. [127]

מכתב הרב ר' חיים אבן מוסה לבנו ר' יהודה הגדל עם הערות ותוספות על תולדות המחבר כי' 59 של אוצר חספרי אשר לבימדר הרבנים בברסלא Beth Talmud 1882, II. 110—125. [128]

תקנים והסכמות. Beth Talmud 1882, II, 374. [129]

Digitized by Google

1883.

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage d. Görres-Gesellschaft bearb. von *Otto Bardenhewer* Doct. d. Phil. u. Theol. Freiburg (Breisgau) 1882. Gött. Gel. Anz. 1883, S. 536—567. [130]

Gustav Diereks. Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluss auf die Kultur Europas. Leipz. 1882. Mag. f. d. L. d. In- u. Ausl. 1883, S. 479. 80. [131]

Gedichte von *Stephan Milow*. Revidirte u. beträchtlich vermehrte Gesammtausgabe 1882. Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1883, S. 707—709 [132]

Berichtigungen u. Ergänzungen zu p. 88—100. Mag. 1883, N. 170—172. [133]

Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet. Monatsschrift 1883, XXXII, 190—192. [134]

Fränkisch und Hunischwein (Notiz). Monatsschrift 1883, XXXII, 430—432. [135]

Aus einem Briefe von Prof. Kaufmann an Dr. Egers (Notiz). Monatsschrift 1883, XXXII, 570—571. [136]

Le neveu de Maimonide. Revue des études juives, 1883, VII, 152—153. [137]

Sa'adja 'Alfajjûmî's Einleitung zum كتاب الامانات والاعتقادات in Ibn Tibbon's Uebersetzung. Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 1883, XXXVII, 230—249. [138]

תשובת שאלה לרבנו שרירא ורב האי גאונים ז"ל Beth Talmud 1883, III, 64. [139]

1884.

Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. Aus hebräischen und arabischen Quellen. Budapest, 1884, VI u. 200 SS., 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].

[Sonder-Abdruck aus dem Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für der Schuljahr 1883,4.] [140]

رسالة حي بن يقظان عن أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من دور جواهر الفاظ الرئيس أبو علي بن سينا الامام الفيلسوف الفضل العارف أبو جعفر بن طفيل أسبل الله عليهما رواق رحمته وعمهما بواسع مغفرته آمين *(Haj. ibn Jokzan* (Kairo 1299.) Gött. gel. Anz. 1884, S. 391—93. [141]

1) (Sal. CIV, 25) הה הים נהול ורחב ידים *Oceano delle abbreviature e sigle* (ראש תיבות) ebraiche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche, cabalistiche, geografiche, dè titoli di libri, dè nomini d'autori, delle iscrizioni sepolcrali etc. da *Pietro Perreau*. Parma 1883. [142a]

Digitized by Google

2) (Sal. CXXXIX) אשכנזית בשאריות ים *Appendice all Oceano* זה הים גדול ורחב ידים (Sal. C. IV, 25) delle abbreviature e sigle (ראשי תיבות) ebraiche . . . . . da *Pietro Perreau*. Parma 1884. Gött. Gel. Anz. 1884, S. 749—55. [142b]

Aus einem Schreiben [Bemerkungen zu שלבי הגבורים von Jacob b. Joab Elijah Fano. Ferrara 1556]. Israel. Letterbode, Jahrg. X, 1884 5, S. 190. [143]

Simon b. Joseph's Sendschreiben an Menachem b. Salomo. Ein Beitrag zur Gesch. der jüd. Exegese u. Predigt. Jubelschrift zu Zunzens 90. Geburtstage. Berlin 1884, 8 (auch als S. A. erschienen.) [144]

Grillparzers Lebensgeschichte von *Heinr. Laube*. Stuttgart, J. Cotta. Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1884, S. 493—94. [145]

Az év kánonában. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 36—42. [146]

A zsidó kát. Magyar Zsidó Szemle 1884, I, 119—127. [147]

Az ötvösmükiállitás. Magyar Zsidó Szemle 1884, I, 262—268. [148]

De Castro zsidó sirfeliratokat tárgyaló munkájára vonatkozólag *Kaufmann Dávidtól* a következőket vesszük. Magyar Zsidó Szemle 1884, I, 311—312. [149]

Zunz Lipót kilenczvenedik évfordulója. 1884. aug. 10. Magyar Zsidó Szemle 1884, I, 385—393. [150]

Montefiore Mózes századik születése napja. 1884. október 26. Magyar Zsidó Szemle 1884, I, 503—509. [151]

Isak Israeli's Propädeutik für Aerzte übersetzt von D. K. Magazin 1884, XI, 97—112 u. das. Anh. אשר סוב S. 9—16. [152]

Jehuda Halewi und die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Monatsschrift 1884, XXXIII, 208—214. [153]

Muammar as-Sulami und der unbekannte Gaon in Ibn Esra's Jesod Mora. Monatsschrift 1884, XXXIII, 327—332. [154]

Die Abfassungszeit von Abraham Ibn Esra's Pentateuchcommentar und Juda Mosconi's Vertrauenswürdigkeit. Monatsschrift 1884, XXXIII, 562—570. [155]

Leopold Zunz. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. 1884, S. 212. [156]

Le prétendu commentaire d'Isaac Israéli sur le livre Yeçira. Revue des Études juives. 1884, VIII, 126—131. [157]

Les cercles intellectuels de Batalyousi. Revue des Études juives, 1884, VIII, 131—134. [158]

1885.

Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, Berlin 1884. Gött. Gel. Anz. 1885, S. 436—470. [159]

Miscellanea postuma del Dott. Rabb. *Mosè Lattes*. Fascicolo 1 Terzo supplem. al Lessico Talm. Milano 1884. Gött. Gel. Anz. 1885, S. 832—840. [160]

Aussag aus einem Schreiben [Bemerkungen zu dem Gedicht Samuel Esobi's Antwort auf seines Vaters קטורת כפה, mitgetheilt von Ad. Neubauer]. Israel. Letterbode, Jahrg. XI, 1885, S. 70—71. [161]

Digitized by Google

Az alliance israélite universelle huszonötödik évfordulója. Magyar Zsidó Szemle 1885, II, 166—176. [162]

Jrodalmi Holmi, Zsidó, 1885, II, 586—588. [163]

קובץ על יד I, 1885, S. 68 ff. [164]

Buxtorf's Aruchhandschrift wiederaufgefunden. Monatsschrift 1885, XXXIV, 185—192, 225—233. [165]

Notizen zu Immanuel's Eben Bochan (Notiz). Monatsschrift 1885, XXXIV, 335—336. [166]

Clermont-Ganneau M., Mission en Palestine et en Phénice, entreprise en 1881: 5ème rapport Paris, 1885. Oesterr. Monatsschrift für den Orient, 1885, S. 65 ff. [167]

Techen, Zwei Göttinger Machsor-Handschriften. Göttingen, 1884. Oesterr. Monatsschrift für den Orient, 1885, S. 98 ff., 117 ff. [168]

Samuel ibn Abbas dans Abraham ibn Daud. Revue des Études juives 1885, X, 251—252. [169]

Pline l'ancien en Judée. Revue des Études juives, 1885, X, 252—253. [170]

Les martyrs d'Ancone. Revue des Études juives, 1885, XI, 149—153, vgl 318. [171]

La synagogue de Cordoue. Revue des Études juives, 1885, XI, 156. [172]

Heinemann, Dr. Otto von. Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Erste Abtheilung, die Helmstädter Handschriften. Revue des Etudes juives 1885, XI, 280—281. [173]

Gesammelte Abhandlungen von *Jacob Bernays*, herausgegeben von H. Usener, Berlin 1885. Revue des Études juives 1885, XI, 311—314. [174]

Egy ókori zsinagóga fölfedezése Tunisban. Zsidó 1885, II, 629—634. [175]

1886.

Uebersetzung der arabischen Einleitung des Sammlers zu Ibn Esra's Diwân und der Einleitung zu den einzelnen Theilen und Capiteln nebst den Ueberschriften über den einzelnen Stücken in: „Egers, J. Divan des Abraham Ibn Esra". Berlin, 1886, 8, S. XV—XX. [176]

. . . הי"ל ע"פ . . . אגרת חד בן מקץ לך סיגא עם פירוש תלמיד ן' וילא השתקת ר' משה בר' כי מורין האחד והמיוחד. קובץ על יד II, 1886, VI u. 29 SS., 8. [177]

ed. Halberstam, Berlin 1885, 8. S. 334—354 und קובץ על יד II, 1886, S. 9—11 (am Ende des Bandes.) [178]

ד"ק איצר מוב 1885, S. 11—12. [Noch einmal abgedr. in איצר הספרות I, S. VII—VIII.] [179]

Strzygowski, J. Iconographie der Taufe Christi, München, 1885 f. (ungarisch.) Archaeologiai Értesitö, Jahrg. VI, 1886, S. 62. [180]

Jüdische Catacomben in Italien. Archaeologiai Értesito, Jahrg. VI, 1886, S. 318. [181]

Digitized by Google

M. Güdemann, Die Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Cultur d. abendländ. Jud. während d. Mittelalters u. der neueren Zeit. II. Geschichte d. Erziehungswes. und d. Kultur d. Juden in Italien während d. Mittelalters. Wien 1884. Gött. Gel. Anz. 1886, S. 70—94. [182]

Clermont—Ganneau M. Ch., Epigraphes hébraiques et grecques sur les ossuaires juifs inédits. Paris 1883. Gött. gel. Anz. 1886, S. 142—144. [183]

Aus der vaticanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Machsorcommentar. Magazin 1886, XIII, 129—160. [184]

Az antisemitizmus uj évi mérlege. Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 40—44. [185]

A kutyajutalom, Deut. 23,19. Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 107—108. [186]

A szamárfö. Egy régi rügalom története. Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 327—334. [187]

Juda b. Alan aus Tiberias. Monatsschrift 1886, XXXV, 33—37. [188]

Die hebräischen Urkunden der Stadt Speyer. Monatsschrift 1886, XXXV, 517—520. [189]

Ein römischer Gräberfund. Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient. 1886, S 20ff. [190]

Miscellanea postuma del Dott. Rabb. *Mosè Lattes.* Fascicolo II. Terzo supplemento al lexico talmudico מ—ע Milano 1885. Oesterr. Monatsschrift für den Orient 1886, S. 36 ff. [191]

מי שנה und der ordo commentationis animi. Miscelle. Oest. Monatsschrift für den Orient 1886, S. 61. [192]

Ikow, Constantin. Neue Beiträge zur Anthropologie der Juden; dans Archiv für Anthropologie. Revue des Études juives. 1886, XII, 309. [193]

Künstle, Karl. Die altchristlichen Inschriften Afrika's, nach dem Corpus Inscriptionum latinarum, Band VIII, als Quelle für christliche Archaeologie und Kirchengeschichte. Dans Theolog. Quartalsschrift, Tubingue, 1885. Revue des Études juives 1886. XII, 309. [194]

Pfeifer, Dr. L. et C. Ruland. Pestilentia in nummis. Geschichte der grossen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten. Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin und der Kultur. Tubingue, 1882. Revue des Études juives, 1886, XII, 311—312. [195]

Reusch. Dr. Fr. Heinrich. Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Litteraturgeschichte. Bonn, 1885. Revue des Études juives, 1886, XII, 313—315. [196]

Études d'Archéologie juive. (La synagogue de Hammam-Lif) Revue des Études juives 1886, XIII, 45—61. [197]

Une liste d'anciens livres hébreux (conservée dans un manuscrit de Paris) Revue des Études juives 1886, XIII, 300—304. [198]

Das Wörterbuch Menachem ibn Saruk's nach Codex Bern 200. Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. 1886, XL, 367—409. [199]

ר' ברוך המכונה בעודים אזולאי ושדרו הקצר מן הנדפסים דיק. Aus האסיף 1886, II, 293—299. [200]

תולדות ראובנים ן' ראוב לרשטוהא פתסקי והצאתיו לאור מתוך ב"י אני דיק המצוה III. Jahrg. 1886, S. 2 ff. [201]

Digitized by Google

1887.

Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, ihre Vorgeschichte (1625—1670) und ihre Opfer. Wien, Konegen, 228 SS., 1889, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1887/8.] [202]

Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung. Leipzig, Otto Schulze, 54 SS., 1887,8. [203]

אזהה ונהוה בשיר צבי מודה בקובץ לשנה ראשונה תרמ"ח. In קובץ של יד 1887, III, S. 23 (am Ende des Bandes). [204]

„*Krauss', F. X. Realencyclopädie der christlichen Alterthümer* I. II. Freiburg i. Br. 1880—1886." (ungarisch). Archaeologiai Értesitö, Jahrg. VII, 1887, S. 437 ff. [205]

„*Le Blant, E. M. Les sarcophages chrétiens de la Gaule.* Paris 1886." (ungarisch). Archaeologiai Értesitö, Jahrg. VII, 1887, S. 366 ff. [206]

Graetz hetvenéves jubileuma alkalmából (October 31). Magyar Zsidó Szemle 1887, IV. 478—483. [207]

תקנות חברת ישיבת שלום משנת השמים. In האסיף, 1887, III, 209—214. [208]

ישיבת קיימוה משנת שמ"ז. (Aus cod. Halberst. 217, fol. 11.) In האסיף, III, 214—220. [209]

אוהלי שים (מכתבי ר' שלמה מונק ויל) In בית אוצר הספרות, 1887, I, I—VII. [210]

שיר לכי יצירה In בית אוצר הספרות, 1887, I, VII—VIII. [211]

Barthold Dowe Burmania und die Vertreibung der Juden aus Böhmen und Mähren. Nach seinen Depeschen an die Hochmögenden in den Jahren 1745—46. Jubelschr. z. 70. Geb. d. Prof. Dr. H. Graetz. 1887. 279—313. [212]

משכי לב לבני לב אשר השאר אצריו לברכה (S. III—VII) in der Schrift: מחה דבר מחוזיר ליב לבית נאמטרן וצל הול הק' שמשון נאמטרן שם משת מרדטהל הה ותנו מחוזיר הוד קוישמאן, מודה בבית מדרש הרבנים בעיר בודאפעסט והרב מהוזיר יוסף ווייס אבד ורם בקק מד חרש Wien, Ch. D. Lippe, 1887, 8. [213]

אגרות ר' שמשן בק משנת שמ"ב — שמ"ד. 3 Briefe v. Rabbi S. Back aus dem 16. Jahrhundert nebst Einleitung u. Bemerkungen von Dr. D. Kaufmann. Jerusalem 1887, II, 141—147. [214]

Elia's von Nisibis und Saadja Alfajjûm's Aeusserungen über die Trinität. Magazin 1887, XIV, 29—32. [215]

Notizen: 1) Eine Anekdote von Juda Halewi. 2) חודיא „Hödt bei Speyer. Monatsschrift 1887, XXXVI, 89—94. [216]

Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif. Revue des Études juives 1887, XIV, 33—48, 217—253. [217]

Digitized by Google

Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאמבורים. Revue des Études juives 1887, XV, 122—123. [218]

Die Schüler Menachem's und Dunasch's im Streite über קצת כתשבצ. Zeitschrift d. d morgenl. Gesellsch. 1887, XLI 297 301. [219]

1888.

Zur Geschichte jüdischer Familien. I. Samson Wertheimer, der Oberhoffactor und Landesrabbiner 1658—1724 und seine Kinder. Wien, Friedrich Beck, X u. 114 SS., 1888, 8. [220]

Zu den Versen Josef ibn Aknins. Magazin 1888, XV, 138—139. [221]

Das arabische Original von Maimûni's מאמר התשגל. Magazin 1888, XV, 170—173 [222]

Les Marranes de Pesaro et les représailles des juifs levantins contre la ville d'Ancône. Revue des Études juives, 1888, XVI, 61—72. [223]

Une anecdote sur Pharaon et Aman chez les Arabes. Revue des Études juives 1888, XVI. 144—146. [224]

Les lettres L, M, N, dans l'alphabet. Revue des Études juives 1888, XVI, 146—148.

Une inscription de Riva. Revue des Études juives, 1888, XVI, 269—271. [225]

Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles. Revue des Études juives 1888, XVI, 288—290. [226]

La Mode du Talet. Revue des Études juives 1888, XVII, 159—160. [227]

David Alroy et les chroniqueurs juifs. Revue des Études juives 1888, XVII, 304. [228]

L'élégie composée sur Menahem Vardimas. Revue des Études juives 1888, XVII, 304—306. [229]

Une citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi. Revue des Études juives 1888, XVII, 306—307 [230]

שיר ר׳ שמואל הנגדיל על מות בן מנחם In האסיף IV, 1888, S. 189—190 [231]

מקורות לקורות בני ישראל In בית אוצר הספרות 1888, II. 88—118 enthält: 1. Mittheilungen aus dem Gemeindebuch von Eisenstadt (S. 93 f.). 2. Ueber das Beth-din des Landesrabbiners Samson Wertheimer (S. 94 ff.). 3 Einige Entscheidungen in Streitigkeiten zwischen den Gemeinden zu Eisenstadt und zu Wien (S. 97—111). 4. Landenburger Selichoth (S. 112). 5. אגרת auf R. Elieser b. Abr. ha-Lewi (S. 114). 6. Sendschreiben der Gemeinde Holleschau an den Landesrabbiner B. Eskeles (S. 114 ff.). [232]

1889.

לתולדות ר׳ מרדכי בנעט והמשפחות ראזענטהאל מעיר מאהר עם הקדמה. Zur Genealogie des R. Mordechai Benet und der Familie Rosenthal aus Mohr in Ungarn — האסיף, V, 1889, S. 130—139. [233]

Digitized by Google

מקורות לקורות בני ישראל, Forts. (Enth.: Mittheilungen aus dem Metzer Gemeindebuch, aus den Düsseldorfer Gemeindebüchern und aus dem Prossnitser Gemeindebuch. — Ueber die erste Gattin des R. Mosche Sofer. — Die Wahl des R. Wolf Boskowitz in Prossnitz. — Die Wahl des R. Arjeh Löb in Hotzenplotz zum R. in Prossnitz.) אוצר הספרות III, 1889/90, S. 1—24. [234]

Dr. Michael Sachs. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XXX, S. 131—133. [235]

Four of the oldest epitaphs after the resettlement of the Jews in England. Jew. Qu. Review I, 1889, S. 89—94. [236]

Isaac Jeschurun-Alvares, of London (died in Vienna 1735.) Jew. Quart. Rev. I, 1889, 284—286. [237]

Jehuda-ha-Levi on the Dogmas of Indaism. Jew. Quart. Rev. I, 1889, S 441—442. [238]

What was the Word for „Unhappy" in later Hebrew (Barmh II, 18.) Jew. Quart. Rev. I, 1889, S. 442—444. [239]

Jehuda ha-Levi on the Dogmas of judaisme. Jew. Quart. Review 1889, I, 441 ff. [240]

Zu den hebräischen Poesieen des Meïr b. Elia aus Norwich. Magazin 1889, XVI, 52—54. [241]

Aus einem Briefe des Prof. Dr. D. Kaufmann in Budapest. Magazin 1889, XVI, 56—59. [242]

Les juifs et la Bible de l'abbée Étienne de Citeaux. Revue des Études juives, 1889, XVIII, 131—133. [243]

Une lettre de Josef Caro, adressée aux juifs de Carpentras. Revue des Études juives 1889, XVIII, 133—136. [244]

Trois docteurs de Padoue, Tobias Moschides — Gabriel Selig B. Mose — Isak Wallich. Revue des Études juives 1889, XVIII, 293—295. [245]

Euting, Julius. Ueber die älteren hebräischen Steine im Elsass. Revue des Études juives, 1889, XVIII, 316—318. [246]

Extraits de l'ancien livre de la Communauté de Metz. Revue des Études juives 1889, XIX, 115—130. [247]

Un portrait de Faradj, le traducteur. Revue des Études juives 1889, XIX, 152—154. [248]

מכתבים הנוגעים לקורות ארץ ישראל ונכתבו קודם שנת הנ"מ. Briefe aus Safed aus dem 17. Jahrhundert nebst Bemerkungen. Jerusalem (hebr. Theil) 1889, III, 105—124. [249]

Der Phonograph und die Blinden. Neue Freie Presse, Nr. 9103, Wien, Freitag, 27. December 1889, Abendblatt. [250]

1890.

Don Joseph Nassi und die Gemeinde von Cori. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 18, S. 255 ff. [251]

Zur Geschichte der Juden in Venedig. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 29, S. 386 ff. [252]

Digitized by Google

Hundert Jahre aus einer Familie jüdischer Aerzte. Allg. Ztg. d. Judenthums Jahrg. 54, 1890, Nr. 36, S. 468 ff. [253]

Die Sau von Wittenberg. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 48, S. 614 ff. [254]

Das Centenarium S. I. L. Rapoport's, geboren zu Lemberg am 1. Juni 1790, gestorben zu Prag am 16. October 1867. Wien, 1890, 32 SS., 4.

[Sonderabdruck aus der „Oesterr. Wochenschrift", Jahrg. 1890, Nr. 21.] [255]

„Bestemm". The Jewish Quart. Rev. 1890, II, 189—190. [256]

Don Joseph Nusi. Jew. Quart. Rev. II, 291—297. [257]

The community of lori in the Campagne. Jew. Quart Rev. II, 297—301. [258]

Jew Qu. Review II, 1890, 305—310. [259]

Franz Delitzsch. Jew. Quart. Rev. II, 386—399. [260]

S. L. Rapoport's Schriften. Jüd. Litteraturbl. 1890, XIX, 93. 101. [261]

Die Fränkel in Worms. Magazin 1890. XVII, 87—92. [262]

Die Quelle der Fabel von Elia Levita's Taufe. Magazin 1890, XVII, 166—169 [263]

Mose u. Bonajuto Alatino. Magazin 1890, XVII, 172—173. [264]

Hebräische Messkataloge. — Gerson Wiener. — Plan einer Talmudausgabe in Dessau. Magazin 1890, XVII, 173—175. [265]

Die Wormser Fränkel in Breslau. Magazin 1890, XVII, 175—176. [266]

Das Memorbuch der Klaussynagoge Zacharias Lewi's aus Wien in Misslitz. Mag. 1890, XVII. 289—301. [267]

Zur Geschichte der Wiener Exulanten von 1670. Magazin 1890, XVII, 302—311. [268]

Deutch, Henrik. Emléklap. Magyar Zsidó Szemle 1890, VII, 22—27. [269]

Seligmann Heller Pester Lloyd Nr. 10, vom 11. Januar 1890. 3¾ Sp. [270]

Nouvelles remarques sur l'inscription juive d'Auch. Revue des Études juives 1890, XX, 29—30. [271]

Contributions à l'histoire des juifs en Italie. Revue des Études juives 1890, XX, 34—48. 1) Les ducs d'Este et les banques de prêt des juifs de Ferrare. 2) Arrivée des juifs d' Espagne à Ferrare en 1492. 3) La situation des juifs dans le royaume de Naples de 1533—1540. 4) Les signes jaunes des juifs à Ferrare, à Rome, et à Milan. 5) La quête pour les Marranes expulsés de Pesaro. [272]

La truie de Wittenberg. Revue des Études juives 1890, XX, 269—274. [273]

Un siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs de Vienne et de Posen Dr. Leo, Dr. Jacob, Dr. Isaac, Dr. Wolf Winkler. Revue des Études juives 1890, XX, 275—281. [274]

Le nom de משה. Revue des Études juives 1890, XX, 309—311. [275]

Digitized by Google

Les victimes de la prise d'Ofen en 1686. Revue des Études juives 1890, XXI, 133—137. [276]

Une lettre de Tobia Cohen (Moschides) de Jérusalem. Revue des Études juives 1890, XXI, 140—141. [277]

La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré. Revue des Études juives 1890, XXI, 143—145 [278]

Léon X. et les juifs de Rome. Revue des Études juives 1890 XXI, 285—286. [279]

Notes sur l'histoire des juifs de Venise. Revue des Études juives 1890, XXI, 289—292. [280]

L'incendie de Salonique du 4 Ab 1545. Revue des Études juives 1890, XXI, 293—297. [281]

1891.

Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers. (2) u. 142 SS., 1891, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1890/1]. [282]

Die Synagoge Mardochai Meisels u. Jacob Segré. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 8, S. 94 ff. [283]

Die Wissenschaft des Judenthums. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55. 1891, Nr. 14/5, S. 161 ff., 173 ff. [284]

H. Graetz. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 38, S. 449 ff. [285]

Aus Moses Mendelssohn's Frühzeit. Allg. Ztg des Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 40, S. 476 ff. [286]

Shterot of Merton College. Jew. Quart Rev. III, 157—158. [287]

Jair Chayim Bacharach: A biographical sketch I. The Jew. Quart. Rev. 1891, III, 292—313. II das 485—536. [288]

Anglo-Judaica. Three centuries of the genealogy of the most eminent anglojewish family before 1290 The Jewish Quart. Rev. 1891, III, 555—566. [289]

Die Märtyrer des Berliner Autodafés von 1510. Magazin 1891, XVIII, 48—53. [290]

Ein Räthsel Abraham Ibn Esra's. Mag. 1891, XVIII, 54—57. [291]

Wächter, wie steht's um die Nacht? Eine Neujahrsbetrachtung. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 39. [292]

Kaiser Don Pedro II d'Alcantara von Brasilien. Oesterr. Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 40. [293]

Zwei jüdische Vertreter der medicinischen Wissenschaft. Oesterreich. Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 43. [294]

H. Graetz, Der Historiograph des Judenthums. Pester Lloyd, Nr. vom 10. September 1891 [Abdruck davon in Brann's Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung, Jahrg. 1893, S. 3—14] [295]

Digitized by Google

Le Sambation. Revue des Études juives 1891, XXII, 285—287 [296]

R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier Rabbin de Metz, après le rétablissement de la communauté. Revue des Études juives 1891, XXII, 93—103. [297]

Une nouvelle source de Hiwi al-Balchi. Revue des Études juives 1891, XXII, 287—289. [298]

Le peintre vénitien Mose dal Castellazo. Revue des Études juives 1891, XXII, 290—293. [299]

La famille Castellazzo. Revue des Études juives 1891, XXIII, 139—143. [300]

Correspondence échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancone en 1448 pendant les persécutions dirigées par Jean de Capistrano. Revue des Études juives 1891, XXIII, 249—253. [301]

Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Mosé Hages — La caisse des manuscrits de Luzzatto et Jacob Cohen Popers. Revue des Études juives 1891, XXIII 256—261. [302]

Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, Dr. med. Leo Simon, Rabbiner von Mainz. Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch. 1891, XLV, 493—504. [303]

1892.

Die Familien Prags nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock. Aus dessen Nachlasse herausgegeben, mit Anmerkungen versehen und biographisch eingeleitet von Prof. Dr. David Kaufmann.

A. u. d. T.

משפחות ק"ק פראג על פי מצבותיהן מנוסה ידי ר' סיני האזן הצ"ל הו"ל להקים שם המת על נחלתו דוד ב"ר ליב קיפמאן. Pressburg (2) u. 402 SS. hebr. u. (2) u. 36 SS. dtsch 1892. 8. [304]

D. H. Müller und David Kaufmann: Der Brief eines ägyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda.

Mittheilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer V, 1892. [305]

מקורות לקורות ישראל Forts. (Enth.: Zur Biographie des R. David Lida und seines Sohnes R. Pethachja aus cod. Halberst. No 247. — Testament des R. Hirsch, Rabbiners in Lublin. — Testament des R. Naftali Hirsch, Rabbiners in Lublin). בית אוצר הספרות IV, 1892, S. 494—504. [306]

Autobiographische Blätter von Leopold Dukes. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, NNr. 10, 12, 13, S. 113 ff. 137 ff. 149 ff. [307]

Der Sambation. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, Nr. 21, S. 247 ff. [308]

Der Maler Mose del Castellazzo. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, Nr. 39, S. 465 ff. [309]

Digitized by Google

The Prayer—Book according to the Ritual of England before 1290. The Jewish Quart. Rev. 1892, IV, 20—63. [310]

Testament of Abraham Sommo Portaleone. The Jew. Quart. Rev. 1892 IV. 333 bis 341. [311]

A rumour about the Ten Tribes in Pope Martin V.'s Time. The Jew. Quart. Rev. 1892, IV, 503—508. [312]

A letter from the community of Pesaro to Don Joseph Nassi. The Jew. Quart. Rev. 1892, IV, 509—512. [313]

The Ritual of the Seder and the Agada of the English Jews before the expulsion The Jew. Quart Rev. 1892, IV, 550—561. [314]

Dr. Gerson Wolf. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. IX, 1892, Nr. 45. [315]

Senior Sachs. Ein Nachruf. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. IX, 1892, Nr. 48. [316]

Une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux juifs du Yemen. Revue des Études juives 1892, XXIV, 112—117. [317]

Le chant nuptial מי אריד. Revue des Études juives 1892, XXIV, 288—290. [318]

Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon à Avignon. Revue des Études juives 1892, XXV, 65—77. [319]

David Carcassoni et le rachot par la communauté de Constantinople des juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky. Revue des Études juives 1892, XXV, 202—208. [320]

Hierosolymianische Stiftung. Jerusalem 1892, IV, 76—82 (dtsch. Teil). [321]

לקדרות שרת האשכנזים בירושלים בהמאה החמשית לאלף השבחי. Zur Geschichte der Aschkenasim-Gemeinde in Jerusalem während des 17. Jahrhunderts. Jerusalem 1892, IV, 25—52 (hebr. Theil). [322]

1893.

ספר המלואים הוספות ותקונים לס' הזכרת נשמות וודמיישא אשר לקבתי מפנקס ההקדש של ק"ק הג"ל. — קובץ על יד, Jahrg. V, 1893, 24 SS. [323]

שיחרי ברכה והמה שירים קדמונים מנוקדים ומרוקנים ועוד איזה ציונים אשר הניח אחריו ההוקר השנון הר"ר שניאור זק"ש ז"ל ויצאו לאור עי"י יהו"ח האלבר"שטאם ודוד קיפמאנן. — קובץ על יד Jahrg. V, 1893, IV u. 44 SS. [324]

Die echten hebräischen Melodien. Uebersetzungen von S. Heller. Aus dem Nachlasse herausgegeben. Trier, Siegmund Mayer, XXIV u. 284 SS., 1893, 8. [325]

Die Opfer der Erstürmung Ofens 1686. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 57, 1893, No. 20, S. 236 ff. [326]

Digitized by Google

Dr. David Rosin. Zu seinem 70. Geburtstag. Jüd. Litteraturbl. 1893, XXII, 87—90. [327]

An der Bahre Siegmund Gomperz'. Budapest, 8 SS, 1893, 8. [328]

The Etz Chayim of Jacob b. Jehudah of London, and the history of his manuscript The Jew. Quart. Rev. 1893, V, 354—374. [329]

Das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien und vom Mann. Monatsschrift 1893, XXXVII, 14—18. [330]

Zur Geschichte der Euphemieen. Monatsschrift 1893, XXXVII, 121—124. [331]

Die Verheerung von Ungarisch-Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683. Monatsschrift 1893, XXXVII, 270—282, 319—331. [Abgedruckt im Jahresbericht des Privat-Gymnasiums zu Ung. Brod, 1894]. [332]

Der Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles, eine Ahnenprobe Morits Hartmanns. Monatsschrift 1893, 378—392. [333]

Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern. Monatsschrift 1893, XXXVII, 393 bis 395. [334]

Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen? Eine Antwort an Herrn Wilhelm von Gutmann. Trier, Siegmund Mayer, (2) u. 20 SS., 1893.

[Sonder-Abdruck aus „Oesterr. Wochenschrift", Nr. 5 u. 6 vom 3. u. 10. Febr. 1893]. Es erschien auch eine englische Uebersetzung davon von P. G. Möllendorf. [335]

Dr. David Rosin. Ein Gruss zu seinem 70. Geburtstage. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. X, 1893, No. 21.

[Abdruck davon in Brann's Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung, Jahrg. 41, 1893, S. 3—14.] [336]

La famille de Yehiel de Pise. Revue des Études juives, 1893, XXVI, 83—110, 220—239. [337]

Tranquillo Vita Corcos, bienfaiseur de la communauté de Carpentras. Revue des Études juives, 1893, XXVI, 268—270. [338]

Jacob Mantino, une page de l'histoire de la Renaissance. Revue des Études juives, 1893, XXVII, 30—60, 206—238. [339]

Saadia et Hiwi Albalchi. Revue des Études juives, 1893, XXVII, 271—273. [340]

1894.

להגלות שרשת ומיסדיו ובנין בית מקדשה הנדחים בשנת תם"ן — ל"ח (Zur Geschichte des Brandes von Worms und der Wiederherstellung der zerstörten Synagoge in den Jahren 1687—1698) — המבקש VI, 1894, S. 179—187. [341]

Zur Geschichte jüdischer Familien. II. R. Jaïr Chajjim Bacharach (1638—1702) und seine Ahnen. Trier, Siegmund Mayer, (2) und VIII und 140 SS, 1894, 8. [342]

Digitized by Google

Was the Custom of Fasting on Sabbath Afternoon part of Early Anglo-Jewish Ritual? The Jew. Quart. Rev. 1894, VI, 754—756. [343]

Dr. Joseph Perles' wissenschaftliche Leistungen. Jüd. Litteraturbl. 1894, XXIII, 67—68. [344]

Eine Blutbeschuldigung um 1654 in Grosspolen und Jacob b. Naftali aus Gnesen als Sendbote zum Papste nach Rom. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 89—96. [345]

Die jüdischen Schüler des Antonius Musa Brasavola in Ferrara. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 127—132. [346]

Der Sturm der Tarnogroder Conföderirten auf Posen am 25. Juli 1716. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 184—192. [347]

Zu Abraham Abigdors אבלת מלכים. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 237—238. [348]

Der Grabstein von Heinrich Heine's Grossmutter, Sarla von Geldern, gestorben am 3. Januar 1779 in Düsseldorf. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 332—334. [349]

Posnánski, Sam. Beiträge zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft. Berlin 1894, besprochen von D. Kaufmann. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 335—336. [350]

Hartmann, Martin. Die hebräische Verskunst nach dem metek sefatajim des Immanuel Frances und anderen Werken jüdischer Metriker. Berlin 1894, besprochen von D. Kaufmann. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 379—381. [351]

Die Märtyrer des Pösinger Autodafés von 1529. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 426—429. [352]

Neue Materialien zur Biographie R. Menachem Mendel Auerbachs. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 472—477, 556—571. [353]

Die Familie Zunz. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 481—493. [354]

R. Löb. Zunz. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 500—504. [355]

Der älteste jüdische Grabstein Ungarns. Pester Lloyd, No. 224 von Do., 27. Septbr. 1894, Abendblatt. [356]

Relations du marquis de Langalbric avec les juifs, notamment avec Alexandre Susskind d'Amsterdam. Revue des Études juives, 1894, XXVIII, 193—211. [357]

Notes sur l'histoire de la famille „de Pise". Revue des Études juives, 1894, XXIX, 142—147. [358]

Deux lettres de Siméon ben Joseph (En Duran de Lunel). Revue des Études juives, 1894, XXIX, 214—228. [359]

R. Eliezer b. Joseph et le martyre de Chinon (27 août 1321). Revue des Études juives, 1894, XXIX, 298—301. [360]

Noch einmal von . . , und zu . . . (مثناى راسباى). Zeitschr. d. dtsch. morgenl. Ges., 1894, XLVIII, 425—428. [361]

Dr. Joseph Perles. (Nachruf). Beilage zur (Münchener) Allgem. Zeitung, Jahrg. 1894, No. 64 vom 17. März, S. 3—4. [362]

השקר — אגרות ר' נבריאל עשקנלעס ור' יעקב אבוהב בענין מחשבה חיץ וחיפוז II, 1894, S. 11—15. [363]

Digitized by Google

תקנים ומליאים מתוך כ"י יחיד נחיב לבטל חזות יאיר — ,החוקר II, 1894, S 60. [364]
מלואים למה שנשמט בס"ג בכורים ש"א צד 90 עם"י הכ"י דף ד' — ,החוקר II, 1894, S. 63. [365]
תקונים לאגרות ר"נ טשקעלעס ור' יעקב אבוהב — ,החוקר II, 1894, S. 66. [366]
קינת ר' שמואל מראסיש — ,מסורה ומסרב I, 1894, S 69—78. [367]

1895.

Dr. David Rosin, geboren am 27. Mai 1823, gestorben am 31. December 1894. Ein Nachruf. Wien, 10 SS., 1895, 8.

[Sonder-Abdruck aus der „Oesterr. Wochenschrift". 1895, Jahrgang XII, Nr. 2.] [368]

Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz. Budapest, (4) und 104 und CXXXII SS., 1895, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1894/5".] [369]

Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isaak Schulhofs (1650—1732) (Megillath Ofen). Herausgegeben und biographisch eingeleitet. Trier, Siegmund Mayer, 62 SS.. dtsch., (2), und 32 SS. hebr., 1895, 8.

Auch unter dem Titel: מגלת אופן לר' איצק בן הקדוש ר' זלמן ר' מאשלם שולהאף סנ"ל וזל התמאתי לאור עם הערות ותולדות המחבר [370]

Rede bei der achtzigjährigen Geburtstagsfeier des Prof. Moses Bloch am 15. Februar 1895, gehalten im Namen des Professorencollegiums und der Landes-Rabbinerschule. Die achtzigjährige Geburtstagsfeier des Prof. Rabb. Moses Bloch, Budapest 1895, 8. S. 10—12. [371]

הערות לס' ישועות ישראל אשר הרל תר מעדיל ברים בוימגארטען — ,קובץ על יד, Jahrg. VI, 1895, 24 SS. [372]
ס' מגלת סתרים, בו יסופר מדבארתות והתלאות והקורות של ק"ק אריסא יע"א חברו הרב ר' אברהם בירודא בהרב ר' מרדכי ז"ל בשנת תפ"ב לפ"ק, הל"ל בעמדל בר"ם בוימגארטען עם הגהות והערות והרבם מר"ה דוד קויפמאן נ"י. Berlin 1895. 88 SS., 8. [373]
קובץ על יד, אגקם קק במבת סי 115 הזל מתוך כ"י מרצבר (4) u. 46 SS. [374]
Dr. David Rosin. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 59, 1895, Nr. 2, S. 15 ff. [375]
Die Beziehungen des Marquis de Langallerie zu den Juden. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 59, 1895, Nr. 17, 18, 19. S. 199 ff. 213 ff. 223 ff. [376]
Der älteste jüdische Friedhof Ungarns (Ungarisch), Archeologiai Ertesitö, Jahrg. XV, 1895, S. 219 ff. [377]

Digitized by Google

Budavár visszavivásának egy szemtanuja és leirója. Évkönyv, 1895, I. 63—92. [378]

Lazarus de Viterbo's Epistle to Cardinal Sirleto concerning the Integrity of the Text of pe Hebrew Bible. The Jew. Quart. Rev. 1895, VII, 278—296. [379]

Die Schuldennoth der Gemeinde Posen während des Rabbinates R. Isak b. Abrahams (1668—1685). Monatsschrift 1895, XXXIX, 38—46, 91—96. [380]

Abraham b. Elia von Wilna רב מעלים herausgegeben von *Simon Chones*. Warschau 1894, Monatsschrift 1895, XXXIX, 136—139. [381]

Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten. Monatschrift 1895, XXXIX 145—167. [382]

Der älteste jüdische Friedhof Ungarns. Monatsschrift 1895, XXXIX, 305—309. [383]

Nathanel Trabot über die Behandlung der Gebete in der Composition. Ein Beitrag zur Geschichte des synagogalen Gesanges. Monatsschrift 1895, XXXIX, 350 bis 357. [384]

Brody, H. ר' שלמה דאפיירה. Beiträge zu Salomo Da-Pierra's Leben und Wirken von H. B. Berlin 1893. Monatsschrift 1895, XXXIX, 423—424 [385]

Die Promotion des Posener Arztes Dr. Moses Lima in Padua am 19. August 1639. Monatsschrift 1895, XXXIX, 474—477. [386]

Chajjim b. Mose Katzenellenbogen und die zweite Judenschlacht von Lublin. Monatsschrift 1895, XXXIX, 554—559. [387]

Das Kunstgesetz der Propheten. Neue freie Presse. Feuilleton vom 13. u. 14. Decbr. 1895. [388]

Rabbiner Dr. Salomon Fuchs, Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. XII, 1895, Nr. 50. [389]

Vom ältesten jüdischen Friedhof in Ungarn. Pester Loyd, No. 223 vom Di. 27. September 1895. [390]

Le „Grand Deuil" de Jacob b. Salomon Sarfati d'Avignon. Revue des Études juives 1895, XXX, 52—64. [391]

Inscriptions tumulaires de Wiener Neustadt. Revue des Études juives 1895, XXX, 300—303. [392]

Azriel b. Salomon Dagieni et la seconde intervention de David Reubéni en Italia. Revue des Études juives 1895, XXX, 304—309. [393]

Consultation de Jacob Rafael Peglione de Modène sur le divorce de Henri VIII. Revue des Études juives 1895, XXX, 309—313. [394]

La famille „de Pise". Revue des Études juives 1895, XXXI, 62—73 [395]

Les 24 martyrs d'Ancône. Revue des Études juives, 1895, XXXI, 222—230. [396]

Deux lettres nouvelles des marranes de Pesaro aux Levantins touchant l'interruption des affaires avec Ancône. Revue des Études juives 1895, XXXI, 231—239. [397]

L'inscription de Riva. Revue des Études juives 1895, XXXI, 292—293. [398]

Digitized by Google

1896.

Aus Heinrich Heine's Ahnensaal. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt von S. Schottlaender. XII u. 312 SS. 1896, 8. [399]

Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645—1719. Frankfurt a. Main, J. Kauffmann, LXXII SS. dtsch. u. (4) u. 400 SS. hebr. 1896, 8.

Auch unter dem Titel: זכרונות מרת גליקל האמיל מיטגת הז שר העם דזל דזד בי יהודה קרעמאן. [400]

„Schultze, V., Archaeologie der altchristlichen Kunst. München, 1895" (ungarisch). Archaeologiai Értesitö, Jahrg. XVI, 1896, S. 160 ff. [401]

Das Sendschreiben des Mose Rimos aus Majorca an Benjamin b. Mordechai in Rom. Festschrift zum 80. Geb. Mor. Steinschneiders 1896, 227—232 hebr. Abt. 113 bis 130. [402]

Jewish informers in the middle ages. The Jew. Quart. Rev., 1896, VIII, 217—238. [403]

The Egyptian Purim. The Jew. Quart. Rev., 1896, VIII, 511—512. [404]

The dispute about the sermons of David del Bene of Mantua. The Jew. Quart. Rev. 1896, VIII, 513—524. [405]

Notes on the life of Menachem di Lonsano. The Jew. Quart Rev., 1896, VIII, 525—527. [406]

Deissmann, G. Adolf. Bibelstudien. Marburg 1895. Monatsschrift 1896, XL, 41—44. [407]

Hirschfeld Hartwig. Assabcinigga. A philosophical poem in Arabic by Musa b. Tubi together with the hebrew version and commentary styled Battê Hannefes by Salomon b. Immanuel Dapiera edited and translated by . . . Abstract from the report of the Montefiore College. London 1894. Monatsschrift 1896, XL, 45—48. [408]

Wyking A., Die Juden Berlins. Leipzig. Monatsschrift 1896, XL, 48. [409]

S. Morpurgo, L'Ebreo errante in Italia. Florenz 1891. Monatsschrift 1896, XL, 48. [410]

Die jüdischen Friedhöfe Ofens. Monatsschrift 1896, XL, 84—90. [411]

Die Grabsteine R. Meïr's von Rothenburg und Alexander Wimpfen's in Worms. Monatsschrift 1896, XL, 126—130. [412]

Bousset, Wilhelm. Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen 1895. Monatsschrift 1896, XL, 134—137. [413]

Back, Samuel, R. Meïr b. Baruch aus Rothenburg. Frankfurt a. Main, 1895. Monatsschrift 1896, XL, 185—188. [414]

Bardenhewer, O., Biblische Studien. 1. Band, 1. Heft: Der Name Maria. Freiburg im Breisgau 1895. Monatsschrift 1896, XL, 188—192. [415]

Digitized by Google

Isachar Bär genannt Berend Cohen, der Gründer der Klause in Hamburg und seine Kinder. Monatsschrift 1896, XL, 220—229, 262—279. [416]

Jacob Emden über Behrend Cohen. Monatsschrift 1896, XL, 330—331. [417]

Schultze Victor, Prof. Dr., Archäologie der altchristlichen Kunst. München 1895. Monatsschrift 1896, XL, 381—383. [418]

Juda Halewi und seine ägyptischen Freunde Samuel b. Chananja und Ahron Almani. Monatsschrift 1896, XL, 417—422. [419]

Die Chronik des Achimaaz von Oria (850—1054). Monatsschrift 1896, XL, 462—473, 496—509, 529—554. [Auch als S. A. erschienen.] [420]

Le Pourim de Narbonne. Revue des Études juives, 1896, XXXII, 129—130. [421]

Abraham b. Isaac de Pise. Revue des Études juives, 1896, XXXII, 130—134. [422]

Une lettre de Gabriel Féliz Moschides à R. Juda Briel. Revue des Études juives, 1896, XXXII, 134—137. [423]

Contributions à l'histoire des juifs de Corfou. Revue des Études juives, 1896, XXXII, 226—235, XXXIII, 64—76, 219—232, 1897, XXXIV, 263—275. [424]

Contributions à l'histoire des luttes d'Azaria de Rossi. Revue des Études juives, 1896, XXXIII, 77—87. [425]

La pierre tumulaire de Meschoullam Kocer à Riva. Revue des Études juives, 1896, XXXIII, 311—314. [426]

Echo-Gedichte. Zeitschrift für hebr. Bibliographie 1896, I, S. 22, 61, 114, 144. [427]

1897.

Das 104. Blatt aus dem Register des Thorschreibers von Jerusalem vom Jahre 97 mit der Meldung Jesu u. A. Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung, Jahrgang 1897, No. 132, vom 14. Juni, S. 4—6. [428]

„*Die Handschrift von Moses und Christus*" . . . herausgegeben von *Brüsselbach* Pfarrer a. D. Crefeld 1897, gr. 8. Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung, Jahrgang 1897, No. 208, vom 16. September, S. 4—6 [429]

Neue Fragmente der jüdischen Familienpapiere von W. Herzberg. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 61, 1897, No. 23, S. 271 ff. [430]

Zur Geschichte des Delatorenwesens und der Criminaljustiz unter den Juden im Mittelalter. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 61, 1897, No. 34, 35. S. 403 ff., 414 ff. [431]

Elia Menachem Chalfan über den Unterricht Andersgläubiger durch Juden. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 61, 1897, No. 39, S. 463 ff. [432]

Hennecke, Edgar, Altchristl. Malerei und altchristl. Litteratur. Leipzig 1896, (ungarisch) Archäologiai Értesitö, 1897, Jahrg. XVII, S. 268 ff. [433]

Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I und Leon VI. Byzantinische Zeitschrift, 1897, VI, S. 100—105. [434]

Digitized by Google

Beiträge zur Geschichte der Kunst in den Synagogen. Erster Jahresbericht der Wiener Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judenthums. Wien 1897, 8, 17 SS. [435]

The Egyptian Historian and Poet Abraham bar Hillel. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 168—170. [436]

Art in the synagogue. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 254—269. [437]

De dicatory poem to Jehuda Ha-Nagid. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 360 bis 361. [438]

A letter by Moses di Rossi from Palestine, dated 1535. The Jew. Quart. Rev. IX, 491—499. [439]

Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Nonjews. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 500—508. [440]

Ein Hochzeitsepigramm Juda Helewis. Monatsschrift 1897 XLI, 43—45. [441]

Ein Jahrhundert einer Frankfurter Aerztefamilie. Monatsschrift 1897, XLI, 128 bis 133. [442]

(1) *Wohlstein*, Joseph, *Dämonenbeschwörungen*. (2) *Stube*, *R.*, Dr. phil. *Jüdisch-babylonische Zauberfeste*. Monatsschrift 1897, XLI, 185—189. [443]

Notiz. Monatsschrift 1897, XLI, 189. [444]

Zur Geschichte der Khethubba. Monatsschrift 1897, XLI, 213—221. [445]

מגלת ספר כולל תולדות חכרומת . . . . . יעב"ץ . . . מאת דוד כהנא. [*Autobiographie R. Jacob Emdens*.] Warschau, 1897. Monatsschrift 1897, XLI, 333—336. [446]

Das Wort תחליף bei Jesus Sirach. Monatsschrift 1897, XLI, 337—340. [447]

Zu R. Jacob Emdens Selbstbiographie. Monatsschrift 1897, XLI, 362—369, 426—429. [448]

Dr. med. L. Katzenelson, die normale und pathologische Anatomie des Talmud. In's Deutsche übersetzt von N. Hirschberg aus Liban. (Aus Robert, Historische Studien, Bd. V, 164—296). Monatsschrift 1897, XLI, 378—379. [449]

Zur Biographie Maimûnis. Monatsschrift 1897, XLI, 460—464. [450]

Der angebliche Nagid Mardochai. Monatsschrift 1897, XLI, 503—505. [451]

Zu den Gedichten R. Isak Bar Schescht's und R. Simeon b. Zemach Duran's. Monatsschrift 1897, XLI, 660—666. [452]

Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josuah Hescheł in Wilna aus dem Jahre 1691. Monatsschrift 1897, XLI. 700—708. [453]

Wann ist Heinrich Heine geboren? Pester Lloyd, No. 303 vom Samstag, 18. December 1897. 6 Spalten. [454]

Heinrich Heine's italienische Reise. Pester Lloyd, No. 314 vom Fr., 31. Decbr. 1897. 7 Spalten. [455]

La prétendue signature d'Abraham Zacouto. Revue des Études juives 1897, XXXIV, 120—121. [456]

Un poème messianique de Salomon Molkho. Revue des Études juives, 1897, XXXIV, 121—125. [457]

Digitized by Google

Comment faut-il prononcer le nom de Salomon שלמה? Revue des Études juives 1897, XXXIV, 125—127. [458]

Une pièce diplomatique vénitienne sur Sabbatai Cevi. Revue des Études juives, 1897, XXXIV, 305—308. [459]

Eliézer et Hanna de Volterra dans le poème d'Avigdor de Fano. Revue des Études juives 1897, XXXIV, 309—311. [460]

Menahem Azarya da Fano et sa famille. Revue des Études juives 1897, XXXV, 84—90. [461]

Quatre élégies sur la mort de R. Nathanael Trabotto de Modène. Revue des Études juives 1897, XXXV, 256—263. [462]

L'inscription Nr. 206 de Narbonne. Revue des Études juives 1897, XXXV 292 bis 293. [463]

Élie b. Joseph de Nola à Bologne. Revue des Études juives 1897, XXXV, 296 bis 300. [464]

Maître Andreas et Jacob b. Elie. Revue des Études juives 1897, XXXV, 300 bis 302. [465]

La famille קוצר ou Cousseri à Riva. Revue des Études juives, 1897, XXXV, 302—304. [466]

Eine Elegie Isaak Sabbatai Rafael della Rocca's auf Leon da Modena. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. II, 1897, S 97—99. [467]

Isaak Ibn al-Awâni. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. II, 1897, S. 188—189. [468]

אור רנטז Ueber die Genisah in Kairo. השלח, Jahrg. II, 1897, S. 385—393, 481—490. [469]

1898.

ס' מגרת קנאות אשר כתב ר' יחיאל ב"ר שמואל איש פיסא נגד אגרת התנצלותו של ר' ידעיה הפניני הר"ל מתוך כ"י מצמובה דוד ב"ר יהודה קרימפאנן. Berlin, 1898, XVI und 118 SS. [470]

Beiträge zu A. Resch, Die Logia Jesu. Leipzig, 1898, 8. [471]

Noten zu Sarvaas, A. J., Inventaire des livres formant la bibliotheque de Benedict Spinoza. La Haye, 1898, 8. [472]

Ein Brief David dei Rossi's. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 62, 1898, No. 1, S. 7. [473]

Leone Sommi Portaleone. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 62, 1898, No. 24, 25, S. 283 ff., 296 ff. [474]

Eine venetianische Depesche über Sabbathai Zebi. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrgang 62, 1898, No. 31, S. 364 ff. [475]

Hennecke, Die altchristl. Malerei und altchristliche Litteratur. Leipzig, 1897 (ungarisch). Archäologiai Ertesitö, Jahrg. XVIII, 1898, S. 370 ff. [476]

Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung der Judenheit und der zehn Stämme aus dem Jahre 1096. Byzantinische Zeitschrift 1898, VII, S. 83—90. [477]

Digitized by Google

A hitherto unknown messianic movement among the Jews, particularly those of Germany and the Byzantine empire. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 139—151. [478]

Eine unbekannte messianische Bewegung unter den Juden. (1096.) Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur I (1898), S. 148 ff. [479]

The Egyptian Nagid. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 162—164. [480]

Notes to the Egyptian fragments of the Hagadah. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 380—381. [481]

The first approbation of hebrew books. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 383—384. [482]

Letter sent to Constantinople by Alafdhal's Ex minister of finances. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 430—444. [483]

Leone de Sommi Portaleone (1527—92), Dramatist and founder of a synagogue at Mantua. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 445—461. [484]

To Sirach, c. 5—8. The Jew. Quart. Rev. 1898, X, 727—728. [485]

Zu den jüdischen Namen. Mittheilungen der Gesellschaft für Volkskunde der Juden I, 1898, S. 118—120. [486]

R. Josef Aschkenas, der Mischnahkritiker von Safet. Monatsschrift 1898, XLII, 38—46. [487]

Steinschneider, Moritz, Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. München 1895. Monatsschrift 1898, XLII, 94—96. [488]

Der Grabstein des R. Jacob b. Mose ha-Levi (מהרי"ל) in Worms. Monatsschrift 1898, XLII, 223—229. [489]

R. Chajjim Jona Theomim-Fränkel. Monatsschrift 1898, XLII, 322—328. [490]

R. Abraham Darschan von Wien und die Familie Helen. Monatsschrift 1898, XLII, 366—371. [491]

Zur Geschichte der Familie Dreyfuss. Monatsschrift 1898, XLII, 424—429. [492]

Mordechai Model Oettingen und seine Kinder. Monatsschrift 1898, XLII, 557—567. [493]

Zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustration. Anhang zu *D. H. Müller* und *J. v. Schlosser*. Die Haggadah von Serajewo. Wien 1898, 4, S. 254—311. [494]

Der älteste jüdische Friedhof Ungarns. Pester Lloyd, No. 69 vom Sonntag, 20. März 1898. 2 Spalten. [495]

Un manuscrit du Mischné Tora. Revue des Études juives, 1898, XXXVI, 65—74. [496]

Menanem Azaria di Fano et les ouvrages de Moïse Corduero et Isaac Louria. Revue des Études juives, 1898, XXXVI, 108—111. [497]

La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun. Revue des Études juives 1898, XXXVI, 256—286, XXXVII, 274—283. [498]

R. Dan Aschkenasi, exégète. Revue des Études juives 1898, XXXVI, 287—292. [499]

Digitized by Google

L'élégie de Mosé Zacout sur Saul Morteira. Revue des Études juives 1898, XXXII, 111—119. [500]

Une élégie de David B. Aron Ibn Houssein sur les souffrances des juifs au Maroc en 1790. Revue des Études juives 1898, XXXVII, 120—126. [501]

Manoello et Dante. Revue des Études juives 1898, XXXVII, 252—258. [502]

Joseph ibn Danon de Belgrade. Revue des Études juives 1898, XXXVII, 284—298. [503]

Le tombeau de Mardochée et d'Esther. Revue des Études juives 1898, XXXVII, 303—304. [504]

Joseph Sark et Joab de Modène. Revue des Études juives 1898, XXXVII, 306—307. [505]

Weltliche Gedichte des Ibn Soleiman Ajjub b. Jahia ibn Gabirol von *Dr. H. Brody*. Berlin 1897. Zeitschr. d. d. morg. Ges. 1898, LII, 300—308. [506]

בתב הרבנות אשר קראו בו את הדב ר' יחזקאל לנדוי לאבד"ד ולרמ בקהלת צראצ ראשבול 1898, I, 177—184. [507]

הצפן — דברי ימי חיי ר' הירש המצא ושתי תשובות ר' דוד אופנהיים אודותו I, 1898, S. 72—88. [508]

. . . שמש כתב שנשלח מעיר הקדש לקרמו בשנת שמה הוצאתיו לאור אני ד Jerusalem 1898, V, 70—88. [509]

1899.

Studien über Salomo Ibn Gabirol. Budapest, (2) u. 124 SS., 1899, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1898/9".] [510]

Josef Zedner. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XLIV, S. 749—753. [511]

Leopold Zunz. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XLV, S. 490—501. [512]

Fehler der Septuaginta. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 15, S. 177. [513]

Elia ben Joseph de Nola. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 22, S. 261 ff. [514]

Manuello und Dante. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 28, S. 330 ff. [515]

Don Isaak Abravanel und der Gewürzhandel mit Calicut. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 41, S. 489 ff. [516]

Geschichte einer Handschrift. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 52, S. 620 ff. [517]

Ludwig Geiger, Michael Sachs u. Moritz Veit. Deutsche Litteratur-Ztg. Jahrg. 1899. [518]

R. Naphtali Cohen im Kampfe gegen Chajjun. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur II, 1899, S. 123 ff. [519]

Digitized by Google

Notes to Sirach XLIII 20 and XL 12. The Jew Quart. Rev. 1899, XI, 159—162. [520]

Errors in the Septuagint and the Vulgate from which illustrations and sculptures derived their origin. The Jew. Quart. Rev. 1899. XI, 163—166. [521]

Meïr b. Ephraim of Padua, scrollwriter and printer in Mantua. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 266—290. [522]

Joseph ibn Verga's extract from the Cairo-Megillah. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 656—657. [523]

Shullam's report of the burning of Samuel Zarza: A legend based on a name. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 658—662. [524]

Jedidiah of Rimini; or, Amadeo di Moïse de Recanati. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 662—670. [525]

Urkunden zur jüdischen Cultur- und Sittengeschichte. 1: Die Ehepacten Samuel und Sorel Wertheimer's aus Wien vom 25. Jänner 1730. Mittheilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1899, IV, S. 94—101. [526]

Die Kinder R. Jaïr Chajjim Bacharachs. Monatsschrift 1899, XLIII, 37—48. [527]

Joseph Sark, der Grammatiker und Lexikograph. Monatsschrift 1899. XLIII, 136—144. [528]

Alexander Zunz, Rabbiner in Austerlitz. Monatsschrift 1899, XLIII, 191—192. [529]

Das Huldigungsgedicht Salomon Ibn Gabriols für Samuel ha-Nagid. Monatsschrift 1899, XLIII, 307—310. [530]

Ist Saul, ein Sohn R. Abraham Broda's, wirklich aus dem Judenthum ausgetreten? Monatsschrift 1899, XLIII, 477—480. [531]

Les cycles d'images du type allemand dans l'illustration ancienne de la Haggada. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 74—102. [532]

Samuel Çarça était-il de Palence ou de Valence? Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 143—145. [533]

Don Isaac Abrabanel et le commerce des épices avec Calicut. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 145—148. [534]

Moïse di Fano. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 148—150. [535]

Les synagogues de Tolède. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 251—256. [536]

Les inscriptions des tombeaux de Mardochée et de Esther. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 274—275. [537]

L'autodafé des quarante-cinq martyrs de Seville en 1501. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 275—276. [538]

Une novelle Élégie sur R. Azriel Dayéna. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 277—280. [539]

La défense de lire le Meor Enayim d'Azaria dei Rossi. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 280—281. [540]

Digitized by Google

Lettres de Scheschet b. Isaac b. Joseph Benveniste de Saragosse aux princes Kalonymos et Levide Narbonne. Revue des Études juives 1899 XXXIX, 62—75, 217—225. [541]

Menahem Azaria di Fano. Revue des Études juives 1899, XXXIX, 113—118. [542]

Poésies de Moïse Hayyim Luzzatto pour féliciter ses amis promus docteurs en médicine et en philosophie. Revue des Études juives 1899, XXXIX, 133—136. [543]

מצבות אדריאנופל. האשכול 1900, II. 140—143. [544]

לדוד צמח תשובות בשל צמח צדק וקצור תולדות משפחתו. — רצון II, 1899, 38—57. [545]

השרוח לם' לקורות היהדים בלובלין מאת שלמה ברוך נישעבוים. (Lublin, 1900, 8) S. 152—159. [546]

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber Sacharia Cap. 8.

Von

J. Barth.

Sach. 7,1—8,23 enthält Ansprachen des Propheten, welche von einer Anfrage von Bewohnern Beth-El's betreffs der Fortdauer der nationalen Fasttage und einer vorläufigen kurzen Erwiderung, dass das Fasten nicht für Gott, sondern von dem Volk und für das Volk selbst geschehe, ausgehen (7,2—6), dann nach längeren allgemeinen Betrachtungen wieder in Cap. 8,18 ff. auf die Anfrage zurückkommen und die Verheissung der Umwandlung der Fasttage in Festzeiten enthalten. Die Anfrage ist wie die Prophetien Haggai's und mehrere von Sacharia genau auf den Tag datirt, sie fand am 4. Tag des 9. Monats im 4. Jahr des Darius statt, also zwei Jahre nach den beiden Prophetien Haggai's in Hag. 2,10 ff., 2,20 ff., die vom 24./9. des 2. Jahrs des Darius datirt sind; an letzterem Tag war das Fundament zum neuen Tempel gelegt worden (Hg. 2,18), nachdem schon drei Monate früher, am 24./6., die vorbereitenden Arbeiten begonnen worden waren (Hag. 1,15).

Die Gruppe der prophetischen Ansprachen in Sach. 7,1 bis 8,23 enthält mehrfach besondere Einleitungen, welche darauf hinweisen können, dass in ihr mehrere Prophetien vereinigt sind: nach der ersten Einführung seiner Antwort mit וידו דבר יי צבאות אלי לאמר 7,4 folgt wieder dieselbe Einleitung, nur ohne אלי, in 7,8; 8,1; 8,18; vgl. auch 8,23. Gleichwohl haben, soweit ich sehe, alle alten wie neueren Erklärer angenommen, dass

Digitized by Google

7,1—8,23 eine Prophetie, die Antwort auf Scharezer's u. s. w. Anfrage, enthalte.

Mit dieser Auffassung ist aber m. E. der Inhalt von Cap. 8,1—15 nicht vereinbar. Es besagt zwar nichts, dass sie auf die Fastenanfrage keinen Bezug nimmt; denn auch C. 7,7—14; 8,16—18 gehen darauf zunächst nicht ein, weil Sacharia der jungen Gemeinde als Wichtigstes die Beseitigung der schweren Anstösse ihres religiösen und socialen Verhaltens zunächst an's Herz legen will (7,8—10; 8,16—18; 19 Schluss), ehe er diese Einzelfrage beantwortet.

Entscheidend aber ist:

1) dass 8,1 ff. unvermittelt von dem bisherigen Rückblick über die Abtrünnigkeit der Väter und die Ursachen der Exilirung (7,11—14) in eine Verheissung der Verherrlichung Zion's und des Glückstands der neuen Gemeinde umschlagen würde, ohne dass eine eingetretene Besserung ihres gesammten Lebens erwähnt würde, welche diesen Umschlag begründete;

2) vor Allem die Thatsache, dass in dieser Prophetie selbst 8,9 gesagt wird, dass sie „in diesen Tagen, wo das Fundament für den Neubau des Tempels gelegt worden sei (אֲשֶׁר בְּיוֹם יֻסַּד בֵּית ה' צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת), die Verkündigungen der Propheten vernähmen." Diese Bezeichnung des Ansprachetages deckt sich aber mit derjenigen in Hag. 2,18: הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻסַּד הֵיכַל ה', welcher Tag der 24./9. des zweiten Jahrs des Darius ist (nach Hag. 2,10)[1]). Es war also der Tag der Grundsteinlegung, an welchem nach ihrer eigenen Bezeugung die Ansprache 8,1 ff. erging, nicht das zwei Jahre später liegende Eintreffen der Gesandtschaft.

Hieraus erklärt sich nun der Inhalt dieser Prophetie vortrefflich. Nach langem, kleinmüthigem Zögern hatte endlich das Volk den Mahnungen Haggai's und Sacharia's nachgegeben, und an diesem Tage war endlich in jubelvoller Feier der Grund-

[1]) Vgl. auch Sach. 4,9a mit Sach. 1,7; Letzteres vom 24./11. des 2. Jahrs des Darius.

Digitized by Google

stein gelegt worden. Haggai begleitete den feierlichen Act mit zwei Verkündigungen (2, 10 ff., 20 ff.), welche, auf das bisherige ökonomische Elend zurückweisend, als Lohn für den Tempelbau nunmehr reichen Feldertrag und die Zertrümmerung der Weltmacht verhiessen. — Denselben Anlass nimmt Sacharia am gleichen Tage, um dem Volk in dieser Rede die Verherrlichung Zion's und Jerusalem's als Lohn zu verheissen.

Sehr bedeutsam ist, dass die Schilderung ihres bisherigen ökonomischen Ergehens bis auf diesen Tag bei beiden Propheten dieselbe ist:

Sacharia 8, 10: „Vor diesen Tagen war kein Lohn für „Mensch und Vieh; die Aus- und Eingehenden hatten keinen „Frieden vor dem Feinde . . . (11) Von jetzt ab aber soll es „nicht mehr wie in früheren Tagen sein . . (12) sondern die „Friedenssaat, der Weinstock wird nun seine Frucht, die „Erde ihren Ertrag, der Himmel seinen Thau geben und „ich lasse dem Rest dieses Volks dies Alles zu Theil werden."

Daneben halte man nun die Schilderung Haggai's an diesem Tage der Grundsteinlegung (Hg. 2, 15 ff.): „Blicket von diesem „Tage aus zurück in die Zeit, ehe man Stein an Stein am „Tempel Gottes fügte; (16) kam man da zu einem Getreide-„haufen von zwanzig (zu erwartenden Scheffeln), so waren es „nur zehn; kam man an die Kufe, um fünfzig Pûrâ zu schöpfen, „so waren es nur zwanzig; (17) ich hatte Euch mit Kornbrand, „Vergilbung und Hagel gestraft an all' Eurer Händearbeit, und „Ihr wandtet Euch mir doch nicht zu. (18) Lenkt nun Euren „Blick von diesem Tag, dem 24. des 9. Monats, dem Tag der „Grundsteinlegung des Tempels vorwärts! . . (19) . . . von „diesem Tage ab werde ich segnen.

Die Uebereinstimmung beider Propheten in der Schilderung des bisherigen traurigen Misswachses, in der Verheissung eines reichlichen Feldsegens „vom heutigen Tag" oder „jetzt" ab, zusammengenommen mit der identischen Bezeichnung des Tags ihrer Ansprachen als des יום אשר יסד בית ה' ההיכל (Sach.) יסד היכל ה' (Hag.) beweist, dass Sach. 8, 9—15 an demselben

Digitized by Google

Festtage der Grundsteinlegung des Tempels wie Hag. 2, 10 ff., 20 ff. nach deren ausdrücklicher Datirung gesprochen worden ist.

Hierdurch gewinnt nun erst Sach. 8, 9 seine volle Beziehung: „Fasset Muth Ihr, die Ihr in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde der Propheten vernehmet, am Tage, wo der Grundstein zum Tempel gelegt worden ist". Sach. weist auf die Verheissungen hin, die bei dem gleichen Anlass und am gleichen Tage wie er selbst auch Haggai dem Volke hatte zu Theil werden lassen.

Eine weitere Bestätigung erhält diese Auffassung dadurch, dass diese Verheissung Sach. 8, 1 ff., die demnach aus dem 24./9. des 2. J.'s des Darius ist, mit der genau datirten in Sach. 1, 14 ff., die nach 1, 7 aus dem 24./11. des 2. Jahr's des D., also nur zwei Monate später ist, genau übereinstimmt, also dieselbe geschichtliche Lage voraussetzt. Vergl. Sach. 8, 2 קנאתי לציון = 1, 14 קנאה גדולה; 8, 3 שבתי אל ירושלים וגו' = קנאה גדולה וגו' = 1, 16; ferner 8, 12—15 = 1, 17.

Mit 8, 15 kommt diese Prophetie zu ihrem Abschluss. C. 8, 16 ff. gehört zu den Antworten, die Sach. der Gesandtschaft aus Bethel gegeben hat. 8, 16 ff. ermahnt das Volk, das gutzumachen, was nach 7, 9 ff. ihre Väter unterlassen haben; 8, 17 geht deutlich auf 7, 10b zurück; auch das für die Zukunft 8, 21 verheissene zahlreiche Erscheinen von Städtegesandtschaften weist selbst im Ausdruck auf die jetzige aus Beth-El, 7, 2 hin.

Digitized by Google

Strophenbau in den Proverbien.

Von

D. H. Müller.

Es gilt jetzt als eine feststehende Thatsache, dass der erste Haupttheil der Proverbien (Cap. 1—9) von einem Verfasser herrührt, der vielleicht auch der Redactor des ganzen Buches war. Auch darüber kann kein Zweifel herrschen, dass diese Einleitungsreden mit dem Buche Hiob eine enge litterarische Verwandtschaft aufweisen, und ich möchte mich der Ansicht derjenigen anschliessen, welche die Abhängigkeit dieser Einleitungsreden vom Buche Hiob annehmen[1]).

Der Geist, der in den Sprüchen überhaupt und insbesondere im ersten Haupttheile derselben herrscht, ist vielleicht von Niemandem schärfer charakterisirt worden als von W. Frankenberg. Dass die Wurzel aller Weisheit die Gottesfurcht ist, versteht sich bei dem Spruchdichter von selbst und wird von ihm oft genug betont. Bei den Lehren, die er ertheilt, setzt er die Thora und die Propheten voraus, begründet jene aber nicht durch den Hinweis auf diese oder durch das Postulat der höchsten Moral, sondern in praktischer Weise durch das Vorhalten der bösen Folgen des verwerflichen Handelns. Die „Weisheit" des Spruchbuches soll auch dem für hohe Sittlichkeit weniger Empfindlichen zeigen, wie schädlich es sei, den Weg der Tugend zu verlassen.

[1]) Sehr überzeugend hat auf mich die Beweisführung H. L. Strack's in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 609, ff. gewirkt.

Digitized by Google

Bei der Analyse der Einleitungsreden ist meines Erachtens ein wesentlicher Punkt nicht genügend erkannt und berücksichtigt worden. Bekanntlich spricht in diesen Reden entweder der Vater zum Sohne oder die „Weisheit" selbst führt das Wort[1]). In beiden Fällen geht dem eigentlichen Kern der Rede eine längere oder kürzere Einleitung voran, worin man meistentheils lediglich aufgefordert wird, auf die Worte des Vaters beziehungsweise der Weisheit, die in der eigentlichen bald darauffolgenden Rede enthalten sind, zu hören. Manchmal wird in der Einleitung auch schon das Thema der Rede angedeutet. Die Einleitung darf nicht als allgemeine mit der Rede nicht in Verbindung stehende Lehre angesehen werden. Sie preist in der Regel die Lehren der „Weisheit" oder des Vaters und lenkt so die Aufmerksamkeit auf den eigentlichen Kern der Rede. Diese Manier ist für den Verfasser des ersten Haupttheiles kennzeichnend und darf bei der Prüfung der Rede nicht ausser Acht gelassen werden.

Sondert man die Einleitungen von den eigentlichen Reden ab, so gewinnt die Rede nicht nur an Klarheit und Uebersichtlichkeit, sondern es tritt auch der strophische Aufbau deutlich hervor. Ich will dies hier an drei charakteristischen Beispielen zu zeigen versuchen und behalte mir vor, an anderem Orte die ersten neun Capitel der Proverbia im Zusammenhange zu behandeln.

Cap. 1 V. 8—19.

(8) שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך
(9) כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתך

(10) בני אם יפתוך חטאים אם יאמרו [אליך][2])
לכה אתנו נארבה לדם נצפנה לנקי חנם
(12) נבלעם כשאול חיים ותמימים כיורדי בור
(13) כל הון יקר נמצא נמלא בתים שלל
(14) גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכלנו

(15) בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם
(16) כי רגליהם לרע ירוצו וימהרו לשפך דם [נקי].

[1]) Eine Ausnahme bildet Cap. 6, 1—19, welches Stück auch dem Verfasser des ersten Haupttheiles abgesprochen wird.

[2]) TM. אם יאמרו : אל תבא.

Digitized by Google

(17) כי חנם מורה הרשת בעיני כל בעל כנף
(18) והם לדמם יארבו יצפנו לנפשותם
(19) כן ארחות כל בצע בצע את נפש בעליו יקח

Der erste Abschnitt des ersten Capitels (V. 8—19) besteht aus einer kurzen, zweizeiligen Einleitung, worin nicht etwa der Gehorsam gegen die Eltern überhaupt[1]), sondern einfach die folgende in V. 10—19 enthaltene Belehrung einer besondern Beachtung empfohlen wird. Die Verse handeln aber gewiss nicht von Raubmördern, es ist vielmehr die Rede von Cartell-Bildungen behufs Ausbeutung der Schwächern, was der Verfasser vorgreifend mit den schärfsten Worten als Raub und Mord brandmarkt. Die beiden 5zeiligen Strophen verhalten sich zu einander wie Vorder- und Nachsatz.

Strophe I: Wenn die geriebenen Gauner zu dir mit Plänen kommen, welche auf die Ausbeutung der Einfältigen berechnet sind — freilich ist dies nach des Verfassers Auffassung Blutvergiessen und Mord; die Ränkeschmiede werden dir aber haarklein beweisen, dass die Schwachen auf die einfachste und reinlichste Weise vollkommen beseitigt und gleichsam lebendig vom Orkus verschlungen werden, wobei grosser Gewinn und reiche Beute zu erzielen sei; man verübe dabei nichts Unrechtes, es gelte nur eine gemeinschaftliche Casse zu errichten und gleiche Antheilscheine zu beheben —

Strophe II: So lass' dich auf ihre Vorschläge nicht ein und halte dich von ihren Plänen fern. Sie werden wohl Unheil anrichten und Blut vergiessen, aber die einfältigen Vögel, auf die sie lauern, werden ihnen nicht in das Garn gehen. Sie werden sich selbst im eigenen Netze fangen und ihr eigenes Blut vergiessen; denn die Habsucht vernichtet des Habsüchtigen Leben.

Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, dass die Worte אל תבא (V. 10) zu streichen sind. Erst muss man doch hören, was die Sünder wünschen, und dies wird in der That

[1]) So sagt z. B. Frankenberg V. 8: „Nach der Erwähnung Gottes folgen wie gebührend die Eltern; das ist die Anordnung auch bei Sirach und Menander," und weiter: „Die beiden Verse haben weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden Verbindung."

Digitized by Google

ausführlich in 5 Versen gesagt, das vorlaute אל תבא passt also durchaus nicht[1]). Dazu kommt noch die ganz vereinzelte Form תאבה für תאבא (7 Mal), endlich das überschüssige אם יאמרו in V. 11. Alle diese Erwägungen rechtfertigen meine Aenderung vollkommen. Es bleibt aber die Frage offen, wie אל תבא in den V. 10 hineingekommen sei, und da möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass ein Leser am Rande von V. 10a auf den Nachsatz in V. 15 verweisen wollte und daher am Rande אל תבא (d. h. אל תלך בדרך אתם) schrieb, woraus dann das ungeschickte אל תבא entstanden ist.

Im V. 15 fehlt in den LXX בני, im Cod. Vat. auch V. 16, der aus Jes. 59,7 entlehnt ist, aber, wie ich glaube, schon vom Verfasser als Citat herübergenommen wurde, vielleicht mit der Absicht, das Citat in einem andern Sinne anzuwenden, nämlich כי in der Bedeutung „wenn" für „denn". Auch V. 17 scheint ein entlehntes Sprichwort zu sein, das ursprünglich einen andern Sinn hatte:

„denn ohne Absicht wird das Netz ausgebreitet
in den Augen der Gefiederten"

d. h. die Vögel glauben nicht, dass es für sie bestimmt sei und rennen so in ihr Verderben. Der Verfasser der Einleitungsreden giebt ihm an dieser Stelle den entgegengesetzten Sinn:

„denn vergeblich wird das Netz ausgebreitet
vor den Augen der Gefiederten".

Cap. 5.

(1) בני לחכמתי הקשיבה — לתבונתי דמו אזנך
(2) לשמר מזמות — ודעת שפתיך יצרו
(3) כי נפת תטפנה שפתי זרה — וחלק משמן חכה
(4) ואחריתה מרה כלענה — חדה כחרב פיות
(5) רגליה ירדות מות — שאול צעדיה יתמכו
(6) ארח חיים פן תפלס — נעו מעגלתיה לא תדע
(7) ועתה בנים שמעו לי — ואל תסורו מאמרי פי

(8) הרחק מעליה דרכך — ואל תקרב אל פתח ביתה
(9) פן תתן לאחרים הודך — ושנתך לאכזרי

[1]) Die LXX änderten deshalb אם in אל, aber dadurch ist die Sache noch schlechter geworden.

Digitized by Google

(10) פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי
(11) ונהמת באחריתך בבלות בשרך ושארך
(12) ואמרת איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי
(13) ולא שמעתי בקול מורי ולמלמדי לא הטיתי אזני
(14) כמעט הייתי בכל רע בתוך קהל ועדה

(15) שתה מים מבורך ונזלים מתוך בארך
(16) [פן] יפצו מעינתיך חוצה ברחובות פלגי מים
(17) יהי לך לבדך ואין לזרים אתך
(18) יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעוריך
(19) אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת
באהבתה תשגה תמיד [ובחיקה תשכב]
(20) ולמה תשגה בני בזרה ותחבק חק נכריה

(21) כי נכח עיני יהוה דרכי איש וכל מעגלותיו מפלס
(22) עוונותיו ילכדנו את הרשע ובחבלי חטאתו יתמך
(23) הוא ימות באין מוסר וברב אולתו ישגה

Dieses Stück zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen und einer kurzen dreizeiligen Schlussstrophe. In dem ersten Absatze ist die unvermeidliche Einleitung enthalten, die den Sohn auffordert, auf die weisen Lehren des Vaters zu achten: es wird aber schon hier in der Einleitung das Thema angedeutet: „die fremde Frau", die leicht verlockt und verführt und zuletzt das Opfer der Verführung ins Verderben stürzt. Das Thema wird aber nur akademisch gestreift, ohne dass eine daraufbezügliche praktische Lehre gegeben wird. V. 7 schliesst die Einleitung mit einem Appell an den Gehorsam des Sohnes ab. Den Kern der Rede bilden die mittleren zwei Strophen, die inhaltlich Gegensätze bilden.

Strophe II. Du sollst dich von dem „fremden Weibe" fernhalten, denn deine Ehre (הודך), ja dein Leben steht dabei auf dem Spiele. Mindestens musst du einen Theil deines Vermögens opfern (כחך ועצבך), um dich loszukaufen, und du kannst noch froh sein, wenn die Sache nicht vor das Schöffen-Gericht (בתוך קהל ועדה) gekommen ist.

Strophe III. Sättige deinen Liebesdurst an dem eigenen Brunnen, brauche das Wasser auf, damit es sich Andere nicht zu Nutze machen. So wird dein Quell dir allein gehören, und du wirst dich an deinem Eheweibe erfreuen.

Digitized by Google

Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Strophen springt in die Augen. Es tritt auch hier der Charakter und der Geist des Spruchbuches deutlich hervor. Nicht Furcht vor der Uebertretung des offenbarten Gesetzes, nicht moralische oder sittliche Gründe werden angeführt, um den Sohn von dem fremden Weibe fernzuhalten, sondern recht praktische Erwägungen. In Prosa übersetzt heissen sie:

Du sollst deinem Weibe treu sein, damit sie auch dir die Treue bewahre; denn wenn du sie vernachlässigst, wird sie sich anderweitig schadlos zu halten suchen.

Du sollst die fremde Frau meiden, weil dir daraus allerlei Gefahren für das Leben, das Vermögen und die Ehre entspringen können.

Nun, wie ist's aber, wenn man all die Klippen der Sünde durch geschicktes Laviren vermeidet, wenn man alles geheim thut, so dass weder Leben, noch auch Ehre und Vermögen geschädigt werden? —

Gegen diese Erwägung richtet sich die Schlussstrophe:

Vor Gott liegen die Wege des Menschen offen, und der Sünder fängt sich doch endlich in der eigenen Sünde.

Cap. 8.

(1) הלא חכמה תקרא ותבונה תתן קולה
(2) בראש מרמים על דרך בית נתיבות נצבה
(3) ליד שערים לפי קרת מבוא פתחים תרנה
(4) אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם
(5) הבינו פתאים ערמה וכסילים הבינו לב

(6) שמעו כי נגידים אדבר ומפתח שפתי משרים
(7) כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע
(8) בצדק כל אמרי פי אין בהם נפתל ועקש
(9) כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת
(10) קחו מוסרי ואל כסף ודעת מחרוץ נבחר[1]

(12) אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא
(13) יראת יהוה שנאת רע ופי תהפכות שנאתי
(14) לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה

[1] TM. add. כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה.
[2] TM. add. יראת יהוה שנאת רע.

Digitized by Google

(15) בי מלכים ימלכו ורזנים יחקקו צדק
(16) בי שרים ישרו ונדיבים כל שופטי צדק

(17) אני אהבי אהב ומשחרי ימצאוני
(18) עשר וכבוד אתי הון עתק וצדקה
(19) טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר
(20) בארח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט
(21) להנחיל אהבי יש ואוצרותיהם אמלא

---

(22) יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז
(23) מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ
(24) באין תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי מים
(25) בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי
(26) עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל

(27) בהכינו שמים שם אני בחקו חוג על פני תהום
(28) באמצו שחקים ממעל בעוז עינות תהום
(29) בשומו לים חקו בחקו מוסדי ארץ[1]
(30) ואהיה אצלו אמון[2] יום יום משחקת לפניו בכל עת
(31) משחקת בתבל ארצו ושעשעי את בני אדם

(32a) ועתה בנים שמעו לי (33a) שמעו מוסר וחכמו[3]
(34a) אשרי אדם שומע לי (32b) ואשרי דרכי ישמרו
(34) לשקד על דלתותי יום יום לשמר מזוזות פתחי
(35) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיהוה
(36) וחוטאי חמס נפשו כל משנאי אהבי מות

Die strophische Gliederung dieses Stücks liegt offenbar zu Tage. Es zerfällt in drei Doppelstrophen und eine einfache Schlussstrophe von je 5 Zeilen. Die erste Doppelstrophe bildet die Einleitung: Die Weisheit ruft, sie preist ihre Lehren an und fordert auf, dieselben zu hören und sie zu befolgen.

In der zweiten Doppelstrophe schildert die Weisheit ihr eigenes Wesen und ihre Macht, was sie alles vermag und was sie alles will.

In der dritten Doppelstrophe verkündet sie ihren Ursprung: Gott habe sie geschaffen, sie war bei ihm vor der Schöpfung der Welt, sie blieb bei ihm während der Schöpfung.

---

[1]) MT. add. וימים לא יעברו פיו.
[2]) MT. add. ואהיה שעשועים.
[3]) MT. add. ואל תפרעו.

Digitized by Google

Die Schlussstrophe zieht das Facit: Folglich müsset ihr auf die Weisheit hören und ihre Lehren frequentiren.

Dass die Eintheilung sach- und sinngemäss ist, beweist am besten der Umstand, dass z. B. Kautzsch und Strack in ihren Uebersetzungen das Stück in ähnlicher Weise gliedern.

Um aber den strophischen Bau herzustellen, mussten einige textkritische Eingriffe gemacht werden, die sich auch sonst als heilsam und nothwendig erwiesen haben.

So habe ich V. 11

כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה

gestrichen. Der Vers erweist sich schon dadurch als verdächtig, dass hier von der Weisheit in der dritten Person gesprochen wird, während in den vorangehenden und nachfolgenden Versen die Weisheit in der ersten Person spricht. Vergleicht man Cap. 3, 14—15

כי טוב סחרה מסחר כסף ומחרוץ תבואתה
יקרה הוא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה

so wird man ohne Weiteres den Vers an unserer Stelle als Glosse eines Lesers aus Cap. 3 erkennen.

Desgleichen muss in V. 13 יראת יהוה שנאת רע als überschüssig und inhaltlich nicht hierher gehörig gestrichen werden, was schon Bickell erkannt hat, ebenso sind die Aenderungen in den Versen 29—30 und 32—34 zum Theil in Uebereinstimmung mit Bickell gemacht[1]).

[1]) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, S. 99 und 100.

Digitized by Google

Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe.

Par **Théodore Reinach.**

Contre Apion, II, 2, § 11 Niese.

Apion, dans un fragment dont le texte, très corrompu, a été rendu à peu près intelligible par les corrections de Huet, prétend que Moïse, en souvenir de son origine héliopolitaine, dressa dans la ville (c'est à dire à Jérusalem) ἀντὶ ὀβελῶν κίονας, ὑφ' οἷς ἦν ἐκτύπωμα σκάφη(ς); l'ombre projetée sur la σκάφη par la colonne décrivait un cercle correspondant à celui du soleil dans le firmament: c'était donc un cadran solaire. Mais qu'est-ce que σκάφη? L'ancienne traduction latine, qui doit avoir lu σκάφης, traduit „figuram scaphae fecit", ce qui n'est pas compromettant. Et telle est aussi l'expression employée dans les traductions latines plus modernes. Whiston traduit «a cavity like that of a boat», Arnould d'Andilly «certaines formes de bassins», Movers «ein Kahn». En réalité, qu'Apion l'ait su ou non, σκάφη était un terme technique pour désigner la base creuse, en forme d'hémisphère ou de surface conique, sur laquelle se promène l'ombre du gnomon. Cf. Vitruve, IX, 9, 1, p. 230 Rose: „Hemicyclium excavatum ex quadrato ad enclimaque succisum Berosus Chaldaeus dicitur invenisse; scaphen sive hemisphaerium Aristarchus Samius". Martianus Capella, VI (De Geometria), § 597 Eyssenhardt: «Quippe scaphia dicuntur rotunda ex aere vasa, quae horarum ductus stili in medio fundo siti proceritate discriminant.»

Digitized by Google

Les cadrans solaires à base hemisphérique ou conique devaient être fréquents en Egypte (cf. Dictionnaire des Antiquités, V° Horologium, fig. 3886). Mais à quel objet du temple de Jérusalem Apion fait-il allusion? Whiston qui, d'ailleurs, croit qu'il s'agit d'Héliopolis, non de Jérusalem, mentionne à ce propos les „degrés d'Achaz" (II Rois, 20, 11; Isaïe, XXXVIII, 8). Mais il est peu probable qu'Apion en ait eu connaissance. Je croirais plutôt qu'il a combiné arbitrairement les renseignements de II Rois, 7, sur les colonnes d'airain et les dix bassins d'airain. Movers, qui a parlé longuement de notre texte (Phoenizien, I, 200 suiv.) n'a fait que divaguer suivant son ordinaire: pour lui la colonne est le symbole de Typhon, qui jette son ombre sur la lune (Plutarque, De Isid. 44 et 55), et que les Egyptiens identifiaient au „Saturne" des Juifs[1]).

Contre Apion, II, 2, § 22 Niese.

Les Hébreux, dit Apion, en traversant le désert souffrirent du mal d'aine (βουβῶνας ἔσχον) et durent s'arrêter le septième jour; ils l'appelèrent σάββατον, τοῦτο τῇ Αἰγυπτίων γλώσσῃ γὰρ βουβῶνας λέγει καλοῦσιν Αἰγύπτιοι σαββάτωσιν. Telle est la leçon du Laurentianus et de Niese: les anciens éditeurs et Naber corrigent en σαββάτωσιν. Mais plus loin (§ 30 et 31) Josèphe nous dit à deux reprises que le mal d'aine, comme l'avoue Apion lui-même (καθάπερ ἐκεῖνός φησι), se dit chez les Egyptiens σαββώ: c'est donc le mot qu'on s'attendrait à lire également au § 22. Déjà dans mon recueil des Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme (1895), p. 128, j'avais proposé cette correction; elle me paraît

---

1) Il vaut la peine de reproduire les premières lignes de la traduction de Movers: „Wohl unterrichtet in den väterlichen Satzungen, bestimmte er (Moses) die Anzahl der Gebete in Beziehung auf den Aether, nach der Anzahl der Ringmauern dieser Stadt". A quoi sert l'érudition qui permet d'accumuler tant de contresens en si peu de lignes?

Digitized by Google

aujourd'hui mise hors de doute par l'édition critique de l'ancienne traduction latine (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, XXXVII, 6, rec. C. Boysen, Vienne 1898). On voit, en effet, que trois des meilleurs manuscrits, C, R, V ont ici la leçon sabbo; le manuscrit P a sabbato que M. Boysen a admis (à tort, selon moi) dans son texte, et qui nous révèle la corruption intermédiaire par laquelle le grec a passé de σαββώ à σαββάτωσας.

Contre Apion, II, 7, § 82 Niese. (Pour cette partie nous ne possédons que la vieille traduction latine faite par ordre de Cassiodore.)

Josèphe réfute la calomnie de Posidonius, Apollonius Molon et Apion au sujet de la tête d'âne en or qu'Antiochus Epiphane aurait trouvée dans le temple. Notre culte, dit-il, est immuable, fixé dans ses moindres détails; or, aucun des conquérants postérieurs n'a jamais rien découvert de pareil dans le temple, mais seulement purissimam pietatem, de qua nihil nobis est apud alios effabile. Il y a dans cette phrase une maladresse — car en avouant que les mystères du sanctuaire sont ineffables, Josèphe autoriserait tous les soupçons — et une contradiction avec le § 107, où Josèphe, décrivant le mobilier du saint des saints, ajoute: etenim nihil amplius, neque mysteriorum aliquorum ineffabilium agitur. Je pense donc qu'au § 82 il faut également rétablir ineffabile ou non effabile.

Paris, décembre 1899.

Digitized by Google

Zur Verproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr.

Von

Adolf Büchler.

Alle Forscher, die sich mit der Frage der Wasserversorgung Jerusalems im Allgemeinen, oder mit einer der zahlreichen Belagerungen dieser Stadt im Besonderen beschäftigt haben, betonen mit Nachdruck, dass es deren Bevölkerung auch während der längsten Einschliessung von Seiten des wachsamsten Feindes nie an Wasser gefehlt habe[1]). Jerusalem hatte nämlich Leitungen, die für alle Einwohner reichlich Wasser lieferten; gleichzeitig aber mangelte es an demselben der nächsten Umgebung der Stadt, so dass der Feind vor den Mauern von Durst gequält wurde, was natürlicherweise den Belagerten zu Statten kam. Dieses hebt schon Strabo in seiner Meldung über die Einnahme Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 v. Chr. hervor (XVI, 2, 40 p. 762) mit den Worten: ἦν γὰρ πετρῶδες καὶ εὐερκὲς ἕρυμα, ἐντὸς μὲν εὔυδρον, ἐκτὸς δὲ παντελῶς διψηρόν, und auch andere Berichterstatter des Alterthums, wie wir bald sehen werden[2]). Anders verhielt es sich,

[1]) Vgl. die eingehende Studie von Schick: Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem, in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereines I. 132—176 und in seinem Werke: Die Stiftshütte, an verschiedenen Stellen.

[2]) In der talmudischen Litteratur wird allerdings ein Fall von Wassermangel in Jerusalem berichtet. In b. Taanith 20b (Aboth di R. Nathan VI, 16b) erzählt eine Baraitha: Einmal zogen die Juden zur Wallfahrt nach Jerusalem und hatten (offenbar in Folge des unerwarteten Zuzuges auswärtiger Juden in grosser Zahl) nicht genug Trinkwasser; da lieh sich Nakdimon, Sohn Gorjons, von einem Hegemon, der über Wasser verfügte, zwölf gefüllte Cisternen aus mit der Verpflichtung, das

Digitized by Google

wie selbstverständlich, mit den Lebensmitteln, die von Aussen zugeführt und in der Stadt besonders aufgespeichert werden mussten; gingen dieselben in Folge längerer Belagerung aus, ohne ersetzt zu werden, so trat Hungersnoth ein, wie 63 v. Chr. und 70 n. Chr. Doch ermöglichten, wie zwei von einander unabhängige Berichte erzählen, unterirdische Gänge eine Verbindung mit Oertlichkeiten ausserhalb Jerusalems und ein, wenn auch nur dürftiges Ersetzen der aufgezehrten Vorräthe. Wurde diese geheime Verbindung dem Feinde bekannt, so war weitere Rettung ausgeschlossen. Die Nachrichten über diese beiden Punkte sind bisher nicht genügend beachtet worden und sollen hier mit Bezug auf die Belagerung Jerusalems durch Titus im Jahre 69—70 erörtert werden.

I. Zur Wasserversorgung.

Josephus, von dem wir als dem Verfasser eines eigenen Buches über den grossen Krieg der Jahre 66—70 in erster

Wasser innerhalb einer bestimmten Zeit zurückzuerstatten. Ist auch in diesen Bericht mancher sagenhafte Zug mit verwoben, an der erzählten Thatsache selbst zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Denn die Nachricht ist nicht etwa aus der etymologischen Spielerei mit dem Namen Nakdimon (שנקדה לו חמה בשבחו) hervorgegangen, da dieser Theil in einem eigenen, zur obigen Baraitha nicht gehörigen Satze überliefert ist und ganz deutlich als später hinzugefügt, als man zwischen dem Ereignisse und dessen Urheber einen Namenszusammenhang suchte, zu erkennen ist. Der Umstand, dass dieser Zusatz sagt: לא נקדימן שמו אלא בוני שמו, ולמה נקרא שמו נקדימן שנקדה חמה בשבחו, legt sogar die Vermuthung nahe, dass das Wunder der Verlängerung des Tages an einen Mann Namens Buni sich knüpfte, der wahrscheinlich mit Nakdimon nicht identisch ist. Es lässt sich mit Wahrscheinlichkeit auch ermitteln, wann sich das im Hauptberichte Erzählte zugetragen haben dürfte. Nakdimon b. Gorjon war nach den talmudischen Meldungen einer der drei reichsten Männer in Jerusalem während des grossen Krieges gegen die Römer (66—70, vgl. Grätz, Geschichte III, 527, Note 4), so dass die obige Begebenheit jedenfalls in die beiden letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung fällt. Andererseits wird uns von Josephus (Bellum VI, 9, 3. 422 ff.) gemeldet, dass zu dem Passahfeste des Jahres 66, als der Legat von Syrien, Cestius Gallus, in Jerusalem weilte, über zwei Millionen Juden nach der Tempelstadt gekommen waren (vgl. auch Grätz III, 813 ff.). Für diese lieh sich Nakdimon das Wasser vom Hegemon aus, der gewiss ein Römer war; die freundlichen Beziehungen Nakdimons zu demselben bestätigen die Ansicht von Grätz, dass der jüdische Buleutes ein Römerfreund war.

Digitized by Google

Reihe Auskunft hierüber erwarten, erwähnt die Wasserfrage, insoweit es sich um die Jerusalemer handelt, überhaupt nicht, und was er über die Römer sagt, klingt sehr eigenthümlich. Er erzählt nämlich (Bellum Judaicum V, 4, 9, 409), wie er in längerer Rede den Versuch gemacht habe, die in Jerusalem eingeschlossenen Juden, die Titus hartnäckigen Widerstand leisteten, zum Aufgeben des nutzlosen Kampfes zu bestimmen. Um ihnen zu beweisen, dass Gott selbst, auf dessen Hilfe sie rechnen, die Römer unterstütze, sagte er unter Anderem Folgendes: „Dem Titus fliessen sogar die Quellen reichlicher, die zuvor euch vertrocknet waren. Vor seiner Ankunft waren, wie ihr wisset, die Quelle Siloah und alle Quellen ausserhalb der Stadt versiegt, so dass man das Wasser maassweise kaufen musste: jetzt aber strömen diese Quellen eueren Feinden, so dass diese nicht bloss für sich und ihr Vieh, sondern selbst für die Gärten genug haben." Es ist mir nicht bekannt, dass diese sonderbare Nachricht des Josephus von irgend einem Forscher auf ihre Wahrheit und ihre thatsächliche Grundlage geprüft worden wäre; denn einer Nachprüfung bedarf sie ohne Zweifel. Erstens erzählt Dio Cassius (LXVI, 4, 5) von derselben Belagerung Jerusalems unter Titus: „Die Römer litten am meisten durch Wassermangel, da sie schlechtes Wasser hatten und auch dieses aus grosser Entfernung holen mussten; die Juden dagegen hatten wegen der unterirdischen Gänge die Oberhand. Diese führten nämlich von Innen unter der Mauer weit auf's Land hinaus und die Juden gingen durch dieselben hinaus, überfielen die wasserschöpfenden Römer und machten die Vereinzelten nieder[1]);

1) Einige Zeilen später (5, 2) erzählt Dio Cassius, dass die jüdischen Gefangenen und Ueberläufer im Geheimen das Wasser der Römer vergifteten und die Soldaten, die sie vereinzelt antrafen, niedermachten. Es ist nicht leicht, sich vorzustellen, wie diese Juden, die ja ohne Zweifel innerhalb des Lagers überwacht wurden, sollten vereinzelte Römer haben tödten können; da andererseits Dio Cassius die Niedermachung der vom Lager entfernten Römer sowohl den durch die unterirdischen Gänge aus Jerusalem zu den Quellen hervorstürzenden Juden, als auch den Ueberläufern zuschreibt, so scheint der Sinn der Meldung der zu sein, dass die jüdischen Ueberläufer den Römern als Führer zu den nicht leicht auffindbaren Quellen dienten und diese bei derselben

Digitized by Google

Titus liess alle diese Gänge schliessen.“ Wohl spricht Dio Cassius ausdrücklich nur von der Wassernoth der Römer; aber was er daneben von den Juden sagt, macht es hinlänglich klar, dass es diesen an Wasser nicht mangelte[1]). Denn keinesfalls sind

---

Gelegenheit vergifteten, dabei noch die wasserschöpfenden Soldaten, die sie begleiteten, — im Vereine mit den aus den unterirdischen Gängen hervorbrechenden Jerusalemern — tödteten. Es ist hier noch auf die Meldung des Julius Africanus in den Κεστοί (c. 3, in der Sammlung der Mathemat. veteres, Seite 290, Gelzer, Julius Africanus I, 3 ff. und 265) hinzuweisen, nach welcher die Pharisäer (die mit Titus Krieg führenden Juden) eine römische Heeresabtheilung durch vergifteten Wein zu Grunde richteten. Es ist diese, wahrscheinlich aus Justus von Tiberias stammende Nachricht offenbar mit der über die Vergiftung der Brunnen identisch.

1) Wohl berichtet eine talmudische Tradition von Wassermangel in Jerusalem während der Belagerung, aber es hat damit eine eigene Bewandtniss. Im Midrasch zu Threni 4, 4 sagt Abba bar Kahana: אמת המים שהיתה באה מן הדגיות עמדו המצרקים והחריבוה ושפכוה והיה אדם מוליך את בנו לאמה ולא מצא בה להשקות לשוט לתבו בצמא. Es liegt kein Grund vor, diesen Ausspruch des Amoräers, wiewohl derselbe als Erklärung des auf die Belagerung Jerusalems unter Nebukadnezar sich beziehenden Bibelverses sich giebt, als Wiedergabe einer im Jahre 69/70 vorgefallenen Begebenheit anzuzweifeln. Dafür sprechen mehrere Einzelheiten des Berichtes. Doch ist vorerst der richtige Wortlaut aus den von Buber in seinem Midrasch Echa rabba (Wilna 1899) angeführten Handschriften (Seite 72b) hierher zu setzen: אמת המים שבאה מגיחם, מקום אחת עמדו המקרים והחריבוה. Es handelt sich sonach um die bekannte grosse Wasserleitung von Etam (j. Joma III, 41a 13), die von Sikariern zerstört wurde. Die letzte Angabe allein genügt, um einzusehen, dass es sich nicht, wie Schlatter (Die Tage Trajans 44) meint, um die Belagerung Jerusalems unter Hadrian, sondern um die Zeit handelt, als die Sikarier in der Stadt hausten. Dieselbe ist uns auch in anderen, genau entsprechenden Meldungen geschildert. In Aboth di R. Nathan (2. Recension XIII, 16a) lesen wir: Man erzählt von Kalba Sabua, dass er soviel Getreide aufgespeichert hatte, dass er ganz Jerusalem drei Jahre hätte speisen können: כשעמד המיקרין שרפו את האוצרות שבירושלים als die Sikarier erstanden, verbrannten sie die Magazine. Dafür hat die erste Recension VI, 16b: וכשבא אספסיינוס קיסר להחריב את ירושלים, בקשו קנאים לשרוף כל התבואה הזאת באש, als Kaiser Vespasian kam, um Jerusalem zu zerstören, wollten die Zeloten alle diese Vorräthe verbrennen. In b. Gittin 56a heissen diese בריוני und als Grund der Vernichtung ist verständig angegeben, dass hierdurch die Friedensfreunde zum Kampfe gezwungen werden sollten. In Kohel. r. zu 7, 11 lesen wir: היה שם בן במיח בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי והיה ממונה על האוצרות ראש מקרין שבירושלים והמר ושרף את האוצרות, (Echa r. zu 1, 5, vgl. Buber, Seite 33b, Note 254), woraus wir den Urheber des Gewaltstreiches, ben-Batiach, den Neffen des R. Jochanan b. Zakkai und das Oberhaupt der Sikarier kennen lernen. Es läge nun nahe, dass die Sikarier aus

Digitized by Google

seine Worte dahin zu verstehen, als ob die Juden durch die unterirdischen Gänge aus der Ferne hätten Wasser holen müssen, da diese vielmehr nur zum Ueberfalle auf die Römer benützt wurden. Wasser gab es in Jerusalem genug, wie dieses aus der Beschreibung der Stadt zur Zeit der Belagerung bei Tacitus unzweifelhaft wird. Dieser sagt (Historiae V, 12): Fons perennis aquae, cavati sub terra montes, et piscinae cisternaeque servandis imbribus. Praeviderant conditores ex diversitate morum crebra bella: inde cuncta quamvis adversus longum obsidium, et a Pompeio expugnatis metus atque usus pleraque monstravere. Er hebt den durch verschiedene Maassregeln gesicherten Wasserreichthum Jerusalems nachdrücklichst hervor, um hierdurch die Langwierigkeit der Belagerung unter Titus zu erklären. Aber auch die bereits angeführten Worte Strabo's, die, mit Dio Cassius übereinstimmend, andererseits von dem völligen Wassermangel in der Umgebung der jüdischen Hauptstadt erzählen, wie auch die gleich zu besprechenden Aeusserungen anderer Schriftsteller über diesen Punkt machen die Untersuchung der widersprechenden Nachricht bei Josephus nothwendig.

Eusebios theilt nämlich in seiner Praeparatio evangelica (IX, 35—38) die Sätze von vier griechischen Schriftstellern über die Wasserversorgung Jerusalems mit; drei derselben hat er den Auszügen bei Alexander Polyhistor entlehnt, den vierten aus Aristeas geschöpft. Der an zweiter Stelle angeführte, ungenannte Verfasser einer Landvermessung (Schoinometrie)

---

demselben Grunde, der sie zur Vernichtung der Getreidevorräthe veranlasste, auch die Wasserleitung unbrauchbar machten; Nach Josephus (Bellum V, 1, 4, 24—26) war es Johannes von Gischala, der im Kampfe gegen Simon bar-Giora und Eleazar die Speicher, deren Vorrath für mehrere Jahre gereicht hätte, verbrannt hat. Ebenso sagt Tacitus (Historiae V, 12, vgl. Grätz III, 527, Note 4) von den drei Führern der Juden: sed proelia dolus incendia inter ipsos, et magna vis frumenti ambusta. Diese Wahrnehmung nebst der Gleichheit der Meldung des Abba bar Kahana und der früher angeführten bekräftigt die Geschichtlichkeit der Nachricht über die Zerstörung der Wasserleitung. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass es sich nur um eine bestimmte Abzweigung der Leitung in einem Stadttheile Jerusalems handelt, deren Vernichtung besonders das Volk hart traf.

Digitized by Google

Syriens, der mit dem Topographen Xenophon identificirt wird, [1]) giebt als den Umfang Jerusalems 27 Stadien an und sagt, es gebe in dessen Gebiete eine Quelle, die reichlich Wasser hervorsprudeln lasse. Die Genauigkeit im ersten Theile der Meldung lässt die gleiche Eigenschaft auch in der Angabe über das Vorhandensein der Wasserquelle voraussetzen und wir erfahren sonach, dass es in und um Jerusalem nur Eine nennenswerthe Quelle gab. An dritter Stelle theilt Eusebios einige Verse des Dichters Philo über die Wasser der jüdischen Hauptstadt mit und giebt vor deren Wortlaut selbst den Inhalt des Gedichtes dahin an, es gebe in Jerusalem eine Quelle, ταύτην δὲ ἐν μὲν χειμῶνι ξηραίνεσθαι, ἐν δὲ τῷ θέρει πληροῦσθαι, die im Winter austrockne, im Sommer dagegen sich fülle. Da es bis heute nicht gelungen ist, den Wortlaut der von Eusebios erhaltenen Verse und deren Sinn sicher oder auch nur befriedigend festzustellen, müssen wir uns leider mit der weiteren kurzen Inhaltsangabe des Kirchenvaters begnügen, die er dem dritten Bruchstücke aus dem Gedichte Philo's vorausschickt. Er schreibt: „Dazu spricht er über die Quelle des Hohenpriesters [2]) und über die Ableitung" (durch einen Kanal). Jedenfalls nennt auch Philo eine Quelle, scheint jedoch in seiner Schilderung das Vorhandensein mehrerer Quellen vorauszusetzen und zwar alle innerhalb Jerusalems. Beachtenswerth ist für unsere weiteren Erörterungen die Nachricht, dass die als erste und augenscheinlich als bedeutendste hervorgehobene Quelle regelmässig versiegt und sich wieder füllt. Im ersten seiner Auszüge führt Eusebios den Bericht des Timochares περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τῶν περὶ Ἀντιόχου (Antiochos IV Epiphanes oder VII Sidetes) an, in dem es heisst, Jerusalem habe einen Umfang von 40 Stadien, εἶναι δ'αὐτὴν ὀυσάλωτον, πάντοθεν ἀπορρῶξι περικλειομένην φάραγξιν. Ὅλην δὲ τὴν πόλιν ὕδασι καταῤῥεῖσθαι, ὥστε καὶ τοὺς κήπους ἐκ τῶν

[1]) Siehe Müller, Fragmenta histor. Graec. III, 228; Reinach, Textes d'auteurs Grecs, Seite 54, Note 1.

[2]) Diese Worte könnten auch als „die vom Hohenpriester geschaffene Quelle" aufgefasst und vielleicht auf die vom Hohenpriester Simon gebaute grosse Leitung (Sirach 50,3, vgl. Revue des Études Juives XXXVIII, 137) bezogen werden.

Digitized by Google

ἀπορρεόντων ὑδάτων ἐκ τῆς πόλεως ἄρδεσθαι. Τὴν δὲ μεταξὺ ἀπὸ τῆς πόλεως ἄχρι τεσσαράκοντα σταδίων ἄνυδρον εἶναι, ἀπὸ δὲ τῶν τεσσαράκοντα σταδίων πάλιν κάθυδρον ὑπάρχειν. Dieser Schriftsteller schildert übertreibend den Reichthum Jerusalems an Wasser, dürfte aber hierbei nicht bloss Naturquellen, sondern auch die grosse, künstliche Leitung im Auge gehabt haben, von der auch der Aristeasbrief spricht. Dieser kennt in der von Eusebios angeführten Stelle (in der Ausgabe des Aristeas von Schmidt p. 30) nur eine Quelle in Jerusalem: ὕδατος δὲ ἀνεκλειπτός ἐστι σύστασις, ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἔσωθεν πολυρρύτου φυσικῶς ἐπιῤῥεούσης, ἔτι δὲ θαυμασίων καὶ ἀξιαγήτων ὑποδοχέων ὑπαρχόντων ὑπὸ γῆν καθὼς ἐπέφαινον, πέντε σταδίων κυκλόθεν τῆς κατὰ τὸ ἱερὸν καταβολῆς. Der Erzähler im Aristeasbriefe unterscheidet genau zwischen der einzigen Quelle im Tempel[1]) und dem durch Leitungen von Aussen zugeführten Wasser, das er fünf Stadien von der Stadt in zahllosen Röhren sich vereinigen sah;[2]) und dasselbe dürfte auch Timochares gemeint haben.

---

[1]) Schultz (in Herzog-Plitt's RE, Artikel Jerusalem, Seite 566) bezieht diese Meldung über die wasserreiche Quelle auf den 64 Fuss tiefen Brunnen der Heilbäder Hammân esch-Schifâ, die auch eine periodisch aufwallende Quelle bildet, die aber nach Alten (in ZS des deutschen PV. I, 66) im Tyropoion zu suchen sind.

[2]) Auch die talmudischen Berichte scheinen von nur einer Quelle Kenntniss zu haben. Denn bei zwei Opfern, zu denen Quellwasser erforderlich war, wird nur vom Siloah gesprochen, woraus mit Wahrscheinlichkeit folgt, dass es in der Nähe des Tempels keine andere Quelle gab; nämlich bei der Zubereitung der Reinigungsasche (Para III,2) und beim Wasseropfer am Laubhüttenfeste (Sukka IV,9). Im Zusammenhange mit der in der Mischna beschriebenen Gestaltung dieser Opferhandlungen dürfte das von R. Simeon b. Gamaliel betreffs des Siloah Erzählte sich zugetragen haben. In b. Arakhin 10b (j. Sukka V,55d4; Tos. Arakhin II,6) meldet derselbe nämlich, dass der Siloahquell einen Wasserstrahl in der Grösse eines Assarion hatte und man beschloss, die Quelle zu erweitern, damit sie mehr Wasser liefere; als man dieses ausführte, wurde das Wasser weniger, so dass man die Erweiterung schloss, worauf die frühere Wassermenge wiederkehrte. Es kann sich dieser Bericht natürlich nur auf die Quelle Siloah und nicht auf den gleichnamigen Teich beziehen; und zwar mag man zu der Erweiterung in einem wasserarmen Jahre gegriffen haben. In Tos. Para IX,2 wird erzählt, dass im Kriege alle Quellen versiegt seien und auch der Siloah nur einen dürftigen Lauf gehabt habe. Ob hiermit der Barkochbakrieg, welcher der Zeit der die Frage behandelnden Lehrer, Jehuda b. Ilai und seiner

Digitized by Google

Doch ist in der Meldung des Timochares die Nachricht am interessantesten, dass die Gärten im Thale der Stadt durch das aus dieser abfliessende Wasser befeuchtet wurden, da auch Josephus in der uns beschäftigenden Stelle von der Bewässerung der Gärten durch die Quelle Jerusalems spricht; allerdings müssen diese ausserhalb der Mauern gelegen haben. Gab es aber dort in Wirklichkeit derartige Anlagen? Wir kennen freilich die Gärten Jerusalems nicht genauer; aber was wir darüber wissen, ist nicht geeignet, die ohnehin schwierige Angabe des Josephus zu stützen. Denn der in Nehem. 3,15 erwähnte Königsgarten lag zwischen dem Südost- und Südwesthügel (II Regum 25,4, Jerem. 39,4; 52,7) in dem später sogenannten Tyropoionthale; und wir kennen auch den oberen Siloah-Teich, der im südlichsten Theile dieses Thales sich befand und mit seinem überschüssigen Wasser die erwähnte Gartenanlage überrieselte. Der Teich selbst empfing sein Wasser von der Gihonquelle am Ostfusse des Zion, die unterirdisch durch den Felsen dahin geleitet wurde[1]). Diesen Teich und diese Gärten hat auch der von Eusebios erhaltene Bericht des Timochares zum Gegenstande. Wir hören ferner von fruchtbaren, wohlbewässerten Feldern im südlichen Theile des Kidronthales, dort wo sich dieses mit dem Hinnômthale vereinigt, שדמות genannt (Jerem. 31,40); aber diese umfassen auch den königlichen Garten und Josephus (Bellum VI,8,5,401) nennt den unteren Theil des Thales die Schlucht unterhalb des Siloah. Im südlichsten Theile des Kidronthales muss aber auch die Quelle Rôgel, auf welche die Worte des Josephus bezogen werden könnten, gesucht werden, was deutlich aus Josua 15,7; 18,16 hervorgeht und durch die Angabe des Josephus (Antiquit. VII, 14, 4,347), dass die Quelle

---

Collegen, am nächsten liegt, oder der der Jahre 67—70 gemeint ist, kann nicht entschieden werden. Der Bericht des Josephus, dass vor Ankunft des Titus vor Jerusalem Wassernoth herrschte und der Siloah gleichzeitig mit den übrigen Quellen ausgetrocknet war, spräche für die zweite Annahme. Wenn demnach Schlatter (Die Tage Trajans, Seite 44) für die hadrianische Zeit sich entscheidet, so geschieht dieses ohne überzeugenden Grund. Vgl. weiter unten.

[1]) Vergleiche hierzu die einschlägige Litteratur über den Siloah-Kanal.

Digitized by Google

im königlichen Lustgarten lag, bestätigt wird[1]). Das führt aber wieder nur zu den früher erwähnten Gärten am Ende des Tyropoionthales, die vom Wasser, das aus der Stadt kam, berieselt wurden, während Josephus von Gärten spricht, die ausserhalb der Mauer lagen und die von einer Quelle, welche ausserhalb der Mauer floss, sollen bewässert worden sein. Da in den Thälern im Osten, Süden und Westen der Stadt keine Felder bekannt sind, so könnte nur noch an solche auf der Nordseite gedacht werden, wo die Senkungen des Hügels flacher sind; denn die von König Herodes in seinem Palaste angelegten Gärten (Bellum V,4,4,181) sind hier schon wegen ihrer Lage unmöglich gemeint. Von der Nordseite Jerusalems sagt nun Spiess[2]): »Was jedoch für die Vertheidigung der Stadt ein Nachtheil war, das gereichte ihr in anderer Beziehung zu Vortheil und Schmuck; denn gerade die gegen ein Kilometer breite, wellige Fläche, die der nördlichen Stadtmauer vorgelegt war, bot die schönste Gelegenheit zu Gartenanlagen, zu Baumpflanzungen und zur Erbauung von allerlei Sommerwohnungen. So war die ganze Gegend von Gärten eingenommen, von Mauern und Zäunen nach allen Richtungen hin durchzogen, und die Stadtmauer verschwand völlig hinter dem Grün der ragenden Bäume. Nachdem diese Anlagen dem recognoscirenden Titus fast zum Verderben gereicht hatten, liess er dieselben gänzlich einreissen und niederhauen (Bellum V,2,2,57; 3,2,107) und die demnächst errichteten Dämme verschlangen bis auf weiten Umkreis hinaus Alles, was die Landschaft an Bäumen aufzuweisen gehabt hatte (Bellum V,6,2,264), so dass Josephus klagt, durch die Vernichtung der Bäume und ‚Paradiese' und durch die Verheerung der überaus schönen Vorbauten der Stadt sei diese selbst ganz unkenntlich geworden (Bellum VI,1,1,6). Die Spuren dieser einstigen Anlagen dürfen wir noch heute in den zahlreichen Cisternen erkennen, welche über die nördliche Fläche vor Jerusalem zerstreut sind.« Hiernach könnte Josephus

[1]) Siehe Tobler, Topographie II, 50 ff. und Buhl, Geographie 93 ff.

[2]) Das Jerusalem des Josephus, Seite 7 ff.

Digitized by Google

diese Gärten gemeint haben, besonders da Titus sein erstes Lager gegen die Stadt im Norden derselben errichtete (Bellum V,2,3,68; 3,2,107) und, wie eben erwähnt, zunächst die Gärten bis zum Schlangenteiche im Südwesten vernichtete und wenige Tage darauf beim Thurme Psephinos Aufstellung nahm (Bellum V,3,5,133). Doch gestattet diese Beziehung auf die Gärten der Nordseite schon der Umstand nicht, dass dort keine Wasserquelle war; und dann sagt Josephus ausdrücklich, dass die Siloahquelle nebst anderen, ausserhalb der Stadt befindlichen Quellen es war, die Titus das Wasser lieferte, wie er übrigens auch in Bellum V,4,1,140 nur vom Siloah als süsser und wasserreicher Quelle spricht. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass er auch an der fraglichen Stelle diese, und die Gärten, die im Tyropoionthale gelegen haben, im Auge hatte. Nun gelangte aber Titus, der die Stadt von Nordwesten angriff, erst spät in den Besitz dieses Theiles von Jerusalem, der, wie Josephus erzählt (V,6,1,253), von Simon bar-Giora vertheidigt wurde. Gegen die äussere Mauer im Norden richtet sich der erste Angriff der Römer (V,6,2,260) und sie werden am 7. Artemisios Herren dieses Theiles (V,7,2,302). Hierauf verlegte Titus sein Lager innerhalb der Mauer an das sogenannte Lager der Assyrer nordwestlich (V,7,3,303) und besetzte den ganzen Raum bis zum Kidron, das heisst den ganzen Norden der Stadt, wie seine weiteren Angriffe und die Vertheidigung von Seiten der Juden zeigen, nicht aber den Westen und Süden, wo Schluchten jede Arbeit unmöglich machten. Am 12. Artemisios eroberten die Römer die zweite nördliche Mauer (V,8,1,331) und unmittelbar darauf erfolgte von Seiten des Josephus die Aufforderung an die Juden zur Uebergabe. Da nun Titus das Tyropoionthal noch nicht erobert hatte, ist die Behauptung des Josephus in seiner Rede, dass die Quelle Siloah den Römern reichlich Wasser spende und auch für das Vieh und die Gärten genug liefere, räthselhaft, oder — was schon wegen der Umstände, unter denen sie vorgetragen worden sein soll, unwahrscheinlich ist, — eine bewusste Unwahrheit. Meldet er ja selbst (VI,7,2,363), dass die Römer erst nach der Einäscherung des Tempels und

Digitized by Google

nach Einnahme der Unterstadt bis zum Siloah gelangten (vgl. auch VI,8,5.401). Doch erweist sich die Behauptung nicht bloss als unmöglich, sondern jeder Satz des Josephus führt auch darauf, dass dieser den Römern vor den Mauern etwas zuschrieb, was nur von den Juden in Jerusalem gelten konnte. Denn wie soll man die Meldung verstehen, dass die Feinde nicht bloss für sich und ihr Vieh, sondern auch für die Gärten Wasser genug hatten? Wo besassen sie solche Anlagen, nachdem sie jeden Baum gefällt hatten? Oder fanden sie Zeit und Musse zur Pflege von Wein- und Gemüsegärten während der alle Kräfte anspannenden Belagerung? Alle diese und ähnliche Annahmen entbehren jedes Grundes, da auch andere Erwägungen die Möglichkeit ihrer Wahrheit ausschliessen; die Erklärung für diese Behauptung des Josephus muss daher anderweitig gesucht werden.

Erinnern wir uns dessen, dass nach dem Dichter Philo die Quelle Jerusalems im Winter versiegte und im Sommer sich füllte. Titus, der kurz vor dem Passahfeste vor der Stadt anlangte (Bellum V, 3, 1, 98 ff.), traf hiernach die erwähnte Quelle noch versiegt an, dieselbe muss aber bald darauf reichlich Wasser gespendet haben; aber nicht Titus und dem römischen Heere, sondern den Juden in Jerusalem, die bis dahin in Folge der ungeheuern Menge der zum Passahfeste in die Stadt gekommenen auswärtigen Wallfahrer (Bellum VI, 9, 3, 421) mögen Wassermangel gelitten haben, jetzt aber durch das Steigen der Quelle für alle genug hatten. Dieser Umschwung konnte mit Recht als günstiges Vorzeichen gedeutet werden, selbstverständlich aber für die belagerten Juden und nicht für die durch die Veränderung gar nicht berührten Römer. Und in der That schwinden alle Schwierigkeiten in diesem Theile von Josephus' Rede, wenn wir an Stelle des Titus die Jerusalemer setzen. In diesem Falle aber kann die vorgebrachte Thatsache nicht als Beweis dafür angeführt worden sein, dass Gott sich von Jerusalem abgewendet habe, vielmehr dafür, dass er sich desselben augenscheinlich annehme, und sie kann nur zur Befestigung der Juden in ihrem Kampfe gedient haben. Ist dieses richtig,

Digitized by Google

dann müsste Josephus dem Argumente die uns vorliegende unmögliche Gestalt gegeben haben, was sich, wenn es glaubhaft erscheinen soll, auch in anderen Einzelheiten der langen Rede an die Juden zeigen müsste. Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass die Rede, in der dieser Beweis steht, auch noch andere Thatsachen in sehr eigenthümlicher, für einen bloss mit der Bibel vertrauten Zuhörer und Erzähler unmöglicher Gestalt anführt. Der König Nachao kömmt hier nach Jerusalem und raubt dem Abraham die Sara, die als Königin bezeichnet wird; ferner hat Abraham 318 Vasallen, von denen jeder über eine Unzahl Reisiger gebietet; Pharao betet auf dem Tempelberge und beschenkt die Hebräer mit Silber und Gold. Diese von Josephus angeführten Einzelheiten beweisen aber, wie schon ein Blick lehrt, dass Jerusalem bereits seit Urzeiten in den Händen der mächtigen Ahnen der Juden sich befand und von den Königen grosser Völker nicht nur nicht besiegt werden konnte, sondern auch noch geehrt und ausgezeichnet wurde. Aber auch die Züge hellenistischer Ausmalung sind in dieser Darstellung nicht zu verkennen, die an den Vortrag des Ammoniters Achior im Buche Judith (5,5—21) erinnert und in den Mund eines Redners gehört, der die Römer vom Kampfe gegen Jerusalem abbringen will, indem er ihnen die Vergeblichkeit aller früheren Unternehmungen gegen Jerusalem vorführt und beweist, dass die Stadt des mächtigen Schutzes Gottes sich erfreut.

Nun lesen wir bei Dio Cassius (LXVI, 5, 4) über die Stimmung im römischen Lager nach der Erstürmung der ersten Mauer und während der mühseligen Angriffe auf die zweite, die den Römern grosse Verluste verursachten: „Damals wurden auch manche unter den Römern muthlos, wie es bei langen Belagerungen vorkömmt, und überzeugt, wie man sagte, dass die Stadt uneinnehmbar sei, fielen sie zu den Juden ab; diese, obgleich an Lebensmitteln Mangel leidend, nahmen sie auf, um zu zeigen, dass auch sie Ueberläufer hätten." In LXVI, 6, 2 erzählt Dio Cassius weiter, dass, als schon eine Bresche in den Tempelhof geöffnet war, die Römer nicht gleich hineinstürmten, sondern, von abergläubischer Furcht zurückgehalten,

Digitized by Google

erst nachdem sie von Titus angetrieben wurden, eindrangen. Schlatter[1]) zeigt, wie lange die Römer nach der Darstellung des Josephus vor der erwähnten Bresche standen und dass dieser Erzähler es nicht offen aussprach, was die Römer eigentlich zurückhielt (Bellum VI, 1, 2, 12 ff.). Es ist nun sehr beachtenswerth, dass Dio Cassius den Entritt der Muthlosigkeit bei den Römern unmittelbar nach der an die Juden gerichteten Aufforderung zur Uebergabe verzeichnet, sonach in demselben Zeitpunkte erfolgt sein lässt, da die bei Josephus stehende Verherrlichung Jerusalems vorgetragen wurde; beide gehören somit zeitlich zusammen. Ja, mehr als das; als die eigentliche Veranlassung der römischen Muthlosigkeit giebt Dio die Vergiftung des Trinkwassers der Römer durch die jüdischen Gefangenen und Ueberläufer an und ebenso suchen die in Rede stehenden Ausführungen über die Siloahquelle bei Josephus durch den Hinweis auf die Wasserversorgung die ungünstige Lage der Römer zu schildern. Aus dieser Uebereinstimmung ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit, dass die Vorlage, aus der beide Darstellungen, die Dio's und Josephus', in letzter Linie geflossen sind[2]), an dieser Stelle die Schwierigkeiten beschrieb, welche der Wassermangel den Römern verursachte, und im Zusammenhange die Rede eines Judenfreundes mittheilte, der Titus von der Uneinnehmbarkeit Jerusalems zu überzeugen trachtete und besonders auf das Wunderzeichen der jerusalemischen Quellen hinwies. Josephus, der Alles ausschied, was für Titus nicht ehrend klang[3]), und den Juden zuschrieb, was den Römern widerfuhr, sah sich hier veranlasst, die Meldung über die Muthlosigkeit der Römer ganz wegzulassen und die Rede des Judenfreundes, die Jerusalem als uneinnehmbar darlegte, sich selbst als an die Juden gerichtet beizulegen. Ob bei demselben Gewährsmanne auch noch andere Prodigien, die für die Juden sprachen, angeführt waren, ist aus den Worten des

[1]) Zur Topographie, Seite 399.
[2]) Zur Topographie, Seite 386 ff.
[3]) Zur Topographie, Seite 398.

Digitized by Google

Josephus nicht zu entnehmen; aber die Propheten, die das Volk zum Kampfe ermuthigten (Bellum VI,5,2,285—287), werden wohl auch irgend welche Wahrzeichen herangezogen haben.

Dass es in der That ein zu Gunsten der Juden sprechendes Zeichen war, erhellt aus den weiteren Ausführungen des Josephus über die Siloahquelle: »Dieses Wunderzeichen kennt ihr schon aus früherer Erfahrung bei der Einnahme der Stadt, nämlich bei dem Heereszuge des genannten Babylonierkönigs, der die Stadt eroberte und den Tempel verbrannte« (V,9,4,411). Er verweist auf die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, von der er vorher gesprochen hat; aber uns ist nicht bekannt, dass damals die Siloahquelle oder eine andere irgend welche Veränderung gezeigt hätte. Weder II Regum 25, noch Jerem. 52, noch II Chron. 36 wissen hiervon etwas und auch Josephus deutet nichts Aehnliches in Antiq. X,8 an. Dagegen wissen wir, dass die Siloahquelle zur Zeit des Königs Hizkija eine Rolle spielte, indem, wie Jesaia 22,11 nahelegt und II Regum 20,20, II Chron. 32,30 andeuten, der genannte König den Siloahkanal anlegte und zwar, wie aus Jesaia 22,11 mit hoher Wahrscheinlichkeit folgt, bei der Belagerung Jerusalems durch Sanherib, die bekanntlich mit dem Abzuge der Assyrer endete[1]). Da hat somit eine Veränderung im Siloah den nahen Sieg Jerusalems über seine Feinde angezeigt und diese Thatsache meldete die Vorlage des Josephus, die einen Judenfreund auf die Wiederkehr derselben Erscheinung und deren Bedeutung hinweisen liess. Josephus aber, der diesen Theil in seiner an-

[1]) II Chron. 32,3 erzählt: „Als Hizkija sah, dass Sanherib kömmt und sich gegen Jerusalem zum Kriege wendet, da berieth er sich mit seinen Fürsten und Helden, die Wasser der Quellen, die ausserhalb der Stadt waren, zu verstopfen, und jene stimmten ihm bei; da versammelte sich viel Volk und sie verschlossen alle Quellen und den Bach, welcher durch das Land strömte, indem sie sagten: Warum sollen die Könige Assyriens kommen und viel Wasser vorfinden?" Es mag in den Quellen gerade viel Wasser vorhanden gewesen sein. Die auf hellenistischen Erweiterungen und verherrlichenden Steigerungen aufgebaute Schilderung bei Josephus mag diesen Bericht dahin aufgefasst haben, dass das Steigen der Quellen den Sieg vorherverkündete.

Digitized by Google

geblichen Rede verwerthen wollte, brauchte nur aus dem assyrischen König einen babylonischen zu machen und die Rollen der Parteien zu vertauschen.

Was schliesslich die Bemerkung Schlatters (Seite 398) betrifft, es sei undenkbar, dass Titus die Wasserleitung aus den salomonischen Teichen unangetastet gelassen hätte, so scheint sie mir trotz der Wahrscheinlichkeit der Thatsache kaum begründet. Hätten die Römer die Leitung entweder selber da bemerkt, wo die Röhren derselben an die Oberfläche traten, oder wären sie von Ueberläufern auf dieselbe aufmerksam gemacht worden, so hätten sie weder schlechtes Wasser trinken, noch solches aus grosser Entfernung holen müssen, wie dieses Dio Cassius berichtet. Sie hätten vielmehr die Röhren nur zu öffnen gebraucht und jedem Wassermangel wäre abgeholfen gewesen. Es folgt hieraus, dass die Leitung in der Nähe Jerusalems durchwegs unterirdisch lief, so dass es den Römern unmöglich war, das Wasser abzuschneiden oder für sich zu verwenden. Tacitus sagt nur, dass Jerusalem eine perennirende Quelle habe, dazu seien die Berge ausgehöhlt und Teiche und Cisternen zur Aufbewahrung des Wassers angelegt. Mit der Aushöhlung der Felsen könnte er wohl die unterirdische Leitung meinen: hätten aber die Römer von der grossartigen Leitung Kenntniss gehabt, so hätte der hierin so gut unterrichtete Tacitus derselben gedacht

II. Zur Versorgung mit Lebensmitteln.

Josephus (Bellum V, 1, 4, 24—26), Tacitus (Historiae V, 12) und talmudische Berichte (oben S. 4, Anm. 1) melden übereinstimmend, dass in den Kämpfen zwischen den Führern der Juden, die der Belagerung Jerusalems voraufgingen, grosse Mengen von Getreide vernichtet wurden, so dass sich bald nach begonnener Einschliessung der Stadt durch die Römer Mangel an Brod einstellte. Nun erzählt Josephus (V, 12, 1, 493), dass in dem am 1. Daisios (vgl. V, 11, 4, 466: 11, 5, 473) abgehaltenen römischen Kriegsrathe einige der Bedächtigen riethen, die Be-

Digitized by Google

lagerung fortzusetzen und nur das Verlassen der Stadt von Seiten der Juden und die Einfuhr von Lebensmitteln in dieselbe zu verhindern. Hierauf bemerkte Titus, es sei schwierig, alle Ausgänge zu sperren, denn die Juden würden, wenn auch alle bekannten Ausgänge bewacht würden, aus Noth und von ihrer Kenntniss der Oertlichkeiten unterstützt geheime ersinnen (§ 496—497); würden aber heimlich Nahrungsmittel hineingeschafft, so würde dieses die Belagerung nur in die Länge ziehen, wesshalb die ganze Stadt ummauert werden müsse (498—99). Wir sehen hieraus, dass während der Belagerung, vom 18. Artemisios (V, 7, 2, 307) bis zum 30. desselben Monates, durch die unterirdischen Gänge, von denen, wie wir bereits gesehen, Dio Cassius spricht, Lebensmittel in die Stadt geschafft wurden. Sonst hören wir von dieser oder einer ähnlichen Thatsache nichts; doch spricht auch eine samaritanische Quelle von einem ähnlichen Vorgange in Jerusalem, allerdings aus hadrianischer Zeit. Da die Wiederkehr so bezeichnender Umstände viel zu auffallend ist, als dass sie unbeachtet bleiben dürfte, so scheint es mir für die Geschichte der Belagerung Jerusalems im Jahre 70 von hohem Interesse, diesen noch nicht gewürdigten Bericht näher kennen zu lernen.

Die für die Darstellung des Barkochbakrieges vielfach verwendete, von mehreren Forschern aber als völlig werthlos bezeichnete Erzählung der arabischen Samaritaner-Chronik, des sogenannten Josuabuches, (cap. 47) meldet Folgendes: Nachdem dieser König, der Hadrian hiess, nach Alexander dem Grossen zur Regierung gelangt war, zog er nach Aegypten, tödtete viele Christen, die sich mit dem Messias verschworen hatten, und, nachdem er im Lande Arabien eine Stadt gegründet hatte, zog er weiter und umgab Jerusalem mit einem Lager. Nun gab es einen Ort Namens Jâsûf, wo zwei Brüder, Ephraim und Manasse, wohnten; dahin kam ein Jude, der einige junge Tauben trug, um sie in Jerusalem zu opfern. Als dieser im Orte Jâsûf die Nacht über blieb, nahmen ihm die beiden Brüder die Tauben, schlachteten dieselben und legten Mäuse an deren Stelle. Der Jude reiste Nachts weiter, begab sich

Digitized by Google

zum Priester, der im (jerusalemischen) Heiligthum den Dienst versah, und sagte zu ihm: Opfere in meinem Namen diese Tauben. Der Priester öffnete den Korb, bemerkte den Betrug mit den Mäusen und liess den Mann gefangen setzen, um ihn zu tödten. Dieser aber sagte ihm: Den Betrug hat jemand Anderer verübt; ich habe nämlich die Nacht in Jâsûf in einer Herberge verbracht, wo sich nur noch zwei samaritanische Jünglinge befanden; von dort ging ich des Nachts weg, weil ich fürchtete, dass mir Jemand die Thiere, die ich für meine Sünden opfern will, nehmen könnte, und ich habe nicht bemerkt, dass dieser Betrug an mir verübt wurde. Hierauf sandte man zu dem Herbergswirth, nahm die beiden Brüder gefangen, um sie zu bestrafen; und als sie ihre That gestanden, befahl man, sie zu tödten. Aber einer der Anwesenden sagte: Wenn wir sie tödten, so ist es mit ihnen gleich zu Ende; sie sollen vielmehr lebenslänglich Sklaven des Tempels sein, Dornen essen, welche die Vögel essen, und Wasser trinken und auf der Erde schlafen. Damals zog Hadrian gegen Jerusalem und belagerte es; einige Juden gingen durch die unterirdischen Gänge, die Salomo, David's Sohn, angelegt hatte, nach Jericho, andere nach Lydda und verschafften den Bewohnern der Stadt Lebensmittel und brachten, was nur möglich war, dahin. Jene stiegen auf die Mauer[1]) und riefen (den Belagerern) zu: Schaut, was Gott für uns thut; er sendet uns Speise, wie einst in der Wüste. Dabei warfen die Bewohner der Stadt frisches und gedörrtes Obst über die Mauer und noch andere Dinge und sagten den Belagerern: Esset, unser Gott bringt uns Anderes dafür! Ferner riefen die Bewohner der Stadt: Traget von uns Schlachtvieh (Fleisch) dem Könige (Kaiser), denn Gott sendet uns alles Nothwendige; wie einst in der Wüste, so verfährt er auch jetzt. Hadrian, des Krieges überdrüssig, wandte sich freundlich zu den Juden, weil er ihre Reden für wahr hielt. Da beschlossen die beiden Brüder, Ephraim und Manasse, einen Brief zu

---

[1]) Der Satz hat schwerlich den Sinn, den ihm Juynboll in seiner Uebersetzung (Seite 187) zuschreibt; wahrscheinlich ist nach ;ב ein Wort ausgefallen.

Digitized by Google

schreiben, den sie in Koth gewickelt Hadrian von der Mauer zuwerfen wollten. Als der Brief zum Könige gelangte, öffnete er denselben und las ihn, es stand Folgendes darin: Glaube nicht, dass ihre Worte wahr sind; wenn du willst, wollen wir dir verrathen, wie du die Stadt bezwingen kannst; aber zum Lohne dafür, dass wir dich in diesem Kriege zum Sieger machen, rette uns vom Tode. Wenn du diese Stadt einnehmen willst, sende nach Jericho und Lydda und lasse den Eingang der Höhlen sorgfältig bewachen, dass Niemand etwas hinbringe, und hüte dich, selbst hinzugehen; besetze Bethlehem und vernichte die Lebensmittel, die man von dort nach Jerusalem zu bringen beabsichtigt: Oel, Wasser, Sesam und Honig. Der König that so, wie sie gerathen, und befahl: Bringet Ephraim und Manasse, die Samaritaner. Diese befanden sich nämlich in Jerusalem während der Belagerung, welche über die Bevölkerung solche Noth brachte, dass die Frauen ihre Töchter und die Männer ihre Söhne verzehrten. Der König griff sie plötzlich an, während sie das Gesetz erfüllten; als die Bürger sahen, dass sie ohne jede Hilfe waren, baten sie um Frieden. Nach der Eroberung der Stadt befahl Hadrian, dass der Tempel nicht zerstört werde, ehe er hineingegangen sei. Als er denselben betrat, nahm er den Priester des Heiligthums gefangen und fragte ihn, zu wessen Ehren dieses Gebäude errichtet wurde; dieser antwortete: Zu Ehren Dessen, der alle Wesen erschaffen hat. Als er die (heilige) Stätte selbst betrat, sah er gemalte Figuren und daneben ein Götzenbild, worauf er den Priester fragte: „Sind auch diese zu Ehren Dessen errichtet, der die Geschöpfe erschaffen hat? Geschah es mit seinem Willen?" Als er den Priester gefangen nahm, um ihn zu tödten, erzählte dieser, dass die götzendienerischen Juden das Bild angefertigt hätten, dass aber Aaron ihnen geboten, den Schöpfer der Geschöpfe anzubeten.

Der böse König befreite Ephraim und Manasse vom Tode. Hadrian stellte in der Stadt auf Anrathen des Ephraim und Manasse eine Statue auf, um hierdurch seine Grösse zu beweisen; und jene steht bis auf den heutigen Tag. Ausserdem

Digitized by Google

stellte er noch zwei Bildsäulen auf, die eine Ephraim, die andere Manasse nennend, und gebot Denen, die er an die Spitze der Juden gestellt hatte, dass Niemand vor den Statuen vorübergehe, sondern nur hinter denselben; und so ist es bis auf den heutigen Tag. Hadrian begab sich von hier in die Stadt Arba — das ist Hebron — und verfuhr hier so, wie in Jerusalem. Manasse sagte dem Hadrian: Befiehl, dass man meinem Namen eine Glocke anfertige, die mir zu Ehren läute; und er that so. Von hier wandte er sich nach Nablus, das er zerstören wollte; als er jedoch auf der Wiese Baha war und sich freute, hier zu gehen, sagte man ihm: Wenn du dieses thust, werden sich Alle in der Stadt Nablus, die es sehen, gegen dich empören und ihre Kräfte sammelnd in Zorn entflammen. Alle sagten ihm: Soweit es möglich ist, vergieb ihnen! Und Gott wandte seine Seele zur Gnade und er vergab der Stadt und Denen, welche die in Nablus gesammelten Truppen befehligt hatten. Auf dem Berge Garizim gründete er eine Stadt, die er nach seinem Vater Sakaros (?) benannte, und die ehernen, goldgelben, mit Silberplatten überzogenen, von Gold strahlenden Thore, die in Jerusalem standen und denen ähnliche kein Künstler und Meister je geschaffen, liess er hinüberbringen und verwendete sie in dem Tempel, den er am Fusse des Berges neben Nablus erbaute. Dann begab sich Hadrian nach Rom, worauf die Samaritaner sich versammelten und die Orte reinigten, die Hadrian besucht hatte[1]). Die Juden, Böses planend, wandten sich an den König und meldeten ihm: Siehe, wozu unterstützest du die Samaritaner, die im Geheimen dein Verderben wollen? Ueberzeuge dich durch eine Untersuchung, dass sie überall, wo

---

[1]) Vgl. hiezu Itinerarium Antonini cap. 8 (ed. Geyer p. 164): descendentes per campestria civitates vel vicos Samaritanorum; et per plateas, unde transivimus, sive nos, sive Judaei, cum paleas vestigia nostra incendentes, tanta illis est execratio utrisque. Wreschner (Samaritanische Traditionen p. XVI) macht darauf aufmerksam, dass die Samaritaner hierin mit den syrischen Heiden in und um Harrân übereinstimmen (vgl. Maimonides, Moreh III, 39 und Chwolson, Die Ssabier II, 483) und hält eine Entlehnung von Seiten der Samaritaner nicht für unwahrscheinlich; doch hat er die erstangeführte Stelle aus ungefähr dem Jahre 570 nicht gekannt.

Digitized by Google

du gegangen bist, Feuer anzünden. Als Hadrian dieses hörte, sprach er: Wir lassen alle Beschnittenen tödten: und er liess diese überall hinrichten sowohl in den Dörfern, als auch in den Städten und verbot das Baden, den Sabbath und die Festtage und wollte Nablus verheeren, zerstören und einem Felde gleich machen. Als die Samaritaner dieses grosse Unglück sahen, flohen sie erschreckt und, da sie schon lange vor dem Zorne fürchteten, gingen sie in kein Haus, wohnten nicht unter Dach, hatten auch keine Wohnstätten, nur die Wüste, den Wald und die Höhlen. Bald darauf kam Hadrian und zerstörte die Häuser durch Feuer, kreuzigte die Gelehrten, tödtete ihre Lehrer, andere starben Hungers im Kerker und ihre Leichname lagen unbestattet; so verletzten sie die Gesetze der Lebenden und der Todten; andere wieder liessen sie in den Festungen am Wege hinrichten. Als er an die Zerstörung von Nablus ging, fing er damit beim Westthore der Stadt an, bis er zur Säule gelangte, die am Abhange zwischen beiden Füssen des Berges steht. Hier ergriffen sie einen Mann, der vor dem Tode zu Hadrian floh und diesen mit den Worten beschwor: Ich bitte dich bei deinem Gotte, König dieser Zeit, höre meine Rede und verfahre dann mit mir nach deinem Willen. Nachdem der König geschworen hatte, hörte er von dem Gefangenen folgende Worte: „Erkundige dich nach dem Verfahren der Samaritaner, dass sie an jedem Orte, wo ein Fremder sich aufhielt, Feuer anzünden; aus diesem Grunde haben wir den Platz gereinigt und wir thaten es nicht, um dich zu beleidigen. Wir hegen keinerlei feindliche Gesinnung und die Juden haben es dir nur angezeigt, um gegen uns zu wühlen, weil wir dich zu ihrer Bedrückung unterstützt und uns dir ergeben haben." Hierauf ordnete er an, dass keiner mehr getödtet werde, begnadigte die Stadt, zerstörte sie nicht weiter und stellte drei Bildsäulen bei der Wasserleitung auf.

Alle Forscher, die diesem Berichte ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben, haben ihn, da derselbe ohne Zweifel nur geringes Vertrauen erweckt, sehr kurz abgethan mit der Begründung, dass er keine Beachtung verdiene, da er nur ein

Digitized by Google

weiteres Beispiel für die in den samaritanischen Litteraturerzeugnissen wahrnehmbare Erscheinung, für die Uebertragung jerusalemischer Vorgänge auf Nablus sei.[1]) Dieses Misstrauen wird durch die Thatsache gesteigert, dass die Chronik selbst, welche diese Erzählung enthält, ebenso wie die ihr verwandten Schriften, aus dem 12.—13. Jahrhundert stammt und auf Glauben keinen Anspruch erheben dürfte[2]). Es ist dieses unbestreitbar ganz richtig; aber ein solch allgemeines Urtheil enthebt noch nicht der Pflicht, das über Jerusalem und Nablus Vorgetragene, das man ohne Weiteres für eine Fabel erklärt[3]), mit den Angaben, die sich sonst über die hier behandelten Vorgänge erhalten haben, zu vergleichen und zu fragen, ob hier thatsächlich eine Uebertragung von Ereignissen in Jerusalem auf den Mittelpunkt der Samaritaner vorliegt und ob die hier vorgeführten Einzelheiten irgend welche Grundlage haben. Sehen wir von der Hauptperson, von Kaiser Hadrian, völlig ab und nehmen wir an, sein Name wäre überhaupt nicht genannt und wir hätten die Aufgabe, auf Grund der Begebenheiten zu ermitteln, von wem hier gehandelt wird. Der Kaiser hat Jerusalem belagert; das kann ebenso auf Hadrian, wie auf Titus bezogen werden. Unmittelbar vorher geht ein Jude nach Jerusalem opfern; dieses ist, soweit aus verlässlichen Quellen festgestellt werden kann, trotz des neuerdings versuchten Nachweises von Schlatter[4]) nur auf Titus' Zeit zu beziehen, da unter Hadrian keine Opfer dargebracht worden sind. Dann könnte die Erzählung nur von den Jahren 69/70 sprechen, wofür auch das geheime Wühlen der Samaritaner gegen das Heiligthum in Jerusalem zeugt, von dem wir auch sonst Kenntniss haben. Sie störten thatsächlich die dahin Wallfahrtenden (Antiquit. XX, 6, 1, 118 ff.), suchten mit Absicht die Feststellung des Festtages, die auf der Beobachtung des Neumondes beruhte, irrezuführen (b. Rosch ha-Schana 22b) und verunreinigten am

[1]) Frankel in seiner Monatsschrift I, 184.

[2]) Kautzsch in Herzog-Plitt's RE s.v. Samaritaner, Seite 351.

[3]) Schürer, Geschichte I, 578 ff.

[4]) Die Tage Trajans, Seite 54 ff.

Digitized by Google

Vorabende des Passahfestes den Vorhof des jerusalemischen Tempels (Antiquit. XVIII, 2, 2, 29 ff.). Für diese Beziehung des Berichtes spricht überzeugend die Erwähnung der wunderbaren Erzthüren, die wir auch aus der talmudischen Litteratur kennen[1]) als die Zierde des Ostthores im Heiligthum und die nur im Jahre 70 nach der Zerstörung dieses von den Römern nach Nablus können gebracht worden sein. Aber auch Das, was die samaritanische Chronik von den im Tempel angeblich vorgefundenen Figuren erzählt, spricht für diese Zeit, wie die Parallelmeldung im Midrasch (Echa r. Proöm. 9 שושי; b. Joma 54b) beweist. Ebenso ist die während der Belagerung Jerusalems eingetretene Hungersnoth übereinstimmend mit Josephus und den talmudischen Meldungen geschildert, während nichts darauf hindeutet, dass zur Zeit Hadrians Mangel an Lebensmitteln eingetreten wäre. Ich glaube somit, dass es nach all' Diesem kaum zweifelhaft sein dürfte, dass das 47. Capitel der samaritanischen Chronik nicht von Kaiser Hadrian, — dessen wiederholte Nennung sogar zu der sonderbaren Annahme geführt hat, der Verfasser habe in dem Berichte über Jerusalem an Better gedacht, — sondern von Titus oder Vespasian spricht.

Es ist nur fraglich, wie die auf Nablus bezüglichen Angaben zu verstehen sind, besonders da die bisher verglichenen Einzelheiten auch nicht im Entferntesten den Verdacht rechtfertigen, dass das hier Erzählte völlig erdichtet sei. Aus den erhaltenen Münzen von Nablus wissen wir, dass die an Stelle Sichems erbaute Stadt, Flavia Neapolis, unter Kaiser Vespasian im Jahre 72 n. Chr., also unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems begründet wurde[2]). Somit bezieht sich die Meldung unserer Chronik, Hadrian habe auf dem Berge Garizim eine Stadt gegründet, gleichfalls auf Vespasian, wozu auch die bereits erwähnte Uebertragung eines jerusalemischen Thores

[1]) Middoth II, 3; Tosifta Joma III, 4; vgl. Grätz in Frankel-Grätz' Monatsschrift 1881, XXX, 203, Geschichte III, 647; Büchler in Jewish Quarterly Review X, 715.

[2]) Vgl. Schürer I, 546.

Digitized by Google

nach Neapolis gut stimmt. Es ist dann auch verständlich, dass die über die Zerstörung des Heiligthums in Jerusalem frohlockenden Samaritaner dessen schönstes Thor, das den Stolz der Juden bildete, in den in ihrer Stadt erbauten römischen Tempel gebracht sein lassen. Ferner spricht die Nachricht, in welcher der Erzähler das Vorgehen der Neapolitaner gegen Hadrian erwähnt, nämlich deren Auflehnung gegen den Kaiser und ihren Angriff auf die Römer, nicht nur nicht gegen die Jahre 67—70, sondern unterstützt unsere Beziehung auf dieselben noch. Denn es ist aus Josephus bekannt (Bellum III, 7, 32, 307 ff.), dass, als die Juden in Galiläa im Jahre 67 mit Vespasian Krieg führten, auch die Samaritaner, von denselben völlig unabhängig, ihre Auflehnung gegen die Römer auf dem Garizim vorbereiteten. Es erübrigt nur noch die Beachtung der Angabe, dass Hadrian den Samaritanern das levitische Tauchbad, die Beobachtung des Sabbathes und der Festtage verboten und sie selbst im Zusammenhange damit grausam verfolgt habe. Da dieses keinesfalls auf Vespasian bezogen werden kann, dem Derartiges nie beifiel, während der Inhalt deutlich auf Hadrian hinweist, würde diese Meldung thatsächlich dafür sprechen, dass die Samaritaner unter den Verfolgungen des Jahres 135 gelitten haben. Nehmen wir noch hinzu, dass auf den in Nablus geprägten Münzen von Hadrian angefangen der Berg Garizim mit einem Tempel zu sehen ist, der nach Damascius bei Photius[1]) dem Zeus Hypsistos geweiht war, so ergiebt sich als unzweifelhaft, dass Kaiser Hadrian zu der frühern Hauptstadt der Samaritaner in der That in Beziehungen stand. Aber hieraus folgt noch keineswegs, dass der Erbauung des genannten Tempels irgend ein besonderes Ereigniss, etwa die Empörung der Bevölkerung oder deren Widerstand gegen die Römer vorausgegangen sei. Zahlreiche Inschriften und Münzen bezeugen vielmehr, dass Kaiser Hadrian überall, wo man ihn auf seiner grossen Reise schön empfing und ihm zu Ehren Feste veranstaltete, grosse und herrliche Bauten aufführte, und da ist es nicht unwahr-

[1]) Bibliotheca cod. 242, Schürer I, 546, Note 12a.

Digitized by Google

scheinlich, dass er bei seinem Aufenthalte in Neapolis die Errichtung der in unserer Erzählung erwähnten Bildsäulen anordnete[1]). Uebrigens finden wir auf den Münzen der Stadt schon unter Domitian eine ganze Reihe römischer und griechischer Götter, so dass wir für die Errichtung des Juppitertempels keine besondere Veranlassung anzunehmen brauchen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Samaritaner, um die vollständige Ethnisirung ihrer Tempelstadt, besonders aber die Aufstellung der Standbilder unter Hadrian zu erklären und ihre Haltung zu rechtfertigen, erzählten, dass sie, ebenso wie die Juden bei der Aufstellung des Bildes des Juppiter Capitolinus auf dem Tempelplatze in Jerusalem durch Kaiser Hadrian, nur der Gewalt wichen. Da dieses die einzige Angabe ist, auf die sich die Behauptung betreffs der Leiden der Samaritaner in der hadrianischen Religionsverfolgung stützt, derselben aber eine bestimmt lautende, widersprechende Nachricht im Midrasch gegenübersteht[2]), so wird der Zweifel an deren Thatsächlichkeit wohl gerechtfertigt erscheinen.

---

[1]) Die von Neubauer herausgegebene samaritanische Chronik (Seite 19) meldet allerdings: ביומי זה לוי בא אדריגום מלך רומי ולבד את ארוד שלם ועבד בשכם לוח נחשת ושתב בו לא ישכון יהודי בשכם מבגלל אשתו כי מן השומרים היא מן ישוב, gleichzeitig mit der Einnahme Jerusalems durch Hadrian erfolgte die Aufstellung einer ehernen Tafel mit der Verordnung in Sichem, dass hier kein Jude wohnen dürfe, wegen seiner Frau, die eine Samaritanerin war, aus Jašub; aber dieses scheint eine den Samaritanern erwiesene Gunst zu sein. Der hier genannte samaritanische Ort ישוב findet sich noch in der Tos. Demai I, 11: הלוקח מן הסמיוה ביאר, מן הסמיוה בקברי חיב. רבי יהודה אומר כיצד היישוב וכיצד אנשי שמרים רשוק של צמרום בראשונה היו רמאי מפני שחוקתן מרה המלך. שכשהו אמרי רבותינו כל עירות נותיס טמל יד הדרך . . . רמאי, und die Identität beider dürfte wohl kaum zweifelhaft sein. Ob aber der im samaritanischen Buche Josua, in unserer Erzählung vorkommende Ort יאסיף derselbe ist, scheint mir aus mehreren Gründen nicht wahrscheinlich.

[2]) Kohel. r. zu 2.17 (vgl. Gaster in ספר מסכיות § 214) erzählt: Imikanteron schrieb einen Brief an Kaiser Hadrian mit folgendem Wortlaute: אם למילים את שונא, אלו הישמעאלים: אם למשמרי שבת את שונא. אילו הכותיים. ורבי אין את שונא אלא האיכה הזאת, אלהים יצרם מאותי ראיתי. Diese Meldung, die anzuzweifeln kein Grund vorliegt, zeigt in einer jedes Bedenken ausschliessenden Weise, dass die auf den Barkochbakrieg folgende Religionsverfolgung die Samaritaner nicht traf. In j. Kiddus.

Digitized by Google

Es war nothwendig, sowohl den auf die Eroberung Jerusalems im Jahre 70 bezüglichen Theil des samaritanischen Berichtes, als auch den die Ereignisse unter Hadrian betreffenden auf seine Uebereinstimmung mit anderen Quellen und auf seinen Werth zu prüfen, um darzuthun, dass der erste wohl dem Kaiser Hadrian zuschreibt, was thatsächlich Titus und Vespasian gehört, aber in der Aufzählung der betreffenden Thatsachen sich als gut unterrichtet erweist, der zweite Theil dagegen weniger zuverlässig ist. Es ergiebt sich hieraus, dass die Vorlage des samaritanischen Erzählers für die Vorgänge des Jahres 69/70 eine ziemlich gute war und nur irrthümlicherweise für die Darstellung der Begebenheiten unter Hadrian verwendet und, wie fast selbstverständlich, durch die Ausmalung samaritanischen Eingreifens in jerusalemische Verhältnisse ergänzt und entstellt wurde. Fassen wir nun den Theil des Berichtes ins Auge, der ganz kurz die Versorgung des belagerten Jerusalem mit Lebensmitteln erwähnt, so dürfen wir auf Grund der früher erzielten Ergebnisse mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass diese die Samaritaner und deren Geschichte auch nicht im Entferntesten berührenden Einzelheiten geschichtlich sind, so dass wir in denselben einen Beitrag zur Geschichte der Belagerung gewinnen. Es ist hiebei zu bemerken, — worauf schon Juynboll, der Herausgeber und Commentator des samaritanischen Buches Josua (Seite 330) hinweist, — dass Eusebios (Onomastica 265,13) und nach ihm Hieronymus (132,1) erzählt, dass die Römer Jericho wegen der Treulosigkeit seiner Bewohner gleichzeitig mit Jerusalem einnahmen und verwüsteten. Josephus (Bellum IV, 8, 1, 450) meldet, dass Vespasian Jericho schon im Jahre 68 eroberte und dort römische Besatzung zurückliess; die Bewohner waren allerdings vorher geflohen, aber es ist wahrscheinlich, dass ein Theil derselben, der sich mit den Römern verständigte, bald in die Stadt zurückgekehrt ist (vgl. Bellum IV, 9, 1, 480). Dieser dürfte sich, wie aus der Nach-

IV, 65d51 erzählt R. Abahu, dass während dieser Verfolgung dreizehn Orte Judäa's samaritanisch wurden, was dafür spricht, dass es den Samaritanern damals gut ging; nach j. Taanith IV, 68d63 soll ein Samaritaner Bether verrathen haben.

Digitized by Google

richt bei Eusebios gefolgert werden kann, als treulos gegen die Römer erwiesen haben, indem er die Juden in Jerusalem unterstützte und mit Lebensmitteln versorgte. Dasselbe dürften die Lyddenser gethan haben, deren Stadt gleichfalls schon im Jahre 68 in die Hand der Römer gerieth (Bellum IV, 8, 1, 444) und von denen unser Samaritaner erzählt, dass sie durch unterirdische Gänge Vorräthe in die belagerte Hauptstadt schafften. Für die gute Vorlage spricht auch die Meldung des Samaritaners, dass die Römer Hebron verwüsteten; denn thatsächlich verfuhren diese im Jahre 69 mit demselben so (Bellum IV, 9, 9, 554).

Ob aber in der That, wie unser Erzähler voraussetzt, die Möglichkeit vorhanden war, von Jericho, Lydda und den anderen Städten nach Jerusalem durch unterirdische Gänge Lebensmittel zu liefern? An dieser so bezeichnenden Meldung könnte die Unglaubwürdigkeit des ganzen Berichtes dargethan, aber durch dieselbe kann auch, falls sie Bestätigung findet, der Abschnitt als Wiedergabe thatsächlicher Begebenheiten erkannt werden. Es ist mir jedoch weder eine alte Quelle, noch die Beschreibung eines Reisenden bekannt, der etwas von einer unterirdischen Verbindung zwischen Jericho und Jerusalem berichten würde. Aber eine bisher nicht beachtete Meldung in der talmudischen Litteratur spricht deutlich von dem Vorhandensein einer solchen. Im Midrasch Numeri r. 2,9 lesen wir Folgendes: והשובת במערה אפילו היא כמערת צדקיהו שהיתה י"ח מיל מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח מהלכת, wenn Jemand den Sabbath in einer Höhle zubringt, so darf er, selbst wenn diese so gross ist, wie die Zidkija-Höhle, die 18 Mil lang war, am Sabbath durch die ganze gehen und noch 2000 Ellen nach jeder Richtung ausserhalb derselben (vgl. Tos. Erub. IV, 13, b. Erub. 61b, Tanchuma zu Numeri 4b Buber). Nun berichtet Pesikta rab. 26,131a: כשראה צדקה בן יצא לברוח במחילה שהיתה הולכת לירחו מקום אמת המים באה, והיה יגע והוו בניו מהלכין ראשונים. ראה אותו נבוזראדן אחזו לו ולשחר בניו, als der König Zidkija die Einnahme der Stadt erfolgen sah, floh er durch die Höhle, die gegen Jericho ging und durch welche die Wasserleitung führte; er war müde, wesshalb seine Söhne ihm vorausgingen. Nebuzaraddan bemerkte

Digitized by Google

ihn und nahm ihn sammt seinen zehn Söhnen gefangen (vgl. den Commentar Raschi's und David Kamchi's zu II Regum 25,4, Jerem. 39,4, Ezechiel 12,13, die dieselbe Stelle aus einem nicht näher bezeichneten Midrasch anführen)[1]). Mag auch die ganze Darstellung jeder Grundlage entbehren, so beruht sie auf dem Vorhandensein der dem Erzähler bekannten Höhle von Jerusalem nach Jericho[2]), wenn man nicht das Unwahrscheinliche annehmen will, das Ganze sei nur eine Deutung der vielleicht etwas Anderes bezeichnenden Zidkija-Höhle, welche bereits die tannaitischen Ueberlieferungen kennen. Ueber eine unterirdische Verbindung zwischen Lydda und Jerusalem liegt meines Wissens eine ähnliche Meldung nicht vor[3]); doch beeinträchtigt dieser nur auf dem Mangel an Quellen beruhende Umstand die so auffallend gestützte Glaubwürdigkeit des vom samaritanischen Erzähler benützten Berichtes nicht. Wir dürfen daher die Meldung des Josephus, dass während der Belagerung Jerusalems durch Titus Lebensmittel durch unterirdische Gänge in die Stadt geschafft wurden, aus der samaritanischen Schilderung der Vorgänge unter Hadrian durch die Nachricht ergänzen, dass es die Städte Jericho und Lydda waren, welche die in Jerusalem Eingeschlossenen eine Zeit lang mit Proviant versahen.

---

[1]) Doch hat keiner der hier Genannten die Angabe, dass die Höhle den Lauf einer Wasserleitung bildete; andererseits haben dieselben einen Zug, den die Pesikta nicht hat, dass nämlich ein Hirsch den Feinden den Weg zur Höhle wies.

[2]) Jericho war von Jerusalem 10 Parasangen entfernt (b. Joma 39b und Pessach. 93b); Josephus (Bellum IV, 8, 3, 474) giebt 150 Stadien = 20 Parasangen an, während als die Länge der Zidkija-Höhle 18 Mil angeführt sind, was, ein Mil zu 7½ Stadien gerechnet, 135 Stadien ergeben, somit der Entfernung zwischen Jerusalem und Jericho ungefähr gleichkommen würde.

[3]) Es wäre nur auf Pesikta 136a (Pesikta r. XXXII, 148b) zu verweisen, wo der Prophet Elias einem Knaben den Auftrag ertheilt, zu R. Josua b. Levi nach Lydda zu gehen und ihm die in Jesaia 54,11 erwähnten אבני כוחל zu zeigen: יכד תחמי ליה, לא תחמי קדם בר נש אלא דיכדיה לבוכרתא דהיחקא מן לוד חלתא מילין, oder, wie es an der Parallelstelle heisst, לבוצינה של לוד, „Wenn du ihm dieselben zeigst, so zeige sie ihm nicht vor Leuten, sondern führe ihn in die Höhle, die von Lydda drei Mil entfernt ist". Doch steht hier nicht, dass die Höhle eine grössere war und gar bis Jerusalem führte.

Digitized by Google

So geringfügig das Ergebniss dieser Untersuchung auch scheinen mag, so stellt es eine nicht unwichtige Einzelheit aus dem grossen Verzweiflungskampfe der Juden gegen die Römer dar, die geeignet ist, andere, versprengte Angaben zu beleuchten. Die Erörterung im ersten Abschnitte hat uns die Stimmung im römischen Lager kurz vor der letzten Entscheidung vorgeführt und uns gezeigt, dass es in demselben Führer gab, die Jerusalem als unter Gottes unmittelbarem Schutze stehend und als uneinnehmbar bezeichneten; dabei haben wir die Vorlage des Josephus und die Art und Weise kennen gelernt, in welcher dieser Schriftsteller mit seine Quellen verfuhr.

Diese bescheidenen Ausführungen seien dem Andenken meines so früh heimgegangenen Lehrers gewidmet, dem keine Frage zu gering und keine Mühe zu gross, kein Stoff zu unbedeutend und kein Apparat zu umfangreich war, wenn es sich um die Feststellung einer geschichtlichen Thatsache handelte.

Wien, den 21. Januar 1900. Adolf Büchler.

Digitized by Google

Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch?

Von

Prof. Dr. **Ludwig Blau.**

M. Lidzbarsky hat in seinem „Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften“ I. Theil: Text (Weimar 1898) die aramäischen und phönizisch-palästinischen Inschriften zum ersten Mal systematisch behandelt. Er hat nebst einer Bibliographie und einer Geschichte derselben die Realien und die Formeln zusammengestellt und eine Geschichte der Schrift gegeben. Durch dieses lehrreiche Werk ist die Einsicht in die nordsemitische Epigraphie wesentlich erleichtert und auch solchen zugänglich gemacht worden, die sonst diesem Wissenszweige fern stehen. Wir wollen jedoch in der gegenwärtigen Abhandlung nur die in der Aufschrift genannte Frage erörtern.

Lidzbarsky ist der Meinung, die althebräische Schrift sei bei den Juden zur Zeit der Makkabäer von der aramäischen ganz verdrängt gewesen. Er sagt wörtlich: „Es sind dies die Münzen aus der Zeit der Hasmonäer-Herrschaft und den beiden Aufständen gegen die Römer, also aus einer Epoche, in der die hebräische Sprache ebenso wie die hebräische Schrift bereits aus dem praktischen Gebrauche durch die aramäische verdrängt worden war. Aber die Neubegründer des jüdischen Reiches und der jüdischen Hierarchie vermieden es, auf den Denkmalen der errungenen Unabhängigkeit, den Münzen, die

Digitized by Google

Spuren der früheren fremden Herrschaft und des fremden Einflusses sehen zu lassen, und an das alte Hebräerthum anknüpfend, gaben sie ihren Münzen alt-hebräische Legenden. Ihrem Beispiele folgten dann auch die Häupter der Erhebungen gegen die Römer" (Seite 184). Die althebräische Schrift wäre demnach, wie sich Lidzbarsky Seite 189 ausdrückt, „als eine Art Antiqua angewandt" worden. Das Künstliche dieser Anschauung springt in die Augen. Die frommen Freiheitskämpfer hätten auf die Münzen die althebräischen Schriftcharaktere gesetzt und in der Tora die aramäischen, „die Spuren der früheren fremden Herrschaft," belassen? Wenn die althebräische Schrift „aus dem praktischen Gebrauche durch die aramäische verdrängt worden war," für wen sind dann die den nationalen Sieg verkündenden Münzlegenden angebracht worden? Für das Volk, das sie nicht zu lesen vermochte? Ferner ist zu bedenken, dass weder die hellenistischen Syrer, die von den Juden Griechen genannt wurden, noch die Römer die aramäische Schrift und Sprache bei den Juden einführten und propagirten, mithin konnten in den aramäischen Buchstaben keine Spuren der Fremdherrschaft erblickt werden.

Lidzbarsky wird zu dieser gezwungenen Erklärung gedrängt, weil er, wie alle Forscher, von der Prämisse ausgeht, die althebräische Schrift sei schon mindestens zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung den Juden unbekannt gewesen. Wir stehen also einer zweifachen Frage gegenüber. Erstens: wann ist statt der althebräischen Schrift die aramäische eingeführt worden? Zweitens: wann ist die althebräische Schrift aus dem praktischen Gebrauche verschwunden? In meinen Studien „Zur Einleitung in die Heilige Schrift" 48 ff. habe ich beide Fragen zu beantworten versucht. Da meine Ausführungen der Aufmerksamkeit der Paläographen entgangen sind, will ich die Frage nochmals beleuchten, indem ich die am angeführten Orte vorgebrachten Argumente gegen die landläufige Annahme kurz zusammenfasse, mit einigen, wie ich glaube, wichtigen neuen Argumenten vermehre und die zweite Frage in den Vordergrund stelle.

* * *

Digitized by Google

Um die Aussagen der biblischen und nachbiblischen Litteratur über die uns beschäftigende Frage richtig zu würdigen, muss man vor Augen halten, dass die Juden von der persischen Epoche an auf Schrift und Sprache besonderes Gewicht legten. Erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, in einer Zeit, wo die hebräische Sprache der Gefahr des Unterganges ausgesetzt war, hat man gelernt, die Sprache als das Kriterium der Nationalität anzusehen. Nehemia 13,24 wird geklagt, die Kinder können nicht „jüdisch" reden, wie jedes Volk seine Sprache. Der Verfasser der Esterrolle lässt den persischen Grosskönig ein Edict herausgeben, nach welchem „jeder Herr in seinem Hause sei und die Sprache seines Volkes rede" (1,22). Daniel lernt Schrift und Sprache der Chaldäer (Dan. 1,4). Die Deportationen der Assyrer und Babylonier haben durch die Völkermischung das Nationalitätsbewusstsein der Völker gestärkt. Gerade durch die häufigere Berührung mit Andersredenden lernten die Juden als ein hervorstechendes Merkmal ihrer Nationalität ihre Sprache und ihre Schrift kennen. Da man allgemein von der Existenz verschiedener Schriftarten Kenntniss hatte, durfte der Verfasser des Danielbuches erzählen, die babylonischen Weisen vermochten die ihnen vorgelegte Schrift nicht zu lesen (5,8). Zur Zeit der Mischna reflectirte man schon über den Ursprung der Schrift, dieser wunderbaren Schöpfung des menschlichen Geistes, und meinte, sie sei nebst anderen Wunderdingen von Gott am Rüsttag des Sabbath erschaffen werden (Aboth 5,6: vgl. Mechilta zu 16,32 p. 51a Friedmann und Sifre II 355 p. 147a unt. Friedmann). Dunkel ist, was in der Mechilta zu 17,8 (53 b 13) mit der an ihren Ursprungsort zurückgekehrten „himmlischen Schrift" gemeint sei und wie dies aus Sprüche 23,5 folge. Die Herrschaft der Römer wird nach Gittin 80a von der Mischna deshalb eine unwürdige genannt, weil die Römer weder eine eigene Schrift noch eine eigene Sprache hatten. Die römische Reichsverwaltung schrieb und redete nämlich im Orient griechisch. Wenn Jesaia 14,22 verkündet, Gott werde ausrotten von Babel Namen und Rest, so meint er damit Schrift und Sprache Babels

Digitized by Google

(Megilla 10b; vgl. Prooemium zu Ester rabba g. E.) Ein Amoräer meint, es giebt 140 Völker, von denen 40 wohl Sprache, aber nicht Schrift, andere 40 Schrift, aber nicht Sprache, und die übrigen weder Schrift noch Sprache besitzen[1]. Mit dem Eindringen des Griechischen wurde die Schrift- und Sprachmischung naturgemäss vermehrt, so dass die Mischna von Scheidebriefen reden kann, deren Text hebräisch, die Zeugenunterschriften hingegen griechisch und umgekehrt geschrieben war (Gittin 9,10).

Aus diesen Daten, die aus den letzten drei Jahrhunderten vor und den ersten drei Jahrhunderten nach unserer Zeitrechnung stammen, sieht man, dass die Juden der Schrift und Sprache besondere Aufmerksamkeit schenkten. Wir sind also berechtigt, sowohl aus ihrem Schweigen als aus ihrem Reden Schlüsse zu ziehen. In erster Reihe ist das Schweigen des Chronisten, von dem bekanntlich auch Ezra — Nehemia herrührt, auffallend. Er dürfte sein Werk um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfasst haben, ist ein Bewunderer Ezra's, schildert ausführlich seine Thätigkeit und seine Verdienste, nennt ihn einen „geschickten Schreiber der mosaischen Lehre" (Ezra 7,6), deutet aber nirgends an, dass Ezra eine neue Schrift eingeführt hätte. Dieses Schweigen ist umso bedeutsamer, da derselbe Autor Ezra 4,7 von einer Eingabe an den persischen König ausdrücklich bemerkt: „der Brief sei aramäisch geschrieben und aramäisch übersetzt gewesen" (וכתב דגשתן כתיב ארמית ומתרגם ארמית).

Diese Worte werden allgemein so aufgefasst, dass der Brief in aramäischen Charakteren geschrieben und in aramäischer Sprache abgefasst gewesen sei. Ryssel meint, das zweite ארמית sei ein nachträglich beigefügter Hinweis darauf, dass der folgende Abschnitt in westaramäischer Sprache abgefasst sei (Kautzsch, Die Heiligen Schriften des Alten Testaments zur Stelle). Diese

[1] Schir rabba zu 6,8 fol. 67b Wilna. Merkwürdig ist, dass auch eine griechisch-jüdische Beschwörungsformel von 140 Völkern redet (Das altjüdische Zauberwesen 114), während die jüdische und kirchliche Tradition gewöhnlich nach Genesis c. 10 nur 70 Völker erwähnt (vgl. Zur Einleitung in die Heilige Schrift 98 n. 2 und Ginzberg, Monatsschrift 43,470).

Digitized by Google

Annahme ist falsch, denn כתוב ארמית ומתרגם ist nicht hebräisch. Hat der Autor sagen wollen, der Brief war mit aramäischen Lettern und in aramäischer Sprache geschrieben, dann könnte vielleicht das erste ארמית getilgt werden, aber das zweite ארמית darf keinesfalls fehlen; soll aber gemeint sein, der Brief war in eine andere Sprache, die persische, übersetzt, dann müsste es heissen ומתרגם פרסית. Meyer (Die Entstehung des Judenthums S. 18) emendirt: והיה כתוב פרסית ומתרגם ארמית, da die überlieferte Leseart völlig sinnlos sei. „Wenn der Brief aramäisch geschrieben war, war er nicht übersetzt und umgekehrt." Unser Text lag aber schon den LXX vor, wie Meyer selbst bemerkt, man muss sich also zu jener Zeit etwas unter diesen Worten gedacht haben. Selbst wenn unser Text nicht ursprünglich ist, d. h. nicht vom Verfasser selbst herrührt, ist er vermöge seines Alters für uns von einiger Beweiskraft, da man ihn nur auf aramäische Schrift und Sprache deuten konnte. Ich glaube jedoch, dass keine zwingenden Gründe zu einer Emendation vorliegen. Die Schwierigkeit liegt in dem Worte מתרגם, das in der Bedeutung „übersetzt" gefasst wird. Es kann aber auch bedeuten „mit aramäischen Worten", „mit aramäischem Text". In der Mischna Jadajim 4,5 heissen die aramäischen Stücke von Daniel bis Ezra, die doch keine Uebersetzungen sind, תרגום[1]). Ebenso in der Baraitha Sabbath 115b: תרגום שבעזרא ושבדניאל ושבתורה, d. h. die aramäischen Texte in Ezra, Daniel und der Tora (Vgl. Zur Einleitung in die H. Schrift 84 ff. und Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung 204 f.; s. auch Zunz, Ges. Schriften III 63 f.). Die Esterrolle, die ebenfalls im 3. Jahrhundert geschrieben worden sein mag, betont es drei Mal, dass die persische Reichsregierung ihre Erlasse an jedes Land in seiner Schrift und an jedes Volk in seiner Sprache abgehen liess (1,22; 3,12; 8,9). An der einen Stelle werden ausdrücklich die אחשדרפנים, פחות und שרים als Empfänger

[1]) Man meint gewöhnlich, diese Benennung sei von den aramäischen Uebersetzungen auf diese Originaltexte übertragen. Es ist aber ganz gut möglich, dass man ursprünglich jeden aramäischen Text, also auch einen aramäischen Erlass des persischen Reichs תרגום nannte.

Digitized by Google

genannt. Man hatte also in jüdischen Kreisen keine Kenntniss von persischen Originalen der Reichsedicte. Meyer führt selbst den Beweis, dass die persische Reichsregierung im Verkehr mit den westlichen Provinzen, sogar mit Aegypten, sich der aramäischen Sprache bediente (a. a. O. 8 ff.). Wenn also das Aramäische die diplomatische Sprache des persischen Reiches war, ist es gar nicht wahrscheinlich, dass der samaritanische Unterstatthalter seine Eingabe in persischer Sprache gemacht hätte. Hat er dies gethan, wozu hat er eine aramäische Uebersetzung beigefügt, da der persische Hof natürlich auch Persisch verstanden hat? Ferner wäre es unverständlich, wozu der jüdische Schriftsteller die Thatsache erwähnt, die Verleumdung der Juden sei persisch abgefasst gewesen? Viel wahrscheinlicher ist, dass der Chronist oder seine Quelle, wie der Verfasser des Esterbuches, nur hervorheben wollte, in welcher Schrift und in welcher Sprache das mitzutheilende Schriftstück abgefasst sei. Das Esterbuch verwendet hierfür die zwei Hauptwörter כתב und לשון und nennt den Erlass פתגם; das Ezrabuch verwendet hierfür zwei Zeitwörter und konnte neben כתוב für die Schrift keinen passenderen Ausdruck als מתרגם für die Sprache finden. Man könnte ja sagen, diese Ausdrucksweise sei keine glückliche, hieraus folgt aber nicht im Geringsten, dass der Verf. sie nicht gebraucht habe. Ich glaube also, Ezra 4,7 will sagen: „der Brief war mit aramäischen Buchstaben geschrieben und in aramäischer Sprache abgefasst." Der Autor mag diese zwei Umstände betont haben, um jedem Zweifel an der Echtheit seiner Urkunden vorzubeugen. Vielleicht leitet auch den Verf. der Estergeschichte derselbe Gedanke bei der dreimaligen Betonung der Schrift und Sprache der persischen Reichsedicte. Er will hiermit stillschweigend angeben, woher er, dem persische Schrift und Sprache fremd sind, die Kenntniss der königlichen Erlasse schöpfe. Da die Perser das aramäische Alphabet propagirten (Ph. Berger, Histoire de l'Écriture 213 ff.) und in späterer Zeit sich desselben auch für die Schreibung des Persischen bedienten (Meyer 10), könnte man auch annehmen, dass in der von uns behandelten Stelle כתוב ארמית im Gegen-

Digitized by Google

satz zu מתרגם ארמית soviel bedeute, dass die persische Urkunde mit aramäischen Lettern geschrieben und mit einer aramäischen Uebersetzung versehen war. Man kann sich für die eine oder die andere Erklärung entscheiden — uns scheint die erstere die richtigere — und muss sich nicht zwingen, den Text zu emendiren.[1])

Wir glauben also bei der herkömmlichen Interpretation der Ezrastelle bleiben zu dürfen, nach welcher hier der Schriftcharakter einer Urkunde betont wird. Wenn also bei den Juden um die Mitte das 3. vorchristlichen Jahrhunderts bei der Schreibung der biblischen Bücher das aramäische, und nicht das althebräische Alphabet angewendet worden wäre, hätte der Chronist Gelegenheit gefunden, sich über diese Frage in seiner Schilderung von Ezra's Verdiensten zu äussern.

Einen zweiten Beweis für den Gebrauch der althebräischen Schriftart im genannten Zeitalter liefert das Esterbuch Es wird da 1,22; 3,12 und 8,9 gesagt, es wurden Briefe gesandt in sämmtliche Provinzen des Königs, in jede Provinz in ihrer Schrift und zu jedem Volke in seiner Sprache. Schrift und Sprache werden also hier deutlich unterschieden. Das Schreiben

---

[1]) Meyer tilgt auch כתב von וכתב דגשתן „Zu Anfang decken sich כתב und נשתון vollständig: „die Schrift der Schrift"; offenbar ist כתב nichts als eine alte, schon LXX bekannte Glosse zu dem persischen Wort נשתון, der officiellen Bezeichnung eines Regierungsschreibens, die daher in's Aramäische aufgenommen ist." Ich bezweifle nicht, dass כתב und נשתונא die gleiche Bedeutung haben, bestreite aber, dass כתב Glosse sei. Der Autor selbst hat dem Fremdwort, das er als technische Bezeichnung gebrauchen musste, zur Verdeutlichung das entsprechende hebräische Wort beigefügt, כתב דגשתן ist ein Ausdruck wie פרצוף פנים (Mischna Jebamoth 16,3) = πρόσωπον + פנים = Gesicht des Gesichtes; דיוסרצוף פנים (b. Erubin 18 a) = διπρόσωπον + פנים. Ein ähnlicher Ausdruck ist דמות דיוקנו (b. Sota 36 b; Joma 69 a; siehe Levy I 395 a und Krauss, Lehnwörter II 202 b) = εἰκών + דמות. Der Talmud, dem die Identität der zwei Worte bekannt war, presst schon an einer Stelle (b. Baba Bathra 58, nicht 68 a, wie bei Krauss) diesen zusammengesetzten Ausdruck, an den meisten Stellen bedeutet er aber nichts Anderes als Ebenbild. Zu כתב דגשתן ist zu vergleichen מתשגן רכתב (Ester 3,14; 8,13); מתשגן כתב הדית (4,8); מרשגן דגשתן (Ezra 7,11); מרשגן אגרתא (4,11; 5,6). In allen diesen Ausdrücken ist das eine Wort, nämlich das bekanntere, zur Verdeutlichung beigefügt, was ich noch des Näheren nachzuweisen gedenke.

Digitized by Google

in einer gewissen Sprache involvirt in den Augen dieses Schriftstellers noch keine bestimmte Schriftart. Er hält es für möglich, dass man eine Sprache in der Schriftform einer anderen Sprache schreibe. Wenn er also sagt (8,9): „und den Juden in ihrer Schrift und ihrer Sprache", so kann er selbstverständlich nur an diejenige Schrift und Sprache gedacht haben, in welcher sein Buch erscheint. Hätten nun die Juden zu seiner Zeit in ihren litterarischen Producten das im persischen Reich allgemein gebrauchte aramäische Alphabet angewendet, wie hätte er da von einer eigenen Schrift der Juden reden können? Je später man die Abfassungszeit der Esterrolle ansetzt, desto kräftiger wird dieser Beweis.

Einen dritten Beweis entnehmen wir dem Aristeasbrief. Es heisst daselbst: ὁ δὲ Δημήτριος εἶπεν. ἑρμηνείας προσδεῖται. γαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ιουδαίων χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος (Merx, Archiv, I, 254; vgl. Josephus Arch. XII, 2,1.4 III, 75 und 79 Niese). Da den Aegyptern von der Zeit der persischen Oberherrschaft her das aramäische Alphabet bekannt war, kann mit den „eigenen Buchstaben der Juden" nur die althebräische Schrift gemeint sein. Ist der Aristeas-Brief echt, dann haben die Juden um 273 sich noch der althebräischen Schriftform bedient; ist er unecht, dann beweist diese Stelle, dass die Juden diese Schriftart auch noch später in ihren heiligen Schriften angewendet haben (Zur Einleitung in d. H. Schr. 62).

Einen vierten Beweis liefern die hasmonäischen Münzlegenden. Diese Münzen sind im Siegesrausch zur Verkündung und Verewigung der in heissem Kampfe errungenen religiösen und nationalen Unabhängigkeit geprägt worden, wie die Aufschrift לחרות ירושלים beweist. Wenn zu jener Zeit in der heiligen Nationallitteratur die aramäische oder die Quadratschrift geherrscht hätte, wäre es unbegreiflich, warum man diese Schriftart übergangen hat zu Gunsten einer anderen, die das Volk nicht kannte und die auch im Ausland unbekannt war. Die Juden hatten seit Jahrhunderten keine Münzen mehr geprägt. Für

Digitized by Google

die althebräische Schrift sprach also weder das Herkommen, noch das praktische Bedürfniss, noch die religiöse Begeisterung. Die Verwendung der althebräischen Schriftform kann also nur aus der Thatsache erklärt werden, dass sie die einzige vom Volke gekannte Schrift war.

Aus denselben Gründen müssen wir annehmen, dass die althebräische Schrift noch Anfangs des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Volksschrift gewesen ist, sonst hätte sie Bar-Kochba auf seinen Münzen nicht beibehalten. Origenes berichtet, dass in den griechischen Bibeln das Tetragrammaton mit althebräischen Lettern geschrieben war[1]). Dies führt uns nun zu der wichtigen Frage, ob im zweiten nachchristlichen Jahrhundert noch Bibelexemplare mit althebräischen Schriftzeichen existirten? Ich beschränke mich auf die Anführung der ältesten Stellen aus der jüdischen Traditionslitteratur, deren Interpretation keinem Zweifel unterliegt.

Die Mischna sagt Jadajim 4,5: „Die aramäischen Stücke in Ezra und Daniel verunreinigen die Hände. Hat er das Aramäische in hebräischer Sprache oder das Hebräische in aramäischer Sprache oder in althebräischen Charakteren geschrieben, verunreinigt es die Hände nicht. Die Hände werden nur unrein, wenn es geschrieben ist assyrisch, auf Thierfell und mit Tinte“[2]). Die Commentatoren erklären einmüthig, dass mit כתב עברי die althebräische Schrift bezeichnet sei. Eine Baraitha lautet (b. Schabbath 115b): „Sind die aramäischen Texte in hebräischer Sprache oder die hebräischen Texte in aramäischer Sprache geschrieben oder in althebräischer Schriftart: darf man diese Bücher [am Sabbath] vor Feuersgefahr retten. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die aramäischen Stücke des Daniel und des Ezra und der Tora

[1]) Zur Einleitung in die Heilige Schrift 57, n. 2; Berger, Ph., Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité 198.

[2]) תרגום שבשורא ושבדיאל מטמא את הדים. תרגום שכתבו עברית, ועברית שכתבו תרגום, כתב עברי, אינו מטמא את הדים. לשולם אימו מטמא עד שיכתבנו אשורית על השוי ובדיו. Vgl. auch b. Megilla 8b unten: מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא וכתב עברי אינו מטמא את הדים.

Digitized by Google

gerettet werden dürfen“[1]). Da die Talmudlehrer nach einem bekannten Ausspruch in der Regel von den Vorkommnissen des alltäglichen Lebens sprechen, sind die angeführten Gesetze ein unwiderleglicher Beweis für die Existenz von biblischen Schriften in althebräischen Charakteren[2]). Solche Exemplare besassen nicht den höchsten Grad der Heiligkeit, zu welchem Zwecke wurden sie also angefertigt? Für die Paläographen etwa? Diese Thatsache ist nur verständlich, wenn die althebräische Schrift noch immer die Volksschrift gewesen ist.

Wir können aber die Existenz der althebräischen Schrift über die tannaitische Zeit hinaus verfolgen. Jonathan aus Beth-Gubrin sagte: „Vier Sprachen sind würdig, dass sich die Welt ihrer bediene: das Griechische für die Poesie, das Römische für den Krieg, das Syrische für die Todtenklage, das Hebräische für die Rede. (Manche sagen, auch das Assyrische für die Schrift). Das Assyrische (= Quadratschrift) hat eine Schrift, aber keine Sprache; das Hebräische hat eine Sprache, aber keine Schrift; sie wählten sich die assyrische Schrift und die hebräische Sprache.“[3]) Nach diesem Vorbild ist der vielcitirte Ausspruch geformt: „die Tora sei zum ersten Mal in hebräischer Schrift und heiliger Sprache, zum zweiten Mal in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache geoffenbart worden, worauf sie sich die assyrische Schrift und die heilige Sprache wählten, die hebräische Schrift und die aramäische Sprache hingegen

[1]) Vielleicht ist ואין צריך לומר וכו eine Glosse, da ja unter Targum die aramäischen Stücke des Daniel und Ezra zu verstehen sind. Wenn wir die erwähnten Worte als ursprünglichen Bestandtheil der Baraitha ansehen, müssen wir תרגום für eine paraphrastische aramäische Uebersetzung halten.

[2]) Andere Stellen: Zur Einleitung 70 ff. Tosifta Megilla 2,6 (223,20) wird betont, die Hörer genügen ihrer Pflicht nur, wenn die Esterrolle, aus der man liest, geschrieben war assyrisch, in hebräischer Sprache, auf Thierfell und mit Tinte. Aus dieser starken Betonung der assyrischen Schrift klingt die Existenz der althebräischen heraus.

[3]) J. Megilla 71b unt. und Parallelstellen (vgl. Bacher, Agada der palästinischen Amoräer III 592). Der Ausspruch über die assyrische Schrift und hebräische Sprache stammt vielleicht ebenfalls von Jonathan; keinesfalls ist derselbe älter als das 3. Jahrhundert.

Digitized by Google

den Idioten überliessen."[1]) Die palästinensische Abstammung dieses Ausspruches kann keinem Zweifel unterliegen; er wiederspiegelt palästinische Zustände, wo das Volk noch im 3. Jahrhundert die althebräische Schrift kannte und gebrauchte. Denn mit הדיוטות können nicht die Samaritaner gemeint sein, wie der am Ende des 3. Jahrhunderts blühende babylonische Amora Chisda behauptet, da diese nie Hediototh genannt werden, sondern das Volk im Gegensatz zu den Schriftkundigen und Gelehrten[2]). Wenn wir die falsche Interpretation des babylonischen Amoräers zurückweisen — und das müssen wir Angesichts der Thatsache, dass הדיוט im Sprachgebrauche der Tradition nie die Samaritaner bezeichnet — bleibt keine einzige Angabe zurück, die gegen die Kenntniss und den Gebrauch der althebräischen Schrift bis in's 3. nachchristliche Jahrhundert spräche.

Nach all' diesen Belegen glauben wir behaupten zu dürfen, dass die althebräische Schrift als Volksschrift erst mit dem vollständigen Zusammenbruch des jüdischen Volkes im heiligen Lande, also etwa im 4. Jahrhundert, zu existiren aufgehört hat. Die Schrift hat ein ebenso zähes Leben wie die Sprache, sie kann weder auf einmal noch durch einen Machtspruch dem Volke entrissen werden. Nur das jahrhundertelange vereinte Zusammenwirken der drückenden Fremdherrschaft und der religiösen Vorschrift in Betreff der

---

[1]) Sanhedrin 21b unten. Das Wort לישראל nach בירדו לתן ist eine Glosse. (Vgl. Dikduke Soferim z. St.)

[2]) Vgl. über הדיוט Zur Einleitung 74 a. 1. Zu den dort verzeichneten Stellen füge hinzu: Mischna: Horajoth 3,2. 3. 5; Zebachim 13,3; Arachin 9,2. Tosifta: Sabbath 7,18 (119,2); Beza 4,4 (207,13); Taanith 4,12 (221,4); Kethuboth 4,9 (264,30); Gittin 1,4 (324,4); Kidduschin 1,9 (335,24); 4,3 (351,29); Baba Kamma 10,10 (367,17); Baba Bathra 11,13 (414,19); Sanh. 4,2 (429,22); Chullin 1,17 (501,15). Sifre I 54; 119 (39b Mitte); 135 (51a 6): II 6 g. Ende; 37 (76b 15); 24 (70a 11). Mechilta zu 17,14 (56a 1); 19,16 (64b 8); 22,15 (94a 10 v. u.) Zu Ezechiel 2,10 „er breitete vor mir aus (die Rolle), und sie war beschrieben von vorne und von rückwärts" bemerkt Sifre I 103 (28a 7): das thuen ja auch die Leichtsinnigen und die Unwissenden (החלא אף קלי הדעת והדיוטות עושים כן).

Digitized by Google

Schreibung der heiligen Bücher vermochte die althebräische Schrift vollständig zu verdrängen.

Es giebt gar keine Traditionen oder monumentale Belege, die gegen das von uns gefundene Resultat in's Treffen geführt werden könnten. Als die älteste in Quadratbuchstaben geschriebene Inschrift wird die in Arak el-Emir gefundene angesehen. Dieselbe trägt kein Datum und besteht aus dem einzigen Worte טוביה. Lidzbarski sagt von ihr: „Das ט ist das altsemitische, ב, י und ה gleichen den aramäischen Charakteren aus der persischen Zeit, während das ו das der Quadratschrift ist"[1]). Wenn schon angenommen wird — wofür aber keine stichhaltigen Beweise vorliegen — dass diese Inschrift etwa aus dem Jahre 180 v. u. Z. stammt, was beweist sie für die Quadratschrift und gegen die althebräische Schrift? Beide sind durch Einen Buchstaben vertreten. Ueber die übrigen hebräischen Inschriften äussert sich Lidzbarski a. a. O. folgendermaassen:

„Auch bei den sonstigen älteren hebräischen Inschriften in Quadratschrift sind die Grenzen der Altersbestimmung ziemlich weit. Einige rühren von oder aus Bauten her, die nicht gut nach der Zerstörung Jerusalems errichtet sein können. So die Inschrift am Grabe der Benê Chezîr, dem sogenannten Grabe des heiligen Jacobus am Olivenberge (Chw. 6), und die syrisch-hebräische Bilinguis auf dem Sarkophage der Königin Sadda, die mit Recht mit der Königin Helena von Adiabene identificirt wird, die um das Jahr 40 n. Chr. nach Jerusalem gekommen ist und sich daselbst niedergelassen hat (C J S II 156). Auch die Grenzsteine von Gezer (Chw. 2) und die merkwürdigen Ossuarieninschriften (Chw. 11—15) dürften aus den letzten beiden Jahrhunderten des jüdischen Reiches stammen. Von den übrigen für uns noch in Betracht kommenden Inschriften werden die an den beiden Synagogen von Kafr Bir'im (Chw. 16,17) nach dem Stile der Bauten in das 2.—3. Jahrhundert verwiesen." Man sieht, dass diese Zeitbestimmungen mit Ausnahme einer einzigen ganz unsicher sind. Wenn wir sie aber auch als feste

[1]) Nordsemitische Epigraphik 117.

Digitized by Google

Daten betrachten, so beweisen sie nur soviel, dass die Quadratschrift als die heiligere zu religiösen Zwecken verwendet wurde, denn unter diesen Inschriften giebt es keine einzige profane, auch nicht die Grenzsteine von Gezer, da תחם גזר die Sabbathgrenze von Gezer angiebt. Diese Inschriften können also keinen Beweis gegen die Fortexistenz der althebräischen Schriftart beim Volke abgeben[1]).

Nun kommen wir zu den talmudischen Angaben über die Einführung der Quadratschrift durch Ezra, die eigentlich den Ausgangspunkt für die Geschichte der Schrift bei den Juden bilden und sowohl die Isagogik als auch die Epigraphik beherrschen. Man glaubt bis auf den heutigen Tag, dass die biblischen Bücher entweder durch Ezra selbst oder wenigstens nicht lange nach ihm aus der althebräischen in eine neue Schrift umgeschrieben worden sind. Ich verweise auf Zur Einleitung in die H. Sch. 50—58, wo ich die Werthlosigkeit der talmudischen Aussagen nachzuweisen versucht habe. Die Tannaiten schöpfen nämlich nicht aus historischer Ueberlieferung, sondern aus ihrer Bibelexegese, folglich ist ihren Aufstellungen kein grösserer Werth beizulegen als der Beweiskraft, welche den von ihnen beigebrachten Schriftstellen innewohnt. Das Resultat meiner Untersuchung über diese Frage habe ich in folgende Sätze zusammengefasst:

„Der fremde Ursprung der Quadratschrift wird von den Autoritäten der Tradition entweder schlechthin anerkannt oder hinwegzuinterpretiren versucht, durch welches Streben aber dieser Ursprung nur bekräftigt wird. Die Einführung der Quadratschrift wird erst im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung auf Grund agadischer Deutung und nicht historischer

---

[1]) Die Siloahinschrift soll aus der Zeit des Königs Hizkia stammen (Berger, Histoire de l'Écriture 193; Lidzbarski 105; vgl. auch Weir, A short history of the Hebrew text of the O. T. p. 9). Wenn dieser Kanal überhaupt unter einem König angelegt wurde, ist es auffallend, dass der König nicht genannt ist. Nach Berger l. c. n. 3 hat sich die althebräische Schrift im Laufe der Jahrhunderte sehr wenig verändert. Welche Beweise giebt es also für das hohe Alter dieser Inschrift? Könnte man nicht nach Sirach 50.1 an das 3. Jahrhundert vor Chr. denken?

Digitized by Google

Ueberlieferung Ezra zugeschrieben. Um die Mitte des ersten Jahrhunderts war eine solche Annahme noch nicht vorhanden, verdient also gar keinen Glauben" (S. 57).

Wir haben also, wie wir glauben, einen zweifachen Beweis, einen positiven und einen negativen, erbracht. Einen positiven Beweis für den Fortbestand der althebräischen Schrift bis in's 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung und einen negativen gegen die Annahme, dass Ezra der Permutator der Schrift gewesen.

Digitized by Google

Eine Abraham-Legende.

Von

M. Friedmann.

Dr. B. Beer in seiner Schrift „Leben Abraham's", Leipzig 1859, hat den jüdischen Sagenkreis über Abraham aus Druckwerken gesammelt und dargestellt. In dem Folgenden soll dieser Sagenkreis nach einem Manuscripte ergänzt werden.

Das Buch תנא דבי אליהו wurde zum ersten Mal in Venedig 5358 (1598) nach einem Manuscripte aus dem Jahre 4946 (1186) herausgegeben; aus diesem Druckwerke hat Dr. Beer das letzte Capitel No. 25 benützt, welches aber, wie die vorhergehenden von No. 17 ab, gar nicht zum תנא דבי אליהו gehört, was an einem anderen Orte bewiesen werden soll. Allein im eigentlichen תנא דבי אליהו רבה findet sich eine Abraham-Legende, nur fehlt sie in den Druckwerken.

Ich bin im Besitze einer photographischen Copie dieses Werkes nach einem vaticanischen Manuscripte aus dem Jahre 4833 (1073), welches ich noch im Laufe dieses Jahres zu ediren beabsichtige; dasselbe enthält Manches, was in der editio princeps fehlt, unter Anderem auch die genannte Legende.

In der besagten Ausgabe Cap. V., Blatt 9b kommt folgender verstümmelter Satz vor: אהד מישראל שיש עליו אחד מארבע מיני נעמים: שנאמר ואברהם וקן בא בימים. Der Verfasser des וקוקין דנורא, dem alle späteren Herausgeber folgen, hat etwa sieben Zeilen, wie sie ihm seine Phantasie eingegeben, eingeschoben.

Digitized by Google

Aus dem vaticanischen Manuscripte ersieht man, dass uns der richtige תנא דבי אלידו noch fehlt.

In dem angeführten verstümmelten Stücke fehlen etwa neunzig Zeilen.

Was zu dem Satze שנאמר ואברהם וקן בא בימים gehört, lasse ich hier folgen, ohne jede Veränderung oder Anmerkung; nur die Trennungspunkte sind grösstentheils von mir eingefügt.

מפני מה זכה אברהם לחיים שלא בצער ושלא ביצר הרע בעולם הזה מה שהתיר ליתן לצדיקים לעולם הבא . מפני שמסר עצמו על כבוד שמים למיתה באור כשדים . וכל המוסר את עצמו על כבוד שמים למיתה נותנין לו חיים לעולם הזה וחיים רבים וארוכים לעולם הבא שאין להן סוף . מנין . תדע לך שכן . בית אביו של אברהם עובדי עבודה זרה . היו שטין עבודות זרות ויוצאין ומוכרין בשוק . יום אחד הגיע לאברהם למכור . בא אחד ואמר לו . בכמה פסל זה . אמר לו בשלשה מה . אמר לו בן כמה שנים אתה . אמר לו . בן שלשים שנה . אמר לו . אתה בן שלשים שנה ותעבוד לזה שנעשית אותו היום . נסתלק והלך לו: שוב בא אחר . אמר לו בכמה פסל זה . אמר לו . בחמשה מנה . אמר לו . בן כמה שנים אתה . אמר לו . בן חמשים שנה . אמר לו . אתה בן חמשים שנה ותעבוד לזה שעשיו היום . נסתלק והלך לו: נשמעו דבריו למרוד . שלח והביאו והתמידוהו לפניו . אמר בן תרח עשה לי אלוה יפה שיהא לי . נכנס ואמר לבית אביו . עשו לו פסל יפה . תיקנוהו פסקוהו והידבו לו סימנין . הלך והוציאו לו: תדלקתו של אברהם אבינו . אותו היום מצונן היה וידד מטר בו ביום לפי כך לידד לתוך כבשן אש . נמרוד יושב וכל דור הפלגה יושבין . נכנס והשמידן באמצע . ידד וקיבר את דבריו . אמר לו . אם לאו למי אעבוד . אמר לו . לאלהי האלהים ואדוני האדונים שמלכותו קיימת בשמים ובארץ ובשמי שמים הגליונים . אמר לו . ואני אעבוד לאלוה של אש והריני משליך אותך בתוכה . יבא אלוה שאתה אומר עליו ויצילך מתוך כבשן של אש: מיד כפתוהו ונקדוהו ותנוהו על גבי הארק . והקיפוהו עצים מארבע רוחות . חמש מאות אמות לצפון . חמש מאות אמות לדרום . חמש מאות אמות למזרח . חמש מאות אמות למערב . הקיפו והציתו בהן את האור: כל ביתו של תרח שובר עבודה זרה היה . ומד אותה שעה לא הביד בוראהו . מיד באו שביעיו ובני עירו והיו מטפחין על ראשו . ואומרים לו . משתה בושה גדולה . בן שאתה אומר עליו . יורש הגלם הזה והגולם הבא שרפו נמרוד באש . מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה וירד משמי שמים הגליונים ממקום כבודו גידלו והפארתו קדושת שמו הגדול . והציל את אברהם אביו מתוך אותה בושה ומתוך אותה כלימה ומתוך כבשן אש . שנאמר אני ה' אשר הוצאתיך וגו': וכיון שעשה גם לאביו אברהם היה להן פתחון פה לפני דור הפלגה . להשיב תשובה במקומה . על תרח ועל אברהם בנו היו אומרים . חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר . אילו בני דור הפלגה . שמתוך דרכיהן הרעו את בני . ונמצא אבוד מן העולם הזה ומן העולם הבא: עמד ויצא משם לשם שמים . שנאמר וקח תרח את אברם בנו וגו' . שכרו שיצא משם . ובה והמלך הקב"ה את אברהם בנו

Digitized by Google

ביזיו שלשים וחמש שנה . ואברהם ושרה הלכו לארץ כנען . שנאמר ויקח אברם את שרי אשתו: אברהם הזקן והלכן נמנו מדרכו של עולם . ותרה הזקנה והבינה ונמנה מדרכו של עולם . אברהם הזקן והלכן והשחיר יהי לילתי . שרה הזקנה והלבינה והשחירה חזרה ללדתה . שנאמר ואברהם ושרה זקנים . נעשה אברהם בבחור . נעשה שרה בבתולה: ונקבצו עדיהן כל בני העולם יאמרו . מה טיבן שבאו כל אותן מעשים על ידיהם . מיד ישב אברהם וספר להם כל מה שהיה לו בעולם מאור בשדים וגו אותה שעה . שנאמר מי הוגד מטרח צדק יקראהו . וכיון ששמעו ממנו דברי תורה המליכוהו עליהם . מיד באותה שעה נתקבצו כל מלכי מזרח . ובאין ומעשים את המלכים אשר סביבות אברהם . ולא אמר להם דבר עד שנענו בו בנפי . שנאמר וישמע אברם כי נשבה אחיו: באותה שעה הראה הקב"ה לאברהם אביו שני בניו עובדין עבודה זרה בתן ונשכחו מלבו . שנאמר ויקומו לדם בני דן את הפכל . וכן הוא אומר . יחלק עליהם לילה והוא עבדיו . אמרן לאותו מלאך שיצא לסגד את אברהם לילה שמו: ובמה ירק אותם . בכסף וזהב ובאבנים טובות ומרגליות וכל כלי חמדה שבעולם . והודיע לכל באי העולם שעשיר גדול הוה אברהם . כדי שלא יהו הבריות אומרים . לא יצא אברהם והרג את המלכים . אלא בשביל לקחת את הממון שהיה עליהן . לפיכך נאמר ויחלק עליהם לילה וגו': וימשמלך אברהם אביגו בעולם . שנאמר נשיא אלהים אתה בתוכנו . ואומר אשר נשיא יחטא . אתה חלל רשע נשיא ישראל . רב לכם נשיאי ישראל . מה נשיא האמור לעליי ישראל נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו . אף נשיא האמור בעליי יהודה נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו . הא שמעת נשיא האמור בתורה . מה נשיא האמור בתורה נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו . אף נשיא האמור באברהם . נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו . הא שמעת שמלך אברהם אביגו בעולם שבעים וחמש שנים . שלשים וחמש של תרח וארבעים לאחר מיתתו: ואילו הן סלעים שיצאו לו . וקן וקנה מצר אחד בחור ובתולה מצד אחד . ולא הניח הקב"ה ברכה בעולם שלא בירכו . בידכו מחכמה בבינה ברעיונה בהשכל . ובידכו בעושר ובנכסים . והקדוש שמים וארץ ושמו אדון על עולמו . שנאמר ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון . ובידכו בבנים ובני בנים . הזכיה לו העולם הזה והעולם הבא . שנאמר ואברהם זקן בא בימים:

Digitized by Google

Die Finger

in Litteratur und Folklore der Juden.

Von

Immanuel Löw.

Kaufmann bespricht in seiner von stupender Gelehrsamkeit, vollkommener Beherrschung und künstlerischer Gestaltung des Stoffes zeugenden Arbeit über die Sinne auch den Tastsinn. Er hebt hervor, dass man nach dem Vorgange der lauteren Brüder der Spitze des Zeigefingers das feinste Getast zuschrieb[1]). Sonst ist von philosophischer oder physiologischer Betrachtung der Finger aus jüdischen Kreisen nicht viel zu berichten. Die Fünfzahl der Finger und der Sinne zwang sozusagen zum „Versuche einer Harmonisirung“[2]). Um 1300 findet sich die ziemlich abgeschmackte Parallele bei Gerson b. Salomo und Anderen[3]), in welcher Weise zwischen je einem Finger und einem Sinnesorgane eine natürliche, sich unwillkürlich geltend machende Beziehung besteht. Der Daumen reinigt den Sitz des Geschmackes, den Mund; der Zeigefinger ist zur Reinigung der Nase berufen; der Mittelfinger ist vorzugsweise Sitz des Tastsinns; der Goldfinger ist zum Auswischen der Augen geeignet und der kleine Finger, auch deutsch Ohrfinger genannt,

---

[1]) Kaufmann, Die Sinne. Beitr. z. Gesch. d. Phys. u. Psychol. im Mittelalter. Bpest, 1884, 179.

[2]) Kaufmann, das. 76.

[3]) Schaar Haschamajim 65b. Kaufmann führt Aldabi, Schebile Emunah IV f. 57a Amst. und Bachja, Schulchan Arba, Prag, 1783, 15b an. Zu Bachja ist Thoracommentar, Zaw Ende nachzutragen, woraus M. Talpijoth s. v. [illegible] u. Samuel b. David Halevi, Nachalath Schivah XII f. 35d.

Digitized by Google

dringt am leichtesten in's Ohr ein. Damit man sich an der Parallele nicht allzusehr stosse, sei daran erinnert, dass bei den Römern der Daumen der Venus, der Zeigefinger dem Mars, der Mittelfinger dem Saturn, der Goldfinger dem Sol, der kleine Finger dem Merkur heilig war[1]).

Die Agada erzählt: Der Mensch war ursprünglich mit ungetheilter Hand erschaffen worden und erst Noah wurde mit getheilter Hand, d. h. mit Fingern an den Händen, geboren. darum sprach sein Vater bei der Geburt: Dieser wird uns trösten wegen unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände (מעצבון ידינו). Es ist in diesen Vorstellungen die Werthschätzung der menschlichen Hand ausgesprochen, wie in Anaxagoras Lehre, der Mensch sei das klügste Geschöpf, weil er Hände habe[2]). Jonathan Eybeschütz, der diesen Midrasch anführt, wendet ihn zu folgender erbaulichen Betrachtung an: Vor dem Sündenfalle brauchte Adam keine getheilten Finger, denn erst durch den Sündenfall wurde der Versucher seinem Ohre gefährlich und erst da mussten die Finger getheilt werden und die schon talmudisch hervorgehobene kegelförmige Spitze[3]) erhalten, um das Ohr gegen die Einflüsterungen der Sünde zu schützen[4]).

Noah, der Erste, der das Werkzeug der Werkzeuge[5]), die

---

[1]) Echtermeyer, Th., Proben aus einer Abhandlung über Namen und symbolische Bedeutung der Finger bei den Griechen und Römern. (Bericht des . . Pädagogiums zu Halle 1835). 7.

[2]) Isak Jakob Halevi (Ende d. XVII. Jhs.) Pinnaach Raza zu 1 M [illegible] f. 35. Amsterdam, 1678. [illegible]

Dass es dem Verfasser des Pinnaach Raza an Gemarta-Beegen für den Midrasch nicht fehlt, ist natürlich. — Gerland, Anthropol. Beitr., 1875. I, 240.

[3]) Kt. 5b. Jesus legt dem Tauben die Finger in die Ohren. Mrk. 7,33.

[4]) Jaaroth Dewasch Sulzbach I 60c. Er führt den Midrasch aus Jalkut I M z. St. an.

[5]) Die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge. Dieser Ausspruch lässt sich von Aristoteles (von den Theilen der Thiere IV, 10,7) bis Steinthal (Abriss d. Sprachwiss. I. 342) verfolgen.

Digitized by Google

mit freibeweglichen Finger bewaffnete Hand besass, hat auch die wichtigsten Werkzeuge, das Ackergeräth, erfunden. Er heisst darum: der Tröster. Der späte Midrasch, der letzteres berichtet, giebt allerdings an, Noah sei der Tröster, weil er die Pflugschar erfand, während man bis dahin die Erde mit den Fingern aufgerissen hatte[1]).

An Redensarten, in denen die Finger eine Rolle spielen, fehlt es nicht. Einem die Finger zwischen die Zähne stecken ist schon mischnische Redensart für Veranlassung geben[2]).

Suche nicht zu tief in die Geheimnisse Gottes einzudringen, denn über einen gewissen Punkt hinaus ist's, als ob du mit dem Finger in's Auge führest. So oft der Finger in's Auge stösst, thränt das Auge[3]). Man verletzt sich keinen Finger hienieden, wenn es nicht in der Höhe bestimmt ist[4]). Im Tempel zu Jerusalem war ein solcher Andrang, dass man keinen Finger zwischen die Leute stecken konnte[5]).

Der Finger eines Nichtjuden ist dabei — er hat Theil an der Sache[6]) — und umgekehrt: der Finger eines Juden ist hier eingedrungen. So sagen die Grossen Rom's, da ihr Anschlag durch Ruben b. Strobilos vereitelt wird[7]).

Wie das Urbild des Shylock ein Pfund Fleisch aus dem eigenen Körper, so verwettet nach der von Schudt berichteten

---

[1]) Tanchuma, Bereschith 11. R. David Kimchi z. St. (Pressburg 1842) modificirt die Angabe Tanchuma's, der alle Ackergeräthe von Noah erfinden lässt, dahin, man habe sich mit Hacke und Spaten behelfen müssen, Noah aber habe den Pflug erfunden. Midr. Agada Buber u. Raschi 1 M 5₂₉. Aron b. El. d. Nikom., Kether Thora z. St. u. Jos. b. Sal. in Tirath Kessef zu Mlwchar I, 34, a. 117.

[2]) T Nazir III 287₉–₆. j Ned. XI 42d₆₉ j Kt. VII 31b₃₄ b Kt. 71a נתן אצבע בין שיניה Rabbinisch: R Tam, Sefer Hajaschar 62₂₈ Rosenthal: תשר שתה לא שמרי אצבעותי בארם בין שיניו.

[3]) בעותן אצבע בעין Bote Midraschoth I, 13. Aeltere Stellen in anderem Sinne Aruch I 249a. Nidda 13a.

[4]) Chullin 7 b.

[5]) אין כל בריה יכולה לדושים אצבעה ביניהם Aboth Nathan A XXXV, p 106, Schechter. Rabbinisch: Ich fürchte, die Grossen versengen mich mit dem Hauche ihres Mundes בי אשים אצבע קטנה ביניהם Minchath Kenaoth, 4, Kaufmann.

[6]) אצבע דגוי באמצע T Bechor II 535₂₅.

[7]) אצבע יהודי נכנס לכאן Bet Hamidrasch VI, 129. Hal. Ged. 603₁ Hildesheimer.

Digitized by Google

Sage um 1040 ein Jude einen Finger gegen den Bischof Wazo von Lüttich. „Er disputirte mit dem Bischof und that die Offerte, wenn Wazo einen Ohm Wein setzen wollte, so wollte er hingegen einen Finger von seiner rechten Hand abschneiden zu lassen geloben, wo er überwunden würde aus der heiligen Schrift. Wazo aber trieb ihn aus dem alten Testamente so in die Enge, dass er sich für überwunden erklärte. Wazo ergriff den Finger, liess ihn aber wieder los und sprach, er sollte den Finger noch so lange in Verwahrung behalten, bis er ihn verlangen werde“[1]).

Der Finger R.Eleazar b. Arach's wiegt alle anderen Gelehrten auf[2]), lautet, an das biblische: mein kleiner Finger ist dicker als meines Vaters Lenden[3]) erinnernd, eine Recension des hyperbolischen Ausspruches über den Werth des genannten Gelehrten. In dem hyperbolischen Ausspruche: wenn alle Meere Tinte wären, sagt R. Eliezer von sich, er habe trotz der grossen Masse des Lehrstoffes, den er sich aneignete, seinen Lehrern nur so viel abgenommen, als ob er den Finger in's Meer getaucht hätte[4]).

Die Ehebrecherin hat ihrem Buhlen mit dem Finger gewinkt, darum fallen ihr die Nägel aus[5]).

Og rühmt sich, er zerdrücke den Abraham von Gott verliehenen Sohn, wenn er einen Finger auf ihn setzt[6]). Elijja heilt den Zahn Rabbi Jehuda's, des Patriarchen, indem er den Finger auf ihn legt[7]). Mit Fingern weisen ist biblisch[8]) und wird auch im Midrasch angewendet[9]). Esther streckt den

---

1) Schudt, Jüd. Merckw. IIb, 113.

2) מבריח את טולם . . . . . ואומבש Aboth Nathan B XXIX, p. 59, Schechter.

3) 1 K. 1210.

4) באדם שטובל אומבטו בים Aboth Nathan A XXV, p 81a, Schechter. Vgl. wie die Fliege המובלת בים הגדול Soferim XXI, 8.

5) Bemidbar r. 9,24.

6) Ber. r. 53,10.

7) j Kt 35a51. j Kil. 32b45.

8) Spr. 618. Jes. 589.

9) Pesikta 85a, Buber. Echa r. Pethichta 12: מודין באומבט (Koh. r. 8,8 מגדידין). B Tanch, Ki thissa, 13. Schem. r. 23. 41,7 und sonst.

Digitized by Google

Finger gegen den König aus, ein Engel schlägt ihn auf die Seite, damit sie auf Haman deute[1]). Die Kinder zeigen bei dem Triumphgesange am Schilfmeere auf den himmlischen Retter, indem sie sprechen: „Dies (זה) ist mein Gott"[2]).

Dasselbe זה wird mehrfach so gedeutet, dass Gott dem Mose gewisse nur durch Anschauungsunterricht erklärbare Dinge mit dem Finger gezeigt habe[3]). R. Akiba lässt in solcher Weise Mose über drei Dinge belehrt werden: über den Leuchter des Heiligthums, die unreinen Kriechthiere und den Neumond. Dazu kam noch die Schekelmünze wegen: זה יתנו. Auch Palästina zeigt Gott dem Mose mit dem Finger[4]) und ebenso zeigt ihm der Engel Metator die Grenzen des heiligen Landes[5]).

Der Finger Gottes ist biblisches Bild[6]): die Himmel sind seiner Finger Werk[7]). Das Bild erhält sich. Eleazar Kalir singt:

Die Speicher des Windes mass er mit seinem Gewichte,
Die Urgewässer mit der hohlen Hand,
Alle Gebirge wog er mit dem Zeigefinger,
Und die Hügel der Urwelt trägt er mit seines Daumes Glanz,
Die Erde und all ihren Staub fasst er mit dem Mittelfinger[8]).

Alter tannaitischer Midrasch folgert aus der Hand Gottes, die Israel am Meere sah, dass die Plagen am Meere vielfache waren: hatte ja schon der eine Finger in Egypten zehn Plagen

---

[1]) Megilla 16a. Aguddath Aggadoth I, 74.

[2]) Targ j I u. II 2M15₂ und Raschi z. St.

[3]) Mechilta 2b, Friedm. z. St. — Schem. r. 15,28, wo alle Parallelstellen verzeichnet sind. Pesikta 54b, Buber. Pesikta r. 78a, Friedm. — Pirke R. Eliëzer 23 Anf. Elija Mizrachi, Ki Thissa 30₁₃. — Ein Merkwort מקשיה für die gezeigten Dinge Astruc (XIV Jh.) Midresche ha-Torah 99 und Eppenstein z. St. Bachja Behaal. 198d.

[4]) Mechilta zu Dt p. 2, Hoffmann 1897. — Alle Specialitäten des Gesetzes zeigte Gott dem Mose auf Sinai וראשיו, aber ohne Finger Megilla 19b.

[5]) Sifre II 338, 141a, Friedm.

[6]) 2 M 8₁₅. 31₁₈. 5 M 9₁₀.

[7]) Ps. 8, 4. — Man soll Sonntag kein Holz schneiden, denn man schneidet in den Finger Gottes. Ungarischer Volksglaube.

[8]) Silluk Schekalim. Zunz, Syn. P., 130.

Digitized by Google

vollstreckt[1]). Die Hand im Gegensatze zum Finger Gottes wird auch sonst hervorgehoben[2]).

Der Finger Gottes wurde von Alters her bildlich aufgefasst[3]). Auch Tertullian sagt: Virtutem creatoris digitum Dei appellaverunt[4]). Nur 2 M 31_{18} behalten die Targume den Ausdruck bei, was Maimûni eingehend erläutert[5]). Philosophisch versucht Isak Ibn Latif den Ausdruck zu erklären[6]), kabbalistisch wird er im Sohar verwertet. 830 wirft Agobard den Rabbinen vor, dass sie Gott unbewegliche Finger andichten[7]). Samuel Heida setzt in kabbalistischer Weise auseinander: Gott als körperloser Geist habe keinen Finger, der Finger Gottes ist also nur ein Beiname der Schechina, wie denn der Gottesname אדוני dem Zahlenwerte der Namen seiner Buchstaben nach den Zahlenwert von שכינה hat[8]).

Jeder der fünf Finger der Rechten Gottes, lässt ein pseudepigraphischer Midrasch den R. Ismael sagen, hat im göttlichen Werke der Erlösung eine besondere Aufgabe zu erfüllen[9]). Der kleine Finger[10]) unterwies den Noah, als er die Arche baute;

---

1) Mechilta 33b., Friedm. — Pessach-Haggada. Schem. r. 23, 9. 5, 14. M Till. 78, 15, Buber. Grünbaum, Neue Beiträge, 287.

2) Midr. Agada 2 M 8, 15 Buber.

3) Dies hinderte aber nicht, dass die Kabbala im Schiur Komah die Maasse von Gottes Fingern angab. Eisenmenger, Entd. Judenth. I, 3.

4) Rosenmüller, Schol. ad 2 M 8$_{15}$.

5) More I 66, Munk z. St. — Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's, 42. 136.

6) Zurath ha-Olam, Wien 1869, Stern, p. 37 f.

7) Sohar II 84b. Israel sah die gewaltige Hand, 2 M 14$_{31}$: erst nachdem die Plagen durch die fünf Finger herbeigeführt worden waren, sah Israel die ganze gewaltige Hand, denn weniger als fünf Finger kann man nicht Hand nennen. II 52b, 53b, III 280a unten. Zunz, g V^2, 417 n.

8) Zikkukin de-Nura in Elijja z. I, p 77, Warschau 1880.

9) Pirke R. Eliezer 48. Jalk. Waëra 183 f 56d. Micha 553f 82a. Jalk. Chadasch, Geulla No. 9. 25. In etwas abweichender Fassung Daath Zekenim, Ki Thissa Anf., f 50a bei David Luria z. St. Eisenmenger II, 789.

10) Mit dem kleinen Finger zerstört der Engel die sodomitische Pentapolis. Ber. r. 51, 4.

Digitized by Google

der Goldfinger schlug die Egypter; der Mittelfinger[1]) schrieb die Tafeln des Gesetzes; der Zeigefinger wies auf die als Lösegeld zu verwendende Schekelmünze, Daumen aber und die ganze Hand werden das Strafgericht an Esau vollziehen.[2])

Analoges findet sich auch in christlichen Kreisen. „Der Finger Gottes ist dessen unumschränkte göttliche Kraft. Die allmächtige Hand Gottes hat gleichsam fünf Finger: den Schöpfungsfinger Ps. 8_4, den Wunderfinger 2 M 8_{19} 31_{18} Luc. 11_{20}, den Schreibefinger, womit er das Gesetz in die Herzen geschrieben Jer. 31_{33}, die Sünden aufzeichnet, 17_1, die Namen der Gläubigen in's Buch des Lebens einträgt, Luc. 10_{20}, den Anklopffinger Offb. 3_{20} und den Gerichtsfinger Dan. 5_5." So Büchner's Handconcordanz in der Auflage von 1877 und wahrscheinlich auch in den neueren Auflagen.

Nach arabischer Sage liess Gott aus einem seiner Finger Wasser fliessen, aus einem andern Milch, aus einem dritten Honig, aus einem vierten Dattelsaft und aus dem fünften Butter, um Abraham zu ernähren. Daher sagt man von dem, der auf unbekannten Wegen zu Nahrung und Kenntniss gelangt, er habe es aus den Fingern gesogen, wie Abraham. Nach jüdischer Sage wurde Abraham in der Höhle, in der er geboren ward, durch den Engel Gabriel ernährt, der ihn Milch aus seinem rechten Finger saugen liess[3]).

In dem pseudoambrosianischen Pfingsthymnus Veni creator spiritus heisst Jesus, der auch sonst digitus genannt wird[4]), digitus paternae dexterae[5]). Die Hand aus den Wolken ist

---

[1]) Nach Sefer Chassidim 693, Wist. wurden die Tafeln mit dem Zeigefinger geschrieben. — Jesus schreibt mit dem Finger auf die Erde. Joh. 8, 6, Ewald Gesch. d. Volkes Isr. 2. V, 400.

[2]) Gott schrieb mit dem Zeigefinger auf die Krone des Metator-Engels die Buchstaben, mittelst derer Himmel und Erde, Meere und Flüsse, Sterne und Sternbilder, die ganze Ordnung der Schöpfung in's Dasein gerufen wurde. Jalk. Reubeni 25c.

[3]) Beer, Leben Abrahams, 3 und 102.

[4]) Grimm s. v. Daume aus Orientius.

[5]) Alt, Christl. Cultus, 425. Jesus hat lange Finger gehabt. Das. 110. Der Daumen Johannes des Täufers als Reliquie. Das. 107.

Digitized by Google

christliches Symbol Gottes[1]). Bei der erwiesenen Abhängigkeit jüdischer Illustratoren von christlichen Kunsttypen ist es nicht auffallend, dass in der Haggadah von Sarajevo Abraham von der Opferung Isak's durch die aus Wolken hervordringende Hand Gottes oder eines Engels — es ist eine geballte Faust mit ausgestrecktem Zeigefinger — zurückgehalten wird[2]).

In bildlicher Darstellung begegnen wir innerhalb der jüdischen Kreise den Fingern meist in den Priesterhänden, die auf Grabsteinen der Nachkommen Aron's selten fehlen und auch als Buchschmuck häufig genug vorkommen. Abraham Menachem b. Jakob Hakohen Rabe aus Porto — Rapoport — verwendet in seinem 1583 in Cremona geschriebenen Nachworte zu seinem Thoracommentare einen Raben und im quergetheilten Schilde darüber zwei Priesterhände als Wappenzeichen[3]).

Die Priester, die den Segen ertheilten, mussten fehlerlose Finger haben[4]). Beim Ertheilen des Priestersegens waren die Finger nach talmudischem Berichte ausgestreckt[5]). Das Theilen der Finger in der bekannten Weise der Kohanim-Hände scheint alter Gebrauch zu sein, obwohl er talmudisch nicht bezeugt ist.

Schon die Gaonen werden über die Bedeutung der Sitte befragt[6]) und sind um die Antwort verlegen. Der Gestus soll die Ehrfurcht der segenertheilenden Priester vor der segenspendenden Schechina ausdrücken. Der palästinische Midrasch kennt die Sitte, die er durch den Hinweis auf HL 2_9 begründet: Mein Geliebter, — Gott — schon steht Er hinter unserer

---

1) Piper, Mythologie d. christl. Kunst, 1847, I^b, 4. Auber, Histoire et théorie du symbolique réligieux, 1872, IV, 110.

2) D. H. Müller u. J. v. Schlosser, Die Haggadah von Sarajevo. Wien, 1898, Tafelband, Tafel 8.

3) Minchah Belulah, Verona 1594, 207b.

4) Meg. 4, 8. T IV 228 1. 2. b 24b (שקומות, שקישות). j. IV 75b l Z. Tur u. Sch. Ar. Or. Ch. 128. — Zu den Leibesfehlern T Bech. V 540 2 (מרובות) שקי"ת, מרוכבות, (נרי) גרומות.

5) Sota 39b אצבעותיהם (לקח מוכ נשא : קשרי) אין הכהנים רשאים לכוף קשרי שיחזרו פניהם מן הארון.

6) Aruch sv. חלון und Kohut z. St. = Machzor Vitry p. 104. Brück, Rabinische Ceremonialgebräuche (1837), 62.

Digitized by Google

Mauer, späht durch die Fenster, — zwischen den Schultern der Priester durch — blickt durch die Gitter, — durch die gitterartig gruppirten Finger der Priester. Die Anlehnung an das Bibelwort hat dem Brauche seine Sanction ertheilt und ihm Bestand verliehen[1]).

Die zehn Finger fanden ihre natürliche Parallele in den zehn Sphären. Im Buche Bahir wird denn auch erklärt, der Priestersegen müsse mit den ausgestreckten zehn Fingern ertheilt werden, weil diese auf die zehn Sphären hinweisen[2]). Man soll wegen dieses geheimen Zusammenhanges die zehn Finger niemals in vanum, sondern nur im Gebete und beim Priestersegen emporheben, meint der treue Hirte im Sohar[3]). In ähnlichem Sinne wird der Sieg über Amalek durch Mosis erhobene Finger kabbalistisch begründet[4]). Rabbi Jehuda der Patriarch hebt vor seinem Tode alle zehn Finger empor und spricht: „Herr der Welt, du weisst, ich habe mich mit allen zehn Fingern um die Thora gemüht und habe keinen kleinen Finger gross davon Vortheil gezogen“[5]).

Die Hand erheben ist biblisch für schwören, doch wurde das Erheben der Hände beim Eide später durch das nachbiblische Berühren einer geheiligten Sache (נקיטת חפץ) verdrängt[6]), so dass es erst aus fremder Sitte stammt, wenn aus dem Mittelalter berichtet wird, ein Ehepaar habe mit erhobener rechter Hand gelobt, dass der überlebende Theil nicht wieder heirathen werde[7]). Christliche Sitte fordert das Erheben der vollen Hand und das Ausstrecken dreier Finger, was man vielfach auf die Dreieinigkeit bezog, obwohl es schon im alten Rom üblich gewesen sein soll. Frauen und Geistliche pflegten

[1]) Pesikta 49a, Buber z. St. Pes. r. 72a, Friedm. Tanch. Naso 8. B. Tanch. Naso 15. Midr. Schir., Grünhut und Schir. r. 2, 9. Bem. r. 11, 2. — Ar. I, 406. Schibbole, ha-Leket p. 21.

[2]) של״ה 186a.

[3]) III, 145a. II, 67a.

[4]) Bachja, Vajchi 71d. Beschallach 105c. Naso 193b.

[5]) Ktub. 104a.

[6]) Löw Lipót, a zsidó eskü, 16.

[7]) AG R. M. b. Baruch, Nr. 118, Lemberg.

Digitized by Google

die drei Finger auf die Brust zu legen[1]). Daher der Volksglaube: Wer einen Meineid schwört, dem schwären die bei dem falschen Schwur erhobenen drei Finger ab. Andere behaupten, dass sie, wenn er auf dem Todtenbette liegt, zuerst sterben und vor seinem Tode verwesen[2]).

Mit der Spanne vom Daumen bis zum Mittelfinger mass Gott den Staub der Erde, so lautet eine Erklärung bei Raschi für בשלישׁ Jes. 40_{12}. Daran knüpft um 1200 christliche Polemik an, um es mit in trinitate zu übersetzen, während die Vulgata tribus digitis hat[3]). Luther übersetzt und erklärt Dreyling, das ist ein Mass dreyer Finger breit. Dreiling belegt Grimm auch für Dreieinigkeit, so dass der exegetische Scherz von trinitas auch hier anwendbar wäre.

Die Finger und die zehn Gebote werden sowohl in jüdischen[4]) als auch in christlichen[5]) Kreisen in Parallele gesetzt. Dazu kommt mehrfach die Combination mit anderen Zehnzahlen, wie den Sefiroth und den zehn Schöpfungsworten. Die zwei Tafeln entsprechen natürlich den zwei Händen.

Wie die zehn Finger den Schöpfungsworten entsprechen, so entsprechen die achtundzwanzig Glieder der Hände, die beim Händewaschen in Betracht kommen, den achtundzwanzig Buchstaben des ersten Verses der heiligen Schrift, mit dem die Schöpfungsgeschichte beginnt. Wer im Händewaschen lässig ist, verwirkt darum sein Anrecht an der Welt[6]).

Vier Finger deuten auf die vier Weltreiche, der von den übrigen abgesonderte Daumen auf das durch seine Lebensführung von den übrigen Völkern gesonderte Israel[7]). Rom

---

1) Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, Göttingen 1824, 105. 167.

2) Zeitschrift f. Ethnologie XV 92: Krause, Abergläubische Kuren in Berlin und nächster Umgebung.

3) Güdemann, Gesch. Erzw., I (1880), 39.

4) Midr. Tadsche XXVI, Epstein: קפ אחת עשרה והם כנגד י מאמרות שנברא בהם העולם וכנגד י דברות (וי מצוות) וי אצבעות. Kohut, Damâri, 43. S. oben.

5) Friederich, Symbolik der mos. Stiftshütte, 120. 122 nach Grotius.

6) Sohar III, 245 b.

7) Azulai, Midbar Kedemoth, ד, No. 8.

Digitized by Google

wird בעל אצבעות genannt, indem 2 S 21_{20} mit Daniel 2_{42} — und die Zehen der Füsse theils eisern, theils thönern — combinirt wird[1]). Der nach 2 S 21_{10} und 2 C 20_6 bei Gath von Jonathan, David's Brudersohn, getödtete Mensch, der an den Händen je sechs Finger, an den Füssen je sechs Zehen hatte — ein Bilfinger — hatte eine abnorme Fingerbildung, die auch in mischnischer Quelle unter den Missbildungen erwähnt wird[2]).

Als Missbildung erwähnt der Midrasch einen Knaben, der nur vier Finger hat[3]).

Der normale Finger und die normale Zehe haben nach der Mischna je sechs Glieder[4]). Ein Fingergelenk heisst — wie jedes andere Gelenk — פרק[5]), die Fingerwurzeln עיקרי אצבעות[6]), die Fingerspitzen, Fingerköppe ראשי א'[7]).

Legt man die Hand — es soll die Linke sein — auf ein Grab, so recitire man den Vers. Jes. 58_{11} . . . . והחך, denn die 15 Worte (?) desselben entsprechen den 15 Gliedern der Hand[8]).

Die Syrer kennen ausser ܐܨܒܥܐ folgende Namen der Finger:

1. ܐܒܗܐ pollex = ܐܨܒܥܐ ܕܐܒܗܐ Peschitto und sonst.

2. ܐܨܒܥܐ ܕܡܠܠܐ index, künstlich gebildeter, aus dem gr. λιγανός, der Lecker (plattdeutsch Botterlicker, Echtermeyer 16) übersetzter Name. Syrisch: ܐܨܒܥܐ ܕܡܠܐ ܦܘܡܐ[9]).

---

1) Midr. Tillim Ps. 185 und Jalk. Machiri Ps. 187, Buber.

2) T Bechor. V 540s. Im Folklore anderer Völker sind 6 Finger von besonderer Vorbedeutung. Lenormant, Magie 479. 481 — אצבע יתירה beim Menschen. GA R. Meir b. Baruch, Nr. 659, Bpest.

3) MTillim 8,2, Buber. In Pes. r. 128a, Friedm. dafür אצבעות מקושטות, in Schir r. 8 11 ידים אצבעים. Ein Leibesfehler: אצבעותיו בלילות Alfabet R. Akiba, Bet Hamidrasch III, 17.

4) Ohol. 1,8. Kazenelson, Die normale und pathol. Anatomie des Talmud, 184.

5) מ' דאצבעי Sifra Zaw. 42a, Weiss קשר siehe oben und syr. ܩܫܪܐ.

6) T Kel. Bm VII 585s8 T Ohol. II 598s7.

7) T Kel. Bm VII 5861 T Mikw. III 655s8 T Zabim V 679s8 j Ter. 45 d_{17} j Joma 42 b_{28}. — Vgl. ובדיותו של אצבע GA. R. Meir b. Baruch, Nr. 239, Bpest.

8) Sachor le-Abraham אבל Bchstb. א f. 178b. Birke Josef O. Ch. 224.

9) Auch nach brieflicher Mittheilung des Herrn Prof. Margoliouth in Oxford scheint ܐܨܒܥܐ ܕܡܠܐ ܦܘܡܐ die gebräuchliche Bezeichnung des Zeigefingers zu sein. So bei Assemani, Cod. Liturg. Eccl. universal., I 176. VI 25; plur: VIII, 2. 41 ܐܨܒܥܬܐ ܕܡܠܐ ܦܘܡܐ

Digitized by Google

3. ܡܨܥ medius (summus, infamis, impudicus, ungarisch nevetlen).

4. ܒܨܥ wird für بنصر gesetzt, quartus, anularis, Goldfinger. Jacobus (Dionysius) bar Salibi (gest. 1171 Duval, Litt. syr.², 279. 399) über die Theile des menschlichen Körpers bei P.Smith 571. Es ist aus Texten nicht zu belegen. Elias Nisibenus 9 nennt den Goldfinger ܡܨܥ ܕܕܗܒܐ, was der richtige syrische Name sein wird. Man darf vermuthen, dass ܒܨܥ gelehrte Analogiebildung nach ܚܨܪ ist. Das talmudische בטרא[1]) hat Lewysohn, Zoologie 34 n zu Unrecht mit بنصر zusammengestellt. Die Bedeutung Finger ist nicht erwiesen.

5. ܫܘܪܝܐ minimus الخنصر (mandäisch זוטרא aus Texten gut belegt = ܙܥܘܪܐ ܕܐܨܒܥܐ BAli u. BBahlûl. ܙܥܘܪܐ P.Smith 2119. ܙܥܘܪ ܐܨܒܥ annulus, Glossogr. bei P.Smith 588. ܙܥܘܪ ܕܐܨܒܥ syr. u. neugr. زيادة الكبد; = יתרת הכבד. Ueber diesen mischnischen Ausdruck hätte sich Largarde (Mitt. III 58) 1888 ebensogut wie Kohut 1883 und Berliner, Targum 1884 II 32 aus meinen Pflanzennamen (1881) S. 9, n. 2 Raths erholen können, ohne „Schächtbücher" lesen zu müssen, und ohne gegen diese einen geschmacklosen Ausfall zu unternehmen. Haj Gaon hat in diesem הגר, für welches Tamid 4, 3 אגבא steht, das aramäische ܐܘܪܝܬܐ, Ohrfinger erkannt.

Der allgemeine Ausdruck für Finger ist biblisch u. mischnisch אצבע, = bibl.-aram., targ. (auch אדבעא und אגבא), syr., palästinisch syrisch, neusyrisch, arabisch und sabäisch[2]). Speciell wird das Wort für den Zeigefinger gebraucht. Biblisch ist ausserdem בהן der Daumen und קטן der kleine Finger, mischnisch targumisch und talmudisch: אלונא, אגודל, גודל (und זקנא) Daumen. Was sonst[3]) mischnisch-talmudisch als Fingername

---

[1]) So, mit R. Chananel und der von ihm citirten geonäischen Erkl., die Hss. bei Rabbinowitz, R. Gerschom p. Schibbole ha-Leket p. 402. Die Identification erklärt Fleischer zu Levy I, 285 für sehr zweifelhaft. Kohut giebt ausser der oben erwähnten noch drei ganz unmögliche Erklärungen. Der geonäischen Erkl. bei R. Chan. בי מדרשא kann ich leider nicht beikommen.

[2]) Gesenius[11] sv.

[3]) Ausser צרדה S. unten.

Digitized by Google

vorkommt, scheint künstliche Bildung zu sein. Wenn man alle fünf Finger nennen will, so heissen sie: גדל Daumen, אצבע Zeigefinger, אמה Mittelfinger, קמיצה Goldfinger, זרת kleiner Finger[1]).

Der Daumen[2]), רחב גדל daumenbreit[3]) T Ohol. XIV 611$_{23}$ (LA El. Wilna אג, R. Simson 13, 1 גדול; umgekehrt R. S. גדלו für גדולו TKel. Bm VII 586$_{2}$.) אבדיל Joma 2, 1 jII 39d$_{7}$. — בגדלו Sifra Vaj. 10b$_{1}$ Weiss. — Grosse Zehe TJoma I 182$_{9}$: עקב בגד ג׳ Mech. Jithro 74a. j Ber. I 2c$_{22}$. גדל ימין rechte grosse Zehe Chull. 7b. S. noch Levy I 302. Targum und Gitt 69a (haben für Daumen אלוגא) samaritanisch: דולי Fleischer zu Levy Targ WB אלבא, eigentlich wie אלבן. Daraus hebraisirt im Midrasch אלין Pes r. 144a Friedm. Jalk Tillim 884f 129a (= M Till 137$_{6}$), die Leviten bissen ihre Daumen ab, um nicht vor Nebukadnezar spielen zu müssen. Babli hat einmal זקפא für Daumen, Levy sv. Ob syrisch ܐܨܒܥ, pars quarta cubitus, bei Brockelmann dazu gehört?

In Deutschland und Oesterreich-Ungarn wird bei Juden der Daumen der Leiche in Form eines ד in die flache Hand gebogen, dann zieht man die drei mittleren Finger über denselben wie ein ש, den kleinen Finger biegt man halb ein, wie ein Jod, um so aus der Hand den Gottesnamen שדי zu bilden[4]), der auch aus dem Riemen der Handphylakterien gebildet wird.

---

[1]) Alle genannt Ket. 5b Men. 11a. Gaonen bei Aruch sv. חלון = Machzor Vitry 104 und die Stellen bei Kohut. Sch. Ar. Or. Ch. 179, 6 Anm. Parchon sv. בזן. Kohut, Dhamâri 47. — אמה Schaare Teschuba f. 163d. Nach Levy's, wie ich glaube, unrichtiger Annahme die Bedeutung Mittelfinger übertragen auf den penis wie אצבע Mikw 8, 3. Pes. 67b Nidda 5. 2. T. Zabim V 679$_{29}$.

[2]) גדל Dalman sv. Elia Levita, Tisbi sv. אצבע, צבע und גדל, גדל : גודל deutsch דומא, ital. מליקמו.

[3]) Alles Rechnen beginnt an den Fingern, alles Messen mit den Gliedern des menschlichen Körpers. Tylor, Einl. in d. Stud. d. Anthrop., 1883, 372. 380. Als Maasse werden zum Theile schon bibl., Jer. 52$_{21}$, — verwendet: der Daumen, die Daumenbreite, der Daumennagel אצבע של אגודל, der Finger. Zuckermann, jüd. Maassystem, 11. 13. G. Müller, Sefer Schiure Mizwoth, Pressburg 1880, 26a f.

[4]) Jeiteles, M. W., וכתוב ליום אחרון, Prag 1860, I 136. — Zu שדי aus den Fingern gebildet: Heilprin, Erche ha-Kinnujim f. 9a.

Digitized by Google

Buxtorf[1]) sagt: „Man krümmt dem Todten den Daumen in die Hand, dergestalt dass durch solche Krümmung und Falten der Hand der heilige Name Gottes Schaddai nach den hebräischen Buchstaben gebildet, bezeichnet werde, so mag ihn der Satan nicht anrühren. Sie binden aber gemeinlich den Daumen mit den Zizis-Fäden, das ist mit den Zotten, die an seinem Gebättmäntelin gehangen haben . . . sonsten bliebe er nicht krumb. Dann ein todter Mensch streckt allweg die Händ und Finger auss, als wollt er damit anzeigen, dass er die Welt fahren lasse und nichts mehr seyn sey auff dieser Welt: gleich wie hiergegen die jungen Kinder, wann sie geboren werden, die Hände zugeschlossen haben, anzuzeigen, dass ihnen Gott dieser Welt Güter gegeben und gleich in ihre Hand beschlossen habe".

Das Umbiegen der Finger und die Bildung des Gottesnamens kennt die ältere Zeit nicht[2]). Selbst für Deutschland kennt sie das Buch der Frommen noch nicht[3]). In Russland ist die Sitte, wie mir Herr Rabb. Dr. Grunwald schreibt, unbekannt und aus Palästina berichtet Herr Dr. L. Grünhut, dass man in Jerusalem sowohl bei deutschen wie bei spanischen Juden darauf sieht, die Finger des Todten zu strecken. Nur wenn bei Regenmangel ein hervorragender Mann stirbt, werden die Finger eingebogen, um ihm einen Zettel in die Hand drücken zu können, der irgend ein Gebet um Regen enthält.

Midraschische Stellen[4]) weisen darauf hin, dass die Finger der Todten gestreckt wurden. Die jetzige deutsch-jüdische Sitte stammt aus dem deutschen Folklore, obwohl der Daumen schon in alter Zeit im jüdischen Volksglauben eine Rolle spielte. Die alpartige Natur des Daumens, sagt Grimm[5]), erklärt mancherlei Sitten und Gebräuche. Man pflegte bei epileptischen Anfällen

[1]) Judenschul (1643), Schudt, Jüd. Merckw. (1714) IIb 339. Grunwald, Mittheil. d. Vereins f. jüd. Volksk. I, 93. — Gegen Räuber, dass sie dich nicht sehen, bilde mit der Hand den Namen שדי. Deutsch — jüdisch. Grunwald das. V, 36, Nr. 57.

[2]) Talmudisch: תשוקא בידיו . . . יבמן . . ר׳ ירמיה משקד j Kil. 32 b 13 j Kt 35 a 19.

[3]) Sefer Chassidim 1542, Wistin.

[4]) Löwysohn, Mekore Minhagim, 132.

[5]) WB. sv. Daume. — Man darf nicht die Daumen umeinander drehen, Norwegen. Liebrecht, Z. Volkskunde, 1879, 388.

Digitized by Google

die Daumen aus der geschlossenen Hand zu brechen, um die Macht des bösen Geistes zu bewältigen, der die Krankheit verursacht . . . Den Daumen drücken[1]) heisst: Man will den Alp festhalten, damit er nicht störend einwirke und den günstigen Verlauf hindere. Der freundlich Gesinnte legt dann den eigenen Daumen, einen oder beide, unter die anderen vier Finger und drückt sie fest darauf. Laube erzählt: Lichnowsky, als er auf der Tribüne reden wollte, rief mir zu: „Halten Sie mir den Daumen." Umgekehrt sagt man in Schwaben, wenn man bei etwas Glück haben will: Heb mer de Domme. Der Daumen bedeutet auch den Römern durch sein Aufspringen Glück[2]). Steht jemandem ein Examen oder sonst etwas Wichtiges bevor, so müssen die Freunde während der Entscheidungszeit den Daumen drücken, d. h. ihn in die Handfläche legen und mit den umschliessenden Fingern drücken, so gelingt alles gut, sagt man in Berlin[3]). Eine junge Wiener Pianistin, die kürzlich bei uns concertirte, bat, als sie aus dem Künstlerzimmer vor das Publicum treten wollte: Haltet mir den Daumen! — Der Fleischer drückt den Daumen, während der Schächter das geschlachtete Vieh untersucht — damit es nicht terefah werde. Ganz allgemein wird in Ungarn der Daumen gedrückt bei „zu guter Stunde sei's gesagt". Drückt man den Daumen, so wird man von keinem Hunde angebellt, wird aus Ungarn berichtet[4]).

Aus deutsch-jüdischer Hausapotheke und Hexenküche erfahren wir: Man drücke mit den beiden Daumen auf die Erde und auf die beiden grossen Zehen, spreche neunmal: pipi und speie auf die Erde, dann weicht der böse Trieb. Weiters: Zu erfahren, wer die Benehmerin eines Kindes ist, hebe man sofort, sobald man das Haus betritt, zwei Finger, Zeigefinger und Daumen in die Höhe und sage siebenmal Uriel in einem Athemzuge, nicht weniger und nicht mehr, und es verwandelt

[1]) Premere pollices Plinius HN 28,5 bei Echtermeyer 9.

[2]) Buck, M. R., Medicinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwaben. Ravensburg, 1865, 25. — Echtermeyer 6.

[3]) Krauss in Zeitschr. f. Ethnol. XV, 89.

[4]) Nyelvör VI, 519.

Digitized by Google

sich die Hexe hinter der Thüre, und sie kann nicht von der Stelle[1]). Gegen einen bösen Geist hilft es, wenn man den Daumen unter den Finger einbiegt[2]).

Aus Deutschland wird vom Jahre 1823 berichtet, man habe dem Leichname der Hingerichteten in der ersten Nacht die beiden Daumen abgeschnitten[3]) — diese zuerst, weil sie am zauberkräftigsten sind.

Wenn die Finger eines Todten beweglich waren, so glaubte man früher auf den Halligen, dass bald einer aus seiner Familie ihm nachfolgen werde[4]).

Dergleichen Vorstellungen bilden den eigentlichen Grund des Umbiegens des Daumens und der übrigen Finger, wie sie in Deutschland üblich geworden ist, so dass die Sitte auf deutscher Volkssitte beruht. Dass die so umgebogenen Finger den Gottesnamen שדי bilden, ist spätere Deutung der Sitte, gegen welche einzelne Rabbiner energisch, aber vergeblich protestirten[5]).

Wie interconfessionell Todtengebräuche sind, zeigt folgender Bericht Bastian's: In Böhmen stellt man der abgeschiedenen

---

[1]) Grunwald, Mittheilungen V, S. 66, Nr. 225. S. 40, Nr. 81. Der Australier haut dem Ermordeten den Daumen der rechten Hand ab, damit er ihm nicht schade. Bastian, Ethnol. Forschungen, 1873, II, 338.

[2]) Sefer Chassidim 327, Wist., 236 alte Ausg. Menasse b. Israel, Nischmath Chajjim III p. 208 der unpag. Ausg. Lemb. 1858. Menasse b. Israel erwähnt daselbst zur Erklärung der talmudischen Stelle über das Daumendrücken den Gestus der (איגה higo) Feige. Unten S. 77 n. 4.

[3]) Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. (1900) 79. Strack's ungewöhnlich reiche Sammlung bietet auch für die Bedeutung der Finger im Folklore interessante Beispiele. Man sehe S. 33. 46. 52. 67. 71. 73. 74 über die Finger ungeborener Kinder (Kálmány Szeged népe II. 218.) und über Todtenfinger. — Daumenblut Echtermeyer 36n.

[4]) Ausland 1857, 825 bei Achelis, Archiv II, 223n. — Eigenthümlich ist folgende Vorstellung: Dans le royaume de Macassar, quand le malade est à l'agonie l'aguis (prêtre mahométan) le prend par la main et marmottant des prières, lui frotte doucement le doigt du milieu, afin de favoriser, par cette friction, un chemin à l'âme, qui sort toujours par le bout du doigt. Migne, Dict. univ. de Mythologie 1855, p. 343.

[5]) Chochmath Adam, Aweluth, Maszewath Mosche.

Digitized by Google

Seele ein Glas Wasser, Handtuch und brennendes Licht hin, damit sie sich waschen könne, ehe sie vor den ewigen Richter trete[1]).

Das Drücken des Daumens ist schon talmudisch erwähnt. Wer in eine Stadt geht und den bösen Blick fürchtet, stecke den rechten Daumen in die linke, den linken in die rechte Hand. Die Daumen, auf die ihnen entgegengesetzte Nasenwand gelegt, schützen ebenfalls gegen den bösen Blick[2]).

Der Glaube, dass die Finger die Macht haben, durch den bösen Blick verursachte Krankheiten abzuwenden, herrscht heute noch unter den Sephardim in Palästina. Zum Schutze der Bewohner gegen den bösen Blick findet man an der Aussenwand vieler Häuser eine gemalte Hand mit den fünf Fingern[3]). Bei diesen folkloristischen Anschauungen von den Fingern ist es natürlich, dass es von übler Vorbedeutung sein muss, wenn die Finger in der Schicksalsnacht des Hoschana rabba keinen Schatten werfen[4]).

Wenn man will, dass die Augen einer Leiche sich schliessen, blase man ihr Wein in die Nase, gebe etwas Oel zwischen die Augenlider und drücke beide grosse Zehen mit den Fingern, so schliessen sich die Augen von selbst[5]).

Ein rother Faden um den Finger gebunden ist der mischnischen Zeit verpönter Aberglaube[6]).

Man ass mit den Händen. Dies brachte es mit sich, dass man sich vor und nach dem Essen die Hände wusch. Nachdem das vorhergehende Händewaschen ganz, das nachfolgende zum Theile zu religiöser Pflicht geworden war und auch hier der

---

[1]) Ethn. Forsch. 1873, II 338. Vgl. Liebrecht, Z. Volksk., 350. Wuttke, § 726.

[2]) Berach. 55 b. Ms. München. Levy, I, 550 a. Brecher, Das Transcendentale 200. Grunwald, Mittheil. V, 35, Nr. 55.

[3]) Briefliche Mittheilung des Herrn Dr. L. Grünhut in Jerusalem.

[4]) Abudirahim (Sukka) 93 b. Wenn man am heil. Abend bei Tische sitzt sieht man auf der Wand den Schatten dessen, der bald sterben wird. Liebrecht, Z. Volksk., 323 aus Norwegen. — Beim Daumen sei noch erwähnt: une main fermée avec le pouce sortant entre deux doigts ce qui est un geste injurieux REJ 16, 35. Ueber die Feige s. Grimm WB sv. Oben S. 76, n. 2.

[5]) Brecher, Das Transcendentale 222, aus Sabb. 151 b.

[6]) T Sabb. VI. 117 a.

Digitized by Google

Hygiene der Schutz der Religion zu Theil ward, genügte die natürliche Begründung nicht und die Waschung sollte dazu dienen, die bösen Geister[1]) von den Händen zu bannen. Uebrigens sollte man nicht mit blossen Fingern essen[2]) und die Finger nicht ablecken[3]). Es ist festgesetzt, wie weit die Finger beim Händewaschen zu begiessen sind[4]) und dass man am Versöhnungstage und am Trauertage des neunten Ab den Finger nicht ins Wasser tauchen darf[5]).

Der Zeigefinger. אצבע[6]) in engerem Sinne ist der Zeigefinger, 3 M $4_{6,17}$ 9_{9}. Sifra Vaj. $10b_{1}$, Weiss, genauer der rechte Zeigefinger Sifre $I123$ f. 42b. T Para III 632_{26}. Maim. zu Para 3, 9. Zebach. 24a u. Parallelst. — Pachad Jizchak כ f. 82a. Palaggi, S. Kol ha-Chajjim f. 3a. Parchon sv. השני הוא אצבע מהם. Ebenso Tischbi sv. אצבע u. צבע. Denom. davon ist mischnisch התצבית Levy sv. und בית התצבירה Levy sv. Kohut II 82 Kel. 25,7 TKel. Bb III 593_{18}.

Man zeigt mit dem Zeigefinger[7]). Mit dem Zeigefinger der rechten Hand begleitete man die Modulation der Cantillation beim Vorlesen der Thora, wie Raschi an Vorlesern aus dem heiligen Lande zu beobachten Gelegenheit hatte[8]). Gleiches wird schon von Ben Ascher, später im zwölften Jahrhundert aus babylonischen Synagogen, in neuester Zeit aus Tiberias und Jemen berichtet. Speciell hat man bei Zarka den Daumen, bei Segolta drei Finger geschwungen. Aehnliches wird aus der griechischen Kirche und aus Indien mitgetheilt[9]). Dem Vorleser soll man mit dem Zeigefinger der rechten Hand zeigen, denn mit diesem schrieb

---

1) Raschi Sabb. 108b unten זו לשון חיקצץ. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 4 und 613. L. Löw, ges. Schr., I, 329.

2) Nedar. 49b.

3) Derech Erez zutta 5.

4) GA. Geonim No. 338, Wilna. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 162.

5) Pessach. 54b. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 613.

6) Figürlich in obscönem Sinne, wie deutsch der elfte Finger. Echtermeyer 36. Grimm sv. eilf u. Finger.

7) הראוה לדם באצבע Ber. r. 69 Ende.

8) Berach. 62a. Aboth Nathan XL. p. 128, Schechter.

9) Ackermann, der syn. Gesang, 14 n.

Digitized by Google

Gott die Bundestafeln[1]). Mit diesem Finger weisen auch die Kinder beim Lesen auf die Gottesnamen, während man auf das Bild eines irdischen Königs nicht mit Fingern weisen darf[2]). Gewöhnlich zeigt man dem Thoravorleser mit einem geschnitzten oder aus Silber verfertigten Arme mit ausgestrecktem Zeigefinger. Daumen und Zeigefinger sind an den Bewegungen der gesticulirenden Hand am meisten betheiligt. Orientalische und südliche Völker gesticuliren sehr lebhaft. Man lese, was Quintilian XI 3 zum Lobe der Gesticulation sagt. Ihm ist die Beredsamkeit der Hand omnium hominum communis sermo. Jakob Saphir beschreibt die mit Fingern und Händen gesticulirenden Juden sehr anschaulich[3]), und die gespreizten Finger des Commerzienraths gehören zum eisernen Bestande der Typen der Fliegenden Blätter. Der Gestus des Pilpuls ist die mit ausgestrecktem Daumen nach oben einen Viertelkreis beschreibende Faust. Ein Bild der Haggadah des germanischen Museums — gegen Ende des 15. Jh. — zeigt einen der vier Fragesteller, den Weisen, nach der Bedeutung der Passahfeier fragend, mit der herkömmlichen mittelalterlichen Geberde des Disputirens, Zeigefinger an Zeigefinger gelegt[4]). Sehr graziös ist der Gestus nicht, aber an Ausdruck gebricht es ihm nicht. Hand und Finger sind ausdrucksfähige Stützen des Redners, wenn sie auch nicht all' das sagen können, was sie in Leempoeld's Schicksal und Menschenpflicht, dem Bilde mit dem unentwirrbaren Gewühle der Hände, sagen wollen. Für die eigentliche Fingersprache besonders der Taubstummen[5]) lässt sich aus jüdischen Quellen kaum etwas Specielles beibringen.

Gott verlobt sich Israel durch je einen Ring an jedem Finger d. i. durch die fünf Bücher der Thora[6]). Sonst wird,

1) Oben S. p. 67.

2) Jalk. Schir 986 f. 177c. — Man darf nicht mit dem Finger auf den Himmel, den Regenbogen, nach der Sonne, dem Monde oder den Sternen weisen. Wuttke, Deutscher Volksgl. d. Gegenw., § 11. Liebrecht, Z. Volksk., 341.

3) Reisen II, 86.

4) Die Haggadah von Sarajevo. Textband, 138.

5) Schmied, Päd. Enc., sv. Taubstummenbildung. Busch, sv. Fingersprache.

6) Machzor Vitry 311 f.

Digitized by Google

der alten römischen Sitte entsprechend, der Trauring allgemein auf den rechten Zeigefinger gesteckt[1]), doch berichtet Saphir, dass er auf den rechten kleinen Finger gesteckt werde[2]). Die sonst feststehende Sitte, die den Zeigefinger fordert, wird nachträglich damit begründet, dass der Gottesname immer den Zeigefinger trifft, wenn man die Verse 8—10 des neunzehnten Psalms vom Daumen ausgehend so recitirt, dass auf jeden Finger ein Wort kommt[3]). Rationalistisch wird für den Zeigefinger geltend gemacht, er sei der in die Augen fallendste unter den Fingern, so dass der Ring an diesem Finger die Frau am auffallendsten als Verheirathete kenntlich macht[4]). In christlichen Kreisen wurde der Goldfinger bevorzugt. Auch Männer trugen den Trauring am linken Goldfinger, weil schon die alten Römer glaubten, dass von diesem eine direkte Ader zum Herzen führe[5]).

Der Mittelfinger. אמה heisst der Mittelfinger in gelehrter Bildung als Spitze der Elle, wie זרת der kleine Finger als äusseres Ende der Spanne. Man berührt die Mezuzah mit der Spitze des Mittelfingers, um diese dann zu küssen[6]).

Ein alter Ausdruck aus der Priestersprache in Jerusalem, צרדה[7]) אצבע Joma 1,7 (Ms. Cambridge — Lowe — שרדה, RÉJ. 6,45. Kohut, Dhamâri, 47 צרנדה) bezeichnet nach der Tossefta Joma I, 181_{10} den rechten Mittelfinger. Der Ausdruck war schon in mischnischer Zeit der Erklärung bedürftig, wie die Tossefta und die beiden Talmude zeigen. Für Mittelfinger steht צרדה auf Grund der angeführten Erklärung Menach. 35b bei Aruch (im Schimmuscha Rabba) und in Jelamdenu (Tanch. Bo Ende) bei Aruch[8]).

1) Brück, Pharisäische Volkssitten, 35. Maharil 83a. Pachad Jizchak פחד יצחק 78a.

2) Reisen II, 78 בזרח ימין של כלה.

3) Brück das.

4) Nachalath Schiwah XI.

5) Bruck, Medic. Volksglaube, 25. Kálmány Szeged népe, II 218. Friedberg, Ehe und Eheschliessung im deutschen Mittelalter 21.

6) Mischnath Chassidim 758a.

7) צרדא Tischbi sv. גדל. צרדה Arnheim, Silluk Schekalim.

8) Wehizhir Bo, p. 13. Schaare Teschuba, Nr. 153f 16ds. Schibbole ha-Leket

Digitized by Google

Der kleine Finger, bibl. קְמֹץ (als Fingername fem. Rikmah 231). In der talmudischen Zusammenstellung der Fingernamen זרת — Tischbi palmo, דרם אל Daumelle, — was aber nicht mit dem Vater des Elias Levita, Ascher Halevi. von זרת abzuleiten ist. Wirklicher Name des Ohrfingers ist mischnisch אצבע קטנה TTer. VII 38_{23} M. Kalla 1,6 (= Machzor Vitry 718 lZ. Bote Midraschoth III 20) f. 2a, Coronel. Koh. r. 7, 27 (Bem. r. 9,24 Anf. nur אצבע.) Ein anonymer Dichter bei Dukes[1]) sagt: „Wundert euch nicht, wenn der Vater den Kleinsten besonders liebt: auch die Finger sind Brüder, aber dem kleinsten gehört die Ehre des Ringes“[2]). Dukes führt dazu eine Parallele aus einem arabischen Dichter an.

Mose Ibn Ezra sagt von Gabirol: Alle kleinen Finger beugten sich vor ihm. Dazu bemerkt Fleischer, das könne eine Anspielung auf hisâb el-'ûkûd = calcul des noeuds (des doigts) sein, indem man durch die Finger die Zahlen ausdrückt. Danach würde es heissen: die kleinen Finger beugen sich, damit sie ausdrücken, dass er einzig sei, denn durch Beugung des kleinen Fingers rechter Hand wird eins ausgedrückt[3]). Auf eine Spur der Fingerrechnung in den Hechaloth hat Jellinek hingewiesen[4]).

Die Nägel. Den ganzen Körper des ersten Menschen lässt die Agada bis zum Sündenfalle mit einem nagelartigen Gebilde überzogen sein[5]), gleich dem hörnernen Siegfried. Nach dem Sündenfalle blieb dieser Ueberzug nur an Fingern und

---

p 384. Hal. Ged. 2308 Hild. Torathan schel Rischonim I.35. Pardes 5c. Zunz Lg. 33. — Die Vertheilung der Gebetriemen auf die Finger: Mischnath Chassidim f. 57b.

1) Blumenlese, 47.

2) ולצעיר כבוד המגיע.

3) Dukes, Gabirol, 18. Munk, Mélanges, 516.

4) Beth ha-Midrasch III, p. XXII und 94. Hechaloth XIV: ואצבעות ידיו מאה ישנים עשר יסבירו. Der Passus fehlt im Ms. München, Digitis computare, Forbiger, I 303. — Kauf und Verkauf durch pasigraphische Fingerzeichen, Ritter III, 913. — Rödiger, Jahresbericht der DMG, 1845—6, 111 ff.

5) Pirke R. Eliëzer 14 und David Luria z. St. Ber. r. 20,12. Im Sohar II 208b לבושי מוסרא weiter ausgesponnen. Raschi u. R. D. Kimchi 1 M 3,21.

Digitized by Google

Zehen sitzen. Hieran knüpft neuere Kabbala tiefsinnige Betrachtungen über das Beschneiden der Nägel am Rüsttage des Sabbaths[1]). Sonst ist's allerdings controvers, ob man die Nägel zu Ehren des Sabbaths schon am Donnerstag oder erst am Freitag schneiden müsse[2]). Nach deutschem Glauben müssen Fingernägel Freitags geschnitten werden, da sie sonst nicht wieder wachsen. Säuglingen darf man sie nicht schneiden, sondern Mutter oder Amme müssen sie abbeissen. weil sie sonst nicht länger wachsen[3]).

Nach persischem Glauben ist es nicht gleichgiltig, in welcher Reihenfolge die Nägel geschnitten werden. Im Zend Avesta wird die Reihenfolge 2, 4. 5. 3. 1 — 1 = Daumen — vorgeschrieben[4]). Die Sitte ist schon aus der gaonäischen Zeit für jüdische Kreise bezeugt. Man soll die Finger nicht der Reihe nach schneiden, weil das bösen Zauber bewirkt: zwei Nachbarfinger befördern die Vergesslichkeit; mit dem Mittelfinger beginnen. fördert das Sterben der Kinder, mit dem kleinen Finger verursacht Armuth, mit dem Zeigefinger ruft bösen Leumund hervor. Man soll darum nur beim Daumen oder dem Goldfinger anfangen[5]). Als vorgeschriebene Reihenfolge gilt: 2, 4, 1, 3. 5 oder 1, 3, 5, 2, 4 an der rechten, 4, 2. 5, 3, 1 an der linken Hand. R. Meir b. Baruch aus Rotenburg hielt sich nicht an diese Vorschrift und der Begründer der neueren Kabbala, Isak Luria, erklärte sie für absurd[6]).

Abgeschnittene Nägel sollen verbrannt oder vergraben, aber

---

1) Chemdath Jamim I 21a

2) Pachad Jischak sv ציפורנים: — Ueber Nägelschneiden aus rituellen Gründen Sefer Chassidim 1070f. 1073, Wist. — Am Freitag soll man sich nicht die Nägel schneiden. Liebrecht z. Volksk. 314 aus Norwegen. Vgl. 94. 324.

3) Krause, Abergläubische Kuren aus Berlin und nächster Umgebung. Ztschr. f. Ethn. XV, 84—91. Lampronti berichtet sv. ציפורנים, er habe einen Schüler gehabt, dessen Nägel nicht wuchsen, und einen, dessen rechter Zeigefingernagel nicht wuchs.

4) Schorr. he-Chaluz VII 42. Geiger j. Z. IX, 259.

5) Parchon sv יחל: 4, 1, 3, 5, (2?). — Machzor Vitry 687II, 720.

6) Abudirahim Ende. Sefer Chassidim, Warschau 1866, f. 142 Iz. Sch. Ar. O. Chajjim 260 Note und Magen Abr. das. Chemdath Jamim I 21b. Immanuel Ricchi (st. 1743) Mischnath Chassidim, Amst. 1740 f. 88a.

Digitized by Google

nicht weggeworfen werden, weil dieselben über sie hinwegschreitenden Schwangeren Gefahr bringen[1]). Nach dem Nägelschneiden müssen die Hände gewaschen werden. Die Kabbalisten spinnen all dies weiter aus. Parallelen bei Persern hat Schorr nachgewiesen. Nach persischer Ansicht setzt sich der Leichendämon zuerst auf die Nägel derjenigen, die er verunreinigen will[2]). Auf die Nägel sieht man bei der Hawdalah[3]), weil man vom Lichte, über welches der Segen gesprochen wird, Gebrauch machen soll und zu diesem Behufe die Nägel in buchstäblichstem Sinne bei der Hand hat. Man benutzt also das Licht, um die Nägel vom Fleische zu unterscheiden[4]). Nach Haj Gaon sieht man zum guten Zeichen auf die Nägel, da diese immer wachsen[5]). Kabbalistisch wird die Sitte vom Sohar und den neueren Kabbalisten begründet[6]).

Wie die biblische Vorschrift über die Nägel der Kriegsgefangenen[7]) zu verstehen sei, darüber gehen die Meinungen der alten Tannaim und Bibelübersetzer auseinander. Jetzt nimmt man wohl ziemlich allgemein an, dass sie sich auf das Beschneiden der Nägel bezieht[8]). Schon im Sifre wird Daniel 4,30 als Beweis dafür angeführt, dass das Wildwachsen der Nägel ein Zeichen der Verwilderung ist. Der lykanthropische Nebukadnezar bekommt Nägel wie Vogelklauen. Bei psychischen Krankheiten erhalten die Nägel zuweilen eine eigenthümliche monstrose Wucherung[9]). Die Hand eines chinesischen Asceten,

[1]) M. k. 18a. Nidda 17a. Brecher, D. Transcendentale, 172, 179. — Auch Türken, dürfen aus Furcht vor Sympathiezauber ihre Abfälle, z. B. Haare oder Nägel, nicht verstreuen. Andree, Ethnograph. Parallelen, Lpz. 1889, 171. Mehreres bei: Liebrecht, z. Volksk. 330. 319. 367. 369.

[2]) Brecher, 184. Machzor Vitry 687, 720. Sohar II, 208b, 172b. III, 79ab. he-Chaluz VII, 42. Spiegel, Eran. Alterthumskunde, III, 702.

[3]) Pirke R. Eliezer XX u. DLuria z. St. Midr. Till. 35, Buber, Jalk. Till. 723. — (Bloss Umbiegen der Finger erwähnt R. Meir. b. Baruch Rotenburg Nr. 538. Bpest.)

[4]) GA. Lothair Nr. 19, Joël Müller.

[5]) GA. Gaon. Nr. 49, Lyck u Buber z. St. Schaare Teschuba 104. Pardes 6b.

[6]) Sohar I. 20, II. 208a. Chemdath Jamim I 20d ff. 104d.

[7]) 5 M 21,12. Sifre II 212 f. 112b. L. Löw, ges. Schriften, III, 125.

[8]) Kautzsch: dass sie ihr Haupt beschere, ihre Nägel beschneide.

[9]) Friedreich, Zur Bibel, I 316.

Digitized by Google

dessen Nägel zum Zeichen seiner religiösen, aller weltlichen Arbeit fremden Lebensweise nicht geschnitten werden, macht einen furchtbaren Eindruck[1]). In Gross-Bassam (Guineaküste) isst man mit der rechten Hand, wogegen man an der linken die Nägel lang wachsen lässt und diese Hand allein zu unreinen Beschäftigungen gebraucht[2]).

Der Nagel der Altvordern ist mehr werth, als der Leib der Nachgeborenen[3]), so lautet der bescheidene Ausspruch R. Jochanan's, während Rehabeam in jugendlicher Selbstüberhebung sagt: Mein kleiner Finger ist dicker als meines Vaters Lenden[4]).

Den Pflöcken der äusseren Welt entsprechen im Menschen als Mikrokosmos die spitz zulaufenden Finger[5]), die sich — besonders bei der Frau — von der Mittelhand nach der Spitze hin kegelförmig verjüngen, damit man mit ihnen das Ohr vor unanständiger Rede verschliessen könne[6]). Teleologisch betrachtet auch Aristoteles Fingerspitzen und Nägel. Letztere sollen beim Menschen nur die Finger schützen, während sie beim Thiere auch als Waffen zu dienen haben[7]). Lavater nennt Hand und Finger Kleinod und Ehre der Menschheit, Siegel unseres höheren göttlichen Adels[8]). In den geistreichen Gedanken eines Schulpedanten lässt sich Vischer's Humor folgendermassen aus: Die Hand ist das Prototyp für alle Werk-

---

1) S. die Abbildung Tylor, Einl. in d. Studium der Anthropologie und Civilisation, deutsch v. Siebert, Braunschweig 1883, 285: „Lange Fingernägel, als Zeichen, dass der Besitzer keine Handarbeit thut, finden wir selbst bei uns, und in China und benachbarten Ländern lässt man sie als ein Symbol des Adels zu einer monströsen Länge wachsen. Vornehme Damen tragen silberne Futterale, um sie zu bedecken, wohl auch um das Fehlen derselben zu verhüllen." Man sehe noch die Abbildung auf S. 118: Siamesische Schauspielerinnen in königlicher Tracht.

2) Waitz, Anthropologie der Naturvölker² 1877, I, 152.

3) מיכה צפורן של ראשונים מכרסין של אחרונים Joma 9b. — R Chijja: צפורן של אבות ולא כרסן של בנים Ber. r. 45,7.

4) 1 K. 12₁₀ 2 C 10₁₀.

5) Aboth Nathan XXXI Ende.

6) Oben 62.

7) Von den Teilen der Thiere IV, 10 Ende. X, 9.

8) Physiognom. Fragmente, III, 105.

Digitized by Google

zeuge, die der Mensch erfunden hat. So enthält sie im Nagel auch das Falzbein. Dies dürfen wir als Zeichen, Fingerzeig ansehen, dass der Mensch zum Schreiben, zu Gelehrsamkeit bestimmt ist, und so gewinnen wir ein neues, höchst bedeutsames Argument für die teleologische Weltbetrachtung, die Theodicee[1]).

Ein Span unter dem schützenden Nagel ist furchtbar schmerzhaft: man hat darum Märtyrern spitzige Rohrstücke unter die Nägel gestossen, wie der Midrasch aus der jüdischen, die Kirchenväter aus der christlichen Leidensgeschichte berichten[2]).

An den Fingernägeln blüht das Glück, wenn sich weisse Flecken auf den Nägeln zeigen, ist europäischer Volksglauben[3]). Auch für den Sohar sind die weissen Sterne der Nägel von guter Vorbedeutung[4]). Der Sohar verliert sich bei dieser Gelegenheit in onychomantische und chiromantische Betrachtungen, die auch sonst in jüdische Kreise gedrungen sind[5]).

Zu belegen ist צִפֹּרֶן für's Mischnische: fem. (nicht m. u. f. wie Levy): צ' הצ' T Mikw. III 656_{10} bis. T Nidda. IV 644_{18}. — צ' שפירסה רובה T Sabb. IX 122_{17} T Mikw. VI 658_{30}. — צ' תלתה T Chull. I 500_{28}. — צפרנ Mech. Mischp. $85a_{6}$. j Bk VII $6a_{52}$. VIII $6b_{35}$. — (חלקן כצ' חלוקן T Kel Bm V 583_{28}. חלקה כצ' T Nidda VIII 650_{1}. — צואה שתחת הצ' Mikw. 9,2. 4. T VI 658_{27}. — צ' מרולדלת j Pes. III $30a_{23}$. — צפרנים TM k 230_{15}. צפרניה j Mk I $80d_{46}$. — צפרנים Sifre II 212 f. 112b.

Szegedin 1. Mai 1900.

---

1) Vischer, Auch Einer, II, 358.

2) Pesikta 87a Buber. Lattes, Nuovo Saggio 33. Levy II 295a.

3) Buck, Medic. Volksglaube, 25. Wuttke, Deutscher Volksabergl. d. Gegenwart², § 309. Liebrecht, z. Volksk., 329. Norwegen, Deutschland, England. Nach ungarischem Volksglauben bedeuten blühende Nägel neue Kleider.

4) Sohar II 76a.

5) Güdemann, Gesch. d. Erzw. 1880, 208 n. Chiromantie: GA Lothair No. 63 f. 40a, Joël Müller. — Lenormant, Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878, 476 Spuren der Onychomantie und Deutung der Nagelflecken.

Digitized by Google

Die Sabbathinstitution im Islam.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Der Weltschöpfungsbericht des Koran, wie er an mehreren Stellen der spätmekkanischen Suren wiederholt wird, ist im allgemeinen aus der biblischen Schöpfungserzählung hergeleitet, so sehr er auch in den Einzelheiten des Schöpfungshergangs die Relation der Bibel ignorirt.[1]) Es ist anzunehmen, dass Muhammed die hauptsächlichsten Gedanken der biblischen Schöpfungserzählung aufraffte, den Einzelheiten aber keinen besonderen Werth beilegte.

Was ihm feststeht, ist die Entstehung der Weltschöpfung in sechs (an einer Stelle, Sure 41, 8ff., in 2 + 4) Tagen; der Inhalt und die Reihenfolge des Schöpfungswerkes wird an verschiedenen, auch untereinander nicht ganz übereinstimmenden Stellen in einer vom biblischen Bericht abweichenden Weise dargestellt. Auch die für die biblische Erzählung kennzeichnende Lehre, dass das Schöpfungswerk am sechsten Tag mit der Erschaffung des Menschen abschliesst, ist der Darstellung des Korans fremd,[2]) so sehr auch sonst in der Erzählung Muhammeds über die Erschaffung des Menschen biblische Reminiscenzen vorwalten (Sure 32, 6. 8.). Hingegen legt er besonderes Gewicht auf die ausdrück-

[1]) Vgl. Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833), 64; H. Preserved Smith, *The Bible and Islam, or the Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed* (London [1898], 108—109; Otto Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht* (Leipzig 1898), 163.

[2]) Sie tritt erst im Hadît hervor; s. unten.

Digitized by Google

liche Erwähnung der Hervorbringung der Berge (Sure 16, 15; 21, 23; 31, 9; 41, 9), ein Beweis dafür, dass die Anregungen, die auf ihn wirkten, sich nicht in der pentateuchischen Erzählung erschöpfen.[1])

Die Einwirkung einer agadischen Ausdrucksweise könnte man in folgender Einzelheit annehmen. Im Koran folgen auf die Erzählung, dass Gott „Himmel und Erde [und was zwischen ihnen ist, 32. 3] in sechs Tagen erschaffen", an drei Stellen (7, 52; 10, 3; 32, 3) die Worte: „hernach strebte er[2]) nach dem (göttlichen) Throne hin" ثم استوى على العرش; eine Phrase, deren Erklärung in den dogmatischen Schulen der Muhammedaner Gegenstand heftigen Kampfes war. Sie ist, wie ich vermuthe, ihrem Ursprunge nach, auf ein jüdisches Original zurückzuführen, auf das auch in die Sabbathliturgie aufgenommene Midraschwort:[4]) עד שבא שבת ונתעלה וישב על כסאו. Wenn diese Vermuthung richtig ist, so könnte aus dem letzteren Spruche auch darauf geschlossen werden, was sich Muhammed selbst unter dem vieldeutigen Ausdruck استوى على العرش vorstellte.

Sehr behutsam und, wie es scheint, mit dem Bewusstsein eines Gegensatzes gegen die jüdische Erzählung, geht Muhammed dem Ausdruck aus dem Wege, dass Gott nach Abschluss der Schöpfung gerastet habe. Den jüdischen Feiertag, der zur immerwährenden Darstellung des Abschlusses des Schöpfungsactes eingesetzt ist, nimmt er in den Islam nicht auf. Der Sabbath (als Ruhetag) sei nur jenen auferlegt worden, „die betreffs desselben Meinungsverschiedenheit haben" (Sure 16, 125); er versteht darunter die Juden und Christen, insofern

---

1) Auch in Midr. Ber. r. c. 3 werden die Berge besonders erwähnt.

2) Es ist dies eine der von den muhammedanischen Exegeten gegebenen Erklärungen des unklaren Wortes (= أقبل, عمد, قصد); ich gestehe, dass sie mich nicht befriedigen kann. — Die Erklärung = علا vertritt der Philologe al-Achfaś: „er bestieg seinen Thron"; oder = استقرّ „er nahm festen Aufenthalt auf seinem Thron". Die Philologen ängstigten sich nicht so wie die rationalisirenden theologischen Exegeten vor anthropomorphistischen Erklärungen; sie sind dem richtigen Sinne wohl näher als diese. Die Erklärungen sind reichlich zusammengestellt bei LA s. v. XIX, 140f.

3) Davon verschieden ثم استوى الى السّماء 2, 27; 41, 10.

4) Vgl. die Quellen bei Beer, 'Abôdath Jisrá'êl 213.

Digitized by Google

sie untereinander wegen des richtigen Sabbathtages und der Modalitäten seiner Feier verschiedener Ansicht sind.

Freilich steht die Einbeziehung der Christen in die Sabbathverbindlichkeit in Widerspruch mit der weiter unten zu besprechenden Auffassung des Propheten, nach welcher die Sabbathruhe nur den Juden auferlegt worden sei. Allein er hatte in diesem Spruche nur die Absicht, die negative Seite seines Verhältnisses zur Sabbathinstitution hervortreten zu lassen und ihre Gültigkeit auf ihm vorangegangene Offenbarungsperioden zu beschränken, sowie ihre Hinfälligkeit auch durch die Hervorhebung der Unsicherheit nachzuweisen, in der sich jene, die die Sabbathinstitution auch für die Zukunft hochhalten, in Bezug auf dieselbe befinden.

Für seine Gläubigen hat er den Wochenfesttag auf den sechsten Tag verlegt, der nun auch seinen älteren Namen *'arûba*,[1]) der ihn als „Vorabend" zu dem Sabbath in ein Verhältniss setzte, mit dem seiner neuen Bestimmung entsprechenden Benennung *jaum al-ǧumu'a* „Versammlungstag" vertauscht. Es ist immerhin schwer zu entscheiden, ob noch einigen anderen Namen, die als Benennungen dieses Tages angeführt werden, irgend welche reale Bedeutung zugeschrieben werden kann. Es ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, bloss spätere Erfindung, wenn man unter den Namen dieses Tages *jaum al-mazîd* anführt. Die Theologen sagen, dass dies der Name des Freitags im Himmel, bei Gott und den Engeln sei;[3]) daher wird er auch in mystischen Gebeten[4])

---

[1]) Vgl. Grünbaum, ZDMG XXXIX, 584; Fischer, ibid. L, 224, Anm. 1.

[2]) Die muhammedanischen Theologen machen nichtsdestoweniger in fingirten Aussprüchen des Propheten alle Anstrengung, diesen Namen mit der Schöpfungsgeschichte zu motiviren: die Schöpfung sei an diesem Tage vereinigt, d. h. abgeschlossen gewesen (لأن المخلوقات اجتمع خلقها وفرغ فى يوم الجمعة); Adam habe sich an diesem Tage mit Eva vereinigt u. a. m. Vgl. Sitzungsber. d. kais. Akademie, Wien, Phil. hist. Classe LXVII (1871), 225.

[3]) Al-Ġazâlî, Ihjâ I, 173:

وهو (يوم الجمعة) عند الله يوم المزيد كذلك تسميه الملائكة فى السماء.

[4]) Kût al-kulûb I, 72. Das Morgen-Gebet des Mystikers Ibrâhîm b. Adham am Freitag begann mit den Worten:

مرحبًا بيوم المزيد والصبح الجديد يومنا هذا يوم عيد اكتب لنا ما نقول بسم الله الحميد المجيد.

Digitized by Google

und auch sonst in rhetorischer Weise verwendet.[1]) Vollends unklar ist der Name *ḥarba*, der als Benennung des Freitags im Ḳâmûs s. v. حرب ohne jeden Beleg angeführt wird.[2]) Die arabischen Sprachgelehrten knüpfen diese Benennung an die Bedeutung Schwert (der Tag ist glänzend wie ein blankes Schwert) und Kampf (man kämpft im Gottesdienst gegen seine Leidenschaft).

Der Freitag der Muhammedaner ist von allem Anbeginn nicht als Ruhetag gedacht. In einem Zusammenhang, dessen polemische Spitze sich gegen die Juden richtet, spricht es Muhammed ausdrücklich aus, dass weltliche Geschäfte und alltägliche Thätigkeit an diesem Tage nicht untersagt sind und dass die Enthaltung von solcher Beschäftigung lediglich auf die kurze Zeitdauer des Gottesdienstes beschränkt sei. „O ihr Gläubige! Wenn man zum Gottesdienst des Freitags aufruft, so strebet[3]) hin zum andächtigen Gedenken Gottes und unterlasset den Handel; jenes ist besser für euch, wenn ihr es wisset. Ist der Gottesdienst zu Ende, so könnt ihr euch auf der Erde zerstreuen und nach den Gnadengaben Gottes suchen" d. h. eueren Geschäften nachgehen (Sure 62, 9. 10). Und wenn auch die muhammedanischen Lehrer stets gerne empfohlen haben, den ganzen Freitag frommen Übungen zu weihen,[4]) und an diesem Tage weltliche Angelegenheiten möglichst zu meiden,[5]) so ist doch ein verpflichten-

---

1) Der mekkanische Muftî Ḥanîf al-dîn al-Murśidî (st. 1067 d. H. in Medina) verfasste: القول المفيد ببيان فضل الجمعة اليوم المزيد Muḥibbî, Chulâṣat al-aṯar (Kairo 1284) II, 126, 21.

2) Tâǧ al-'arûs[a] I, 206:

لأنّه زمان محاربة النفس كذا فى الناموس، وقال الزجّاج سمّى يوم الجمعة حربة لأنّه فى بيانه ونوره كالحربة.

Das hier erwähnte *al-nâmûs* ist die Bearbeitung einiger ausgewählter Artikel aus dem Ḳâmûs von 'Alî b. Muḥammed al-Ḳârî (st. in Mekka 1014 d. H.); fehlt bei H. Ch. u. d. W.

3) فاسعوا; eine alte Variante, die auf 'Omar zurückgeführt wird, ist: فامضوا, Muwaṭṭa' I, 197.

4) Die Worte „nach den Gaben Gottes suchen" werden in einem Ḥadîṯ nicht auf weltliche Thätigkeit, sondern auf fromme Werke, wie z. B. Krankenbesuch, Leichenbestattung, Verkehr mit frommen Glaubensbrüdern bezogen, Baiḍâwî, z. St. II, 333, 15.

5) Mufîd al-'ulûm wa mubîd al-humûm (Kairo 1310) 54 wird für den Freitag

Digitized by Google

des Ruhegebot und Arbeitsverbot für diesen Tag vollends unterblieben.[1])

Und eben in der Sabbathinstitution finden die Muhammedaner die augenfälligste differentia specifica des Judenthums. Sie nennen die Juden „Sabbathleute" (*ahl* oder *aṣḥâb al-sabt*).[2]) Von einem unvernünftigen Menschen geht die Redensart: „er kennt den Unterschied nicht zwischen der religiösen Feier (*nusk*) der *gumu'a* (Freitag) und der des *sabt* (Sabbath).[3])

II.

Es ist kaum anzunehmen, dass in dem Widerstreit Muhammeds gegen die biblische Sabbathauffassung und -übung ihn lediglich die Scheu vor der in der „Rast Gottes" hervortretenden anthropopathischen Gottesauffassung geleitet hat. Erst die spätere Dogmatik und Polemik, sowie im Laufe ihrer Entwickelung ausgeprägte Ḥadîṯ-Versionen eignen ihm diesen Gesichtspunkt zu, den er ja durch die der Erzählung vom Sechstagewerk hinzugefügte Klausel („dann strebte er nach dem Throne") selbst widerlegt. Anthropomorphistische Auffassung von Gott und seinen Wirkungen steht durchaus nicht im Gegensatz zur koranischen Theologie; wir wissen ja, welchen Kampf und welche Mühe es den Denkgläubigen des II. Jhhd. d. H. verursachte, ihre spiritualistischen Voraussetzungen den Worten des Korans und des alten Ḥadîṯ anzupassen.

Freilich kam in diesem besonderen Falle das Bedenken dagegen in Betracht, dem allgewaltigen Wesen ein Prädikat beizulegen, das leicht den Gedanken augenblicklicher Erschöpfung und Schwäche auf-

---

empfohlen: أن يدع امور الدنيا لينالة بركة عظيمة, damit ist aber kein Arbeitsverbot verbunden.

1) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians 5 I, 100: „The Muslim does not abstain from worldly business on Friday, except during the time of prayer."

2) Muhammed. Studien I, 206, Anm. 3.

3) In einem Gedicht des Ru'ba b. al-'Aǧǧâǧ in der Sammlung Arâǧiz al-'arab (Kairo 1313) 185 ult. Das charakteristische Wort شك ist durch فرق ersetzt, bei Mubarrad 37, 21. Zum Ausdruck des *ta'bîd* (d. h. der Umschreibung des Begriffes: ewige Zeiten) gebraucht ein Dichter die Phrase: „so lange zwischen dem Sabbath und dem Sonntag ein Unterschied gemacht wird", Aġânî XV, 129, 1.

Digitized by Google

kommen lassen könnte. Zur Befestigung dieses Bedenkens wird noch ein besonderes Moment hinzugetreten sein, das den Protest Muhammeds gegen den biblischen Sabbath gefördert hat. Ich möchte die Vermuthung aussprechen, dass wir in dem eigenthümlichen Verhältniss, in das sich Muhammed und die ältesten Interpreten seiner Lehre zu der jüdischen Sabbathüberlieferung stellen, ein Beispiel für die latente Wirkung parsischer Ideen erblicken können, die sich bereits an der Wiege des Islam als gestaltendes Element geltend machte.[1]) Die Parsen lassen die Welt in sechs Perioden[2]) erschaffen werden.[3]) Sie haben Feste eingerichtet zur Erinnerung an die einzelnen dieser sechs Schöpfungsperioden;[4]) aber keines zur Feier des Abschlusses der Weltschöpfung, kein Fest das irgend dem Sabbath der Juden ähnlich wäre. Ihre Theologen bekämpfen die jüdische Sabbathauffassung und besonders die Vorstellung, dass Gott vom Schöpfungswerke ausgeruht habe. Wenn auch das polemische Document in Pehlewisprache (*Schikand gûmânik viyâr*), mit dessen antibiblischen Stücken uns James Darmesteter bekannt gemacht hat,[5]) aus späterer Zeit datiert (IX. Jahrh. Chr.), lässt sich voraussetzen, dass es die Widerspiegelung eines von älteren Zeiten her bewussten Gegensatzes des Parsismus gegen das Judenthum darstellt, eines Gegensatzes, der bereits in der Formulirung der parsischen Schöpfungserzählung sich ausgeprägt hat. In der Erscheinung, dass Muhammed in seiner Belehrung über den Schöpfungsvorgang die Übernahme des biblischen Abschlusses sorgsam vermeidet und sich auch in Bezug auf die dem Wochenfeiertag beigelegten Be-

---

1) Vgl. ZDMG LIII, 385.

2) Dies erklärt auch die Leichtigkeit, mit welcher muhammedanische Theologen des II. Jhd.'s (al-Dahhâk lebte in Baṣra 120—212 d. H.) die sechs Schöpfungstage (ajjâm) des Korans auf grosse Perioden von ungefähr je tausend Jahren deuten konnten, wobei sie allerdings sich auf Sure 22, 46 berufen (wo aber nicht von der Weltschöpfung die Rede ist). Diese Freiheit der Alten ermuthigte die späteren philosophischen Ausleger die „sechs Tage" noch mehr figürlich zu fassen, als ستّة اطوار (Mafâtîḥ VII, 644) oder ستّة احوال (ibid. VI, 751).

3) Le Zend-Avesta, trad. par James Darmesteter III, 57.

4) ibid. I, 37 ff.

5) Revue des Études juives XVIII, 9, Nr. 102. Wir erinnern daran, dass nach D. Kaufmann (Revue XXII, 289) die Ideen dieser Pehlewischrift dem Chiwî al-Balchî die Anregung zu seinen Angriffen auf den Pentateuch geboten haben.

Digitized by Google

deutung der jüdischen Auffassung entgegengestellt, kann die stille Mitwirkung parsischer Ideen vorausgesetzt werden. Wenn sie auch nicht die entscheidende Anregung zur Opposition gegen die biblische Sabbathidee gegeben haben, so werden sie dazu beigetragen haben, dass Muhammed seiner im Allgemeinen aus dem Judenthum geschöpften Darstellung eine dieser Belehrungsquelle widerstrebende Nuance verliehen hat.

III.

Bald wurde diese Differenz zwischen muhammedanischer und jüdisch-christlicher Schöpfungserzählung eines der hervorragendsten Momente der muhammedanischen Polemik gegen die Mutterreligionen, namentlich aber gegen das Judenthum. Trotzdem das jüdische Schriftthum zu Muhammeds Zeit von der Überzeugung, dass Gott in der Schöpfung keine Mühe und Plage erlitt, von denen er ausruhen sollte, bereits unzweideutigen Act gegeben hatte,[1]) wird den Juden vom Beginn der Ausbildung der islamischen Theologie der Vorwurf gemacht, sie stellen sich Gott als einen sich nach Menschenart mühenden Schöpfer vor, der nach vollbrachter Arbeit der Ruhe bedurfte. Die älteste muhammedanische Exegese lässt Muhammed selbst in einem Satze des Koran (Sure 50, 27) gegen diese Auffassung der Juden polemisiren: „Wir erschufen Himmel und Erde und was zwischen ihnen ist in sechs Tagen und nicht hat uns Mühe berührt". In diesen Worten finden die Ausleger des Korans[2]) einen Widerspruch gegen die jüdische Sabbathauffassung, wiewohl der Zusammenhang der Stelle darauf hinweist, dass sie sich gegen jene richtet, die Gott für unvermögend halten, zur Zeit der Auferstehung eine neue Welt zu schaffen. ‚Hat denn Gott die erste Weltschöpfung Mühe gemacht?' so ruft er diesen zu. ‚Ebenso leicht wird er auch eine zweite vollführen können' (vgl. Sure 50, 14).[3]) Das Ḥadît erwähnt als Anlass der Offenbarung dieses

[1]) Mekhilta zu Exod. 20, 11 בראשית ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה ויכל ביום השביעי ויינפש, Ber. r. c. 3 zu Anfang.

[2]) Geiger, Was hat Mohammed u. s. w. 65; vgl. das Excerpt aus dem Tafsîrwerk des Ṭabarî im Anhang.

[3]) Der einsichtige Philosoph Fachr al-dîn al-Râzî hat diese richtige Beziehung im Gegensatze zu der im Islam allgemein verbreiteten und auch von abendländischen Gelehrten (vgl. H. P. Smith, l. c. 109) angenommenen Auslegung geltend gemacht:

Digitized by Google

Koransatzes eine Unterredung der Juden mit dem Propheten. Die Erzählung hat sich aus einfacheren Ansätzen stetig anwachsend[1]) schliesslich zu folgender Form erweitert. Die Juden befragen den Propheten nach der Reihenfolge der Weltschöpfung. Darauf habe Muhammed geantwortet:[2]) Am Sonntag schuf Gott Himmel und Erde,[3]) am Montag die Berge, am Dienstag die Thiere, am Mittwoch das Licht, am Donnerstag Paradies und Hölle, am Freitag Adam und Eva.[4]) „Sehr gut", antworteten die Juden, „wenn du auch noch den Schluss hinzugefügt hättest! Nachdem Gott die Schöpfung beendigte, legte er sich auf den Rücken, setzte die Füsse über einander und ruhte aus. Dies ist der Sabbath; deshalb haben wir auch diesen Tag als Festtag eingesetzt, an dem wir ruhen." Darob ergrimmt, verkündet der Prophet den Koranspruch.[5]) Diese Erzählung kann uns zeigen, wie sich die muhammedanischen Theologen den Protest des Islam gegen die jüdische Sabbathauffassung vorstellen.

Man hat sich auch alle Mühe gegeben, derselben gründlich zuvorzukommen. Zunächst hat man sich befleissigt, innerhalb des durch

والظاهر انّ المراد الردّ على المشرك والاستدلال بخلق السموات والارض وما بينهما وقوله تعالى وما مسّنا من لغوب اى ما تعبنا بالخلق الاوّل حتّى لا نقدر على الإعادة ثانيا والخلق الجديد كما قال تعالى أفعيينا بالخلق الاوّل (Mafâtîḥ VII, 644).

1) Ṭabarî, Annales I, 47. 10ff., Korancommentar (Anhang), Wâḥidî, Asbâb al-nuzûl (Kairo) 297; vgl. die dem Ibn 'Abbâs zugeschriebene Erzählung in Abrégé des Merveilles, trad. par Carra de Vaux (Paris 1898) 8, wo die Juden nur einfach sagen „und nachher ruhte e.".

2) Die Reihenfolge wird in den verschiedenen Versionen des muhammedanischen Schöpfungs-Ḥadîṯ verschieden angegeben; wie es scheint, wurde der Festlegung der Reihenfolge kein Werth beigemessen.

3) Die Controverse, ob die Schöpfung des Himmels der der Erde voranging oder umgekehrt (Chagigâ 12a), hat auch die muhammedanischen Theologen beschäftigt und ihnen Gelegenheit zur Entfaltung exegetischen Scharfsinnes geboten. Die Streitfrage ist mit allen Argumenten der disputirenden Parteien in aller Weitläufigkeit dargestellt im philologischen Werke des Abû Bekr ibn al-Anbârî, Kitâb al-aḍḍâd, ed. Houtsma (Leiden 1881) 70—74.

4) In den älteren Versionen (Ṭabarî I, 54, 11): „nach dem 'aṣr" (Zeit des Nachmittagsgebetes), oder näher bestimmt: „in der letzten Stunde des Freitags" (ibid. 53, 11) = בין השמשות.

5) Bei Abû Naṣr Muḥammed al-Ḥamadânî, Kitâb al-sub'ijjât fî mawâ'iẓ al-barijjât (Margo zu al Faṣanî's Commentar der Arba'în, Kairo 1292) 26.

Digitized by Google

den Koran sanctionirten Glaubens an das Hexaëmeron, die Lehre vom Beginn und Ende desselben von der jüdischen Überlieferung je weiter zu entfernen. An welchem Tage begann und an welchem Tage endete die Schöpfung? — darauf haben die muhammedanischen Theologen die verschiedenartigsten Antworten gegeben,[1]) und als einen offenen Protest gegen den jüdischen Sabbath hat man sich nach vielem Schwanken geradezu darin geeinigt, dass das Schöpfungswerk am Sabbath seinen Anfang nahm.[2]) Die Ansicht, dass dies am Sonntag erfolgt sei, konnte schliesslich als die Einzelansicht des Ibn Ǧerîr (al-Ṭabarî), des berühmten Historikers, hingestellt werden,[3]) der in seinen Annales (I. 43) der Aufzählung der verschiedenen Ansichten in der That einen theologischen Excurs hinzufügt, in welchem er die Beweise für die Schöpfungsdauer: Sonntag — Freitag aufzählt.[4])

Die Muhammedaner haben der jüdischen Auffassung vom Sabbath ferner auch dadurch entgegenzutreten gestrebt, indem sie ihm in einer im Islam sehr früh verbreiteten Liste über den Charakter der einzelnen Wochentage einen möglichst ungünstigen Rang einräumten und ihn zum Gedenktag böser Dinge machten. Der heilige Tag der Juden sollte dadurch in seiner Würde herabgesetzt werden. In einem dem Genossen des Propheten, Anas b. Mâlik zugeschriebenen traditionellen Bericht wird erzählt: Wir befragten den Propheten über die sieben

---

[1]) Am reichlichsten zusammengestellt bei Ibn al-Aṯîr ed. Bûlâḳ[1] I. 8 vgl. über die Verwirrung der Meinungen in dieser Frage Chardin, Voyage en Perse (ed. Langlès, Paris 1811) VI, 218.

[2]) Bei al-Ṯa'labî, 'Arâ'is al-maǧâlis 5 unten wird in diesem Sinne ein auf Muhammed zurückgehendes Kettenḥadîṯ (Abhandlungen zur arab. Phil. II, Einleit. LXII, Anm. 3) angeführt; Lisân al-'arab II, 342: واتّفق اهل العلم على ان الله تعالى ابتدأ الخلق يوم السبت ولم يخلق يوم الجمعة سماء ولا ارضا, wobei aber für die Schöpfung des Menschen am Freitag noch immer Raum blieb.

[3]) Tâǧ al-'arûs[2] I, 548: وقد السهيلي في الروض لم يقل ان اوّله الاحد الا ابن جرير

[4]) Dass dies übrigens nicht die vereinzelte Sonderansicht des Ṭabarî ist, folgt aus Mas'ûdî, Murûǧ ed. Paris III, 60, wo gerade diese Ansicht als die dem theologischen Consensus entsprechende dargestellt wird: ما ذهب اليه الجمهور من اهل الفقه والآثار. Freilich wird die Überlieferung, die die Schöpfung mit dem Montag beginnen lässt, aus der Thora citirt. Man kann hieraus ersehen, welche Verwirrung in dieser Frage unter den alten muhammedanischen Gelehrten herrschte.

Digitized by Google

Wochentage. Da sagte er: Der Sonnabend ist ein Tag des Verrathes und Betruges.[1]) An diesem Tage übten die Kurejschiten ihren Verrath an mir im Versammlungshause (Sure 8, 30). — Und daran knüpfen die Traditionsgelehrten noch eine Reihe von Thatsachen aus der alten Geschichte, die den Sonnabend als einen für arge Dinge bestimmten Tag kennzeichnen. Alles was im Koran irgend als Verrath (*makr*) bezeichnet wird, soll an diesem Tage geschehen sein: die Auflehnung der Götzendiener gegen die Propheten Noah und Ṣâliḥ, der Verrath der Brüder an Joseph, die Auflehnung der Israeliten gegen Moses u. a. m.[2])

Damit steht freilich nicht im Einklange, wenn man in einem anderen Traditionsausspruche gerade den Sonnabend für Reisen und geschäftliche Unternehmungen empfiehlt. Aber bei der Eigenthümlichkeit solcher Ḥadît-Sprüche darf man voraussetzen, dass auch diese Empfehlung ihre Spitze gegen die Sabbathruhe der Juden gerichtet hat. „Die Juden sagen — so erzählt Kazwînî — dass Dinge, die an einem Sonnabend hervorgerufen werden, nicht[3]) bis zum nächsten Sonnabend Bestand haben.[4]) Darum enthalten sie sich auch an diesem Tage vom Geben und Nehmen. Die Muslimen widersprechen ihnen darin, und können sich dabei auf das Wort des Propheten berufen: Meinem Volke wird Gedeihen ertheilt, wenn es frühmorgens aufbricht (um Unternehmungen nachzugehen) am Sonnabend und Donnerstag."[5]) Da der Donnerstag anderwärts besonders für Reisen empfohlen wird, so wird wohl das *bukûr* an diesen beiden Tagen von Reiseunternehmungen zu verstehen sein.[6])

---

1) يوم مكر وخديعة. Vgl. meinen Aufsatz: Über Tagewählerei bei den Muhammedanern, im Globus 1891, October.

2) Al-Hamadânî, Sub'ijjât 4 ff.

3) Im gedruckten Text fehlt hier das Negativwort *lâ*, welches der Zusammenhang unzweideutig erfordert.

4) Herr Professor M. Bloch, theilt mir die Ansicht mit, dass diese Nachricht eine freie Anwendung des babyl. Pesâchim 50^{b} mitgetheilten und wohl auch in der jüdischen Umgebung Kazwînîs gangbaren Volksglaubens sei: המושה מלאכה בערבי שבתות רומים מובים ממנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם.

5) El-Cazwini's Kosmographie ed. Wüstenfeld I, 65, 10 ff., vgl. Kastallânî zu Buchârî, Ǵihâd Nr. 102 (V, 130).

6) Im B. der Jubiläen 50, 8 wird ganz besonders verpönt, dass man „an ihm dem Sabbath) eine Reise mache wegen allerlei Verkauf und Kauf" vgl. ibid. V. 12. —

Digitized by Google

IV.

Erst mit der Ausbildung einer systematischen Dogmatik im Islam erhielt der Widerspruch gegen die jüdische Sabbathinstitution eine feste doctrinäre Formulirung.

1. Schon öfters ist darauf hingewiesen worden, dass die muhammedanischen Dogmatiker gegen die Religionsauffassung der Juden durch alle Zeitalter keinen Vorwurf mit mehr Consequenz festhalten, als den, dass sie sich im Kreise des krassen Anthropomorphismus (*tašbîh* und *tagsîm*) bewege.[1] Al-Zamachšarî stellt sogar das Judenthum als ersten Urheber der anthropomorphistischen Gottesauffassung hin; von ihm hätten sie die Muhammedaner erst entlehnt; in den alten Islam sei sie von dorther eingedrungen,[2] und zu allererst durch die mu'tazilitische Opposition ausgejätet worden.

Die Sabbathinstitution und im Zusammenhang mit ihr die biblische Motivirung des Sabbaths wurden nun aus diesem Gesichtspunkte[3] zum Anlass für die theologische Polemik gegen das Judenthum. Man nahm Anstoss an dem Ausdruck *istarâḥa*, mit dem die Juden die Worte שָׁבַת und וַיִּנָּפַשׁ übersetzt haben sollen,[4] ein Ausdruck, der in ihren Augen den krassesten Anthropomorphismus birgt.[5] Das

---

Eine muhammedanische Erörterung der am Sabbath verbotenen Arbeiten, in Geigers Jüd. Zeitschr. XI, 69.

1) Vgl. Revue des Études juives XXVIII, 88. Muḥâḍarât al-udabâ' II, 242 von den Juden: لَحْمًا ودمًا فعاملتهم جعلوه (اللّٰه) (בשר ודם).

2) Al-Kaššâf (Kairo 1307, Šerefijja) II, 406: وقالوا انّ الذى وقع من التشبيه فى هذه الأمّة انّما وقع من اليهود ومنهم أخذ; aber auch die Gegner der mu'tazilitischen Anschauungen führen diese auf Juden als erste Urheber zurück; vgl. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Litteratur 4, Anm. 2.

3) Vgl. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos, ed. Van den Ham (Leiden 1890) 190 penult.

4) Al-Bêrûnî, Chronologie orientalischer Völker, ed. Sachau 308, ان الله تعالى قد استراح فيه بعد الفراغ من الخليقة; Ibn Kutejba, Kitâb al-ma'ârif ed. Wüstenfeld 7, 10 citirt aus der Thora: ثمّ استراح فى اليوم السّابع من خليقته فبرّكه وطيّبه [Über Bibelcitate des Ibn Kutejba, s. ZATW 318ff.].

5) Der andalusische Lexicograph Abu-l-Ḥasan 'Alî ibn Sîda aus Murcia (st. 458/1066) sagt in seinem Lexicon al-Muḥkam über die Erklärung des Wortes *sabata*

Digitized by Google

Wort habe entweder einen anderen Sinn als ihm die Juden geben, oder es stand überhaupt nicht im ursprünglichen geoffenbarten Taurât-text; es wäre dann eine der Textfälschungen, die die Juden an ihrer heiligen Schrift verübt haben.[1])

Dieser Ideengang zieht sich nun durch die ganze Litteratur der antijüdischen Polemik der muhammedanischen Dogmatiker, in der die Sabbathruhe einen regelmässigen Abschnitt bildet. Als Probe gebe ich hier ein älteren, mir jetzt in ihrem Wortlaut nicht zugänglichen Mustern nachgesprochenes Stück aus dem polemischen Werke des *Šihâb al-dîn Aḥmed al-Ṣinhâǧî*[2]) (st. 684/1285). Dieser Polemiker, der die Genesis im grossen und ganzen als spätere Fälschung betrachtet,[3]) sagt in seinem Buche „Die edeln Antworten auf die nichtswürdigen Fragen" (الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة):

السّؤال السّابع والثّمانون[4]) قالت اليهود فى التّوراة انّ اللّه تعالى لمّا خَلَق الخَلْق فى ستّة ايّام استراح فى اليوم السابع واعتقدوا لغِلَظ أفهامهم انّ الله تعالى [5]..... يصفونه بالتّعب والنّصب حتّى نُقِل عن بعضهم فى غير التوراة انّه تعالى فى اليوم السّابع استلقى على ظهره واضعًا إحدى رجليه على الأُخرى [6]وهذه جهالات منها التّجسيم ومنها ضعف القدرة لِطَرَيان التّعب والنّصب ومنها انّه يلزمهم ان يكون إلٰههم حادثًا فانّ محلّ

mit *istarâḥa*: ولا يوصف الله تعالى وتقدّس بالاستراحة لانّه لا يتعب والراحة لا تكون الاّ بعد تعب وشغل وكلاهم زائل عن اللّه تعالى.

1) Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, 644, وامّا ما قاله اليهود ونقلوه من التوراة فهو امّا تحريف منهم او لم يعلموا تأويله.

2) Vgl. Steinschneider, Polemische u. apologetische Litteratur in arab. Sprache 17.

3) S. ZDMG XXXII, 370 oben.

4) Hschr. der Universitätsbibliothek in Leiden (Catalogus IV, 249 Nr. 2015).

5) Hier scheint in der Handschrift ein Wort ausgefallen zu sein.

6) S. oben S. 8, das Citat aus den Sub'ijjât des Hamadânî. — Vgl. Disputatio pro religione Mohammedanorum, ed. Van den Ham 191, oben.

Digitized by Google

الحوادث يجب ان يكون حادثا والتّعب والنّصب حوادث واين هذا القول من قول المسلمين.

Als Reaction gegen solche muhammedanische Beschuldigungen muss es wohl aufgefasst werden, dass die jüdischen Religionsphilosophen[1]) der dem Judenthum zugemutheten Sabbathauffassung mit aller Kraft die Stirne bieten. Man hat sich, was auch Maimonides ausdrücklich hervorhebt, von allem Anfang auf Midrasch Bereschith rabba c. 10. Ende, stützen können, wo וינפש als Hiph'îlform gefasst und in diesem Sinne erklärt wird: נתן להם נחת וינח לעולמו.[2]) Im Einklang damit werden die Textworte, für die die Juden nach Beschuldigung der muhammedanischen Polemiker die Erklärung: استراح gegeben haben sollen, durch Worte wie انقطع, عطّل übersetzt, wodurch den muhammedanischen Einwendungen von vornherein die Spitze abgebrochen wird.[3])

Alles dies ist allerdings nur stillschweigende Zurückweisung der von den muhammedanischen Theologen ausgehenden Angriffe; eine offene Bezugnahme auf dieselben findet sich unseres Wissens bei den älteren jüdischen Dogmatikern nicht. Auch der Gegensatz, in welchen die muhammedanische Freitagseinrichtung zum Sabbath der Juden trat, wird in solchem Zusammenhang niemals erwähnt. Simon Duran, der in der Widergabe muhammedanischer Dinge freilich nicht immer genug gründlich ist,[4]) vermuthet in der Verlegung des Wochengottes-

1) Über die Übersetzung der Stellen bei Sa'adja, s. Grünbaum, ZDMG XL, 284. — Sa'adja, Amânât 105 (hebr. Übersetzung ed. Leipzig, 54): فكما ان ושבת ليس هو بحركة ولا بتعب وانّما هو ايجاد الشيء المُحْدَث فكذلك لا محالة ושבת لا من حركة ولا من تعب وانّما هو ترك ايجاد الشيء المحدث. Die Hervorhebung des Ausdruckes تعب lässt bei Vergleichung mit den muhammedanischen Stellen vermuthen, dass die Worte des Sa'adja nicht ohne Rücksicht auf sie gewählt sind. — Maimonides, Dalâlat I c. 67.

2) Selbst וינפש übersetzt Sa'adja: وارا حيها. Über die verschiedenen Erklärungsversuche, mit denen Maimonides die anthropomorphistische Auslegung des Wortes וינח ablehnt, s. Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's (Budapest 1896) 168.

3) Bei LA III, 342 unten aus alten Quellen: لانّه لا يعلم فى كلام العرب سَبَتَ بمعنى استراح وانّما معنى سبت قطع.

4) Als Beispiel kann der Irrthum angeführt werden, der ihm bei einem Hadît-

Digitized by Google

dienstes auf den Freitag-Mittag, sogar die Absicht, die Zeit des biblischen Sabbaths in genaueren Einklang mit den astronomischen Verhältnissen der Heimath Muhammeds zu bringen. Er sei nach seiner Auffassung erst recht „eine Nachahmung der Thora mit geringer Veränderung."[1])

2. Während Muhammed die Fasteninstitution auch seiner Gemeinde anordnet „so wie sie denen anbefohlen wurde, die vor euch waren" (Sure 2, 179), hat er, ebenso wie von den Speisegesetzen, die er als eine speciell den Juden wegen ihres Ungehorsams[2]) auferlegte Beschränkung betrachtet (Sure 6, 147), auch in Bezug auf die Sabbathruhe gelehrt, dass dies Gesetz auch im Taurât von allem Anfang als eine ausschliesslich den Juden[3]) auferlegte Enthaltung beabsichtigt war.[4]) Er gab zu, dass es für sie verbindliche Gültigkeit hatte (Sure 4, 153; 16, 125). In alter Zeit seien sogar, nach einer im Koran (2, 61) erzählten Legende, jüdische Sabbathübertreter zur Strafe in Thiere verwandelt worden.[4])

Durch die Einsetzung der Freitagsfeier und die Verschiebung der Bedeutung des wöchentlichen Festtages wurde die Sabbathinstitution in den Kreis jener biblischen Einrichtungen einbezogen, für die sich Muhammed die Befugniss der Abrogation zueignete. Die muham-

---

citate zustösst: קשת ומגן (Livorno 1785) 22b, 10: בראתי אלה לשר וכמעשה בעלי השר ישעו ובראתי אלה אל האש וכמעשה בעלי האש ישעו Dies לשר und בעלי השר beruht auf Verwechslung von جنّة (Paradies) mit جنّ (Dämon). Es soll heissen: „Ich habe die einen für das Paradies erschaffen; sie thun auch die Thaten der Leute des Paradieses; andere habe ich für das Höllenfeuer etc." — Das erste Wort in dem Titel der Schrift des Ġazâlî مشكاة المصابيح scheint er für ein Derivat von شكّ, zweifeln, gehalten zu haben, wenn er es (18b, 2) mit מסקות übersetzt.

[1]) קשת ומגן 19b, 8: התעתק יום השבת המיוחד לתפלה יתירה לערב שבת בחצי היום לפי שיש מסקנה המורה לא"י חצי הישוב ובחצי היום נכנס השבת בקצה המזרח וב"ו חקרי לתורה עם שנוי מעמ. S. die Übersetzung, Steinschneider, im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums VII (1880) 15, 19, 32.

[2]) Was im Hadît noch weiter ausgesponnen wird; vgl. in Kobak's Jeschurun IX, 43 Anm. 25.

[3]) Damit stand er nicht im Widerspruch zu der jüdischen Auffassung; Sanhedrin 58b unten.

[4]) Für die Koranstellen vgl. auch H. Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran 55.

Digitized by Google

medanischen Theologen haben in ihrem gegen die Juden geführten Kampfe für die von diesen zurückgewiesene Berechtigung der Abrogation[1]) gerne darauf Bezug genommen, dass die Übertretung des Sabbaths durch die am Ruhetage nicht unterbrochene Kriegführung des Josua als abrogiert erscheine; ein Argument, das wir aus Sa'adjas Widerlegung der Beweise der muhammedanischen Theologen kennen.

In ihrer Vertheidigung der ewigen Verbindlichkeit des Sabbaths haben sich die Juden selbstverständlich auf die biblische Bezeichnung desselben als ברית עולם (Exod. 31, 6) berufen. „Haltet fest am Sabbath ewig, solange Himmel und Erde bestehen;"[2]) in diesem Text wird von den Muhammedanern die Bibelstelle citirt, die ihnen von den Juden entgegengehalten wird. Es lag nun im Interesse ihrer Theologen, diese Stütze der fortdauernden Verbindlichkeit des Sabbathgesetzes zu erschüttern. Nicht alle waren mit der Anwendung der beliebten Theorie vom gefälschten Charakter einer ins System nicht passenden Stelle bei der Hand. Sie lehnen vielmehr nur die wörtliche Erklärung ab. Die „Ewigkeit" im Sabbathgebot sei eine rhetorische Hyperbel; gemeint sei nicht der unendliche Bestand, sondern nur die lange Zeitdauer. Sie beziehen sich dabei auf den gleichen Ausdruck in Exod. 21, 6, wo das Wort „für ewig" in Wirklichkeit nur die Lebensdauer des Sclaven bedeuten kann.[3]) So könne wohl auch die lange Gültigkeitsdauer des Sabbathgesetzes durch die Thatsache der Abrogation erloschen sein.

In mehr radikaler Weise verfährt jedoch der weitaus überwiegende Theil der muhammedanischen Polemiker. Man erklärt in diesem Lager den fraglichen Text für eine Fälschung der Juden. Ǧemâl al-dîn al-Ḳazwînî,[4]) der gegen Anfang des VI. Jhd. d. H. sein Buch Mufîd al-

---

[1]) Vgl. Steinschneider, Polem. Litt. 322—5; Schreiner, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern, ZDMG XLII, 604—5; 614—5; 653. Iſhâm al-Jahûd bei Schreiner Monatsschrift XLII, 170—174. — Für die Beziehung der Juden zur Abrogationslehre ist noch in Betracht zu ziehen al-Suhejlî zu Ibn Hiſâm ed. Wüstenfeld 168, 13 (II, 57).

[2]) Bei dem ungenauen Citat hat eine Reminiscenz an Matth. 5, 18 mitgewirkt (vgl. Sure 11, 109. 110).

[3]) ZDMG XXXII, 380.

[4]) Das Buch wird irrthümlicherweise vielfach dem Schi'iten Abû Bekr al-

Digitized by Google

'ulûm wa-mubîd al-humûm veröffentlichte, dem er unter anderen theologischen Kapiteln auch einen gegen die Juden gerichteten polemischen Abschnitt einverleibte, nennt den Freidenker al-Râwendî,[1]) der die Wohlthaten eines jüdischen Mäcens Ibn-Lewi genoss, als den ersten Erfinder des verdächtigen Textes. Wäre dieser — so sagt er — bereits zu Muhammeds Zeit bekannt gewesen, so hätten es die Juden gewiss nicht versäumt, ihn in ihren Disputationen dem Propheten gegenüber geltend zu machen. Wenn man in Betracht zieht, dass Râwendî um die Mitte des III. Jhd. d. H. (= IX. Jhd. Chr.) lebte, so hat man einen Begriff davon, welch fabelhafte Vorstellungen diese muhammedanischen Polemiker zuweilen mit der Fälschungshypothese verbanden, die ihnen übrigens, soweit sie das A. T. betreffen,[2]) zum grossen Theile von Convertiten suggerirt worden sein mag.[3])

Chwârizmî zugeschrieben (vgl. Brockelmann, Arab. Litteraturgesch. I, 499); dieser Irrthum mag daher gekommen sein, dass ein oberflächlicher Leser des Buches durch die einigemal wiederkehrende Berufung قال ابو بكر الخوارزمى (ed. Kairo 75, 10; 177, 16) sich irreleiten liess. Der Kazwinische Localpatriotismus des Verfassers verräth sich aus folgendem im Buche citirten Hadît: (30, 12) من سرّه ان يحرم الله وجهه ولحمه ودمه على النار فليمت بقزوين.

[1]) Vgl. über diesen Mann Houtsma in WZKM IV (1890) 229ff. Dazu können wir folgende Nachricht über sein Verhalten zum Koran stellen: ذهب (الراوندى) الى ابن الاعرابىّ يسأله عن قول الله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف انقول العرب ذقت اللباس فقال لا باس لا باس واذا حيّى الله الناس فلا حيّى ذلك الرّاس هَبْك تتّهم محمّدا لم يكن نبيّا أتتّهمه بأن لم يكن فصيحا عربيّا وجئت تسأل ابن الاعرابىّ Al-Hamadânî, Rasâ'il (Stambul 1298) 8. Eine Blumenlese aus R.'s Kritik des Koran (Nachweis von Widersprüchen) findet man in Nihâjat al-îgâz fî dirâjat al-i'gâz von Fachr al-dîn al-Râzî (Kairo 1317) 164—6.

[2]) Als eine durch Christen verübte Fälschung des Bibeltextes wird Ps. 2, 7 angeführt; nach Hammâd b. Salama (st. 167 d. H.) haben sie aus: „du bist mein Prophet", „d. h. mein Sohn" gemacht. Balawî, Alif-Bâ I, 47: فانّ النصارى صحّفوا حرفًا فكفروا اوحى الله الى عيسى بن مريم انت نبيّى وانا ولدتك فقرءوا انت بنى وانا ولدتك فكفروا.

[3]) Vgl. Revue des Études juives XXX, 2. Nach Ṭab. Annales I, 299 war es ein jüdischer Überläufer in Syrien, der den Muhammedanern zuerst die Idee eingab, dass in der Thora ursprünglich Ismael als der durch Abraham dem Opfer-

Digitized by Google

Der Text des Ǧelâl al-dîn al-Ḳazwînî lautet:[4] وقوله تمسّكوا بالسبت [ابدًا][5] ما دامت السموات والارض لم يصحّ بل هو من وضع ابن الراوندى ولو صحّ لادّعاه علماء اليهود فى عهد النبىّ صلّعم.

tod geweihte Sohn (dabîḥ) genannt war, dem dann die Juden im Bibeltext Isak substituirten.

4) Mufîd al-ʿulûm 40.

5) Ich habe das Wort nach sonstigen Citaten ergänzt.

Digitized by Google

Anhang.

Ṭabarî's Commentar zu Sure 50, 37.

(Aus der Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo.[1])

Ausser seiner Beziehung zu dem Gegenstand dieser Abhandlung kann der folgende Auszug auch als Specimen für die noch wenig stramme Isnâd-Technik, die die Mittheilung der Überlieferungen zeigt, von Interesse sein. Für eine Vergleichung mit den entsprechenden Stücken in den Annales muss beachtet werden, dass der grosse Korancommentar des Ṭabarî bei Abfassung des Geschichtswerkes bereits vorlag; er wird in letzterem als älteres Werk angeführt.[2])

القول فى تأويل قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما فى ستّة ايّام وما مسّنا من لغوب، يقول تعالى ذكره ولقد خلقنا السموات السبع والارض وما بينهما من الخلائق فى ستّة ايّام وما مسّنا من إعْياء كما حدّثنا ابن حميد قال حدّثنا مهران عن ابى بكر[3] قال جاء اليهود الى النبىّ صلّعم فقالوا يا محمد أخبِرْنا ما خلق الله من الخلق فى هذه الايّام الستّة فقال خلق الله الارض

[1]) Über Vermittlung meines Freundes M. Herz Bey durch einen einheimischen Gelehrten für mich copirt.

[2]) Annales I, 87, 2: فى كتابنا المسمّى جامع البيان عن تاويل آى القران

[3]) Wir sehen, dass hier gegen Annales I, 47, 10ff. im Isnâd vor Abû Bekr عن ابى سنان fehlt.

Digitized by Google

يوم الاحد والاثنين وخلق الجبال يوم الثلاثاء وخلق المدائن والاقوات والانهار وعمرانها وخرابها يوم الاربعاء وخلق السموات والملائكة يوم الخميس الى ثلاث ساعات بقيت[1] من يوم الجمعة وخلق فى اوّل الثلاث الساعات الآجال وفى الثانية الآفة وفى الثالثة آدم قالوا صدقتَ إن أتممتَ نعرف النبىّ صلّعم ما يريدون فغضب فانزل الله وما مسّنا من لغوب فاصْبِرْ على ما يقولون[2] قال حدّثنا مهران عن سفيان وما مسّنا من لغوب قال من سآمة، حدّثنى علىّ قال حدّثنا ابو صالح قال حدّثنى معاوية عن على عن ابن عبّاس قوله وما مسّنا من لغوب يقول من إزْحاف، حدّثنى محمّد ابن سعد قال حدّثنى ابى قال حدّثنى عمّى قال حدّثنى ابى عن ابيه عن ابن عبّاس وما مسّنا من لغوب يقول وما مسّنى من نَصَب، حدّثنى محمّد بن عمرو قال حدّثنا ابو عاصم قال حدّثنا عيسى وحدّثنى الحارث قال حدّثنا الحسن قال حدّثنا ورقاء[3] جميعا عن ابن ابى نجيح عن مجاهد قوله ما مسّنا من لغوب قال تَصَبٌ، حدّثنا بشر قال حدّثنا يزيد قال حدّثنا سعيد عن قتادة قوله ولقد خلقنا السموات والارض الآية أكْذَبَ اللهُ اليهود والنصارى واهلَ الفِرَى على الله وذلك أنّهم قالوا انّ الله خلق السموات والارض فى ستّة ايّام ثمّ استراح يوم السّابع وذلك عندهم يوم السبت وهم يسمّونه يوم الراحة، حدّثنا ابن عبد الأعلى قال حدّثنا

---

[1]) Hschr. يعنى.

[2]) Hschr. ohne Hamza. — Zu dem Isnâd vgl. Lidzbarski, De propheticis quae dicuntur legendis arabicis (Lips. 1893) 13.

Digitized by Google

ابن ثور عن معمر عن قتادة فى قوله من لغوب قالت اليهود انّ الله خلق السموات والارض فى ستة ايّام ففرغ من الخلق يوم الجمعة واستراح يوم السبت فأكذبهم الله عزّ وجلّ وقال وما مسّنا من لغوب' حُدِّثْتُ عن الحسين قال سمعت ابا معاذ يقول اخبرنا عبيد قال سمعت الضحّاك يقول فى قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما فى ستّة ايّام كان مقدار كلّ يوم الف سنة ممّا تَعُدّون'[1] حدّثنى يونس قال اخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد فى قوله وما مسّنا من لغوب قال لم يمسّنا فى ذلك عَناء ذلك اللغوب'

[1]) Sure 32, 4; vgl. 22, 46.

Budapest, November 1899.

Digitized by Google

Tobit-Aphorismen.

Von

Oberrabbiner **D. Simonsen.**

Einige Bemerkungen zu dem Buche Tobit, das so eindringlich den Werth der Liebesthaten gegen Lebende und Todte lehrt, mögen meine Beisteuer sein zu dem Werk, das dem Andenken eines allzu früh uns Entrissenen in dankbarer Verehrung und Liebe dargebracht wird.

Die nie ruhenden Untersuchungen über den Ursprung des Buches Tobit[1]) sind durch die Veröffentlichung über den von Tobit genannten Achiakar[2]) in neuen Fluss gerathen. Und während noch Schürer[3]) und Löhrs[4]) im Verein mit Fritzsche, Nöldeke und Rosenmann die Originalität des griechischen Textes und zwar des durch AB[5]) vertretenen annehmen wollten, dürften

[1]) Ich benütze hier die gebräuchlichen griechischen Namen, Tobit (hebr. טוביי) für den Vater, nach dem das Buch genannt, Tobias (hebr. טוביה) für den Sohn.

[2]) Hauptwerk: Conybeare, Rendel Harris und Agnes Smith Lewis: the story of Ahikar, London, 1898.

[3]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr. Dritte Aufl. III, 174 ff. 1898; hier ausführliche Literaturangaben.

[4]) in Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen, 1900.

[5]) Da die Textbenennungen unangenehm schwanken, bemerke ich, dass A = cod. Alexandrinus, B = cod. Vatic. sein soll. S. oder Sin = cod. Sinaiticus.

Digitized by Google

diejenigen Gelehrten, die wie Graetz, Halévy[1]), Rendel Harris einen semitischen Urtext annehmen und dann den griechischen Text des Sin. als den ältesten betrachten, durch die Achiakar-Texte und deren Verknüpfung mit Tobit immer weiteren Anhang gewinnen.

Da aber noch nichts endgiltig festgestellt ist[2]) und auch unabhängig von der Frage nach der Grundsprache des Buches als der Ursprungsort bald Palästina, bald Aegypten angegeben wird, dürfte es nicht überflüssig sein, die Untersuchungen nochmals, wenn auch hier nur in aphoristischer Form, aufzunehmen.

Als das Resultat, das ich durch die Lecture der verschiedenen Versionen des Buches gewonnen habe, stelle ich gleich hin, dass der Verfasser des Tobit in der östlichen Diaspora gelebt hat und sein Buch in semitischer Sprache und zwar hebräisch geschrieben hat.

Einige der Kennzeichen für Verfasser, Zeit und Ort, die frühere Bearbeiter zu finden gemeint haben, sind meines Erachtens nicht von Belang. Die Haupttendenz des Buches: Liebesthaten zu lehren und einzuschärfen, wie der göttliche Schutz den Frommen nie verweigert wird, ist so allgemein jüdischer Art, dass daraus nichts Näheres zu schliessen ist. Die Engellehre würde uns wohl zunächst nach den babylonischen Gegenden führen, wenn wir das Buch in eine verhältnissmässig ältere Zeit setzen, in späterer Zeit konnte dieser Theil des Buches auch in Palästina geschrieben sein. Die Lehre der Agnatenehe, auf die Rosenmann Gewicht legt, tritt in Wirklichkeit im Buche nicht hervor. Und das Document, das bei der Vermählung des Tobias mit Sara geschrieben wird, ist wohl keine zur Sicherstellung für die Frau abgefasste Ketubbah, wodurch nach Graetz die Zeit zu

---

[1]) Tobie et Akhiakar in s. Revue sémitique VIII (1900), p. 23 ff. Auch als Separatdruck erschienen. Halévy ist unzweifelhaft im Rechte, die Namensform Achiakar festzuhalten.

[2]) Wenn Rendel Harris l. c. Einleitung p. 82 es als allgemein zugestanden erklärt, dass Tobit ursprünglich in semitischer Sprache geschrieben war, irrt er sich, wie oben zu ersehen. Auch Kautzsch (Einleitung zu obengenanntem Werke I, 1900 p. XXVII) ist noch nicht von der Priorität des Sin. überzeugt.

Digitized by Google

fixiren wäre, sondern ein Schein, dass die Ehe rechtlich eingegangen sei[1]).

Prüfen wir nun verschiedene schwierige Stellen des Buches, deren richtige Erklärung mir noch nicht gefunden zu sein scheint. Im Anfang des Cap. VIII räuchert Tobias, nach Raphaels Weisung, um den mörderischen Dämon Aschmedai[2]) zu vertreiben. Der Dämon flieht (V. 3) nach Oberägypten, wo Raphael ihn in Fesseln schlägt und festbindet. So im Allgemeinen nach allen Versionen. Warum er gerade nach Oberägypten geht, ist räthselhaft[3]), und die von den Commentatoren beigebrachten dürftigen Parallelstellen geben ebenso wenig eine Erklärung wie der Zusatz des Hieronymus, der ihn nach „der Wüste" Oberägyptens führt. Wäre er nach dem Norden geflohen, hätte man eben so gut eine Parallelstelle dafür finden können[4]).

Noch räthselhafter wird aber die Geschichte, wenn man bemerkt, dass Raphael, der Begleiter des jungen Ehemannes, erst nach dem Unschädlichmachen Aschmedais aus der Brautkammer herausgeht und die Thür hinter den Brautleuten schliesst[5]). Bis jetzt ist er also noch im Brautgemache gewesen und hat keinen Ausflug nach Oberägypten gemacht[6]), durch welchen Tobias schon jetzt hätte merken müssen, dass sein Begleiter ein übermenschliches Wesen sei. Im hebräischen Originale hat etwas gestanden

---

[1]) Babylonische Eheverträge sind in Keilinschriftlicher Bibliothek Bd. IV veröffentlicht. Das im Midrasch häufig vorkommende γαμτάν (Stellen bei Krauss, Lehnwörter s. v.) wäre sachlich noch zu untersuchen.

[2]) Nach Halevy nicht mit Aeschma-deva identisch.

[3]) Auch wenn aus anderen Stellen zu erschliessen wäre, dass der Verfasser in Aegypten lebte.

[4]) Nach P. d. R. El. III wohnen die bösen Geister im Norden. cfr. Jer. 1, 14.

[5]) So H. M.: ויצא מן החדר und ferner nach der Handschrift P. von H. M. (bei Neubauer: ויסגר הדלת בעד שניהם). Ein anderer Text hat וסגרו, „man schloss", was auch möglich ist. Weniger richtig scheint mir der Pluralis auch in der ersten Hälfte zu sein wie in Sin. und Ch. Neub., wonach wohl die Eltern der Braut mit eingeschlossen sein müssten; der zweite Pluralis hat einfach den ersten hervorgerufen.

[6]) Um die Sinnlosigkeit des ihm vorliegenden Textes zu heben, schiebt Itala, ed. Sabatier, ein: et reversus est. In Ed. Belsheim (Nidrosiae 1893) — nicht bei Schürer erwähnt — fehlt hier ein Blatt.

Digitized by Google

wie וינס אל קצה מצר העליה. „Er floh nach der äussersten[1]) Grenze des Söllers.“ Jetzt ist es verständlich, dass der bis jetzt im Obergemache gegenwärtige Raphael ihn fesselt, durch Festbinden ganz unschädlich macht, und dann herausgeht und zumacht. Oberägypten (מצרים העליונה) ist ein Missverständniss von מצר העליה[2]) in der ersten (aramäischen) Uebersetzung und wird von dort in alle späteren Versionen hineingekommen sein. Das Wort מצר, das gewöhnlich nur von der Grenze des Feldes benutzt wird, wird auch von der Abgrenzung eines Hauses oder Daches gebraucht, wovon Beispiele in Levy's WB zu finden.

Wie schon gesagt, nehme ich an, dass der Verfasser hebräisch geschrieben hat. Das Buch ist wahrscheinlich frühzeitig in's Aramäische übersetzt worden. Den Bericht des Hieronymus, dass er einen chaldäischen Tobittext vor sich hatte, anzuzweifeln, ist kein Grund vorhanden. Diese Texte sind verschwunden. Die folgende Lage ist repräsentirt durch die älteste griechische Version, wie sie im Sinaiticus vorliegt, indem ich mich ganz denjenigen Forschern, zuletzt Nestle[3]), anschliesse, die in den anderen griechischen Texten gekürzte und geglättete Formen des S.-Textes finden. Ferner gehören hierher die ebenfalls in verschiedenen Formen vorliegenden altlateinischen Versionen, von denen ich annehmen möchte, dass sie trotz ihrer Verschiedenheit, ebenso wie die griechischen Texte, alle auf eine Grundform zurückgehen[4]). Auch die Vulgata ist bekanntlich nur eine eilfertige Bearbeitung der Itala, indem Hieronymus

---

[1]) קצה erklärt das eigenthümliche μέρη in Sin. A. hat erleichternd umschrieben.

[2]) Denkbar wäre auch המצר העליון, und dass והצרר od. ähnl. ausgefallen. Babylonisch heisst (Keilinschrf. Bibl. IV 224,1) Miṣru ilû obere Langseite (eines Hauses). — Zu dem Ort der Räucherung trage ich hier noch nach, dass תחות לבושה in Ch. N. VI und תחת גלימה שרה ibid. VIII auf hebr. תחת לבושתה (pudenda) zurückgehen. ל ist Präposition und von der Vorlage des Ch. N. irrthümlich als Radicalbuchstabe genommen. Der Dämon ist als sinnlich leidenschaftlich dargestellt.

[3]) Septuagintastudien III (Maulbronner Programm) 1899. p. 22 ff. Eine von Kautzsch (l. c.) citirte Abh. von Harris ist mir unbekannt geblieben.

[4]) Das Material liegt noch unvollkommen vor. Der von Schürer (P. R. E. I³ 632) als unbekannt erwähnte Abdruck Cerianis von einer ambrosianischen Hs., der schon 1876 fertig gestellt war, ist nach Belsheim l. c. p. 27 1890 erschienen.

Digitized by Google

den ihm vorliegenden chaldäischen Text allzu wenig benutzt hat. Der beste hebräische Text H. M., sowie der von Neubauer veröffentlichte chaldäische, sind durch die Namenformen als Rückübersetzungen einer griechischen oder lateinischen Vorlage, die mit Sin.-It. zusammenhängt, aber keineswegs identisch ist, deutlich gekennzeichnet, wogegen ein jüngst von Gaster herausgegebener hebräischer Text H. L. aus der Vulgata geflossen sein wird. Varianten kommen hier vor, wie auch in der mir durch Neubauer's Güte in einem kleinen Stück bekannten, noch ungedruckten, auf der Vulgata fussenden arabischen Uebersetzung[1]). Der dritte vollständige hebräische Text H. F. lässt als seine Vorlage auf eine jetzt unbekannte arabische Uebersetzung schliessen[2]), die ebenso wie die syrische und die äthiopische der in AB vorliegenden griechischen Textform nahestand.

Wenden wir uns jetzt zu der von früheren Forschern besprochenen Stelle V 3 und Parallelstellen, in denen uns gesagt wird, wie Tobias in den Besitz des einst von seinem Vater deponirten Geldes kommen soll. A. zeigt sich hier als die schon charakterisirte Kürzung des Sinaiticustextes. Dieser sagt uns genau, wie seiner Zeit Gabael, dem das Geld anvertraut wurde, und Tobit zur gegenseitigen Sicherung verfahren sind. Sie haben Chirographen, d. h. Urkunden gegenseitig ausgefertigt, die Beweisstücke sind dann zerschnitten worden, und Tobit hat das eine Stück bei seinem Gelde hingelegt, die andere Hälfte dagegen behalten, die er jetzt seinem Sohne aushändigt. Noch im späten Mittelalter hat man solche entzwei geschnittene Chirographen gekannt. Wattenbach[3]) giebt uns darüber ausreichende Kunde. Bei diesen spielt es gar keine Rolle, ob sie,

[1]) VI. 9 sagt Raphael von der Galle: فانها من انفع الاشياء للنقس في كثير من صنوف عللها, dass sie den Menschen in vielen Arten von Krankheiten nützlich sei — von der Vulgata abweichend.

[2]) Desshalb schreibt er ותמה statt ודמה und so oft. VI, 12 sagt Raphael von Sara, dass sie מוכה ומשולת עד מאד sei. משולת, im Griechischen ϕρόνιμος, ist nur aus dem Arab. مثل zu verstehen.

[3]) Das Schriftwesen im Mittelalter, dritte Ausgabe, p. 192 ff. Vgl. auch Deissmann: neue Bibelstudien, p. 67.

Digitized by Google

wie ursprünglich wohl der Fall, von der Hand des Vertragschliessenden geschrieben waren oder nicht, die Hauptsache ist, dass einer Fälschung vorgebeugt wird. Dies nur um zu sagen, dass man als semitische Vorlage für das Wort χειρόγραφον nicht gerade an כתב יד zu denken hat. Der Grieche übersetzt seine Vorlage nach dem Sinn. Nun findet sich aber bekanntlich in HM das wunderbare אמתחת „Sack" und ebenso מרצופיה bei Ch. N. in Cap. IX. Was ursprünglich im Texte gestanden, hat man mit wenig Glück bisher zu errathen gesucht. Und doch kann man es aus Ch. N. Cap. V lesen. Das Wort מומנא, das sich dort findet, bedeutet ja sowohl „Sack" (so z. B. für אמתחת bei Onkelos I M. 42,27) als rechtliche „Forderung", Behauptung, wie es in der neuhebräischen Form מענה so oft vorkommt. Tobit hat eben eine solche „Behauptung" nämlich, dass Gabael ihm volle zehn Talente schuldig ist, und Gabael hat die Gegenbehauptung, dass Tobit von ihm nicht mehr als zehn Talente zu fordern hat. Die dem H. M. und Ch. N. vorhergehende Version hat einfach das Wort מומנא, deren rechtliche Bedeutung ihm unbekannt war, missverstanden.

Bleiben wir bei den Realien. Als Tobit seinen Reisebegleiter sucht und er den als Asaria auftretenden Engel Raphael gefunden hat, beantwortet dieser die Frage, ob er denn auch in Medien bekannt sei, dahin, dass er mehrmals in Ragā als Gastfreund bei Gabael gewesen sei. Er fügt hinzu, dass Ekbatana und Ragā zwei Tagereisen von einander entfernt seien; dies liege auf dem Berge, Ekbatana aber mitten in der Ebene. Wenn wir solches im Sinaiticus lesen, werden wir, wie Nöldeke gezeigt hat, dahin geführt, als den Verfasser des Buches einen Mann anzunehmen, der mit den östlichen Gegenden ganz unbekannt war. Beide Angaben sind ja falsch: die Entfernung ist ja viel grösser, und die Lage gerade umgekehrt, da Ekbatana auf dem Gebirge, Ragā in der Ebene lag. Was nun zuerst die Entfernung betrifft, so konnte ein Fehler leicht entstehen, wenn in dem angenommenen hebräischen Urtext oder dessen ältestem Sprössling nicht Zahlworte geschrieben worden, sondern Buchstaben als Zahlzeichen verwendet. Ein ו konnte

Digitized by Google

sehr leicht in ein ב verändert werden[1]), und dass eine solche Aenderung vorgekommen ist, scheint mir aus der Erzählung deutlich hervorzugehen. Sonst dauert ja sowohl in der biblischen Zeit als im späteren Judenthum die Hochzeitsfeier eine Woche, im Tobit finden wir aber merkwürdiger Weise, dass die Hochzeitsfeier zwei Wochen in Anspruch nimmt. Offenbar weil der Verfasser dem Raphael und seinen Begleitern Zeit lassen wollte, von Ekbatana nach Ragā und mit Gabael zurück zu reisen und vor Schluss der Hochzeitsfeier noch anzukommen. Und in sechs Tagen kann ja auf Reitkamelen die Reise zwischen den beiden Städten gemacht werden.

Der weitere Text ist sowohl in Sin. als in den damit im Ganzen stimmenden anderen Versionen der obenbezeichneten zu diesem gehörigen Lage sehr verderbt. Man liest sogar in einer Handschrift von H. M: מדינת הים für מדינת מדי und בנינוה für בנוית. Zunächst sagt Raphael nach Ch. N. (wie ähnlich in Hss. von H. M. und Sin.): In Medien war ich Gast im Hause unseres Bruders Gabael, der in Ekbatana wohnt. Zielt Raphael auf den sonst im Buche Tobit genannten Gabael, dann sollte nicht Ekbatana stehen, sondern Ragā, und andere Texte von H. M., Itala und Fritzsche haben desshalb Ekbatana in Ragä geändert. Aber mit Unrecht, denn in Wirklichkeit ist gar nicht von dem sonst genannten Gabael die Rede, denn dann hätte ja nothwendiger Weise der Verfasser Tobit antworten lassen müssen: Das ist ja gerade der Mann, zu dem wir reisen sollen. Entweder ist also ein ganz anderer Gabael gemeint (und der Name kommt ja auch sonst hier vor, z. B. unter den Vorfahren Tobits) oder was auch denkbar ist, der Verfasser hat sich verschrieben und hat Raguel in Ekbatana gemeint und statt dessen Gabael geschrieben. Dergleichen Fehler kommen auch bei modernen Schriftstellern vor[2]). Jedenfalls ist also an Ekbatana

---

[1]) Wie auch am Ende der Bücher das Lebensalter des Tobit von Version zu Version variirt.

[2]) Und bei Abschreibern: VI, 9 nähern die Reisenden sich (in A) zu Ragā, wo unzweifelhaft Ekbatana zu lesen, wie v. 5 noch richtig steht.

Digitized by Google

festzuhalten, und Raphael giebt die Entfernung von dieser Zwischenstation nach dem östlich liegenden Ragā an und fügt nun hinzu, um seine Kenntnisse der Ortsverhältnisse noch mehr zu documentiren, wie wir es in Itala, ed. Belsheim, lesen: que posita est in monte egbatanis. rages autem posita est in medio campo. Was bedeuten soll: Die Stadt, die auf dem Berge liegt, ist Ekbatana, Ragā dagegen liegt mitten in der Ebene. Der Urtext wird etwa gelautet haben: והכנויה בהר אגבתנים ורגאיש בנויה בשדה; statt das Wort אגבתנים als Nominativ zu fassen, haben die Uebersetzer das Wort בהר im Stat. constr. dazu gesetzt, und so sind die verschiedenen Sinnlosigkeiten in die verschiedenen Texte gerathen. Richtig gestellt sagt der Text eher, dass der Verfasser im Osten bekannt war als das Gegentheil.

Wenn nun auch diese bekannten Städte einem in Palästina oder Egypten lebenden Juden vertraut sein konnten, so finden wir eine andere Ortsangabe, die ein verhältnissmässig so unbedeutendes Städtchen betrifft, dass sie kaum von einem anderen als einem im Osten lebenden Verfasser ausgehen konnte. Sehen wir Cap. XI. Anfang.

Zu den schönen Zügen in Tobit gehört ja bekanntlich die innige Familienliebe, die überall hervortritt. Es ist daher ganz natürlich, dass der Engel den jungen Tobias, als sie in der Nähe Nineves sind, auffordert, der Caravane vorauszueilen, um den blinden Vater zu heilen, noch ehe er ihm seine junge Frau vorstellt. Bei der Nineve zunächst liegenden Station trennen die beiden sich dann von Sara und der übrigen Begleitung[1]). Diese Station kennt A., wie gewöhnlich die schlechteste Version, gar nicht, dagegen haben die Minuskel-Handschriften Καισάρεια und Sin. Καισρειν, die hebräischen Versionen אקרים, אקרים oder אקלים, Ch. N. אקרים. Itala Characam, Charran, oder Caracha. Cäsarea und Charan ist selbstverständlich schlecht gerathen, das hebräische deutet auf das

[1]) Hieronymus lässt Sara 7 Tage zurückbleiben, weil er eben nicht weiss, wie nahe bei Nineve die Caravane ist.

Digitized by Google

Städtchen Karamlis (Kermelis), das genau die gesuchte Lage hat für denjenigen, der über das Gebirge und über den Zab von Ekbatana nach Nineve reist. Hier ist also die Aufforderung Raphaels und die Trennung des Tobias gerade am Platze.

Ist der Name richtig gedeutet, so wird man mir beistimmen, dass der Verfasser in diesen Gegenden besonders vertraut war. Wäre es denkbar, die Ortsangaben über Palästina im Anfange des Tobit zu entwirren, würde man vielleicht aus diesen einen palästinensischen Verfasser erschliessen. Meines Wissens ist dies aber nicht gelungen, auch nicht Graetz, trotzdem wir ja sonst mit der Geographie Palästinas so gut bekannt sind.

Wie die Namen in den Uebersetzungen misshandelt werden, ist ja im Allgemeinen bekannt; nur ein Beispiel zeige, wie ganz neue Namen entstehen. Es ist nicht so merkwürdig, dass die äthiopische Uebersetzung, wie Dillmann aufmerksam gemacht hat, I, 5 ἀμαλέι seiner griechischen Vorlage zu einem N. propr. gemacht hat. Curios ist aber, in der Handschrift der Itala, die aus dem Besitze der Königin Christina von Schweden in die Vatikanerbibliothek gekommen ist, bei der Erzählung von Tobits Augenkrankheit zu lesen: quotidie autem Abamad medicus aderat ut curarer. Der Name des Arztes Abamad kommt sonst nicht vor. Mit gutem Grunde; denn wir lesen in der VL, ed. Belsheim: ibam ad medicos ut curarer, ich ging zu den Aerzten. Aus den Worten ibam ad ist der Name Abamad entstanden und dann das Nöthige weiter geändert und hinzugefügt.

Aus den Namensformen in Tobit und in dem verwandten Buche Achiakar hat Halevy es schon wahrscheinlich gemacht, dass beide Bücher ursprünglich in semitischer Sprache abgefasst worden sind. Ich glaube, dass das טוב in dem Namen des Grossvaters Tobiel, des Vaters Tobit und des Sohnes Tobias noch mehr urgirt werden muss. Das Wort טוב „gut" spielt eine grosse Rolle in dem Buche, und selbst wo wir VII,7 צדיק וישר in H. M. lesen, deutet das Griechische (elegant: καλὸς καὶ ἀγαθοῦ) darauf, dass der Grundtext טוב hatte.

Digitized by Google

Es kommt mir vor — beweisen kann ich allerdings nichts — dass wir hier die טובים als eine Art von חברים auftreten sehen. Wenn es richtig ist, dass in manchen Psalmen die צדיקים gewissermassen als Vertreter des Gottvertrauens und der Frömmigkeit in Israel auftreten, so wäre es möglich, dass in etwas späterer Zeit als deren Fortsetzung im Osten die טובים einen Platz haben. Damit hängt vielleicht auch zusammen, dass in Tobit die Geistesverwandten so oft sich als „Brüder" und „Schwestern" bezeichnen[1]). In palästinensischer Litteratur findet sich kaum טוב statt חבר genannt. Vielleicht könnte man aber hier eine Art von Reaction gegen die Verbrüderung der „Guten" finden. So in der Mischnah, die bekanntlich die Benediction יברכך טובים verpönt, indem Gott nicht von einer Gesellschaft der Frommen, sondern von allen Menschen gepriesen werden soll[2]). Und in der Benediction vor der Haftarah, die in merkwürdiger Weise doppelt gefasst ist, findet sich zunächst der eigenthümliche, kaum noch erklärte Ausdruck אשר בחר בנביאים טובים. Diese Worte können vielleicht, besonders wenn man daran denkt, dass Tobit seine Familie als בני נביאים bezeichnet, mit den טובים in unserem Buche in Verbindung gebracht werden. Wenn man annimmt, dass dieser erste Theil der Benediction im Osten entstanden ist, könnte man denken, dass man ihn im Westen wohl nicht ganz verwerfen wollte, sondern ihn durch die zweite Hälfte der Benediction gewissermassen supplirt oder paralysirt hat. Ich bemerkte schon oben, dass ich trotz Rosenmanns Auseinandersetzungen die Agnatenehe als Pflicht nicht in Tobit gefunden habe. Was der Verfasser will, ist, dass man in rein jüdischen Familien heirathen soll. Auch dies würde uns nach Babylon führen, wo bekanntlich auf die Familienreinheit besonders geachtet wurde.

---

[1]) Ich verstehe nicht, dass Graetz (Monatsschrift 1879, 156) sich über den Schwester-Namen der Frau wundert; Sin. VI, 17 sagt sogar Raphael, dass die zu erwartenden Kinder des Tobias ihm „wie Brüder" sein sollen. So auch Itala (21). A. und H., die nicht verstanden haben, dass es sich um geistige Verbrüderung handelt, lassen den Satz aus.

[2]) Vgl. Raschi in Meg. 25a. Berach. 34 ist die Parallelstelle in unserem Mischnahtext defect. Die Erklärung in Jer. Meg. ist nicht verständlich.

Digitized by Google

Selbstverständlich mussten dann alle טוביים zu rein jüdischen Familien gehören. Wenn Tobit Noah und die drei Patriarchen auch als Vorbilder für die Weise des rechten Eheschliessens anführt, so liegt das Gewicht nicht darauf, dass sie gerade aus ihrem allernächsten Verwandtenkreis geheirathet haben. Andere der sonst immer als Vorbilder genannten Vorfahren, wie Joseph und Moses, kann er eben nicht nennen, weil diese ihre Frauen aus Aegypten und Midian genommen haben. Diese Vorschriften über die Eheschliessung spiegeln eine Seite des Lebens der zerstreut im Osten sich aufhaltenden Juden ab. Ich glaube nicht, dass es einem in Palästina lebenden Schriftsteller möglich gewesen wäre, die besondere Anhänglichkeit an die durch Abstammung und treues Festhalten an der Religion trotz weiter Entfernung nahestehenden „Brüder und Schwestern" so zu schildern, wie es unser Verfasser gethan hat.

Nachtrag.

Zu pag. VIII unten: Die Lesart des Sin. Κασερειν hat sich mir inzwischen als die wahrscheinlich richtige herausgestellt. In einem assyr. Document aus dem Jahr 709 liest Peiser (Keilinschr. Bibl. IV, p. 112) einen Stadtnamen Ka-sar-in. Oppert hat (Doc. j. p. 164) ganz anders gelesen, der Prof. der Assyriologie Dr. v. Schmidt theilt mir aber mit, dass er P.'s Lesung für richtig hält. Wo diese Stadt lag, ist m. W. unbekannt. Da aber die in assyr. Verträgen häufig stipulirte Conventional-Busse hier der Istar von Arbail geschenkt wird, darf man wohl annehmen, dass Kasarin in der Nähe von Arbail lag. Und die Lage von Arbail oder Arbela ist wiederum nur 6 Meilen östlich von Kermelis, so dass meine Hypothese von der Kenntniss des Verfassers in den assyr. Gegenden durch diese neue Identification nicht erschüttert wird. Dass ein Autor in Palästina oder Aegypten in später Zeit etwas von Kasarin und dessen (vermuthlicher) Lage unweit östlich von Nineve gewusst haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. D. S.

Digitized by Google

An Arabic Fragment of the Scroll of Antiochus.

Von

Israel Abrahams M. A.

A volume dedicated to the memory of Prof. D. Kaufmann would be scarcely complete without a tribute from one of the editors of the „Jewish Quarterly Review". When the latter periodical was started, Prof. Kaufmann was one of its most ardent supporters. Scarcely a number appeared without an article contributed by him, and at the present moment there are in the press two papers on the Jews of Venice, which he wrote for the J. Q. R. shortly before his death. These papers will soon be published in the original German.

In selecting for this volume the fragment which follows, I have been actuated by two considerations. In the first place, Prof. Kaufmann was keenly interested in the Megillath Antiochos, and in his very last letter to me he urged me to print the collation which I had made of many Mss., complete and fragmentary, of the Aramaic text. But, secondly, Prof. Kaufmann held that the Arabic version was worthy of more attention than has been devoted to it, and when I sent him a copy of the following fragment he expressed the view that it ought to be published.

If the reader will compare this fragment with the corresponding passages in the text edited by Dr. H. Hirschfeld („Arabic Chrestomathy" page 2, lines 7 to 24; and p. 5 lines 7 to 24) it will be seen that there are considerable variations. I have not thought it necessary to print a collation, for Dr. Hirschfeld's useful work is in the hand of all students interested in the subject. Moreover I am despatching this little article

Digitized by Google

so late that I cannot fairly expect much space. In the preface to his edition of the Aramaic text of the Scroll, Dr. Gaster has justly said that in Mss. which contain the Arabic Version, the Arabic usually follows the original verse by verse, and is not written consecutively as a whole. Besides the Mss. mentioned by him, this is also the case with the Bodleian Mss. Bibl. Frag. Ms. Heb. c. 43 (a punctuated and accented copy of the Aramaic) and Opp. Add. Ms. Quo. 139 (Neub. 2353), in which the Aramaic is unaccented but has superlinear punctuation. Both of these Mss. are on parchment. So, too, is the fragment printed below. The point of difference is that this Ms. is continuous and contains only the Arabic. The fragment is taken from the Cairo Geniza, and I have to thank Prof. Schechter for the privilege of printing it. It consists of four sides, 19 by 16 cm.; there is a gap between sides 2 and 3, as the fragment is the outside part of the original full text. The writing is extremely old and clear, and the columns are kept fairly even as in the Pentateuchal scrolls. Spaces at the end of the lines are sometimes filled in with an ornamental mark.

The criticism of the Megillath Antiochos has now reached a stage at which it may safely be asserted that Scroll underwent considerable changes. The oldest form of the text is no longer extant, and none of the texts hitherto recovered entirely suits the description given by Saadiah in the Sefer Hagalui. But from the Cairo Geniza have been recovered so many old fragments in Aramaic that it is clear that the extant version of the Scroll was widely popular at least as early as the 10th century. The liturgical use of the Scroll, whether as a Targum to the haftara of Sabbath Chanukah or as an independent reading, is an incident which accounts for this popularity. I may hereafter resolve to print the Aramaic text with collations from many Mss. But it must be admitted that, with the exception of the text which I have already printed in the J. Q. R., the new Mss. do not materially differ from that which Dr. Gaster used as the basis of his edition.

Israel Abrahams.

Digitized by Google

fol. 1 recto.

לבאסה לפרא ·
ונא אלי בית אל
מקדם וקף עלי באב
אלמדינה ונאדא באל
בואבין וקאל להם
אנא יחנן בן מתתיה
גית לאדכל קראם
ניקנור · חיניד
צמדו אלבואבין ואל
חראם וקאלו לה אל
אמאם אל כביר אלדי
לליהוד קאם עלי
אל באב אנאב ניקנור
וקאל להם דכול ידכול:

חיניד יחנן אודכל
קראם ניקנור אנאב
ניקנור וקאל ליוחנן
אנת הו אחד אלמנאפקין
אלדין נאפקו עלי אלמלך
ולא יטלבן סלאמה
ממלכתה · אנאב
יחנן קראם אלמלך
וקאל אלאן קד גית קראמך
אלדי אנת טאלב מני אנא
צאנע · אנאב
ניקנור וקאל ליוחנן
אן כאן מראדי אנת
צאנע כוד אל כנוד

fol. 1 verso.

וארכבה עלי אל דבת
ואלכם לבאם אל מלך
וארכב עלי כייל אל
מלך וכאחד מחבי
אל מלך תכון · וכמא
קאל אל קל אנאבה יחנן
יא סידי אנא אפוץ
מן בני אסראיל אדא
סמעו אני קד צנעת
כראך ידנסוני באל
חנארה יכרג כל
אנסאן מן קראמך
לאלא ישרשון ·
חיניד ניקנור

אכרג כל אנסאן מן
קראמה · כל הדא
כאן מפי דלך אלוקת
שאל יחנן בן מתתיה
עינאה אלי אלסמא אל
מרתפעה ותלא
צלותה קראם סיד
אל שאלם אנאב וקאל יא
אלאהי ואלה אבאי
אברהים ויצחק
ויעקב · כראך קאל
אללהם לא תסלמני
ביד הדא אל אקלף
לאלא יקתלוני (!) ימני

Digitized by Google

fol. 2 recto.

וצפפו אלחרב מן אל
שעוב וקתלו מנהם
קתל כתיר וקתל מנהם
יהודה · פי תלך אל
האנה למא נעדו בני
מתתיה אד קתל
יהודה רגעו אלי
אבהם פקאל להם
לם רגעתם אנאבו
וקאלו לה אד קתל
יהודה אבוא אלדי
כאן מחסוב מתל
נמתנא · אנאב
מתתיה אבהם וקאל

להם אנא אכרג מנכם
ואנצאפך אל קהאל למא
דא יהלכון אל אסראיל
ואנתם אנקטעתם
בסכב אכוכם · וכרג
מתתיה פי דלך אל יום
מן אולאדה וצאפך
אל תרב מן אל שעוב
ואלאה אלכמא אסלם
נמתנ אל נבאכרה
אלדי ללשעוב פי אדיהם
וקתלו פיהם קתל כתיר
נמתנ אל מתקלדי באל
סזף והל ואתרי אלקמי

fol. 2 verso.

אגלי אל גיש ואלוזא
לם יתבקא מנהם
פליה והרכו בקה אל
שעוב אלי נואדי אלבחר ·
ואלעזר כאן מוחולי
קתל אל אפילה פגרק
פי כרש אל פיל פלמא
רגעו טלבוה בן
אל אחיא ואל מוחי פלם
יגדוה בעד דלך ונדוה
אד נרק פי זבל אל אפילה ·
ואסרו בני אסראיל
אד אסלמו אנפאסהם
פי אדיהם מנהם

מן אחדק באל נאר
ומנהם בעצו באל רמאח
ומנהם צלבו עלי אלכשב ·
ובנרים אלמאלם
מגל שעבה אחרקוה
שעב אל אסראיל באלנאר:
ואנתזכם אלמלך
למא סמע אד קתל
בנרים אלמאלם וכל אגלא
אלניש אלדי מעה גלם
פי מרכב והרב אלי
נואד אלבחר מכאן
כל מצעב אן ידכל
אליה יעצן בה ויקולון

Digitized by Google

Des versions hébraïques d'Aristote.

Par Dr. **M. Schwab.**

Les travaux de feu David Kauffmann, autant par leur variété que par leur nombre, sont considérables. Pour peu que l'on réfléchisse à la diversité des domaines de ce polygraphe, la pensée évoque, — toutes proportions gardées, — Aristote avec son Encyclopédie, dont l'influence scolastique a largement pénétré la littérature rabbinique au moyen-âge [1]). Les adaptations ou paraphrases nées par l'inspiration du Stagirite sont, comme on sait, les œuvres les plus répandues dans notre histoire littéraire.

Or, au moment d'apprendre la perte si prématurée de notre éminent hébraïsant, ce maître affectueux et collaborateur inappréciable, nous nous proposions de lui soumettre deux points de littérature aristotélique, qu'hélas nous pouvons seulement dédier à sa mémoire.

I.

Il y a quelque temps, un académicien, M. Paul Viollet, professeur d'histoire du droit à l'Ecole des Chartes, me faisait l'honneur de m'écrire en ces termes:

«Je viens vous demander un service. Je connais votre obligeance.

[1]) Voir p. ex. W. Bacher, Aristote dans le Talmud; Revue des études juives, t. XXII, p. 134, article omis dans notre Bibliographie d'Aristote (Paris, 1896, 8°).

Digitized by Google

Averroés, commentant le chap. 12 au livre V de l'Ethique d'Aristote (éditions modernes: Ethica Nicomachea, lib. V, c. VII [X]), s'exprime ainsi dans les traductions latines:

«Justitiae autem civilis quiddam est naturale legale et quiddam legale, i. e. positivum»,

à moins pourtant que les éditions très confuses que j'ai consultées ne m'aient trompé, et que ce passage ne soit, non d'Averroés, mais d'Aristote; car traduction et commentaire se ressemblent et se touchent. Vous m'en direz un mot.

«Dans l'un ou l'autre cas, j'aurais besoin du passage en arabe, et, en particulier, du mot arabe correspondant à positivum. Je vous remercie à l'avance, et suis, etc.»

Pour pouvoir répondre à cette demande, il est bon d'avoir sous les yeux, tour à tour, le texte grec original et les versions qui ont donné lieu à la paraphrase latine précitée, afin d'assister à cette transformation.

Voici le premier, d'après l'édition Firm. Didot (Opera, t. I):

Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν.

Au texte grec, la même édition joint une version latine, où notre passage est ainsi traduit littéralement:

«Jus civile autem aliud naturale est, aliud legitimum.»

Au fur et à mesure que le nombre des versions s'est augmenté, plus ou moins inspirées par les innombrables commentaires des péripatéticiens, elles se sont affranchies de cette littéralité. Aussi, la plus récente, la version française donnée par Barthélemy St. Hilaire (Ethique, t. II, p. 164) aboutit à une paraphrase; la voici:

«Dans la justice civile, dans le droit politique, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal.»

Il semble que le rédacteur du Code civil français, en termes plus concis et serrant le texte de plus près, se soit inspiré de cette formule, lorsqu'au § 527 il donne cette définition: «Les biens sont meubles par leur nature, ou par la loi.»

Avant les traducteurs modernes, entre les commentateurs arabes et les scolastiques chrétiennes, les Juifs sont très heureusement venus, comme on sait, apporter leur concours

Digitized by Google

scientifique et servir d'intermédiaire, comme interprètes. Si maintes versions arabes sont désormais perdues, les versions hébraïques qui sont des calques fidèles de ces dernières les remplacent aisément. Pour la phrase en question, on possède l'équivalent hébreu à défaut de l'arabe, dans un Manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford (No. 1350/3e, ou 1425); la version hébraïque, faite par Samuel b. Juda, de Marseille, est ainsi conçue pour le passage qui nous occupe:

והיושר המדיני קצתו טבעי נימוסי וקצתו נימוסי ר״ל הנחי .

C'est bien le mot-à-mot, non du texte grec, mais de la transcription, pour ne pas dire de l'interprétation un peu libre, donnée par Averroés. Celui-ci explique le texte, plutôt qu'il ne traduit, au risque de l'amplifier par ses additions, notamment par la dernière: «id est positivum», הנחי .

Des linguistes s'arrêteront peut-être devant la spécialité de ce dernier terme, mis là pour exprimer l'idée de «positif», et non de «pose»[1]). Nous n'insisterons pas, ayant déjà énoncé trop de mots à propos d'un seul, et passons à une autre analyse, dans le même ordre de recherches, où la distinction entre texte et commentaire est mieux déterminée.

II.

Précedemment[2]), nous avons eu l'occasion de mentionner le באור ס' המופת «Commentaire sur les Démonstrations d'Aristote» par R. Lévi ben Gerson (Ralbag), ms. du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale de Paris, No. 1379 (in 4°, de 71 ff.), relié aux armes du Cardinal de Richelieu. De ce fait, le volume aurait dû entrer à la Bibliothèque de la Sorbonne dès la mort du Cardinal, en vertu de son testament; mais, par on ne sait quelles pérégrinations, le ms. a échoué chez un libraire, qui l'a cédé à la Bibliothèque nationale.

---

[1]) Nous n'avons pas à examiner par suite de quelle gradation, ou extension, le verbe נוח «reposer» puis הנח «laisser» ont été détournés de leur sens primitif.

[2]) Revue d'études juives, t. XXXVII, p. 135.

Digitized by Google

Un tel manuscrit mérite mieux que la simple mention, dont nous avons dû nous contenter en 1897, faute de temps et d'espace. Voici donc une description détaillée de ce volume:

Au recto du 1er fol. (qui est blanc), le titre:

ס' מופת לרי לוי בן גרשום

Ce dernier nom se devine, plutôt qu'on ne le lit, sous les lettres suivantes (écrites avec une encre plus noire que le reste): כ"כ קנ[1]), abrégé (?) de קנין כספי קניתי «acquisition faite de mes deniers», ou de quelque expression analogue.

Au Vo, du fol. 2, dans l'angle supérieur: Liber de demonstratione Arlis (Aristotelis) explicatur a R. Levi ben Gerson.

Puis on lit: באור ספר אר[סמו] . אמ' לוי בן גרשם מאשר ראינו זה ספר גדול התעלת מאד וביחוד במה שהרכו שותפינו לאדם בו ידיעה מופתית ראינו לבאר בארוכה עיוני זה הספר בעיה ומה שנראה לנו שהעיד עליו בהם אר[סמו] כי לפני [לפיי] מה שאחשוב לא פירש בן רשד בזה הביאור אשר הגיע לנו ממנו אלא דברים מעטים ומהשם יתברך נשאל העזר והוא יישירינו אל הנכונה ברחמיו וברוב חסדיו

Dans cette note préliminaire, dit Steinschneider[3]) (Hebr. Uebersetz. p. 72), Lévi signale l'importance de ce livre; par celui-ci, l'homme arrive à la connaissance démonstrative. Lévi veut donc l'analyser, exposer l'avis d'Aristote; car, selon lui, Averroès paraît l'avoir insuffisamment expliqué dans son commentaire. Passons à l'explicit ou fin: ובבא נשלם הבאור בזה הספר וכבר היתה כוונתנו בתחלת זה הבאור שנבאירהו באור רחב ונשלים הענינים אשר חשבנן שכן אלידם ארסמו מה סרוד דבריו בזה ובאשר תחלנו לבאר זה הספר באור רחב שמצנו שנמצא באבן הואת לזה הספר באור רחב לאחד מהמיולומתים המפרשים[4]) ומצנו מהשלמת הבאור כל זה האופן . והיה השלמתו בחדש ניסן[5]) שנת אב שנת שמנים ושלש לפרט אלף הששי (= 1323) והתהלה לאל לבדו . . . אמן

---

1) Cette prem. lettre est un כ, peut-être par assimilation de pensée avec l'initiale suivante, au lieu d'un ק,

2) Ainsi surchargé, d'une autre main.

3) D'après le ms. similaire à Munich, ms. hébr. No. 46 (Catal. Steinschneider, p. 22).

4) C'est dommage que ce commentateur ne soit pas nommé.

5) Les 2 mots ponctués sont à considérer comme effacés; la date est donc, comme dans d'autre copies, «mois d'Ab. (5) 083».

Digitized by Google

Il est à peine nécessaire de rappeler que le livre «de demonstratione» n'est pas autre chose que la seconde partie des Analytica d'Aristote. Nous le notons cependant, puisqu'un savant bibliographe a pu se tromper à cet égard.

Voici, par conséquent, le début des Analyticorum posteriorum, édit. Ambr. Firmin Didot (t. Ier des œuvres d'Aristote, p. 121; la version latine est si bien calquée sur le texte original grec, qu'elle en offre une image parfaite, sauf à souligner les additions explicatives):

«Omnia doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex precedente fit cognitione. Manifestum vero hoc erit quamvis doctrinam et disciplinam considerantibus. Nam mathematicae scientiae hunc ad modum conficiuntur et unaquoque reliquarum artium. Similiter vero etiam res se habet et in orationibus, quæ aut per syllogismum, aut per inductionem aliquid probant: Utræque enim per ante cognita docent; modo sumentes, quasi eo jam intelligant alii; modo demonstrantes universale ex eo quod notum sit singulare».

La version de Lévi b. Gerson débute ainsi:

המאמר הראשון מספר המופת . אמר אדמסו כל למדה ולמד מחשבי
במאמר אמנם יהיה בדיעה קדמת לתלמיד ואם לא היה [א*) אישר שילמוד
דבר ואת הצורה תגלה אמתתה בחפש וזה שהחכמות הלמדיות ומה שדומה
להם מן הדברים העיונים בשמזקור עניים יגלה שהדיעה ונשלמת מהם
בלמוד אמנם תהיה מדיעה קדמת לתלמיד וכזה יגלה הדבר בשאר הדברים
שדרכן שילמדו במאמר

C'est là, il est vrai, moins une version qu'une paraphrase: mais cette dernière ne s'écarte guère du texte primitif, de sorte qu'elle ne va pas jusqu'à constituer le commentaire, lequel sera nettement distinct, ainsi qu'on va le voir par la suite. Il n'est pas superflu de comparer sans cesse ces éléments divers qui constituent les commentaires d'Averroés, repris et commentés après les Arabes par les scolastiques juifs. Le présent ms. permettra d'ajouter des notions explicatives à ce

*) Ainsi surchargé d'une autre main.

Digitized by Google

que Munk avait dit trop sommairement de Ralbag, dans ses Mélanges de philosophie juive et arabe (p. 499).

Prenons pour guide le plus récent ouvrage sur cette littérature. Dans ses Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters (p. 65—7), Steinschneider rappelle que Lévi ben Gerson, vulgo Gersonides, nommé aussi Leon de Bagnoles, a vécu à Avignon (il est mort sans doute à Orange[1]), en 1344. Il a surtout composé des notes sur les deux commentaires (abrégé et moyen) d'Averroés (Renan, Aver. 3. édition, p. 193). Il comprenait le latin (non l'arabe, dit Stein.[2]), et prenant la version d'Averroés, il commence par citer un passage textuel du commentaire moyen ou du compendium, puis ajoute son opinion propre.

C'est bien ainsi qu'a été constitué le Ms. de Richelieu. Chaque citation prise dans Averroés est appelée «d'Aristote», אמר ארסטו, et elle est suivie des observations de Gersonides, אמר לוי בן גרשום. — On avouera que les citations ainsi libellées pouvaient induire en erreur les meilleurs adeptes de la scolastique, sans laisser deviner qu'ici Averroés prime Aristote.

Le manuscrit de la B. N. 1379 est médit, mais non unique; on en trouve des copies, — sauf variantes, — à Munich, à Oxford et à Paris[3]. Le présent ms. offre l'avantage d'être, non seulement bien complet de la tête et de la fin, mais d'avoir été soigneusement révisé; les surcharges et ratures l'attestent.

---

[1]) Isidor Loeb: Revue des études juives, t. I, p. 979, complète l'avis de Munk (Mélanges, p. 498, note), qui dit seulement «après 1340».

[2]) A l'opposé des assertions de M. Ad. Franck, Journal des Savants, 1869, p. 159, analysant le volume d'Isidore Weil, Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson (1868). On a lieu de s'étonner que l'œuvre de Steinschneider, si complète en cette matière, ne contienne pas la mention de l'analyse consacrée à Ralbag par Ad. Franck, digne d'être lue comme un compendium fort lucide sur ce philosophe, commentateur d'Aristote.

[3]) Ce sont: à Munich, No. 46 (Catal. Steinschneider, p. 22); à Oxford, Bodleiana, No. 2252, art. 5. Le rédacteur du Catal. de cette dernière bibliothèque traduit le titre באור ס' מישה par «on Analyt. priora» (au lieu de: posteriora), et dit que l'œuvre a été achevée en Adar (au lieu de: Ab). — Enfin, à la Bibliothèque nationale de Paris, il y a 2 exemplaires antérieurs au notre: No. 958[5] et 961.

Digitized by Google

Tels sont, dans ce qu'ils ont de plus essentiel, les caractères généraux de ce manuscrit, qui ne manque pas d'intérêt, soit pour l'histoire de la scolastique en général, soit pour la marche du système philosophique des Juifs en particulier. Et que l'on n'aille pas lui adresser le reproche de s'attarder à des minuties, à des arguties, comme on serait tenté de le faire pour ces pages.

Apparemment, si l'on se contente de jeter un coup d'œil superficiel sur ces détails, on a le droit de les trouver bien menus, peu dignes d'attirer l'attention du lecteur. Cependant, à les considérer plus attentivement, pour ainsi dire plus profondément, on se rendra mieux compte de la portée de ces études, en apparence obscures, mais au fond lumineuses. Elles jettent, dès lors, un singulier reflet sur l'existence de nos ancêtres, sur leurs travaux, sur leurs penchants, sur leurs affections littéraires, sur leurs goûts de recherches et d'analyses, sans parler de leur système philosophique, ni des relations amicales avec le monde chrétien, d'une part, et le monde musulman, d'autre part, suscitées par ce mode d'intervention scientifique: C'était du même coup un adoucissement à leurs pénibles vicissitudes, aux menaces perpétuellement dirigées contre leur existence.

C'est là un résultat pratique, immédiatement acquis, qui n'échappera à personne; tandis que d'autres démontreront amplement combien cette même intervention juive dans le domaine de la philosophie a exercé la plus heureuse influence sur la marche et les progrès de la science universelle, ou de la civilisation internationale.

Digitized by Google

Aleppo.

Von

E. N. Adler.

Our dear friend David Kaufmann took a characteristically keen interest in Eastern travel and one of the last wishes that he expressed to me was that I should publish something about my visit to Aleppo in October 1898. The wish was often repeated till in fact it become a reprooch and in a letter he wrote me dated the eighth May 1899 he writes: „Ich habe ungeduldig Ihrem Berichte über Aleppo im Chronicle entgegengesehen, im Chronicle aber nichts gefunden."

I feel that in the volume dedicated to his memory it is not inappropriate that I should carry out his wish and give such description as I am able of the famous old City which is still inaccessible to any traveller who is not prepared to rough it.

Aleppo (in Arabic Haleb, in Hebrew חלב or חליפו but generally צובה or ארם צובה Aram Zobah or Zobah alone or abbreviated אר"ץ) can boast one of the most ancient Jewish Communities. It is mentioned in the 60th. Psalm and though ten days journey north of Damascus (vide Ebn Haukal, the Arabian Geographer of the 10th. century, edit. Ouseley p. 49) is traditionally regarded as the most northernly point to which a Palestinian Jew might journey without being regarded as a traveller. In Marriage contracts (כתובות), made in the Holy Land, it is still stipulated that the husband should give his wife a conditional divorce, which comes into operation if he

Digitized by Google

journeys to foreign parts. The southern limit outside which the „Get" commences to operate is Alexandria, the northern, Aleppo. This provisional divorce was a device intended to protect the wife from everlasting widowhood in case the adventurous husband did not return he was not hearder. Quite recently, the great Arctic explorer, Nordjenskōld resorted to the same expedient with regard to the wife he left behind him. The Jewish Law will not „presume" death in the case of an absent husband, however many years he may have been missing.

I chose the shortest way to Aleppo. This starts from the port of Alexandretta (Scanderun) where there is a bare מצר of Jews the picturesque pass of Beilan (Pylae Syriacae). The road climbs skirts the lake of Antioch and crosses a weary waste of ancient ruins. This bridlepath is 50 miles nearer than the modern coach road but is terribly wearisome and lonely. Carriages from Alexandretta take 2 to 3 days and nights to reach Aleppo.

Aleppo is a walled city of much commercial importance on the road to Bagdad and Southern Persia. In Shakespeare's time however its imputance was enhanced by the fact Mal it lay on the great trade route to India. Commerce is still the ground of its attractiveness to the Jew who, despite the Aleppo boil and other discomforts, has always affected it at the cost of being despised by his more literary coreligionists of Damascus and Bagdad.

The Jews of Aleppo still live in a quarter of their own, very much like an Italian ghetto, divided from the rest of the City by a gate close to which there is a inscription in Hebrew dated Ab אתרם i. e. 1349. The chief Synagogue is very ancient and has many peculiarities. Although there are several modern additions to it, the main structure is dated by the Abbé Chagnot as early as the 4th. century. It has several inscriptions, some carred on its walls, others painted on them. One is as late as 1861, another as early as 834. The latter is on a chapel

Digitized by Google

stated to have been erected by Mar Ali ben Nathan b. Mebasser b. האדם. The following is a copy of the inscription: —

זה הקבה בנה מר
זלי בר נתן בר
מבשר בר האדם
מניעו וממנו ש
תהלך צ דקה לשם

Only four letters are starred, so that the date is probably 1145 sel = 834. The local Jews however assume that all the letters count in the תרמ, but that no thousand is omitted, so that the date would be 654 sel i. e. 345 of the Common era! The letters are certainly very archaic but, pace the Abbé Chagnot, so early an inscription should not be accepted as such without further evidence. There are several similar chapels surrending the main building, evidently added from time to time, as the community grew. In each of these מנין is separately held. A like arrangement exists in Bokhara, and traces of it still survive in the ancient Roman ghetto. The chiel peculiarity of the Aleppo Synagogue is a raised pulpit called the כסה אליה approached by a flight of some 20 steps and still used for the solemnisation of ברית מילה.

Of chief literary interest is a chapel to the extreme west behind the ארון הקודש with a stone sarcophagus and a vaulted roof. Local tradition has it that here the apparition of Elijah the Prophet had been seen and saved the קהלה during one of its numerous persecutions. In this damp shrine the famous Massoretic Codex, the pride of the Aleppo Jews, is reverently preserved. This is the so called Codex of Aaron (Abu Said) ben Asher, suppned to have been written about 980. Dr. Wickes in his Treatise on the accentuation of the 21 so called prose Books of the Old Testament (Oxford 1887) gives a facsimile of one of its pages and proves that it was not written before the Eleventh century. Dr. Ginsburg however in his Introduction to the Hebrew Bible (London 1897) ignores this scepticism, and quotes the colophons given

Digitized by Google

in the אבן ספיר and in הצופה (numbers 47 and 48, Lyck 1857) I examined the Ms. carefully and have come to conclusion that Wickes and Neubauer and other scholars are right and that it is only a copy of the original codex of Aaron ben Asher two or three centuries later[1]). The following are two other colophons in the Ms. which are not quoted by any authority. I copied them because they throw light on the problem how the Ms. left the Karaites and became the property of the Rabbanite Jews of Jerusalem.

a) קו״ש לה׳ על ישראל הרבנים השכנים בעיר הקדש
לא ימכר ולא ינאל לשלם ולשלמי שלמים
b) קדש לה׳ על בעלי התלמוד השכנים בעיר הקדש

But this is not the only codex of which the Aleppo Jews can boast. In the same place is a beautifully illuminated חומש in two columns written very large with the הפטרות and חמש מגלות. Unfortunately it is much damaged by damp. Then there is another Massoretic Pentateuch with a colophon קדש סה״ד אברהם דקדיש כהן בביד יצחק כהן. But the gem of the collection is a 4th. Ms., also a Pentateuch, with the Hebrew Text and Targum written in alternate verses. It contains very copious massoretic lists both at the beginning and the end. The colophon states that it was finished on the 15th. Tammuz 5101 i. e. 1341. There is a note beginning שמשתי מה״ר אברהם which points to an Italian Scribe. Its full contents are adequately described in the following description which was evidently inserted in the manuscript some centuries ago.

כללא דדאי ספרא

עברי ותרגום משרב ומנוקד, חומש עברי לבד ואינו מנוקד על הגליון אצל הפנים, ופירוש רשי על הגליונות למעלה ולמטה ומסורת קטנה מאמצע הגליונות בין העמודים, וחמש מגילות עברי לבד ופי הדרשים וליקוטים מרבינו יוסף קרא ומסורת גדולה לכל סדר וסדרא ומעמי מסורת מרבינו מאיר ולמעלה ולמטה מעומים מאבן שוראני, אלפא ביתא מן מעמים תנין ואותיות כפופות ומקומות ועוקצים כאשר הם כתובים בתיקון ספר תורה ואלפא

[1]) Vide Neubauer Studia Biblica III 24. Révue des Etudes Juives XV 316 and Ginsburg op. cit. 242.

Digitized by Google

בית מן אותות נהילה וקטנת וסימי פרישות של כל השנה רמים טובים ופרישות וצ' וכי כי דד וכן ומחוברת וסימי הפטרות רשח נית ארק שדש ותיבות מתרגם המתחלפים בלישנהו יעצמי חסרות יתרות שבמקרא והקיפת ושאלת עד קכב לפרטי ילה קביעות של כל השנה ועיטל דרב נחמן ה' צחות איתיות ותכונתהן ובתריהן ולמה נסמכו אילו לאילן כמה שנאמר סמוכים לעד לשלם נשוים באמת ויטר ופסקן דאורייתא מכל סדרא וסדרי התורה וקדמאה ותניא וחלופי התורה ולקיטי מדרשים מכל חומש והומש מאבן עזרא מן הרקח ומן החסיד ומן רבינו משה בר נחמן לכל סדרא וסדרא סליק.

Over the Synagogue there is a ישיבה and, in a secret chamber in the eaves of the roof of one of the side chapels, is the גניזה. This was as full of dust as the famous one at Fostat but much less interesting or ancient. Almost all I found there was printed matter, and of this the most curious was the „Supplement au Journal Hébreu le Libanon" of the 11th January 1869, being an account in Hebrew of the annual meeting of the Alliance Israélite Universelle at which M. Joseph Halévi gave the story of his famous mission to the Falashas. The גניזה is periodically emptied and its contents taken solemnly to the Jewish cemetery. Their burial is supposed to induce a downfall of rain.

Generally speaking there are few Mss. of importance left in Aleppo. There is a „מצחף" or = כתר (Massoretic Bible) finished in Kislew 1307 belonging to M. Jarchi. But quite interesting is a reference to Cochin China in a manuscript of the ספר הקנה. The book itself was hardly worth buying, this is the colophon: —

נשתק זה הספר להגכבד ר' שמואל בן בכוד ר' הלל תמצבה השם יזכרו אמן ונשלם . . . בערב שבת בין הערבים בשמשה ימים לחדש אב שנת התי"ז במדינת סנים חדתא דועל כוף ימא רבא תותבא אני הכותב אברהם הספרדי בר' משה נע פרץ.

Samuel b. Hillel, for whom the book was written in 1497 seems have been one of the first of the Syrian Jews to migrate Cochin China. He thus establishes the fact that the Jews of Malabar and Aleppo have been in close relation for more than four centuries. Wessely in his edition of Abraham Farissol's. אדרות עולם publishes, as an appendix, a letter by Ezekiel

Digitized by Google

Rachabi to Tobias Boas telling how his father came to Cochin in 1646. Aleppo, being on the trade routs between Europe and Asia, was equally familiar with India and Italy. In Italy many of its Hebrew books were published, notably the Ritual of the Aleppo Jews, recently described by Dr. Berliner in his „Aus meiner Bibliothek" but which I sought in vain in Aleppo itself.

The Traveller Benjamin of Tudela visited Aleppo in 1173 and Alcharisi about 50 years later. The former calls the citadel the Palace of King Noureddin and says that, at the time of his visit, there were 1500 Jewish inhabitants, of whom the chief were R. Moses el Costandini, R. Israel and a R. Seth. The witty author of the Tachkemoni has much to say in praise of the Jews of Aleppo in Makamat 17, 47, 50 and especially 46. He calls it „the royal City, Aleppo the blest."

In his day, the leading Jew was Joseph Maghrabi Ibn Aknin who in 1195 migrated from Europe by way of Egypt where he became the friend of Maimonides who wrote for him the Moreh Nebuchim. Other men of light and leading were Azariah, and his brother Samuel, R. Nissim, the King's Physician Eleazer, Jeshua, Jachim Hananiah and Joseph ben Hisdei and many others. Of Aleppo poets of whom he mentions Moses Daniel and Joseph Alcharisi thought very little, the best was R. Joseph b. Zemach, who had good qualities but made bad verses. Their piety must have been extreme, for Eleazer is held up to scorn for having once travelled on the Sabbath although it was at the King's Command. In 1401, as appears from notes in Contemporary Mss.[1]) in the Bodleian library, the Jewish Quarter was pillaged, with the rest of the City by Tamerlane; and a Jewish saint died there after fasting seven months! In the 16th. Century, Samuel Laniado[2]) b. Abraham and in the 17th Chajim Cohen b. Abraham were

[1]) Vide Neubauer's Catalogue 1225 and a copy of the historical note in the Appendix.

[2]) As to the family of Laniado vide post Ms. 165.

Digitized by Google

representative authors. The „Mekor Chajim" of the latter was published at Constantinople in 1640 and at Amsterdam, by the famous Menasse ben Israel in 1650. Other Aleppo Worthies are Isaac Copes in 1690, Isaac Berachah in the 18th Century and Isaac Athia about 1810.

It is estimated that the present number of Jews is 10,000 each of whom has to pay a poll tax collected by the Communal Chiefs. Besides various primary schools (תלמיד תורה) where only Hebrew and Arabic are taught, there is a boys, school founded by the Alliance Israélite in 1860 with 250 pupils of whom 96 pay and a girl's school founded in 1889 with 195 pupils 79 of whom pay. The female costume of the Jewess resembles that of the natives and is a long black cloak in which she is shrouded from head to foot but she does not cover her face with a gauze veil like her Mohammedan sister. Her moral character stands high, but there was a troupe of supup girls from Damascus in the city, and some of these were Jewesses. One was a great favourite with the young people whose enthusiastic shouts of Kamāne Tera! (Encore Esther!) gave voice to their appreciation of her histrionic gifts. The girls at the Alliance School wear European dress. The Chief Rabbi Abraham Chalonei was degraded by the local Pasha in 1896 and replaced by a „Vakil" (substitute) Haham Bashi Salomon Safdieh. A Hebrew Printing Press has existed for a few years in Aleppo and I possess the rules of the Jewish Friendly Society צדקה ומרבה printed there in red letter in 1898. Everybody, and especially Raphael Silvera, treated me with much kindness, but I was specially moved by the pretty god speed with which I was conducted forth from the city. Psalm 121 was solemnly recited as a dialogue between the citizens and their departing guest. „The Lord shall guard thy going out and thy coming in" was a sufficiently comforting message, and yet I felt as though I were officiating at my own funeral.

The following is a list of Manuscripts I was able to acquire in Aleppo: —

Digitized by Google

a) 470. The Divan of Eleazer haBabli, comprising nearly 300 poems on secular subjects. I described it in the Jewish Quarterly Review for July 1899 (XI 682, 799) and am aditing it for the מקצי נרדמים in collaboratur with Dr. H. Brody, who discovered the author's identity (?).

b) 358. A Miscellaneous Divan containing 351 poems, an index to which appears on page 432 of the Ms. The poems are mostly religions. Among the authors are the same Eleazer ha Babli, Abtalion b. Mordecai, Jacob Amroun, Israel Nagara and others. The collection is divided into different sections or הברות each of which is dedicated to a different place. These places are: — ראשת, צינוניא, ראהבי, מאוד, ניניש, נישאבור, אידאני, חוראצאני, הוסיאני, קיזארי, שיניא, הימר, ניבה, ביאר, מושאק, אפצאהן, צאר, אדישכאר, הייאם, נידאבנט, בוסיליק, מחאיר, עיראק מאנים, מאנים עשראן, סיבה, איבני, נורניל, נוביא, אחאל, שחנאם, חינאם.

c) 26. A Divan of some 200 Pizmonim and Hymns, most with the acrostic Israel and probably by Israel Nagara. 193 pp. small 4to, cursive hand.

d) 261. פזמונים ופסוקים לפרשות A collection of hymns and bible texts for the sabbath portions. The Ms. is defective pp. 1—37, 81—88 sc.

Each פזמון is followed by a Psalm. The authors, as appears from various acrostics, are Judah, Israel, Isaac Halevi, Saadia, Joseph, Charizi, Moses, Abraham, Mansom and Eleazer (ha Babli).

The פסוקים לפרשיות begin on page 134 with the Parsha לך לך go on to p. 185 in the Parsha כי תשא where the Ms. ends. 8 vo, square character.

e) 8. תקן חצות.

f) 471. Prayers for the Sick.

g) 25. שיר והשירים Canticles with the Targum Jerushalmi and an Arabic translation written in 1580.

The beginning of each paragraph is written in coloured ink.

Digitized by Google

h) 154. מדרש יומא An early commentary on the Talmud Treatise Joma. incomplete 4to.

i) 165. (a) A rabbinicial responsum on a matter of the law of inheritance.

(b) An elegy on the death of Haim Raphael Laniado in which are mentioned his 2 brothers Joseph David and Ezra L. and his 4 sons in law Raphael Intairo (?) Jom Tob Harari, Solomon Nahama and Isaac Mamhin (?).

k) 262. דרושים Dissertations and interpretations of passages of the Pentateuch.

On page 100 occurs the note: —

אלו הדרושים לרב המסכך הר״ר יוסף

i. e. Joshua b. Joseph Finto, the author of the בסף מוקק.

180 ff. in 2 different hands 4th.

l) 290. דרוש Homiletic commentary on Genesis.

The Ms breaks off in ויגש. 99 ff. 4th.

m) 472. ס׳ גורלות Sortilegia.

n) 473. מעשה יצחק ומד

Appendix.

A contemporary note about Tamerlane.

והדה תאריך הסר לכך . ולסא כאן בתאריך יום אלסבת חאדי עשר מרחשון שנת אתשיב לשטרות דכל תסר לכך אלי חלב וחרק אלבלד וסבא אלחרים וקתל אלמשאיך מן אלאטפאל ודהח אלי דמשק ופעל כדלך ודנס צבחה אלנפוס פי כלה ופי חסאב אלאסלאם שנת חתיג ופי דלך נא אלצדיק אלי חלב ובקי בזנן מן אלידור יקדי עליה ונסר מתבדד פי אלקלישה ומא כאן יאכל לחם אלא מן ליל שבת אלי שבת ותם עלי אלחאל מדה סבע שהור לילת אלסבת כאנ אלתלאתה יקדי עליה וראו אנהו מיית וכאן פי חאל אלחדאה אינא אן מצבה יסמלו אלקבורה בחאשה ובנורה נאר עזידת נשמים מלנו אלידור אלי קברה יצלו עזרה ודנש מנבורין אלסאמר.

And this is the story of Tamerlane. It was on Saturday the 11th. Marcheshwan 1501 (1812 sel) when Tamerlane entered Aleppo and burnt the city and took the holy man prisoner and killed old men and children and left for Damascus when he acted in the same way. He returned on the morning of

Digitized by Google

Passover of [the] year which was 803 of the Hegira and, during that time the holy man came to Aleppo and some Jews remained to read to him and he took refuge in the Kuliga(?) and took no meat except Sabbath night and day and he continued in this state for seven months when one Friday night his disciples came to read before him and found him dead. During his life he had enjoined them to bury him on the spot . . . And afterwards when there was dearth of rain the Jews came to his tomb and prayed and returned with a stouter heart.

Digitized by Google

Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Isaïe

(XL, 2—5 et 10—11)[1].

Par **M. Lambert**, professeur à Paris.

Le texte que nous publions ici est puisé dans un amas de feuillets détachés[2], acquis par M. le baron Edmond de Rothschild et mis libéralement par lui à la disposition des travailleurs. Ces feuillets proviennent sans aucun doute d'une Gueniza. Le fragment du commentaire d'Isaïe comprend quatre pages dont la première et la quatrième ont dix-neuf lignes, la seconde et la troisième vingt. Chaque ligne a une dizaine de mots en moyenne. L'écriture est orientale, les caractères assez grands. L'orthographe est la même que dans la plupart des manuscrits judéo-arabes venant du Yémen. L'élif de prolongation est parfois remplacé par un yod, ex. יתי pour אתי. Les points diacritiques ne sont mis régulièrement que sur le ד et le ב. Le teschdid n'est jamais marqué.

1) Un certain nombre de fragments du commentaire d'Isaïe ont été publiés dans l'édition des Oeuvres complètes de R. Saadia, t. III, p. 101—147.

2) Nous y avons remarqué également plusieurs fragments de la traduction du Pentateuque, de Job (XXVIII, 19—XXIX, 5), d'Esther (VIII, 14—17), de Daniel (III 32—IV, 37), VII, 2—8, X, 1—5; X, 10—XI, 9; XI, 7—11), des Lamentations (II, 8—18), deux feuillets déchirés du commentaire des Psaumes (CXXXVIII à CXL), un morceau de l'introduction de Job et un feuillet de l'Amanat (p. 115—116 de l'édition Landauer).

Digitized by Google

Voici le texte du premier fragment:

. . . . . .

מסתחדת פיקל אי אילדם מן נעמתי [צעף מא נאלהם] מן עקיבה
במאראהם וילאאם דלך מא קאלה תחת [בשתכם] ועלי מא עלמת ויוסף יי
את כל אשר לאיוב למשנה וינוח אן יכון קולה לקחה כפלים מצורא (2) אלי
אלקים פי נפיסהם יעני אנהם קבלו עלי אנפ(ו)סהם צעף אלעקובה[1]
פכאנהם יקולון הדא יתן בן ידיד[2] אן וגב עליא מאה עצא אצרבנא מאתין
פהם בדלו אלצעף ואלמצאקב לא זיד עליהם סיא וינוח ארצא אן יכון קד
תצמנו אן יעמלו מאשאת באצנאף מא אכתאז פיכון תפסיר מיד יי פי הדה
אלעבארה אלאכבה מאשאת אללה וכמא הו מן שאן אלהאיב אן יפעלה אן
כאן יצלי תלה צלואת נעלמא סתה ואן[3] יכרג אלינטר נעלה אלכמם חתי יגפר
אללה[4] לה פאי ואחד מן הדה אלכטעה[5] תכארין קול פי כפלים כאן
ציאבא ונזל אינא הקדמה ללכשראת קול תאהיב ותעטים[6] שביהא במא
יטרק בין ידי אלמלוך ויתאהב לדכולהם קצורהם כראך קדם כל עוד
ונלאלה לחי אללה[7] ארא הו ברי[8] לציבר אמתה ויזודא פקאל

Traduction: . . . Et il dit: Je lui ferai obtenir en bonheur le double de ce qu'il a reçu en punition de ses péchés. Ce passage correspond à celui où il a été dit: Parce que vous avez eu double (honte . . . . vous hériterez du double)[8]) et tu connais la parole (de l'Ecriture): Dieu augmenta du double tout ce qui appartenait à Job[9]). Il est possible que le mot elle a reçu le double se rapporte à ce qui se passe dans l'âme du peuple, c'est à dire qu'il a accepté dans son âme le double de la punition. C'est comme si (les Israélites) disaient: Nous voici devant toi. Si nous devons recevoir cent coups de bâton, donne-nous en deux cents. Eux ont substitué le double, mais celui qui punit n'ajoutera

---

1) Ms. אלעקל.
2) Ms. ידין.
3) Lire: ואן כאן.
4) Ms. אלה.
5) Ms. ותעצים.
6) Ms. אלה.
7) Peut-être faut il lire ברי.
8) Is., LXI, 7.
9) Job, XLII, 10.

Digitized by Google

rien à ce qu'ils ont mérité. Il est possible aussi qu'ils se soient engagés à accomplir des actes de piété doubles des péchés qu'ils ont commis, et le mot de la main de l'Eternel dans cette septième interprétation désigne les actes de piété envers Dieu, comme l'homme repentant a l'habitude d'agir: s'il priait trois fois, il priera six fois; s'il dépensait le dixième (en charité), il dépensera le cinquième, afin que Dieu lui pardonne. Quelle que soit celle des sept interprétations qu'on adopte pour le mot double, elle est juste.

(Le prophète) a mis comme introduction aux bonnes nouvelles une parole qui sert de préparation et de glorification, analogue aux chemins que l'on fraye devant les rois, et aux préparatifs que l'on fait pour qu'ils entrent dans leurs palais. De même il a fait précéder d'une parole de gloire et d'exaltation la prophétie qu'il révèle pour exhorter son peuple à la patience et le consoler.

Vient la traduction des versets 3 à 5.

Commentaire: הדא אלאנלאח אלמצוף לליטרק לים הו ליסיר פיהא בני אסראיל ולי אן סלוכהם[1] פי וקת נמיו שמלהם מדכיר פי מאצי כתירה פאן הדא אל מציו לים כדא . יצמא הדא אלתעסים ללה׳ במא עלמת אן אלגבוה נולת עזר דכיל ארץ ״ אלי בית אלמקדם פקאל תאי שכיים ראשיכם וקיל מי וה מלך הכבוד פאגיב מלך הכבוד ״ נוח עכיד וכדר איצא בקיל תאני עלי הדה אלמצאני ולם יכן בדלך מצאנבה אלאבאב ולא פי אלאבואב מאקה אן תשיל דחזראתהא[2] חתי תהמו ואנמא חקיקה אלאקאל אנמו ואנלאל לעד אללה כדלך נולת דת׳א הדה אלביאכין קיל קיא במדבר וני כל גיא יכא[3] אנלאלא ללה ובתעטימה הגל ללא יסה לקיה אבר אלקנה ונלה כבוד ובמא עלמת אן אלמצאנבה אלתי כאנת פי דר סיני כאנת פי אלבריה מציו מ׳באת מכשוף לנמיו אלבלק ניר מכתיר בדלך יקל ה׳א אני לים אבשרכם בקול מכתיר בל באדר מכשוף לאן אלבריק אנא כאנת פי אלבריה פאלאלך פי׳א אשהר למן יטלב אן יראה מנא פי אלנמארה אל ימכן אן . . . . .

Traduction: Cette amélioration des chemins dont on parle ici n'a pas pour but que les enfants d'Israel y aillent; car,

[1]) Ms. מלוכהם.

[2]) Faut-il lire דרהאתהא?

[3]) Ms. יסה. De même dans la traduction.

Digitized by Google

bien que leur marche, au moment de leur rassemblement, soit mentionnée dans beaucoup d'endroits (de la Bible), celui-ci n'en fait pas partie. Mais on veut ici glorifier la prophétie. Il est connu, de même, que lorsque la prophétie s'est révélée au moment où l'arche de Dieu est entrée dans Jérusalem, il a été dit: Levez vos têtes, ô portes[1]); puis on a demandé: Qui est le roi de la gloire? et on a répondu: Le roi de la gloire, c'est l'Eternel, puissant et vaillant[2]) et ces mêmes idées ont été exprimées une seconde fois. On n'a pas voulu par là adresser la parole aux portes, et il n'est pas au pouvoir des portes d'élever leurs sommets pour qu'elles s'élargissent; mais en réalité ces mots sont une glorification et une exaltation de la lumière de Dieu. De même ici les versets: La voix appelle dans le désert: toute vallée sera exhaussée sont venus glorifier Dieu, et, en étant célébré, (Dieu) se révèle à la nation[4]), comme il est dit à la fin du morceau: Et la gloire de l'Eternel se révèlera.

On sait aussi que l'allocution qui a été prononcée sur le mont Sinaï a eu lieu dans un désert endroit public, découvert pour toutes les créatures et nullement caché. De même ici Dieu dit: Je ne leur annonce pas les bonnes nouvelles en termes mystérieux, mais d'une manière nette et manifeste. En effet, lorsque le chemin est dans le désert, celui qui y marche se montre mieux à celui qui cherche à le voir, que si le chemin se trouve dans les régions habitées, puis qu'il est possible que . . . .

Deuxième fragment:

Texte: . . . . וקבה ריה את צאן הדרנה אלי אכרדא נמדע עלי רסם
אול דשאה משה בן עמרם עלי מא קדמת ומדא קאל אללה דה(ו)א אני עלי
קדרתי וסלטאני ותממתי כמא וצפת בחוק יכוא וורתו משלה לו אנדיף לטפי
ורפקי ותרפידי אלי קום כרפק אלראני בנגמה אלדי יצנפרא צנופא פמן צלה

1) Ps. XXIV, 7.
2) Ib. 8.
3) Ibid.
4) Le texte arabe n'est pas très clair.

Digitized by Google

אן יחמלה יחמלה כאלחמלאן ואלגרא אלצנאר וב[אלג פי אלקול חק קאל יחמלהם אלראעי פי חגרה כמא קאל ובחיקו ישא ומן צלח אן יצמה צמה כמא קאל בורשו יקבץ טלאים הם[1]) אלמתוכטין ומן אחתאג אלי אן יסאק ברפק כאלגנם אלשאילה הי אלתי קד תגעת אלאדא והי תרצע כמא קאל עלות ינהל וכמא שרח יעקב ואני אתנהלה לאטי וסאיר אלקול אלממתלין באלאקויא מן אלגנם ואלאשדא ירשאהם רשאה מרסלה כמא קאל ברשה עדרו ירשה וקו ימכן אן יכן אלאם מגנפין עלי הדה אלאדבע אגנאף פקט או עלי אבתר מנהם ולכן הדה אלארבעה הי אלאצול ובעד הצפה הדא אלרפק אלבתד באלאמה אתבעה בקול באלג פיה מן חית נערף פי[2]) תשתים אללה ותגזיה לילא ימן טאן אן הדא אללטף אנמא כאן מנה מן קלה קדרה פקאל . . .

Traduction: . . . . (Ce passage ressemble) au passage: Fais paître le troupeau du carnage[3]), etc. Le tout est conforme à la manière dont Moïse fils d'Amram a commencé à être pasteur, comme je l'ai déjà dit. Ou bien[4]) Dieu dit ici: Moi malgré ma puissance, ma domination et ma gloire, — telles qu'elles ont été exprimées par les mots: Il viendra avec un décret rigoureux et sa puissance sera souveraine — je déploierai la douceur et la compassion. Ma tendresse pour mon peuple sera comme la compassion du berger pour ses moutons, qu'il divise en catégories: Celui qu'il convient de porter, il le porte, comme les agneaux et les jeunes chevreaux. (Dieu) s'est servi du terme le plus fort, en disant: Le berger les porte sur son sein, comme il est dit: Et sur son sein il les portera. Celui qu'il convient de recueillir, il le recueille, comme il est dit: Par son bras, il recueille les agneaux, c'est à dire ceux qui ont une force moyenne. Il en est qui ont besoin d'être conduits avec douceur[5]), comme les brebis mères[6]), c'est à dire celles qui ont mis bas des petits et les allaitent, comme il est dit: Les brebis qu'allaitent,

---

1) Ms. יהם.

2) Lire מיה?

3) Zach., XI, 4.

4) ומגרא nous paraît se rapporter à une serie d'explications.

5) Il manque peut-être מאקה ברפק.

6) Saadia paraît donner à שאילה un autre sens que celui que présentent les dictionnaires arabes.

Digitized by Google

il les fait cheminer. C'est ainsi que Jacob s'est exprimé: Et moi je m'acheminerai doucement[1]). Ceux qui sont comparés aux plus forts et aux plus robustes d'entre les moutons, il les fera paître librement, ainsi qu'il est dit: Comme un berger fait paître son troupeau. Il est possible que les gens soient répartis en ces quatre catégories seulement ou davantage, mais ces quatre sont les principales. Et après avoir exposé cette grande compassion pour la nation, il a ajouté une parole qui exprime de la manière la plus forte (la puissance de Dieu[2]), en sorte que nous sachions comment Dieu est célébré et exalté; cela, afin que l'on ne suppose pas que la douceur chez lui provient de ce que sa puissance est peu considérable. Et il a dit:

Vient ensuite la traduction des versets 12 à 24, qui ne présente pas de différences notables avec le texte publié par mon regretté maître Joseph Derenbourg.

---

1) Gen., XXXIII, 14.

2) Le texte arabe semble altéré ici.

Digitized by Google

Saadia Gaon's arabische Schriften.

Von

Moritz Steinschneider.

Dem Andenken des so früh uns entrissenen David Kaufmann widme ich einen Artikel aus meiner vor mehr als einem halben Jahrhundert begonnenen Zusammenstellung jüdisch-arabischer Litteratur. Saadia hat vor einem Jahrtausend den Grund gelegt zu den wichtigsten Disciplinen der Wissenschaft vom Judenthum; ihn charakterisirt Universalität neben Originalität. An Kaufmann verlor diese Wissenschaft einen liebevollen Pfleger nach allen Richtungen, in gleicher Altersreife. Auch seine Leistungen werden nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Berlin, Ende des Jahres 1899.

Nachschrift. Im Begriff, das Manuscript abzusenden, erhalte ich Bacher's Artikel in der Revue des Etudes J. n. 78 (Schluss 1899), worin p. 205 ff. 11 Schriften Saadia's besprochen sind. Ich kann jetzt nicht näher darauf eingehen und beschränke mich auf die Bemerkung, dass die ארבע ששרים (n. V, Verz. 28) wahrscheinlich die vier Kalenderformen bedeuten, vielleicht nur die hebräischen Reime.

22. Februar 1900.

Saadia, oder Saadjah Gaon (d. h. Rector der Akademie, in Sora) b. Josef ha-Pithomi, ha-Mizri, auch Sa'adel, arabisch *Saïd ibn* (für ibn abi?) *Ja'akub al-Fajjumi* (gest. 941/2 ungefähr 50 Jahre alt), heisst bei ibn Esra „der erste Redner allerwärts" (daher Simon Duran, Magen Abot in Fol. f. 84), d. h. in allen Disciplinen zugleich, was auch der Zeit nach gilt, insofern mit ihm die Litteratur fast jeder Wissenschaft unter den Juden

Digitized by Google

beginnt, bei ibn E. auch „der Gaon" schlechtweg. Sein Artikel nimmt die Columnen 2156—2224 des CB. ein: es kann also hier nur das Allgemeinste und Wichtigste aus den Resultaten einer Menge von Einzelforschungen Platz finden.

Für seine, durch wechselvolle Erlebnisse charakterisirte Biographie ist die Darstellung Rapoport's in allen Hauptsachen, insbesondere in chronologischer Combination, noch jetzt als Grundlage verwerthbar.

Ueber S.'s Familienverhältnisse und seine Jugendjahre im Fajjum (Distrikt Aegyptens) ist fast Nichts bekannt; Masudi nennt Saadia's Lehrer *abu Kathir*; er stand in litterarischem Verkehr mit Isak Israeli, der wohl schon den Comm. zu Jezira (n. 18) kannte, worin auch andere Schriften citirt werden. (HUeb. 398, vgl. 399, 401, 443.) Nach Geiger's Vermuthung (CB. 2168, Ztschr. X, 173) hätte er im Jahre 915 gegen Anan geschrieben [1]), etwa 2 Jahre später ein Wörterbuch (n. 22).

Der Ruf seiner umfassenden Gelehrsamkeit, seiner muthvollen rücksichtslosen Biederkeit, vielleicht in erster Linie seiner eifrigen Vertheidigung der in den talmudischen Schulen geltenden Tradition gegen die sie bekämpfenden Karaiten (Munk, Add. p. 105), drang bis an die Hauptsitze dieser Schulen in der Nähe von Bagdad, wo gerade zu jener Zeit die zum Theil erblich gewordene Gelehrsamkeit der Rectoren ungenügend geworden war, und unberufene Candidaten eine thatsächlich feindselige Rivalität hervorrufen konnten. Um dem beginnenden Verfall der Akademie zu Sora zu steuern, berief der sogenannte Exilfürst oder *Nasi, David b. Sakkai,* zum ersten Mal einen Ausländer, Saadia, im Alter von 36 Jahren (im Jjar 928) zum Rector, und dieser förderte in der That, direct oder durch seine Schüler, Wissenschaften aller Art, so dass Sora an Berühmtheit wieder gewann.

S. wahrte die Unabhängigkeit seiner Ansichten, vielleicht mit einiger Schärfe, auch dem Exilfürsten gegenüber, dessen Verhandlungen [2]) der Gaon zu bestätigen hatte. Ein Sohn David's [3]) wollte den Gaon (830) zur Unterordnung zwingen, und es kam zu Thätlichkeiten [4]). S. that Schritte bei dem Khalifen

Digitized by Google

Muktadir Billah in der Absicht, die Würde David's dessen Bruder Joschijja (gen. Hasan) zu verschaffen; allein die Versammlung der Vezire und Kadhis unter dem Vorsitz des Grossvezirs Ali b. Isa entschied dagegen[5]). Der siegende Nasi berief Josef b. Jakob an die Stelle S.'s, der fliehen und sich verborgen halten musste. In siebenjähriger Ferne von menschlicher Gesellschaft soll er, nach Abr. b. David, alle seine Schriften verfasst haben, was heute auch nicht von den meisten oder grössten nachgewiesen werden kann.

Im Jahre 937 kam durch die Bemühung des Kascher b. Ahron eine Versöhnung zu Stande, so dass S. am Purimfestmahl beim Nasi als Gast sich einfand, ohne jedoch sein früheres Amt wieder anzutreten. Etwa 5 Jahre später endete frühzeitig sein vielbewegtes und äusserst fruchtbares Leben, wohl nicht ohne Mitwirkung von Streitigkeiten und Mühseligkeiten, angeblich an, wahrscheinlich in, Melancholie. Sein Grab in Sora (Mata Machasja) erwähnt Benjamin von Tudela (S. 69 ed. London, II, 180).

Seinen Sohn Dosa s. in folg. N.

S.'s Namen blieb in stetem Ansehen, die Citate aus seinen Schriften sind häufig von Ausdrücken hoher Anerkennung begleitet, selbst da, wo seine Ansicht auf Kritik und Widerspruch stösst[6]).

Er schrieb wenigstens einige Werke, namentlich Uebersetzungen, in arabischer *Schrift* (CB. 2185).

Schriften[7]): A. *Halacha:* 1) Comm. zur Mischna und Gemara? בתדושו bei Hai (GA. der Gaonim ed. Lyck n. 1 f. 3) ist der Comm. zu Pentat.?

2) Gutachten, hebr. Uebersetzungen in den GA. שערי צדק, s. die näheren Angaben HUeb. 909. Vielleicht gehört auch hierher ein an die bedeutendsten spanischen Gemeinden gerichtetes, nur von Abr. b. D. (p. 74 ed. Neubauer) erwähntes Schreiben (גליון, Flugblatt?)[8]). In Oeuvres IX hat J. Müller 50 Nummern (S. 87—142) als תשובות, darunter N. 8, 14, 27 arabisch, und 136 Citate (S. 145—73) als לקוטים (Lese) aus verschiedenen Quellen systemlos gesammelt und mit Noten

Digitized by Google

begleitet; s. die Einleitung, ergänzt von Harkavy XXXIV—XLIV. Die Scheidung ist precair; erstere sind überwiegend Citate aus dem Siddur (s. unten n. 25). GA. 49.50 aus Abr. b. Chijja, 50 über Kalender, können verschiedenen Schriften angehören. Die Originalsprache der GA. ist nicht überall sicher (s. S. XXXV A. 9). In der Lese sind mitunter als Quelle bestimmte Schriften genannt, unter welchen ich darauf hinweisen werde, in 110 ausdrücklich תשובת!

3) אלמואריתּ Erbschaften, in der Bodl. (Neub. 543), unter Fragmenten von mir wiedergefunden, arab., mit hebr. Uebersetzung von M. Horowitz, revidirt von J. Derenbourg, mit Noten und Einleitung von Joel Müller, Bd. IX. In dieser eigenthümlichen Monographie, welche man auf den ersten Anblick für eine arithmetische halten möchte, ist Manches offenbar der muhammedanischen Erbschaftsrechnung (עלם אלפראיץ) entnommen[9]). Dass sie die halachischen Monographien S.'s eröffne, (J. Müller S. IX, XVII), scheint mir noch nicht erwiesen. — Auf eine halberloschene Ueberschrift folgt ein sehr ausgesponnenes Lob Gottes, nach Art der arabischen.

4) מתנות über Geschenke. Am Anfang von n. 3 (S. 9) wird der Erwerb durch Erbschaft, Verkauf und Geschenk begründet; doch ist kein Titel einer Monographie über Kauf bekannt (worüber Hai schrieb).

5) אלרהאנ Pfänder, so lautet der Titel im GA. Alfasi's (Lese n. 8); in der Anfrage ist also תאליפה [א]למבתדא [פ] אלרהנות „in seinem Compendium über Pfand" zu lesen; פקהן hat Meiri CB. 2161 n. 5) und die Abhandl. von Hai bei Latas (ed. Buber S. 33).

6) אלתאריך Contracte, hebr. שטרות, CB. n. 6, Oeuvres IX p. XXXVII und Lese n. 40; Reifmann, Serachja S. 65 A. 103.

[Reime über Geldangelegenheiten und Schwüre sind nicht von S., CB. p. 2161 n. 7.]

7) מנאה ומדיה Unreinheit und Reinheit (Lese n. 74), wovon wohl die Regeln der Menstruation (ה' נדה ohne Buchtitel hebr. bei Abraham Jarchi, f. 95, Lese n. 73) einen Theil bildeten (CB. 2163 n. 7); im Comm. zu Jezira p. 43 שרחנא פי

Digitized by Google

אמר מצות נדה (franz. p. 66). Hark., Oeuvres IX p. XL, führt beide nebeneinander auf, und möchte p. 158 zu Lese 73 ein Compendium unterscheiden, das nicht genügend begründet ist. Ungenau „Comm." bei Kohn, Mordechai, S. 148, s. HB. XVIII, 66.

8) ערוה? Inceste, ob S. darüber eine halachische Monographie wie die obigen verfasst habe, ist sehr zweifelhaft; das Citat בפתרון העריות bei Jeschua (CB. 2163, aus מגד ירחים III, 174, mit Weglassung der Citationsformel, Lese n. 136); vgl. Pinsker, Anh. S. 174; Mag. V, 26, Poznanski in Jew. Qu. X, 259.

9) (הלכות שחיטה) Schlachtregeln in 2 mss. in Petersburg (Hark., Oeuvres IX, p. XXXVII), deren Autorität noch zu erweisen ist; beginnt mit der Bemerkung, dass der Genuss des Fleisches von 5 Sachen (אומות Arten) abhänge, nämlich Kenntniss 1. der reinen und unreinen Thiergattungen, 2. der Schlachtkunst, (oder 2, 1 umgestellt), 3. der tödtlichen Krankheiten, 4. Reinigen von Adern und Fett, 5. Entfernung des Blutes durch Waschen und Salzen; also nicht bloss Regeln des Schlachtens, sondern auch dessen, was man unter נקור versteht. Vgl. auch CB. 2168[5]. Diese Abhandlung, u. zw. k. 1, citirt wohl der anon. Verf. [Sam. ibn Djam'?] der Schlachtregeln, s. Gg. j. I, 316, A. 28.

Die obigen Schriften behandeln einzelne Themen des Gesetzes (Halacha), vielleicht auf äussere Veranlassung, etwa Anfragen, Polemik (vgl. A. 1), so dass über etwaigen Zusammenhang und zeitliche Folge kein Anhaltspunkt gegeben wäre.

10) Methodologie des Talmuds דרכי התלמוד, oder (כללים), worüber nichts Genaueres bekannt ist (CB. 2163 n. 10; Lese n. 119, 121). Vgl. folg. n.

11) פירוש י"ג מדות Commentar über die 13 hermeneutischen Regeln des R. Ismael, übersetzt von Nachum [ha-Maarabi?], ms. Fischl, jetzt Bodl. 2496 (HB. XXI, 134, HUeb. 935, vgl. 395 A. 183), her. v. Schechter in בית תלמוד IV, dann von J. Müller, Oeuvres IX, 73, s. S. XXXIII, XLII, Poznanski, Jew. Qu. X, 238. Ob echt? Ob mit n. 10 zusammenhängend?

B. *Polemik.* Saadia's Schriften kennzeichnen sich durch die Tendenz, seine Ansichten und Urtheile weitläufig zu be-

Digitized by Google

gründen, und wohl auch durch eine individuelle Neigung zur Bestreitung abweichender Ansichten, insbesondere der Gelehrten, welche der von ihm verehrten Tradition widersprachen [10]), namentlich der Karaiten [11]), und einzelner vielleicht auch nicht jüdischer Autoren, die wir meistens erst aus den Angriffen S.'s oberflächlich kennen gelernt haben [12]). Die Anführungen von S.'s Widerlegungen sind daher nicht sichere Zeugnisse von Monographien oder separirten Excursen (namentlich zum grossen Pentateuchcommentar). Die folgende Aufzählung geschieht daher unter dem nöthigen Vorbehalt, u. zw. mit fortgesetzter Zählung.

12) אלתמיז (Untersuchung, hebr. התכון oder התכרה, n. 115 לקוסם), verf. 1267, hauptsächlich über den Kalender; CB. 2165, Pozn., J. Qu. X, 244 n. 2, arab. Citate aus Jefet p. 246—51.

13) אלקאם עלי אלשראיע אלמנזה (Bestätigung der gegebenen Gesetze), wohl identisch mit תחציל אלשי אלם (Manifestation?) [12b]), auch kurz אלשראיע; CB. 2165 n. 2; Hark. Meass. 101, vgl. ha-Karmel n. f. IV, 617; HB. XVI, 78, XXI, 96; Pozn. ZfHB. I, 30 A. 6. J. Qu. X, 259. Ueber die Ablehnung der Analogie in jenen Gesetzen s. Jefet bei Pinsker, A. S. 20; HB. IV, 40 A. 2.

14) אלרד עלי מתחמל חזם (Widerlegung des heftigen [?] Gegners), nur aus 2 Citaten bekannt [13]). Geiger vermuthet in dem Gegner Salmon b. Jerucham und identificirt n. 15; letzteres widerlegt Pozn., J. Qu. X, 254. Das darin angeführte מ' היוחד ist wohl n. 17 Tr. II. (CB. p. 2167, vgl. Pozn. l. c.), also die Schrift nicht vor 933 verfasst, wenn nicht jener Tract. älter ist.

15) אלרד עלי בן סאקויה (Widerlegung des ben *Sakaweih*, Sakoje), in Bezug auf den Kalender; über diesen Ketzer (אסיקודם bei Mos. ibn Esra) ist nichts Näheres bekannt, Identificationen sind unbegründet. CB. 2168 n. 4; vgl. Pozn. J. Qu. VIII, 690, X, 252.

16) אלרד עלי ענן (Widerlegung des *Anan*) über verschiedene Gegenstände (Inhalt bei Pozn., J. Qu. p. 246, ob in derselben Schrift?), vielleicht schon 915 verfasst (CB. 2168 n. 5, vgl. Gg. X, 175; Pinsker, Mabo 170); Pozn. schliesst aus der einzigen

Digitized by Google

Angabe des Titels bei Saadia, dass die Schrift bald verloren ging, alle anderweitigen Citate nicht aus ihr selbst stammen (?)

C. Dogmatik u. Philosophie: 17) אלאמאנאת ואלאעתקאדאת (Die Religionen und Dogmen)[14]), in X Tractt., verf. 933, die älteste bekannte systematische Behandlung der wichtigsten Dogmen des Judenthums, mit Abweisung der ihnen widersprechenden in anderen Religionen, Secten oder Schulen — oder seitens einzelner Lehrer und Autoren. Die Methode ist vorwiegend die der muhammedanischen philosophirenden Theologen *(Mutakallimun)*, wonach die vier Erkenntnissquellen, Sinne, Vernunft (Denken), Offenbarung und Tradition, der Argumentation zu Grunde gelegt werden; im Einzelnen lässt sich Saadia von ihrer Idee der Gerechtigkeit bis zur Vergeltung der getödteten Thiere verleiten. Das Buch ist auch für die Geschichte der arabischen Philosophie von Bedeutung. Eine von *Gagnier* edirte Probe mit der hebräischen und seiner lateinischen Uebersetzung (Oxford 1711) fehlt selbst in der Bodleiana. Den ganzen Text edirte S. Landauer in arab. Lettern, Leyden 1880, eine Anzahl von Umschreibungen berichtigte *Goldziher* (ZDMG S. 773—83). Eine kleine Partie [S. 125 ff.] mit hebr. Buchstaben bietet Hirschfeld's Chrest. 1892, S. 35. Eine 2. arab. Bearbeitung von Tr. VII s. unten.

Die hebräischen Bearbeitungen gehören in die Anfänge der hebr. Uebersetzungen überhaupt. Der „Vater der Uebersetzer" Jehuda ibn Tibbon in der Provence übertrug das Buch mit d.T. האמונות והדעות ohne Vorwort, 1186, nach einigen mss. und dem Epigr. der Ed. pr. Constantinopel 1562, 4°; für Textkritik werthlos sind ed. Amst. 1647, Berlin 1789, in Capitel (nicht immer angemessen) eingetheilt, mit Doppelcommentar von „Leo b. Jeminis" *(J. L. Benseeb)*, wozu Bemerkungen von Dr. *Löwe* nach einem arab. ms. in הגיד 1861, S. 37. Ed. Leipz. 1859, angeblich nach Ed. pr., enthält einige Noten Ad. *Jellinek's*; ed. Leipz. 1864 in der Sammlung *Slucki's* mit einem von L. *Dynes* fortgesetzten kurzen Commentar konnte ich nicht prüfen; der Nachdruck Krakau 1880 lässt Einleitung und Namen der Commentare, die deutsche unzuverlässige Paraphrase von *J. Fürst*, Leipz. 1845

Digitized by Google

der X. Tr. weg. Ed. Josefoff 1885 mit Comm. von Israel ha-Lewi gelangt erst zu meiner Kenntniss während der Correctur.

Eine anonyme Paraphrase (פתרון ספר האמונות והדיעות פשוטים ורבינו סמליצות מפשנה צפונות), vielleicht in verschiedenen Redactionen, jedenfalls zum Theil gekürzt, ist wenigstens in 7 mss. erhalten (HUeb. 440), wahrscheinlich älter als Tibbon's Uebersetzung, und wird von dem Fabeldichter Berachja ha-Nakdan, dessen Zeitalter streitig ist, in einer unedirten Schrift citirt[15]); diese Paraphrase ist für den Sinn des Textes nicht werthlos, aber ihr Styl und theilweise die technische Terminologie, (die Tr. heissen מגלה), sind ganz eigenthümlich und ohne Nachahmung geblieben; Bloch, Zunz und Kaufmann haben sie charakterisirt[16]); dass sie den abweichenden Text in ms. Petersburg Firk. 627 wiedergebe, ist jetzt wenigstens für Tr. VII sichergestellt (s. unten). Aus dieser Paraphrase stammen einige Stücke in Drucken des XVI. Jahrh. mit besonderen Titeln, doch hat man auch Spuren einer dritten Bearbeitung entdeckt. Eine kurze Uebersicht der gedruckten Theile (nach CB. 2178 und 2224, dazu HÜb. 440) genüge[17]).

Tr. V. K. 4,5 und ein Stück aus 1, figurirt als משאלים סדר התשובה in den früheren edd. des B. der Frommen von Jehuda ha-Chasid § 612/3, in ed. Berlin § 36/7[18]). — Die Untersuchungen über Tr. II. sind noch immer nicht ganz abgeschlossen. Eine wahrscheinlich jüngere Sonderbearbeitung ist in dem Text des ms. Petersburg Firk. 627 aufgenommen, ed. von W. Bacher in Festschrift Steinschneider S. 98—112 (dazu deutsch, S. 219) mit Ausfüllung von zwei Lücken durch Rückübersetzung aus Tibbon, dessen Original hier die arab. Umarbeitung enthielt. Die Paraphrase von מגלה XII erschien als ס' התורה Mantua 1556 und s. l. e. a. (9 Bl.), Wilna 1799 und 1841; sie unterscheidet sich in der Anordnung von Tibbon[19]). Eine dritte Bearbeitung eines Anonymus wird als „10 Fragen" der Schüler über die Auferstehung bezeichnet; die Ausgaben und mss. bieten unter dieser Bezeichnung wiederum verschiedene Bearbeitungen, doch fehlt noch eine ausreichende Vergleichung. Als תשובות שאלות sind sie 1517 hinter Midrasch Samuel gedruckt; als עשרה שאלות

Digitized by Google

aus ms. De Rossi 327 bei Ch. Horowitz, Halach. Schriften der Geonim I (1881) 59[20]); Saadja nennen mss. Opp. 282 qu (Neub. 359[3]) und Par. 4167, anonym ist Mn. 1204; ich habe aber auch die Identität mit ms. Vat. 3246, Leipz. 21[10] (= 12[16]) und de Rossi 286 vorgeschlagen, wo als Vf. Elieser b. Jechiel aus Paris, Elieser (?) schlechtweg und Elasar Worms angegeben werden. Jellinek hat die sehr kurze Bearbeitung aus ms. Leipzig (1878) in Bet ha-Midrasch VI, 148 edirt und (nach dem Vorgange Delitzsch's, Catal. p. 289) in Elieser den alten „b. Hyrkanos" vermuthet, oder „b. Jakob"; Bacher (S. 224) setzt ohne Weiteres b. Hyrk., als ob dieser Namen in einem ms. vorkäme. — Tr. VIII, Paraphrase (מגלה) als מ' דפרות והעורק (8 Bl.) bald nach VII gedr. Mant. 1556 (eine Probe mit Varr. aus ms. Bodl., CB. 2180), Prag s. a. (1590—6), Lublin 1596 (so, Zedner 664), Amst. 1658, mit deutscher Uebersetzung von Jo. Salomo 1675, „ed. IV." mit Stücken von Maimonides, Altona 1769. — Tr. X. Ende über Musik (arab. 317), Paraphr. in Mag. f. hebr. Lit. I. Jahrg. 1887 p. XXIX[21]).

18) תפסיר מרואב אלמבאדי (Commentar zum Buche יצירה) „Commentaire sur le Séfer Yesira etc. par le Gaon Saadya etc. publié et traduit par Mayer *Lambert*", Paris 1891 (85. fasc. de la Bibliothèque prat. des Hautes Études), Text in arab. Lettern umschrieben[22]), der älteste bekannte Commentar über den hebr. Text, zugleich die älteste Recension desselben. Die philosophische Umdeutung des dem Inhalt nach angeblich alten, daher dem Abraham „beigelegten", gewissermassen mystischen Schriftchens, — welches das Problem der Schöpfung auf die Elemente der Zahlen und Buchstaben zurückführt, — hat schon kurz nach der Abfassung (in Aegypten, also spätestens 928)[23]) eine strenge, wenn auch anerkennende Kritik in Kairuwan gefunden (s. unter Isak Israeli und Dunasch b. Tamim). Vom historisch-kritischen Standpunkt ist eine solche Umdeutung unzulässig. Hingegen ist die Darstellung und Kritik von acht Theorien über den Weltursprung in der langen Einleitung (35 S. arab.) für die Kenntniss derselben unter den Juden von culturgeschichtlichem Interesse. Saadja's Text zerfällt in acht

Digitized by Google

Kapitel, jedes derselben in *„Halachot"*; wie in den exegetischen Büchern, folgt auf jede zusammenhängende Partie die arabische Uebersetzung (תפסיר) und ein doppelter, Wort und Sinn erklärender Commentar (שרח).

Eine vollständige hebräische Uebersetzung פירוש ס' יצירה von Moses b. Josef b. Moses u. s. w. aus Lucena aus unsicherer Zeit für Ahron b. Elia b. Isak enthalten ms. Mn. 92[14] und 221, De Rossi 769. Stücke einer anderen, vielleicht nicht vollständigen, etwas paraphrastischen oder freieren Uebersetzung eines Anonymus enthält der Nachtrag des Commentars zum B. Jezira von Jehuda b. Barsillai (vor 1140), der den Styl nicht gut hebräisch findet. Die Einleitung ist vielfach gekürzt; ganze Sätze sind nur im Original, arab. Wörter neben der hebr. Uebersetzung beibehalten. Der unter Saadia's Namen seit 1562 gedruckte hebr. Comm., den Rapoport nach Mainz (für Athen) versetzt, ist hiermit abgewiesen (CB. 2219, HÜb. 443—446).

D. *Exegese*[24]): 19) Arabische Uebersetzung (תפסיר) und Commentar (שרח) der Bibel, höchstwahrscheinlich aller vierundzwanzig Bücher, obwohl der grössere Theil verloren gegangen ist, über Chronik directe Citate fehlen. Diese älteste arabische Uebersetzung aus dem Texte kennzeichnet sich durch das Bestreben nach Klarheit und Sicherheit, durch die Anwendung arabischer, den hebräischen ähnlicher, sonst in diesem speciellen Sinne nicht gebräuchlicher Ausdrücke, kritisirt von ibn Balam, durch Uebersetzung geographischer Namen[25]), durch einen Rationalismus, namentlich in Entfernung von Anthropomorphismen[26]). Uebersetzung und Wort- und Sacherläuterung verbinden zusammenhängende Stücke. Die sprachliche Erklärung scheut sich nicht, Koran und Sunna heranzuziehen; die sachliche artet in längere *Excurse* aus, welche wahrscheinlich viel *Polemik* enthielten. Im Einzelnen ist zu bemerken: I) *Pentateuch*, Uebersetzung mit hebräischen Lettern im viersprachlichen Pentateuch, Constantinopel 1546 und in Oeuvres ed. Derenbourg I, 1893 mit einer arabischen Einleitung; in arabischen Lettern mit der lateinischen Uebersetzung des *Gabriel Sionita* in der Pariser und Londoner Polyglotte (1645, 1657). Eine arabische kurze

Digitized by Google

Einleitung mit hebräischer Uebersetzung von Derenb. mit K. 1—5 von Genesis als Prospect in der Brill'schen Druckerei 1871 (12 Bl. kl. 8°). S. bemerkt zuletzt, dass er auf Verlangen einiger Leute den einfachen Wortsinn der Thora ohne Einmischung philologischer und polemischer Materien, ohne Erörterung intellectueller und positiver Pflichten in diesem Compendium, aber durch einzelne Wörter oder Buchstaben dem Einsichtigen einen Wink über Sinn und Tendenz (des Textes) gegeben habe. Diese Bemerkung bezieht sich offenbar auf eine Uebersetzung[27]), so dass שורה in der Ueberschrift ungenau wäre, und eben nur die 2. Uebersetzung ohne den Comm. überhaupt sich in mss. erhalten hätte. Der anonyme Comm., welchen Deinard (Verzeichn. S. 6) dem S. beilegen möchte, wahrscheinlich, weil kein Autor darin citirt ist, bedarf der Untersuchung eines Fachmannes. Zu den in CB. 2184 aufgezählten mss. kommen (meist aus Jemen stammend) Bl. 151, Br. Mus. 1041, 1466, 2228—30 (Margol. p. 7, 20) einzelne Bücher und Frgm. (der Reihe nach): I, 2703, I und II, 2367, III u. V, 2585, IV, 1469, IV u. V, 2704, V, 2215, 2586 (Marg. p. 10, 13, 10, 12, 11, 13, 9, 13); I u. II geschr. 637 H. (1240) in Leyden 2365 (Cat. V. 77, wo Lagarde, Mater. zur Gesch. etc. d. Pent. 1867 citirt wird). Eine Ausg. nach ms. Jemen: ברור התורה, erscheint in Jerusalem, Gen. 1894, Exod. 1897, fol., s. Luncz, Luach E. J. 1897 S. 98.— Genesis deutsch von *Schwartz*, Frankf. a. O. 1886[28]).

II) *Propheten.* Von Proph. pr. hat sich keine Uebersetzung erhalten. (CB. 2190, die Hauptquelle für Citate, ibn Esra's Comm., fehlt zu diesen Büchern.)

Jesaia. Saadiae . . Versio . . Arabica . . instruxit *H. E. G. Paulus*, 2 vol. Jenae 1790—91 (in arab. Lett. aus ms. Bodl. hebr., Neub. 182, welches Paulus heimlich mitgenommen hatte); Comm. in Saadiae. Vers. per *D. Chr. Breithaupt*, fasc. I. Rostock 1819. Bemerkungen von *Munk* und K. 17 mit französischer Uebersetzung in seiner Notice (1838 p. 29—62). Ein Verzeichniss der Stellen in Gesenius' Comm. (1821), wo Saadia berücksichtigt ist, nimmt die Spalte 2191 des CB. ein. Mss. im Brit. Mus. Or. 2211, Merx, Hohel. S. 10, und Paris 1325,

Digitized by Google

letzteres benutzt in J. *Derenbourg's* ed. (hebr. Lett.) in Zeitschr. f. alttest. Wiss. IX, 1889 (bis S. 72 des Sonderabdr.) X, 9 (73—148). Der Comm. zu Jezira (s. oben n. 18) wird citirt.

Proph. post. ms. Brit. Mus. or. 1474 (Marg. p. 8)? in dem kurzen Comm. ms. Bodl. Uri 40 (CB. 2192) wird Saadia citirt[29]).

III. *Hagiographen* Uebersetz. ms. Brit. Mus. Or. 2374 (ausgenommen Chron.), 2375 (ausgen. Esra-Neh. Chron.); doch bedürfen die einzelnen Bücher noch der Untersuchung und Vergleichung mit Bl. 129 (Catal. II S. 2), wo nicht Alles von Saadia (s. Merx zu Hohel. S. 26).

a) *Psalmen.* Ueber die in einer Münchener HS. (122) aufbehaltene arab. Psalmenübersetzung des S. Gaon von Dan. Haneberg, mit einer Probe (in Abhandl. d. Münch. Akad. III. Bd. 2. Abth.) 1840; die Psalmen nach Saadia (Auszüge aus Uebersetz. und Comm.) in *Ewald's* Beitr. (1844). Einleitung deutsch von *J. Cohn,* Sonderabdr. aus Mag. 1881 (HB. XXI, 53; über früh. Mittheilungen s. HB. XIV, 118). Die Korahit. Ps. mit deutscher Uebersetzung von *Th. Hartmann,* nach ms. München und Oxford, in e. Programm, Ehingen (Würtemb. 1891 od. 1892? s. J. Qu. V, 281), Ms. Opp. Add. qu. 154 (a. 1372 Nb. 2484), Brit. Mus. Or. 1477, mit Comm. ib. 1302.

b) *Sprüche* genannt מלך אלחכמה (Aufsuchen der Weisheit), mit Comm., habe ich im defecten ms. Bodl. Uri (Neub. 119) nachgewiesen (Serap. 1852, S. 27, abgedr. in HB. X, 172, aber im Index übergangen, vgl. XVI, 78; Proben bei Derenbourg in Gg. VI, 300; nach Oeuvres VI möchte man glauben, die Autorschaft sei längst bekannt); ohne Comm. anon. ms. Bodl. Uri 66 (Neub. 120); Opp. Add. Qu. 154 (Nb. 2484) a. 1372; Bl. 129, Brit. Mus. Or. 2374, 2375, 2377, wahrscheinlich auch 1302 (meist mit Bl. übereinstimmend, wonach Peritz's Zweifel in Mtschr. 1899, S. 53 A. 5 zu beseitigen ist, eine andere Uebersetz. ist überhaupt nicht nachgewiesen); nach Derenb. die 2. Red. der Uebersetzung. „Das Spruchbuch nach S., ein Auszug etc. v. Jona *Bondi,* diss., Halle 1888. Les Proverbes etc. T. VI, 1894, bietet arab. Uebersetz. u. Comm., eine gekürzte hebr. Uebersetzung, französische Uebersetz. des

Digitized by Google

Textes und kurze Inhaltsangabe des Comm. Eine eingehende Charakteristik bietet Bernh. *Heller*, La version arabe et le Comm. des Proverbes du Gaon S., in Rev. Ét. XXXVII, 72—85, 226—51; s. insbes. S. 78, 79, 84, 85, Citate in CB. 2194; aus welcher Quelle stammt 18,17 in לקומים n. 134?

c) *Hiob*, genannt אלתשריל (Theodicee) mit Comm. ms. Bodl. Uri 45 (Nb. 125); „Das Buch Jjob nach Saadia, Ben Geqatilia u. e. unbekannten Uebersetzer" in *Ewald*, Beitr. S. 75 (1844); John *Cohn*, „D. B. H. übers. u. erkl. v. S. G.", Altona 1889; CB. 2194; Uebersetz. ms. Opp. Add. Qu. 154 (Nb. 2484) a. 1372.

d) *Megillot;* kein Original erhalten: Hohelied, Uebersetzung, anonym, nach Brit. Mus. 1476 [auch 1477] in arab. Lett. bei Ad. Merx, die Saadjanische Uebersetz. des H. L. ins Arabische nebst anderen auf d. H. L. bezügl. Texten. Heidelb. 1882 (wo S. 17, 24 u. 26 über eine anonyme Uebers. wahrscheinlich aus S.'s überarbeitet und von Comm. begleitet in ms. Bodl. Uri 168 = CB. 2188, s. Salfeld, Die Erkl. d. Hoh. 19), auch in Brit. Mus. Or. 1302 und Berlin 129 (II S. 2). Allein Jac. Loevy in Mag. X, 33 ff. (vgl. Bacher in Stade's Zeitschr. f. alttest. Wiss. III, 202) beweist die Zugehörigkeit zu einem anon. Comm. in ms. Bodl., wonach Neub. n. 2333 zu ergänzen ist.

Unecht sind die hebr. Ausgaben, nämlich eine Compilation aus verschiedenen Comm. in שלשה מדרשים Constant. s. a. (um 1577, selten), Prag 1608; wozu eine Anf. defecte Vorrede des Compilators, der Einiges aus Saadia übersetzt hat (aus ms. Opp. 282 Qu. bei Neub. n. 359)[30], und eine Unterschiebung (angeblich aus 12 Predigten übersetzt von Jehuda *Saraval*) mit Noten von Jehuda L. Margaliot (1777—82), in der That grösstentheils Plagiat aus dem mit der ebengenannten Compilation zusammen edirten Comm. des Jakob Provinciale (XV. Jahrh. in Neapel, CB. 2189, HUeb. 935).

Von den andern 4 Megillot sind kaum Citate vorhanden CB. 2189, 2190, zu Esther citirt S. im Comm. zu Daniel, zu 2, 4 Josef über Nahmias, ms. Mn. 264; תפסיר אסתר wird von Isak Gaon, im Orient 1210—32 (vgl. Sar Schalom in Geiger's jüd. Zeitschr. X, 224?) citirt (ms. Bodl. Neub. 1001 f. 33); die

Digitized by Google

Uebersetzungen der Bücher *Ruth, Threni* und *Esther*, selten von Comm. begleitet, die sich, neben andern von Saadia, meistens in mss. aus Jemen erhalten haben und oben angeführt sind, erwiesen sich bei näherer Prüfung als anonyme, welche entweder Saadia benutzt, oder die Grundzüge seiner Manier befolgt haben; 2 solche anonyme Uebersetzungen von *Ruth* werden von Peritz eben in der Monatsschr. veröffentlicht; *Kohelet* ist nach den Ermittelungen von Jacob Lövy u. Neubauer bereits dem Isak ibn Gajjath (nicht Ghijath) vindicirt, und das noch nicht festgestellte ms. Brit. Mus. Or. 1302 stimmt wohl auch hierin mit Bl. 129.

e) *Daniel*, Uebersetzung in ms. Brit. Mus. Or. 2374, 2377, mit Comm. in ms. Opp. Add. Qu. 154 und Fol. 64 (Nb. 2484, 248), wo Saadia seinen Comm. zu Esther citirt; eine Stelle zu X, 3 bei Mathews (Esra und Neh. p. XVI, Margoliouth zu Jefet, Comm. p. VII, vgl. Poznanski in Jew. Qu. X, 243 n. 6). Zu den Citaten, CB. 2195 (wo auch üb. Pseudo-S. in den Bibeledd.) kommt noch über 7,25 in ms. Mn. 10 f. 238 (HB. XXI, 123).

f) *Esra-Nehemia*, die Uebersetzung in ms. Brit. Mus. 1476, 2374 ist meines Wissens noch nicht constatirt; Citate s. CB. 2195. Ueber den anonymen hebr. Comm., in ms. Mn. 60 dem Benjamin b. Jehuda beigelegt, von Mathews unter dem Namen *Saadia* (aber nicht Gaon) herausgegeben (1882), s. HB. XVIII, 109, XXI, 123; Rosin, Mtschr. 1883 S. 489[31]).

E. *Sprachkunde*[32]): 20) תפסיר אלכלמין (אל) לסמה אלסדידה Erklärung von 70 (eigentlich 91) Hapaxlegomena, erschien in demselben J. 1844 nicht weniger als viermal, entweder in hebr. Lett. nach der einzigen Quelle (ms. Bodl. Uri 485, Nb. 1448) oder in arab. umschrieben, mit deutscher oder hebr. Uebersetzung, mit Noten von Geiger[33]), Dukes, Ewald und Jellinek (Näheres in CB. 2196/7, wo ein Index nach der Reihenfolge der Bibelstellen).

21) כתב אללגה Schriften über Sprache, wofür wahrscheinlich auch der Sing. כתאב, hebr. ס' חכמת הלשון, wohl auch ס' לשון שברית vorkommt, eine Sammlung sprachlicher Abhandlungen aus 12 Tractaten (שער) bestehend; sie bieten, über die damals beginnende Normirung der empyrischen Masoraregeln hinausgehend die Grundlagen einer, nach dem Muster, oder unter

Digitized by Google

dem Einfluss der Araber sich entwickelnden Grammatik der hebr. Sprache. Saadia unterscheidet Radical- und Servilbuchstaben; aber die grundsätzliche Durchführung von 3 Wurzelbuchstaben war dem Spanier Jehuda Chajjug (XI. Jh.) vorbehalten, welcher also als Begründer der wissenschaftlichen Grammatik angesehen wurde, deren Behandlung und weitere Durchführung die ersten Versuche Saadia's vollständig verdrängte, so dass der Inhalt der letzteren nur aus spärlichen Citaten erhellt[34]). Dieser ist in Kürze und ohne Sicherheit der Vertheilung: 1. Buchstaben, insbesondere Gruppen derselben in Wurzeln, 2. Kehlbuchstaben, nach Ansichten der Palästinenser und Babylonier[35]), 3. Permutation der Buchst., wonach das Citat aus ס' צחות לשון הקדש bei Dunasch (CB. 2199 n. 7, H. S. 94) hierher gehört, nicht zu Agron (H. 24, 32, 34, 45, 54, 68, 155 A. 14, Bacher, Anf. S. 39). 4. Vocalwechsel, 5. Dagesch und Raphe, 6. Assimilation der Consonanten, 7. Conjugation (צורות); das Paradigma ist שמע (also mit Guttural!) 8. Substantiv, 9. Functionsbuchstaben (Partikeln); Bacher (Anf. S. 55 ff.) zählt als 10. Flexion des Nomens, 11. Anomalien, 12. Satzlehre.

22) אגרון „Agron" (?)[36]), ein Wörterbuch, wovon nur ein Fragm. erhalten und zuletzt edirt ist in Harkavy's Studien etc. V. Th. 1. Heft Petersb. 1892. S. 39—59, bestehend aus Fragmenten einer hebräischen und einer arabischen Vorrede, mit hebräischer Uebersetzung. Vorangeht eine Einleitung, worin unter Ausnutzung des Apparats in CB. Alles mitgetheilt und beurtheilt ist, was über diese Schrift gesagt und vermuthet worden, auch von denjenigen, die das Fragm. nicht kannten, oder es nicht untersuchten[37]). Darauf folgen (S. 60) angebliche Citate in Saadia's eigenen Schriften; allein die Voraussetzung, dass „die Bücher der Sprache" (oben n. 21) Bestandtheile des „Agron" waren, ist in Bacher's Anzeige des Buches (Rev. Et. J. XXIV, 310) wohl mit Recht abgewiesen. Dann folgen unter derselben Voraussetzung Stellen aus anderen Autoren, worunter hervorzuheben ist die Widerlegung der Kritik des Dunasch ibn Labrat durch Abraham ibn Esra, wozu der Apparat in CB. als besondere n. 30 (p. 2201), also nicht in Beziehung auf einen der bis dahin aufgezählten sprachlichen Titel zu betrachten ist.

Digitized by Google

Aus dem Gesammtmaterial ergiebt sich nach Bacher Folgendes: Saadia verfasste in seinem 21. Lebensjahre (913)[38], um die Kenntniss des reinen Hebraismus zu fördern, namentlich in poetischer Production, ein hebräisches Doppelwörterbuch, geordnet nach Anfangs- und Endbuchstaben[39]. Nach einigen Jahren fügte er zu den ersten Vocabeln die arabische Bedeutung, fügte zu der am Anfang beibehaltenen hebr. Vorrede eine arabische[40] und allerlei auf „das Mittlere", d. h. den eigentlichen Inhalt von Gedichten[41] Bezügliches, was man als „Poetik" bezeichnen kann. Ich lasse dahingestellt, ob Saadia in der 2. Ausgabe den Titel der 1. ganz beseitigt und einen anderen כתאב אלשער אלעבראני (Buch der hebr. Dichtkunst), oder einen ähnlichen substituirt habe (H. S. 30, 68, 156); letzteres ist jedenfalls in der arab. Vorr. des S. ha-Galui (S. 157) von den 12 grammat. Capiteln unterschieden, welche nicht zum Zweck der Poesie verfasst sind. Die irrthümliche Identification beider ist die Grundlage verfehlter Argumentationen, die hier nicht im Einzelnen verfolgt werden können[42].

Saadia erwähnt unter den Beispielen auch als Verf. ältere Peitanim, über welche H. eine besondere Note (S. 108—18) anhängt[43]. In die arabische Litteratur gehört also nur die 2. Recension[44].

23) הנקוד (Punktation) erwähnt nicht Raschi selbst, (CB. 2199), sondern ein jüngerer Zusatz, und es ist bis jetzt noch nicht gelungen, diesen Titel anderweitig nachzuweisen. Hark. S. 27 citirt Fürst's Hypothese שטר הנ (!) als n. 4 der 12 gramm. Capitel, s. oben unter n. 21.

F. *Verschiedenes.* Da Hebräisches hier ausgeschlossen ist, so erübrigt nicht Stoff für weitere Abtheilungen.

24) אלמאדר (der Exulant?)[45], zuerst hebr. הגלוי[46], ein Stück Autobiographie oder Selbstvertheidigung gegen seine Gegner, also nach 931, nach H. (S. 142) um 934 zuerst hebräisch, in Form biblischer Bücher in Verse getheilt, mit Vocalen und Accenten versehen in 7 Capp. oder 10 wie in einer 2. Recension, wahrscheinlich nach erfolgten Entgegnungen, insbesondere von Seiten seines Rivalen Ahron (Khalaf) ibn *Serdjado*[47].

Digitized by Google

Vielleicht ist das Verhältniss der Recensionen dasselbe wie in n. 22? Ein lückenhaftes Fragment der arabischen Vorrede, deren Authentie im Ganzen nunmehr anzunehmen ist, edirte mit hebr. Uebersetzung Harkavy. (Studien V, 1891, S. 150 bis 91). Der Verlust dieser Schrift ist sehr zu bedauern, da sie neue, zum Theil noch aufzuklärende Thatsachen berührt.

25) סדור (Siddur, Ordnung, nämlich der Gebete) ist möglicher Weise schon die ursprüngliche hebr. Bezeichnung einer arabischen Liturgie, welche ich 1850 in dem Anfangs defecten arab. ms. Uri 261 (Neub. 668) entdeckte (Serap. 1852 S. 27), der Fihrist כתאב אלצלואת ואלשראיה (Buch der Gebete und Gesetze, vgl. Sure, 2,40) betitelt. Die Ueberschrift: „Buch der Sammlung der Gebete und Lobpreisungen" f. 8 entspricht einem folgenden Passus: „ich beabsichtige daher die Gebete, Lobpreisungen und Benedictionen zu sammeln". Der Kern des Buches besteht also in den hebräischen Stücken, welche S. gesammelt oder selbst verfasst hatte, wie z. B. die Hymne über die Gebote, welche aus einer Abschrift in meinem Besitz zwei Mal edirt sind[48]), so dass diese Schrift zu den wichtigsten für die Geschichte der jüdischen Liturgie gehört (Zunz, Lit. 93 ff., 668). Die an den Jahres-Cyklus sich anschliessenden Ritualerörterungen sind arabisch. Eine Analyse des Werkes giebt Catal. Bodl. p. 2293; dazu Einzelnes von Neubauer in Ben-Chananja 1863 S. 552, 1864 S. 199, 234. Die häufigen Citate, namentlich bei Isak ibn Gajjath, Abraham Jarchi, Jakok b. Ascher, David Abuderahim[49]) setzen keine hebr. Uebersetzung voraus[50]), wenn sie auch nicht bloss die hebr. Texte betreffen, um die es sich meistens handelt.

26) עבור Ibbur (Intercalation, gewöhnlich für Kalenderrechnung oder Chronologie), wird mit diesem hebr. Titel von Nadim genannt, der es mit dem arabischen אלתאריך erklärt, letzteres ist also bei ibn Balam (bei Neub., Med. Jew. Chron. II, p. XI) auch nur eine sachliche Bezeichnung. S. hatte seine eigenthümliche, ungeschichtliche Theorie des Alters des jüdischen Kalenders zu verfechten, insbesondere gegen die Karaiten (s. oben A. 12); daher sind Citate über diesen Gegenstand unsicher (CB. 2170)[51]).

Digitized by Google

Von den, dem S. untergeschobenen oder fälschlich beigelegten Schriften (CB. 2217—22) sei hier hervorgehoben eine arabische oratorische Paraphrase des Decalogs in verschiedenen Recensionen in mss. und seit 1772 gedruckt (s. CB. 2216, Introd., in Jew. Qu. § 21 A. 7, Oeuvres, IX, p. XLI; hinter Abot etc. Jerus. 1897, Luncz, Luach V, 74; auch in ms. Halberstam 379, Catal. S. 103).

Quellen: Aeltere in CB. = 2156 u. Add. (Jech. Heilprin, deutsch in Winter und Wünsche III, 412), HÜb. 438—46; S. A. *Taubeles*, R. Saadia Gaon; Guil. Engelkemper, de Sa. Gaonis Vita Biblior. Version. Hermen., Monast. 1897 (69 S., ein Theil mit and. Tit. als Diss.); David *Kohn* (Kahana?) מ' תולדות ר"ס גאון Studien über S. al-Fajjumi's Leben, Krakau 1891 (36 S., älter als. Hark.'s Stud.? mir nur aus Rev. Ét. XXVI, 140 bekannt); S. Poznanski, Miscellen über S.: I. die Namensjuden, II. S. und Ben Zuta (Mtschr. Bd. 39, S. 441—6, Bd. 41, S. 203—12). Einzelnes ist zu besonderen Abtheil. citirt.

Anmerkungen.

[1]) מ' המוכדים (arab. אבי'אד) ist hebräisch in Babylon verfasst im Tebet 1233 (Herbst 921), nach Hark., Studien V, 152, 212, 220; Poznanski, Jew. Qu. X, 153; vgl. XII, 351 f.; ein Fragm. mit Vocalen und Accenten ist vielleicht in Oxford. N. 12, ist 926/7 verfasst.

[2]) Ob nur civilrechtliche? Eine solche bei Hark., GA. 555; vgl. F. Lazarus in Brüll, Jahrb. X, 189; das. S. 412 gilt auch für vormuslimische Zeit?

[3]) Der Nachfolger Jehuda (940)?

[4]) Arabisch-hebr. Bericht eines anonymen Karäers bei Gg. X, 177 (berichtigt bei Hark., Stud. V, 277, welcher bemerkt: „Die Nachwelt hat mit Recht die Widerwärtigkeiten dieses Streites der Vergessenheit übergeben").

[5]) Mas'udi, bei Munk, Notice p. 6.

[6]) Hier nur wenige Beispiele aus älterer Zeit: Jakob b. Nissim (?), Comm. zu Jezira (HÜb. 701). Scherira im Brief; in שערי צדק I, 3 vermuthet er eine Unterschiebung כי חכם גדול היה (sic) ואין משנה אובדת אותו (keine Mischna entgeht ihm, Rpp.

Digitized by Google

A. 10). Ibn Balam nennt S. und Hai יסדי עולם (Tadjnis Art. מרי, bei Parchon; vgl. Gg. w. V, 286 A. 2; beim anon. Verf. der Schlachtregeln ,Gg. j. II, 308, (sic) אמוראי אלדלם wohl = דרי עולם). Moses ibn Esra (CB. 2183) nennt S. und Hai: רוסא אלמפקדין ועמא אלמתבלמין „die Häupter der Gesetzkundigen und mächtigsten der Theologen"; Bechai b. Josef, Herzenspfl. Ende d. Einleit. (Rpp. A. 19, Munk, Not. p. 6). Maimonides in seiner Polemik in Iggeret Teman vermeidet den Namen S.'s (S. Sachs, ha-Techijja); Josef ibn Aknin (CB. 2188); Jedaja Penini, Vertheid. (GA. des Sal. ibn Aderet n. 418), sagt: „Der berühmteste unter allen alten Gaonim und Weisen der Sefardim [d. h. Juden unter arabischer Herrschaft], von denen wir gehört haben, ist der grosse Gaon S. ha-Pithomi, der die Augen der Geschlechter erleuchtete durch seine köstlichen Werke" etc. Selbst der Franzose Tam sagt שמשד אנו חדים; nur der fanatische und unkritische Moses Tachau (Oz. Nechmad III, 69), der S. 13 Jahre im Versteck schreiben lässt, eifert gegen ihn (HÜb. 438, A. 430).

7) Jos. *Derenbourg* hat zum Jubiläum (1000) des Geburtsjahres S.'s eine Ausgabe sämmtlicher Schriften unternommen; von diesen Oeuvres complètes erschien t. I. Pentat. 1893, VI Prov. 1894; P. IX L. des successions etc. 1897. Jehuda b. Barsillai (Comm. Jezira S. 77, schon in Polak's, Oostersche Wandel. p. 77, daraus Lb. VIII, 618) hat gehört, dass S. und Samuel b. Chofni viele Schriften über Bibel (לפסוק) und grosse Werke in arab. Sprache mit Kenntniss der Forscher (חכמי המחקר = אלמבחתין) und der Bibelkunde (חכמת כתבי הקדש) verfasst habe; vgl. Jüd. Lit. § 12 A. 3, engl. p. 296.

Die Weitschweifigkeit der Schriften hebt schon ein jüngerer Zeitgenosse (Jakob b. Nissim?) im Epilog zum Comm. Jezira hervor (HÜb. 401), später Immanuel b. Sal. (J. L. 12, A. 27, CB. 2185). Dasselbe bemerkt von den Karäern Jost in Busch's Jahrb. V, 138. — Ueber Zweifelhaftigkeit einzelner Citate s. CB. 2759, dazu Gg. j. II, 308, 309, wo lies: „nicht bloss" s. VA. 37, S. 378. — Die Reihenfolge der Schriften hier ist hauptsächlich die des CB.

8) Ungenau תשובות bei Hark. Oeuvres IX S. XXXV A. 6.

9) Lettere a Don B. Boncompagni p. 51 2.

Digitized by Google

10) Allerdings stellt er auch als Tradition auf, was er als solche nicht nachweisen kann, wie seine Lieblingshypothese über das Alter des Festkalenders nach Berechnung.

11) Poznanski, The antikaraite writings of S. G., in Jew. Qu. X, 238 ff., wo die Citate in CB. 2163 ff. ausgenutzt, einige neue hinzugefügt werden, p. 261 giebt P. ein arab. Fragm. in hebr. Lett. ms. Bodl., wahrscheinlich von Saadia, mit engl. Uebersetzung.

12) Hebräisch schrieb S. gegen einen „b. *Meir*" in Palästina, der die Kalenderbestimmung wieder den palästinensischen Autoritäten vindiciren wollte (s. Neubauer u. Poznanski, J. Qu. IX, 36, X, 102. vgl. 273 A. 1), wahrscheinlich desgl. gegen *Chiwi al-Balkhi* (nicht *Kalbi*), der 60 Jahre vor der 2. Rec. des ס' הגלוי lebte (Hark. V, 147); s. die Citate in CB. 2169, Hark., Meass. Nidd. S. 2, Jew. Qu. XI 125 n. 277 u. Suppl. ib. XII; vgl. X, 260, Bacher in Winter u. W. II, 242, wo „Chiwwi", also biblisch .— סדהמועדים s. oben A. 1. — Ueber die „so genannten Juden" s. CB. 2164; Poznanski, Mtschr. 1895/6 S. 442, Ztschr. f. HB. III, 177. Ueber *Mesue* al-Okbari s. CB. 2168; Pozn. Jew. Qu. XXXIV, 162; meine Introd. ib. § 20 n. 338 und Suppl. und n. 530. — Mit Ben Suta (CB. 2169) hätte S., nach Pozn. (Mtschr. 1896/7 S. 212, Jew. Qu. X, 255) nur mündlich disputirt; auch gegen Salmon b. Jerucham schrieb S. nicht, nach Pozn., Jew. Qu. VIII, 689.

12b) S. das Citat bei Schreiner, Le Kitab al-Mouhadara, p. 11.

13) Aus Nissim (CB. 2167) incorrect in dem anon. מ'החיים (über dessen Vf. Catal. Mn. 207 ed. II, bei Jellinek קנט' תר"ית 46).

14) CB. 2178; unrichtig „Glaubenslehren und Grundsätze", in Winter u. Wünsche II, 31; s. auch Schreiner, der Kalam etc. (Bericht 1895) S. 5—22.

15) Rapoport's Hypothese, dass Berachja der Paraphrast sei, ist längst widerlegt. Gegen Jacobs über die Zeit B.'s s. HÜb. 958, Bédier, Les Fabliaux (1893) 95*, Warnke zu Marie de France, in Biblioth. Normann. (so) VI, 1896; s. (meine Notiz) Ztschr. f. HB. II, 190. Michael, Or ha-Chajjim 299 vermengt Cresbia b. Isak, s. HB. XVII, 122.

Digitized by Google

16) S. die Citate in HÜb. 440. Bloch, in Winter u. W. II, 204, versetzt gegen alle Wahrscheinlichkeit die Paraphrase nach Palästina oder Syrien!

17) Tr. II ist vielleicht als ס' היחוד bezeichnet, s. zu n. 3.

18) Michael, Or 300, scheint auch dieses Stück einer „dritten" Uebersetzung zuzuweisen.

19) CB. 2719 u. XXVIII; Guttmann 227 spricht von den 10 Fragen; Bacher 225 scheint nicht genau genug zwischen diesen und dem Tr. zu unterscheiden.

20) Ueber das Verhältniss dieser 2 Ausgaben wäre zu CB. 2178 Genaueres wünschenswert. Frage 3 giebt Jellinek, Bet ha-Midr. VI, 148 (vgl. S. XXXV) aus ed. Mantua.

21) Ueber n. 17 s. M. Eisler, Vorles. 2. Abth. Wien 1876; D. Kaufmann, die Theorie d. Attributenl. 1877. Ph. Bloch übersetzt und erklärt Einleitung und Kosmologie (Tr. I.) nach der hebr. Uebersetz. und der Paraphr. (Jüd. Volksbl. 1879; = „Vom Glauben und Wissen" (!) aus dem Hebr. Münch. 1879, s. HB. XXI, 18). J. Guttmann, Die Religionsphilos. des S. 882 (meine Anz. in Deutsch Litztg. 1883 S. 77).

22) Angezeigt in Deutsch. Litztg. 1892 S. 148.

23) S. citirt seine Comm. zu Genes. (Ende Einl., franz. p. 27) u. zu Jes. (III, 1, fr. p. 80, hebr. ms Mn. 221 f. 63, ms. 92 f. 87, fehlt bei Dk., Nachal K. 23), ferner das 1. gramm. B. (IV, 3, fr. p. 97, wo Lambert אגרון vermuthet), eines der gramm. Bücher (ib. p. 98); s. HÜb. 447 A. 331.

24) Ueber S. als Exegeten s. Bacher in Winter u. W. II, 243 (über die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung betreffs der Autoren Merx zu Hohel. 16, 17). M. *Wolff*, Zur Charakteristik der Bibelexegese S.'s (aus Ztschr. f. alttest. Wiss. IV, V, 1884/5); S. Frānkel, zu Saadia's Bibelübersetz., Mtschr. 1899 S. 471 (מגדין, הדק אלכתב).

25) CB. 2182, Beispiel bei Jona, Rikma S. 7.

26) L. Bodenheim, das Paraphrastische der Arab. Uebersetz. des S. G., Skizze (zu Genes. 1,2), in Mtschr. IV, 23.

27) CB. 2185; Pozn., Jew. Qu. X, 256; Oeuvres VI hebr. S. VIII Z. 14 המשכיל אלגדולה אלאלאהי: לרשד בן אל בארז הגדול; im

Digitized by Google

Siddur (CB. 2205: „in Comm.“), vgl. auch unten A. 40. Abr. Maimonides, im Comm. zum Pentat. (ms. Uri 101) citirt שרח, תמסד und תשבד. — Eine andere Stelle der Einleit. zum Pent. über die Rücksichten eines Uebersetzers citirt der unsichere Uebersetzer der Sophistik Alfarabi's (Mtschr. 1895 S. 313).

[28]) Zu den Citaten in CB. 2185 ff. kommen die arab. des *Abraham b. Salomo* (XIV. Jh.) zu Pentat. u. anderen Büchern (HB. XX, 39) des Bechai b. Ascher (Kirchheim in Gg. IX, 143), Jsak Gaon (CB. 2217), hebr. des Abr. ibn Esra, s. Oz. Nechm. II, 213—15, 217, Pinsker, Likk. 175, he-Chaluz VI, 81. — Ueber מוסרי מלבי פרים s. ZDMG. XX, 431; vgl. HÜb. 904 A. 314; CB. 2186 Z. 7 v. u. (für XXV, 40 l. XXVI, 1); vgl. Comm. Jezira 68, fr. 89.

[29]) Kleine Proph. angefangen von Schröter, in Merx's Archiv I, 26; vgl. Merx zu Hohel. 13 unten. Zu den Citaten aus kl. Pr. (CB. 2192) kommt noch Hos. 4, 2 u. Kimchi zu Joel 5, 10.

[30]) Schiller-Szinessi, Catal. I, 207, macht Jsak Akrisch zum Uebersetzer!

[31]) Gegen D. Kaufmann's Conjectur betreffs der Chronik (zu Jehuda b. Barsillai, Comm. Jezira p. 336) s. Pozn., Jew. Qu. X, 246. Selbst msr. aus Jemen, z. B. Brit. Mus. Or. 2374, 2375, 2377, haben Chronik nicht arabisch.

[32]) Ich stimme im Wesentlichen mit der Uebersicht bei Bacher in Winter u. W. II, 138 ff., vgl. die weitere Ausführung des Inhalts der grammat. Schriften in seiner Abhandl. „Die Anfänge der hebr. Sprachwiss.“ in ZDMG. Bd. 49 S. 38 ff. (auch Sonderabdr.), vgl. zu n. 22. — Ich stelle die edirten Schriften voran.

[33]) Exemplare des „Melo Chofnajim“, welche Hark. gesehen hat (HB. XXI, 96), können nur Geiger's Ausg. beigebunden enthalten!

[34]) Nachweisung je nach den verschiedenen Titeln in CB. 2198 ff. Sie sind nicht Bestandtheile des אגרון, s. Bacher Rev. Ét. XXIV, 310 u. oben A. 32.

[35]) Die Aufzählung im Comm. Jezira IV, 3 p. 76, fr. p. 97, und schon arab. u. französ. bei Neubauer, Notice, Sonderabdr. 261—7, arab. u. hebr. bei Hark. V, 61 ff.

Digitized by Google

[36]) So Bacher; nach Hark. S. 6 A. 2, S. 79 A. 5 ist das Schewa unter ב durch Metrum sicher, der vorangehende Vocal unsicher, nach S. 236 Segol (über den Gebrauch von אגר s. S. 118) CB. 2200 ist von der Aussprache gar nicht die Rede (H. S. 21 A. 5). Gegen die Ungenauigkeiten bei H. S. 7 s. meine Bemerkungen im Mag. XIX, 260.

[37]) Apologetischer Eifer überschreitet leicht die Grenzen der Objectivität. Ich rechtfertige gelegentlich meine Zurückhaltung (HB. XVIII, 18) vor Entdeckungen Firkowitz's; das wird zweimal als Rühmen, oder gar Prahlerei bezeichnet (Hark. S. 19, 21 ומה תתפארות הואת עושה!). — Die falschen Hypothesen der Vorgänger sind übrigens nicht die einzigen geblieben. — Die Wiedergabe meiner Bemerkungen macht sie drastisch, z. B. S. 112 für „angeblich" מזויפת, höchstens חשודה; s. auch A. 39, 46.

[38]) Arab. Vorr. 3—8, S. 46 Z. 8; S. 42 A. 4 lies: HB. XIII, 69, Gg. XI, 197.

[39]) Hark. S. 31 findet in meinem Ausdruck „Reimlexicon" eine absichtliche (!) Herabsetzung. Ein „blosses" Reimlex. Saadia's wäre befremdlich, und darauf kam es mir an; s. H. S. 48 A. 3 u. weiter unten.

[40]) Die arabische wird wohl als Erklärung der hebräischen angesehen; H. S. 50 A. 2 denkt an eine eigentliche Uebersetz. mit Comm. nach Art der Bibelcommentare! in A. 7 denkt er wieder an die grammatischen Bücher; vgl. über תפסיר S. 138 A. 2.

[41]) H. S. 48 A. 2 citirt unvollständig die in HB. XXI, 97 gerügte Uebersetz. „über die Gegenstände . . . behelfen" (so). Daselbst Z. 11 המשלה und so Bacher (Rev. XXIV, 310 action), ich emendire oder lese אלפאעל *agens*; s. HB. l. c.

[42]) Zu Hark. S. 155, 157 u. 152 A. 2 s. Bacher l. c. (in A. 41).

[43]) מידא (H. S. 141) soll nach Kraus (Rev. Ét. J. XXXVII, 60) הקצר (Elasar b.) sein! Nach Bacher (Jew. Qu. XII, 284 hätte Elasar das (angebl.) Original des Ben Sira benutzt.

[44]) Meine Bemerkung (HB. XXI, 97), dass das Hebräische dieser Anleitung zu elegantem Style „barbarisch" klinge (Zunz, Lit. 93 von den Hymnen „schwerfällig"), hat Hark. entrüstet; er weist namentlich auf das Alter des Vf. und den „neuen"

Digitized by Google

Geist der Sprache hin. Linguistisches Urtheil lässt sich nicht von Pietät und „mildernden Umständen" beirren. Allerdings durch die Harlekinsflicken, welche allmählich das Kleid der hebr. Sprache geworden sind und den Genius derselben fast unsichtbar gemacht haben, erscheint eine rein linguistische Kritik als Impietät. Auf jedem anderen nicht autoritativen Gebiete würde sehr Vieles als Barbarismus gelten, was im Neuhebräischen sanctionirt wird.

Nachtrag. Das Aprilheft des Jew Qu. enthält p. 502—54 eine Controverse zwischen Prof. Margoliouth und Harkavy über die Echtheit des ס' הגלוי in Verbindung mit dem angebl. Original des Ben Sira, zu der ich hier nur äusserst Weniges bemerken will. Ueber den Hebraismus B. S.'s an sich bleibt das Urtheil M.'s p. 513 durch die Analogie Kalirs p. 546 ungeschwächt; ich scheue mich nicht, auch letztere als radicalen Barbarismus zu bezeichnen, wie Saadia's „hoher Respect" vor den Pajtanim (546, 549) nicht so weit ging, auch nur ein Product Kalirs im Siddur aufzunehmen. Kalir schrieb auch Nichts über hebr. Eleganz und Poetik. — Die weitschichtige Litteratur über Ben Sira hat mich noch nicht überzeugt, dass ein vorchristlicher Jude solches Hebräisch geschrieben habe, welches von den Citaten des Talmud (bei Delitzsch S. 204) merklich absteht. Die Zahl der mss. kann auch gegen Schechter's Argumentation (ib. p. 546) gekehrt werden. Eine so auffällige Erscheinung berechtigt noch zum Zweifel.

45) אלאסתבאר (von „comparatione instituta ratiocinatus est") ist wohl kein eigentlicher Titel und das combinirte אמתאל (CB. 2183/4) bei H. 146 nicht sehr wahrscheinlich.

46) H. S. 134 bezeichnet meine Conjectur בחבוד הגאולה als Uebereilung (בחפזו), die Quelle beweise die Verschiedenheit der beiden Schriften — ohne selbst zu beachten, dass ich das beweisende Waw eben weglasse!

47) Hark. S. 222 ff.; ihm ist in der Bibl. Judaeo-Arab. ein besonderer Artikel gewidmet.

48) Mit der *fingirten* Ueberschrift מנין תרית מצות in קובץ מעשה ידי הגאונים Berlin 1856 (worüber s. mein: „Der Siddur des S. G." als ms. gedr. (4 S. 8°) Berlin 1856 (CB. 2203, HB. I, 93 A. 2.); daraus mit Anm. v. Joël *Müller* in Oeuvres IX, 35, s. S. XVIII. — מי מדד אלמצות citirt ein anom. Comm. zu Maimonides, ms. Bl. I. S. 80.

Digitized by Google

49) Die Citate bei Abr. Jarchi giebt Müller in der Lese (von n. 25 an meist aus dem Siddur) in den Noten zu Jakob b. Ascher. Einige Stellen habe ich in Oxford im Siddur gefunden, auch Citate, die sich in der Lese nicht finden; ich hebe hervor, dass n. 138 (vgl. Salomo b. Natan, ms. Uri 298 f. 36) im Orig. f. 150b, schliesst לים לה אתלא. Der erwähnte *Salomo b. Natan* aus Sidjilmessa (über welchen s. CB. 2444, Ker. Chem. IX, 37), ms. Uri 298, citirt den סדר K. 5 f. 44, 48b, K. 6 f. 53, K. 9 f. 79, K. 10 f. 84, K. 17 f. 121, im Orig. f. 82b. — Die von Buber im Index zu Zidkijja S. 16 angegebenen Stellen habe ich mit der Lese nicht verglichen.

50) HÜb. 935.

51) Obadja im Comm. zu Maimonides, de Novilun. K. 7 citirt: „so sah ich בישוז des R. Saadia", doch wohl nicht des S. b. Jehuda (CB. 2172).

Nachtrag.

Ich verzeichne vor Abdruck des Bogens kurz einige Citate, die ich erst jetzt gefunden:

S. 147, n. 3 אלמואריה Bemerk. dazu v. Goldziher, Rev. Ét. J. 1899, t. 38, p. 270 Das., n. 6 שטרות s. Hark. Stud. IV, 362.

148 n. 10 Methodolog., Hark. Stud. III, 24, A. 61 vermuthet Verwechslung mit Samuel b. Chofni.

149 n. 15 (Sakaweih) ein von Hark. aufgefundenes Fragment theilt Poznanski mit: Rev. Ét. J., 1900, p. 90; p. 98 bezieht er ebenfalls ד' שטרים auf den Kalender.

157 Comm. Daniel ein Art. darüber v. Pozn. mit Citaten aus dem echten Comm. in הצפה, 1900, S. 92—103.

159 n. 24 הגלוי ein fragl. arab. Fragment mitgetheilt von Lambert, Rev. Ét. J., 1900, p. 84.

Digitized by Google

Jacob ben Ephraim,

ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts.

Von

Dr. **Samuel Poznański** in Warschau.

Zu den unzähligen Verdiensten des entschlafenen Meisters, dem diese Blätter in wehmüthiger Erinnerung gewidmet sind, gehört auch dies, dass er stets bemüht war, verschollene oder wenig gekannte Persönlichkeiten des jüdischen Schriftthums der Vergessenheit zu entreissen. Und so möge auch im Folgenden über einen Autor gehandelt werden, dessen Name lange unbekannt gewesen und dessen Existenz von Manchen noch heute geleugnet wird. Es ist dies der in der Ueberschrift genannte Jacob ben Ephraim.

Sein Name ist zuerst im Jahre 1860 aufgetaucht. In diesem Jahre nämlich theilte Pinsker in seinem epochemachenden Werke eine sehr interessante Stelle aus Salmon b. Jerucham's Psalmen-Commentar mit, die gegen Saadja gerichtet ist und folgendermassen lautet[1]): ולקד אנבר אלפאסי אן לם יכן בין בית שמי ובית הלל חרב או קתלו בעצהם בעץ פאחצרת תלמוד כרד מיתד אלדי לאהל אלשאם ותי שרחת אלהלכות אלמרכור הרא פדא ותפסיר יעקב בן אפרים מי דלך וסדת בה אלי אלפראק ליקי עלי חמיה אלפיומי „Der Fajjumite

[1]) Likkute Kadmoniot, Beilagen p. 14. Die Stelle soll zu Ps. 140,6 enthalten sein, doch scheint sich Pinsker geirrt zu haben, denn, wie mir Herr Dr. von Kokowzoff gütigst mittheilt, findet sich zu diesem Verse nichts derartiges bei Salmon.

Digitized by Google

(d. h. Saadja) leugnete, dass die Schammaiten gegen die Hilleliten einen Kampf geführt oder sich gegenseitig getödtet hätten. Ich habe mich nun mit einer Ordnung Moëd vom Talmud der Palästinenser versehen, die Halachot, in denen (obige Erzählung) enthalten ist, nebst der Erklärung des Jacob b. Ephraim dazu, aufgeschlagen und bin damit nach dem 'Iråq gekommen, um die Fälschung des Fajjumiten festzustellen". Gemeint ist hier die Stelle im Jeruschalmi Sabbat I, 7 (fol. 3 c): תנא רבי יהושע אוניא תלמידי ב"ש עמהו לחן מלמטה והיו הודגין בתלמודי בית הלל וכו'. Da nun aber einerseits die Angaben der Karäer, besonders wenn es sich um polemische Zwecke handelt, nicht viel Glauben verdienen, und da andererseits von einem Jacob b. Ephraim, der noch dazu in so früher Zeit einen Commentar zum Jeruschalmi, oder wenigstens zur Ordnung Moëd, verfasst haben sollte, nichts bekannt war[1]), so glaubte man ihn in das Reich der Legende verweisen zu müssen. Besonders war es Schorr, der angenommen hat, Salmon habe die Lesart יהושע בר אוניא anstatt רבי יהושע אוניא vor sich gehabt, die Worte dieses Amoräers als Erklärung zur betreffenden Mischna aufgefasst und seinen Namen gekürzt durch יב"א wiedergegeben. Diese Abbreviatur wurde dann irrthümlich in יעקב בן אפרים aufgelöst[2]). Diese Erklärung ist aber so gezwungen, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Doch harrte die Existenz des Jacob b. Ephraim noch der Bestätigung.

Diese kam erst im Jahre 1878 durch Harkavy[3]), der eine Stelle aus dem Compendium von Qirqisâni's Kitâb al-'anwâr mitgetheilt hat[4]), die folgendermassen lautet: ורד רח' אל' עלי יעקב בן אפרים אלשאמי ואבטל מא אדעאה מן אן אללה תע' תעבד במדהבין וקראתין ואטנאזרה לבית שמי והלל וקולה אנהמא עלי אלחק נמיא „Und er (d. h. Qirqisâni) widerlegte Jacob b. Ephraim den Palästinenser

---

[1]) Wie wir aber weiter unten sehen werden, ist es durchaus nicht nothwendig anzunehmen, dass Jacob einen Commentar zum Jeruschalmi oder zu einem Theile desselben verfasst hätte.

[2]) S. Hechaluz VI, 70.

[3]) Rahmer's Jüdisches Litteraturblatt 1878 nr. 1, p. 2.

[4]) S. über dieses Compendium Steinschneider-Festschrift p. 211.

Digitized by Google

und vernichtete, was dieser geltend machte, nämlich dass man Gott durch zwei (entgegengesetzte) Meinungen und Lesarten (in der Bibel?) dienen könne. Ebenso vernichtete er dessen Apologie der Schammaiten und Hilleliten und seine Behauptung, dass sie beide Recht hätten[1])." Ein anderer von Harkavy an derselben Stelle mitgetheilte Passus, aus dem Werke Qirqisâni's selbst, beginnend: וקד אחתג בן אפרים לאטלאק דלך במא אנא דאכרה אלך, ist, wie aus Beilage I, 2 ersichtlich ist, dem Kitâb al-'anwâr Absch. XII, Cap. 20, entnommen und wird weiter unten ausführlich besprochen werden. Ist nun auch der zweite Zeuge ein Karäer, so ist doch, um Harkavy's Worte zu gebrauchen, die concrete Art, wie Jacob hier angeführt wird, wenigstens dazu hinreichend, um ihm seine historische Existenz zu sichern. Ausserdem erfahren wir hier, dass er ein Palästinenser gewesen ist, wodurch sich vielleicht seine Beschäftigung mit dem Jeruschalmi erklären lässt. Doch fehlte auch jetzt noch jede nähere Nachricht über seine Persönlichkeit.

Aber auch diese kam im Jahre 1894 durch Harkavy's Veröffentlichung des ersten Abschnittes der Schrift Qirqisâni's, der über die jüdischen Secten handelt. Da lesen wir in Cap. 11, das von den Isawiten, d. h. von den Anhängern des Abu-Isa al-Isfahâni spricht, folgende hochinteressante Stelle: ולקד סאלת יעקוב בן אפרים אלשאמי מקלת לה לם קרבתם אלישועיה ווחתמהם והם מלי מא תעלמה מן אנהם יחלון אלכבוה לגיר אהלהא מקאל לאנהם לם יכאלפוא פי אלאגיאר אלך „Ich fragte einst Jacob b. Ephraim, den Palästinenser, und sagte zu ihm: Ihr zieht heran die Isawiten und verschwägert euch mit ihnen, wiewohl sie doch, wie du es selbst weisst, die Prophetie auch denen zuerkennen, die sie nicht besitzen dürfen[2]). Darauf antwortete er: Sie unterscheiden sich aber nicht von uns inbetreff der Feste u. s. w." Hier

[1]) Wahrscheinlich hat hier Jacob die bekannte Stelle Erubin 13b יוחה בת קול המשמיעה אלו ואלו דברי אלהים חיים citirt. Möglicherweise schloss sich daran die von Salmon citirte Erklärung zum Jeruschalmi.

[2]) Abu Isa hat nämlich gelehrt, dass auch Jesus und Muhammed Propheten waren, nur dass sie Gott zu den heidnischen Völkern gesandt hat.

Digitized by Google

bekam nun unser Held zum ersten Mal leibliche Gestalt. Wir sehen, dass er ein Zeitgenosse Qirqisâni's gewesen, mithin der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts angehört, von Palästina nach dem 'Iráq eingewandert ist und mit den Karäern mündlich disputirt hat. Doch war er auch, wie aus den Worten Salmon's hervorgeht, schriftstellerisch thätig, und seinen Schriften dürfen auch die vielen Citate, die nach dem Zeugnisse Harkavy's[1]) sich noch an anderen Stellen der Schrift Qirqisâni's und in dem Pentateuch-Commentar des Jeschua b. Jehuda finden, entnommen sein.

Dass nun Jacob b. Ephraim jedenfalls eine polemische Schrift gegen die Karäer verfasst hat, ergiebt sich auch aus den Ueberschriften der einzelnen Capitel der Schrift Qirqisâni's, die ich, soweit sie fragmentarisch im British Museum vorhanden sind, veröffentlicht habe[2]). Hier ist besonders Absch. XI, Cap. 30 von Interesse, weil in ihm über eine Specialfrage der karäischen Ehegesetze gehandelt und der Name unseres Polemikers in der Ueberschrift ausdrücklich genannt wird (פ' אלבאב אלתלתין חכאיה קול בן אפרים אלשאמי פי אלאחתאג לאטלאק אכתה אלאך אכתה אלאכת)[3]). Ich gebe weiter unten (Beilage I, 1) das ganze Capitel in extenso und schicke hier Einiges zu seinem Verständnisse voraus.

Bekanntlich ist die Feststellung der verbotenen Verwandtschaftsgrade nach den karäischen Ehegesetzen eine der schwierigsten und verwickeltsten Fragen. Erstens ist durch die Annahme, dass gemäss Gen. 2,24[4]) Mann und Frau eine Einheit bilden, die famose Rikkub-Theorie entstanden, die es den Karäern fast unmöglich machte untereinander zu heirathen. Diese Theorie wurde erst durch Joseph al-Basîr und seinen Schüler Jeschua b. Jehuda verdrängt. Aber auch dann blieben

---

[1]) חרשים נם ישנים VII, 10.

[2]) Steinschneider-Festschrift p. 195 ff.

[3]) Vgl. ib., p. 201—202, wo auch die Worte Mose Baschiatschi's, der sich auf dieses Capitel beruft, mitgetheilt sind.

[4]) Andere Beweise bei Elijahu Baschiatschi, Aderet סדר הטריות, Cap. 5. Hier findet man auch die beste Darstellung der karäischen Ehegesetze.

Digitized by Google

noch infolge der übertriebenen Anwendung der Methode der Analogie (היקש, קיאס) viele Grade verboten, die bei Rabbaniten erlaubt sind. Wenn es nun z. B. einem Mann verboten ist die Schwester des Vaters oder der Mutter zu ehelichen, so ist es auch analog einer Frau verboten, den Bruder des Vaters oder der Mutter zu heirathen. Daraus folgt das Verbot, die Nichte zu heirathen, von dem unser Capitel handelt, ein Verbot das auch schon 'Anân mit denselben Motiven begründet: ואכיד ליה לזכר למינסב אחות אבוה דמן אבוה בין מכשידה בין מפסולה ואחות אמו דמן אבוה בין מכשידה ובין מפסולה ואכיד ליה לנקבה לאנסובי לאחי אבוה דמן אבוה בין מכשידה ובין מפסולה ולאחי אמה דמן אבוה בין מכשידה בין מפסולה[1]). Doch scheint speciell bei unserem Fall noch eine andere unbekannte Ursache zu Grunde zu liegen. Dieses Verbot findet sich nämlich auch bei den Samaritanern[2]) und wurde ebenfalls von den Anhängern des Sectirers Abu Imrân al-Tiflisi befolgt[3]). Wenn sich nun eine gesetzliche Abweichung vom Rabbanismus ausser bei Karäern noch bei anderen Secten, besonders bei Samaritanern, findet, so kann man fast a priori annehmen, dass sie in's hohe Alterthum hinaufreicht[4]). In der That berichtet auch Qirqisâni, dass bei den Sadducäern das Heirathen einer Nichte verboten war und zwar aus Analogie

---

[1]) Die aramäischen Originalworte 'Anân's citirt Jeschua b. Jehuda in s. משפר הישר und daraus haben sie Neubauer (Aus der Petersburger Bibliothek, p. 106) und Markon (in רמזן, Beilage zum המגיד. Petersburg 1899, p. 193) mitgetheilt. Dass 'Anân sich auf dieselbe Analogie stützt, folgt aus Qirqisâni, Absch. XI, Cap. 29 (Ms. Brit. Mus. or. 2578, fol. 25a), wo er in Namen Saadja's Folgendes citirt: . . . . קאל שר אלמחמה אן אלמאר אלדי יחצר מנהם עבן הממאן מיאר . . . . שרח מאר עבן אלאולי מן מקאבלה אלמא מלי אלדאכל כמא חשר מלי אלמראה באלמא או עמומא לונד אלמחמה ואלמאלה מחסורין מלי אלדאכל אלד

[2]) Vgl. מרמי שמרון, p. 28; ZDMG XX, 557.

[3]) Qirqisâni ed. Harkavy, p. 315.

[4]) D. h. bis zum Sadducäismus und zur alten Halacha. So ist z. B. die Deutung der Boëthusäer von מאחרית השבת, nach dem Zeugnisse Jephet's zu Lev. 23,15 (bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy, p. 110), allen Secten eigen: וכל מרק אלידוד בידי מרק אלדאכאין יסמרו מאחרית השבת עד אלשבת. Es liessen sich noch andere Beispiele zur Bekräftigung der bekannten Theorie Geiger's von dem Zusammenhange zwischen der alten Halacha und den Ansichten der Samaritaner, Sadducäer und Karäer anführen, doch ist hier nicht der Ort dazu.

Digitized by Google

zur Tante[1]). Steht nun auch diese Nachricht vereinzelt da, so haben doch neulich die Forschungen Harkavy's ergeben, dass noch zur Zeit Qirqisâni's Schriften circulirt haben, die nach Zadok benannt waren und sadducäische Ansichten in sich enthielten. Vielleicht ist auch aus Opposition gegen diese Ansicht der talmudische Ausspruch (Jebamoth 62 b) entstanden, wonach das Heirathen einer Nichte eine gottgefällige That sei. Das karäische Verbot wird ebenfalls schon in den Halachoth Gedoloth (in der vaticanischen Recension) bekämpft, indem die Hinfälligkeit desselben aus Jos. 15,17 erwiesen wird[2]). Und wenn Estori Parchi, der denselben Vers zum Beweise heranzieht, behauptet, die Karäer hätten dieses Verbot den Samaritanern und diese den Muhammedanern entlehnt[3]), so ist das insofern richtig, als hier sowohl die samaritanische als auch die karäische Auffassung in der alten Halacha zu wurzeln scheint.

Auch Jacob b. Ephraim polemisirt gegen das karäische Verbot und seine Beweise werden von Qirqisâni angeführt und widerlegt. Die Worte שאר בשרו (Lev. 18, 6), so sagt Jacob, weisen auf zwei Kategorien von Verwandtschaft hin. Zur erstern gehört die unmittelbare Descendenz, d. i. Vater, Mutter,

---

[1]) Ed. Harkavy, p. 283: . . . . . וצרוק הו אול מן כאשף אלרבאנין . . . ניר אמה לם יקם עלי שי ממא קאלה דליל ואנמא קאל דלך עלי נהה אלכבר אלא פי שי ואחד והו תחרימה לאבנה אלאך ואבנה אלאבנה פאנה אסתדל עלי דלך בקיאסהמא עלי אלעמה ואלכאלה An einer anderen Stelle (p. 296) sagt er von den Rabbaniten, indem er ihre Sünden aufzählt: ומן דלך אבלאקדם לאבנה אלאך ואבנה אלאבנה אלחק לא מרק ביזדמא ובן אלעמה ואלכאלה אלך

[2]) Ed. Hildesheimer, p. 609: . . . . ותתגיאל אחי כלב הזה מאמו ונשא בת אחיו . . . . מכאן התירו חכמים בת האח מכאן תשובה למדים שאומרים בת האח וכו Ohne Grund hält der Herausgeber diese Stelle für eine Interpolation, vgl. Rev. d. Ét. juives XV, 136. Die Karäer deuten den Vers dahin, dass Kenas ein Bruder Kaleb's gewesen ist, s. Mibchar s. St. Einen weiteren Angriff auf die karäische Ansicht (von Jehuda ibn Bal'âm?) s. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. IV, 18.

[3]) במתור ומדה Cap. 5 Ende (ed. Luncz I, 71; vgl. Zunz, Ges. Schriften II, 303). Das muhammedanische Verbot findet sich im Koran Sure 4,27. Vgl. auch Steinschneider, Polem. Litteratur p. 398, wo ein arabischer Schriftsteller das Uebertreten dieses Verbots zu den hässlichen Eigenthümlichkeiten der Juden zählt: ومن قبالهم استحلالهم ان يزوج احدهم بابنة اخيه

Digitized by Google

Sohn und Tochter. Hier erstreckt sich das Verbot auf sie selbst und auf ihre Töchter. Zur zweiten gehört die Seitenlinie, wie Bruder, Schwester und Tante. Hier bezieht sich das Verbot nur auf sie selbst, nicht aber auf ihre Töchter, also auch nicht auf die Bruder- oder Schwestertochter. Qirqisâni wendet dagegen ein, dass diese Einteilung erstens ganz unbegründet sei, und dass sie zweitens sich auch als undurchführbar erweise. Die Schwester z. B. ist ja sowohl dem Vater als auch dem Bruder verboten. Nach der hier dargelegten Theorie aber würde der Sohn des Bruders, d. h. der Neffe der Schwester, die Schwester des Vaters des Bruders, d. h. seine eigene Tante, heirathen dürfen, was doch der Schrift zuwider sei. Folglich erstreckt sich das biblische Gesetz, das die Geschwister der Eltern zu heirathen verbietet, sowohl auf Männer, als auch auf Frauen, d. h. der Mann darf nicht seine Tante und die Frau nicht ihren Onkel heirathen. Aehnlich lauten auch die weiteren Controversen, die, wie man sieht, beiderseitig in unzulänglicher Weise geführt wurden, und daher halte ich es für überflüssig, sie hier weiter zu verfolgen.

Doch hat sich wohl Jacob nicht mit diesem einzelnen Fall begnügt, vielmehr das ganze karäische Ehegesetz, soweit es vom rabbinischen abweicht, einer Kritik unterzogen. Das ergiebt sich aus den Worten Qirqisâni's, dass er Jacob bereits inbetreff der Auslegung von שאר בשר widerlegt hat[1]) und folgt auch aus einer anderen Stelle in dem Werke dieses Karäers, die mir aber nur in der Redaction des Compendiums des Kitâb al-'anwâr vorliegt (s. Beilage II). Hier wird im Namen Jacobs über den Incest im Allgemeinen gehandelt. Von den in Lev. 18 vierzehn verbotenen Frauen, so heisst es, sind zehn für immer verboten, bei vier dagegen kann das Verbot mit der Zeit ausser Kraft treten. So das Verbot eine Frau nebst ihrer Schwester

[1]) קד כתא תביתא עבה מי שאר בשר . . . . וקד תביתא מסאר מא אדכרנאה מן אלכלמתין מי מא תקדם אלך Das betreffende Capitel des Qirqisâni ist mir leider nicht zugänglich. Ueber den Begriff שאר בשר spricht ausführlich Jephet in s. handschriftlichen Comm. z. St. Vgl. auch Mibchar und Keter Tora z. St. und Aderet, l. c., Cap. 1.

Digitized by Google

zu heirathen, das nur bei Lebzeiten der Frau Geltung hat; die Schwester des Bruders kann, wenn der Bruder kinderlos stirbt, geehelicht werden; der Umgang mit einer Menstruirenden ist nur für eine bestimmte Zeit verboten und die Frau des Nächsten endlich wird durch Scheidung oder Wittwenschaft frei. Es folgt dann eine Aufzählung der verbotenen Grade, die in Folge einer Heirath beim Mann und bei der Frau hinzukommen, wobei ebenfalls das Verbot mancher Grade an temporäre Bedingungen geknüpft ist. An diese Darlegung schloss sich wahrscheinlich eine antikaräische Polemik an, die uns aber Qirqisâni nicht überliefert hat.

Auf ein anderes Gebiet führen uns andere zwei Capitel des Kitâb al-'anwâr, die ich weiter unten (Beilage I, 2) ebenfalls im Wortlaut gebe. Es ist dies die Frage nach dem Genusse eines Embryo, d. h. eines im Mutterleibe eines geschlachteten Thieres gefundenen lebensfähigen Jungen (שולי, bei den Karäern נרגין oder קבוט genannt). Nach dem talmudischen Gesetz ist der Genuss bekanntlich ohne Schlachten erlaubt (שחיטת אמו מטהרתו), sogar die an einem Thiere verbotenen Theile, wie die unerlaubten Fettstücke und die Spannader, sind hier nach Manchen erlaubt. Ueberhaupt gilt hier der Grundsatz בבהמה אותה תאכלו, dass Alles, was man in einem reinen geschlachteten Thiere findet, zum Genusse erlaubt ist (vgl. Chullin 74 ff). Die Karäer lassen alle diese Grundsätze nicht gelten und verbieten überhaupt ein trächtiges Vieh zu schlachten wegen אותו ואת בנו. Fast alle ihre Schriftsteller klagen die Rabbaniten an, dass diese, indem sie einen derartigen Genuss erlauben, sich zugleich über eine ganze Anzahl verbotener Speisegesetze hinwegsetzen [1]). Qirqisâni, der dies ebenfalls thut, führt zugleich Beweise im

[1]) Qirqisâni giebt ihre Anzahl auf sieben, sowohl hier als auch in Absch. I, Cap. 3 (ed. Harkavy, p. 291; hier sind auch alle die Stellen vorhanden, auf die er sich in dem in der Beilage mitgetheilten Capitel mit den Worten: קד קלנא oder וקד בנא וחבילא beruft). Salmon, wie aus Beilage III ersichtlich ist, hat acht, indem er noch das Fehlen der Kennzeichen der reinen Thiere bei einem Embryo hinzufügt. Aron b. Elia (Gan Eden fol. 84b) und Samuel Magribi (Murschid, Ms. Berlin or. oct. 351, fol. 148b) haben nur sechs. Vgl. auch noch Aderet סדר שחיטה Cap. 10 u. 11.

Digitized by Google

Namen des Jacob b. Ephraim an, die darthun sollen, dass ein Embryo als ein Bestandtheil des mütterlichen Körpers zu betrachten sei, und widerlegt sie ziemlich ausführlich.

Der Hauptbeweis Jacob's ist der, dass an einer schwangeren Frau ein Todesurtheil vollstreckt werden kann und hat auch Jehuda z. B. bereits befohlen, Tamar zum Verbrennungsort zu führen, wiewohl er wusste, dass sie schwanger war. Würde ein Foetus als selbstständiger Körper gelten, so müsste die Vollstreckung der Strafe bis nach der Geburt verschoben werden, da doch nach Deut. 24, 16 Kinder für die Sünden der Eltern nicht getödtet werden dürfen. Die vermeintliche Stütze, so sagt Jacob, welche die entgegengesetzte Meinung etwa in Exod. 21, 23 finden wollte, ist hinfällig. Der Unfall (אסון), von welchem hier gesprochen wird, bezieht sich auf einen der Mutter widerfahrenen, nur dann tritt das Recht der Wiedervergeltung ein, ist aber eine Fehlgeburt eine Folge des Stosses, so tritt eine Geldstrafe ein[1]). Beweis dafür ist V. 24, wo es heisst, man strafe „Zahn für Zahn"; ein neugeborenes Kind hat doch keine Zähne[2]). Folglich ist auch ein thierisches Embryo als Glied seiner Mutter zu betrachten und sein Genuss erlaubt.

Qirqisâni sucht nun zuerst die talmudische Ansicht ad absurdum zu führen. Soll ein derartiges Embryo nicht als selbstständiges Thier, sondern nur als Glied eines Körpers betrachtet werden, so darf es ja, wenn es z. B. als Ochs gross geworden und einen Menschen gestossen, nicht getödtet werden, da doch die betreffende biblische Bestimmung sich nur auf Ochsen, aber nicht auf einzelne Thierglieder bezieht. Man könnte es auch mit einem Esel an einen Pflug spannen. Und wenn es z. B. ein erstgeborenes Kameel wäre, brauchte man es nicht

---

[1]) Dies ist bekanntlich die Interpretation der Talmudisten, s. Mechilta z. St.: ולא יהיה אסון באשה מגיש יגיש בולדות ובו׳. Die Karäer dagegen beziehen das Wort אסון auf die Kinder, s. Mibchar z. St. (vgl. Geiger, Urschrift 437; ZDMG XII, 140).

[2]) Auf diesen Beweis stützen sich sogar manche Karäer und neigen daher zur talmudischen Ansicht, s. Keter Tora z. St.: ויש מחכמי הקראים שנמשרו בזאת המחשבה שנאמר ולא יהיה אסון שמה לאשה . . . . . בין שאמר שן תחת שן ואין של הילדים שן ובו׳

Digitized by Google

auszulösen [1]) etc. etc. Dasselbe wäre auch der Fall mit einem Kinde, dessen Mutter bei der Geburt gestorben und das lebend aus ihrem Leibe herausgenommen worden wäre. Ein solches Kind, da es doch nur als menschliches Körperglied zu betrachten sei, brauchte nicht beschnitten, und wenn es, zum Manne herangereift, sich in irgend einer Weise vergangen hätte, nicht bestraft zu werden etc. Das sei doch aber der reinste Unsinn. Was nun aber die Geschichte mit Tamar und überhaupt das Hinrichten einer schwangeren Frau anbetrifft, so hat hier die Bibel ausnahmsweise das Tödten des Kindes erlaubt, ebenso wie sie es erlaubt hat bei der Ausrottung der sieben kanaanäischen Völker und bei der Vertilgung einer zum Götzendienst verführten Stadt (עיר הנדחת). Exod. 21, 23 aber, so sagt Qirqisâni, bezieht sich sowohl auf die Mutter, als auch auf das in ihrem Leibe vorhandene Kind, wie wir das an der betreffenden Stelle auseinandergesetzt haben [2]).

Wir sehen also, dass die Polemik Jacob's mehrere Punkte umfasst hat. Oben wurde angeführt, dass er mit Qirqisâni in einer mündlichen Disputation auch die Bestimmung der Feste, also die Feststellung des jüdischen Kalenders, berührt hat. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass dieses Thema, das doch sozusagen ein perpetuum mobile in der karäischen Polemik

---

[1]) Ein umgekehrter Fall wird im Talmud (Chullin 74b) erwogen: איבעיא לדו מה לאמות בבן מקשה.

[2]) Wahrscheinlich im Comm. z. St. Qirqisâni führt noch einen anderen Beweis gegen die karäische Ansicht an, der aber nicht von Jacob herrührt (וקר אתרנ"ג) und der daher in meiner Darstellung nicht berücksichtigt wurde. Lev. 27,32 heisst es, dass das zehnte Schaf heilig sei. Dieses kann aber zufällig trächtig sein, und trotzdem wird es nur als eine Einheit betrachtet (s. dazu die Antwort Qirqisâni's im Cap. 21 in der Beilage). Der Urheber dieser Ansicht ist kein Anderer als Saadja, s. Hadassi, Eschkol, Alphab. 240: והמדותמי אמר באמור דבהתיב העשירי יהיה קדש לה' אם הקדה מעשר הוה לוקמי כאחד ומה מהר לנו דמעשר כי הוא כאחד בחשבוניתו ובמל מדיתכם שאמרתם אותו לשם אלהיך, שמא לו משכלי נת אי נעב הלכבות מאן לך כי מהו עשרים (l. מעשרים) מעברות וכו' (Vgl. auch Mibchar z. St. und מאמר העשר zu Exod. 23,19 bei Pinsker, Beilagen p. 83). Salmon (s. Beilage III) führt noch Ruth 1, 11 als Beweis an, dass der Ausdruck בן sich auch auf ein Foetus beziehen kann. Andere Beweise bei Hadassi, Alphab. 238, Buchst. ו. Vgl. auch noch Luma' 317,6 sowie Ibn Ezra, Mibchar und Keter Tora zu Gen. 25,22.

Digitized by Google

bildet und das auch der Hauptgegenstand in dem Kampfe zwischen Saadja und den Karäern gewesen ist, nicht auch ausführlich von Jacob in seiner Streitschrift behandelt worden wäre. Weiter lässt die oben erwähnte Inschutznahme der Schamaiten und Hilleliten darauf schliessen, dass auch über die Frage nach der Göttlichkeit und Nothwendigkeit der mündlichen Lehre gehandelt wurde. Vielleicht aber sind wir sogar im Stande, den Inhalt der Polemik des Jacob b. Ephraim noch näher zu bestimmen, wenn sich unsere Vermuthung über die Feststellung seiner Persönlichkeit, zu der wir nunmehr schreiten, bestätigen sollte.

Schon Pinsker[1]) hat vermuthet, dass unser Polemiker mit dem von Abraham ibn Esra zu Gen. 29, 17 citirten בן אפרים identisch sei[2]), und diese Vermuthung kann wohl zur Gewissheit erhoben werden, da wir keinen anderen Autor dieses Namens kennen. Aus der Art der Benennung aber scheint hervorzugehen, dass Ephraim nicht den Namen von Jacobs Vater, vielmehr seinen Familiennamen oder etwas dergl. bezeichnet. Ich erinnere an die Namen der beiden Massoreten Ben Ascher und Ben Naphtali, von denen der erstere Aron ben Mose ben Ascher hiess und der zweite Mose ben David ben Naphtali[3]). Ebenso finden wir zur selben Zeit bei den Rabbaniten den jetzt ziemlich bekannten Ben Meir und bei den Karäern Ben Zuta[4]) und Ben Maschiach, wo Eigennamen ebenfalls zu einer Art Familiennamen werden. Nun besitzen wir Streitschriften von Jephet b. Ali und Sahl b. Mazliach gegen einen sonst ganz unbekannten Schüler Saadja's, Jacob ben Samuel[5]). Es ist sehr möglich, dass die beiden Jacob identisch sind und dass der Name unseres Polemikers vollständig gelautet hat: Jacob ben Samuel ibn Ephraim.

---

[1]) A. a. O., p. כד. Die dort ausgesprochene Vermuthung aber, dass er vielleicht ein Sohn eines Karäers Ephraim war, ist selbstverständlich hinfällig.

[2]) ודעי לאה רבות . . . . ובן אפרים אמר שהוא חסר אלף ומעמו ארוכות והוא היה חמר אלף. Vgl. auch Friedländer, Essays on the Writings of Ibn Ezra, p. 126.

[3]) S. Baer-Strack, דקדוקי המעמים, p. X—XI.

[4]) Vgl. Monatsschrift XLI, 203 ff.

[5]) Abgedruckt bei Pinsker, Beilagen p. 19—43. Vgl. dazu Geiger, אוצר נחמד IV, 20.

Digitized by Google

Sollte sich diese meine Vermuthung, die ich unter dem grössten Vorbehalt gebe, durch neue Funde bestätigen, so würde auf die Persönlichkeit Jacob's und auf seine schriftstellerische Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen. Zunächst würde sich ergeben, dass Jacob seine Schrift noch zu Lebzeiten des Gaon verfasst, da sie bereits Qirqisâni kennt, dann dass er sie hebräisch geschrieben hat[1]). Ihr Inhalt würde sich ebenfalls aus den Widerlegungen der beiden genannten Karäer etwas näher bestimmen lassen.

Jephet widerlegt hauptsächlich die Beweise für die Nothwendigkeit und Göttlichkeit der mündlichen Lehre, besonders den aus I. Chr. 24, 19. Dann wirft er den Rabbaniten vor, dass sie Esra 10, 3 falsch deuten und daher ungerechter Weise behaupten, Esra habe zugleich mit den Frauen auch deren Kinder aus dem Judenthum ausgestossen[2]). Die Institution der Wasserschöpfung (נסוך המים) und die Feststellung eines Minimum für verbotene Speisen (שיעורים) haben die Talmudisten ersonnen[3]). Inbetreff der am Sabbath erlaubten und verbotenen Arbeiten sind die Rabbaniten unter sich selbst nicht einig und haben daher kein Recht in dieser Hinsicht gegen die Karäer aufzutreten u. s. w.

Die Polemik Sahl's ist, wie wir das von ihm gewöhnt sind, eine sehr aggressive und im Ton sehr verletzende[4]). Sie wendet sich meistens gegen Saadja selbst. In den einleitenden Gedichten zu seiner Streitschrift weist er zunächst nach, dass die

---

1) S. die Worte Sahls (ib. p. 25): ותוד כחכת לאחרי אלה אחרי ואת שהזו תשובותיך בלשון הקדש וכן אמרת בתשובת רבי בלשון הקדש יהי כשרי וכו׳. Trotzdem könnte die Schrift Jacob's, wie manche Saadja's (so z. B. das ס׳ האגרון und ס׳ הגלוי), auch arabische Bestandtheile enthalten haben. Darum habe ich auch in der Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. III, 176 die Vermuthung ausgesprochen, dass das ib. p. 91—93 veröffentlichte Fragment vielleicht von Jacob b. Samuel herrühre.

2) Vgl. Pinsker p. 23, Anm. 12.

3) Auch Qirqisâni kämpft gegen letztere Einrichtung in dem einige Mal erwähnten Absch. I, Cap. 3 (p. 291): ומן דלך אדא אבתלם אלטמ במא יבין מחלה סהן מדה מן אלבאקי לם יבמ אלטאזד מן דלך אלטמ ולם יחדם אלך . Ebenso fast alle anderen Karäer.

4) Komisch nimmt sich daher seine Aeusserung aus, er sei nur deswegen gegen Jacob aufgetreten, weil dieser ironisch und spöttisch polemisirt hat: ולולי כי דברך

Digitized by Google

mündliche Lehre nicht göttlichen Ursprunges sein kann, da die Mischnalehrer selbst über viele Fragen getheilter Meinung sind. Die Schrift selbst beginnt mit den bei allen Karäern sich wiederholenden Vorwürfen gegen die Rabbaniten, dass diese in vielen Dingen es zu leicht nehmen, so inbetreff mancher Speisen von Nichtjuden, vieler Vorschriften der Reinheits- und Sabbathgesetze u. s. w. Er kommt dann zur Kalenderkunde und sucht besonders die bekannte Behauptung Saadja's, dass der Kalender uralt sei, aus dem Talmud selbst zu widerlegen, was ihm nicht schwer fallen konnte. Nebenbei macht er sich auch über verschiedene talmudische Auslegungen von Bibelstellen lustig[1]). Interessant sind auch die Ausfälle Sahl's gegen orthographische und grammatische Fehler und unrichtige Wendungen im Stile Jacob b. Samuels[2]), eine Erscheinung, für die sich auch eine Analogie in Controversen gefeierter Talmudisten in späterer Zeit findet[3]).

Die von Jephet und Sahl berührten Themata, die ich hier in aller Kürze wiedergegeben habe, würden nun auch in der Streitschrift Jacob b. Ephraim's enthalten gewesen sein. Aber, wie gesagt, bedarf meine Vermuthung noch der Bestätigung.

Eine noch zu erledigende Frage ist die, ob unser Jacob ausser seiner Streitschrift auch noch andere Werke verfasst hat. Aus den Citaten bei Salmon und ibn Esra könnte man annehmen, dass er noch einen Commentar zum Jeruschalmi resp. zum Pentateuch geschrieben hätte, und ersteres wird auch von

---

במתלהלה היורה וקים לא היתי כותב אלה הדברים (p. 31), oder wenn er sagt, aus Mangel an Beweisen antworte der Gottlose mit Schimpfreden: . . . אבל ורשע בעת שרשאלהו ואין שמו דבר להשיב באמת יביע רעות ויאמר קללות ונידופים לאשר יוכיחהו על התשובות הקלות שנאמר ופי רשעים יביע רעות וכו' (p. 27). Nach Elia Jeruschalmi soll Sahl 10 Antworten gegen Jacob verfasst haben: אמר אליהו ירושלמי המעתיק ועוד מולת ואת האנרת יש לו עשר תשובות נבוחות ישרות וברות דברי פי חכם חן שהשיב לאיש זד עושה רשעה ושמי יעקב בן שמואל וכו' (p. 25). Dieses ist wohl aus der Luft gegriffen.

[1]) . . . . ופתר המות בחלוף באשר עשה בעריות ואל יפלא בעיניכם פתרונותיו כי התלמיד ילך בדרך רבו . . . . ויש להם פתרונות רבות כאלה רחוקות מן האמת אור נא לנו כי חטאנו וכו' (p. 40).

[2]) דע כי כתבת ידי בי"ד ולא בן הוא כי באלף יכתב . . . . ובתבת בסדרי בידד ובתבת ממילה בידד וכו' (p. 25). Vgl. auch p. 27.

[3]) Vgl. Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 296.

Digitized by Google

den Meisten angenommen. So führt ihn z. B. Frankel[1]) als ersten Commentator des Jeruschalmi an, wiewohl er zugiebt, dass sonst von diesem Commentar nichts bekannt ist. Es ist aber schwer anzunehmen, dass ein solcher Commentar aus so früher Zeit so ohne jede Spur verschwunden sein sollte, oder auch dass man zur Zeit Jacob's schon das Bedürfniss zu einem derartigen Unternehmen gefühlt hätte. Es ist daher wahrscheinlicher, dass Jacob sowohl die sonderbare Auslegung zu dem genannten Verse der Genesis als auch die Erklärung des im Jeruschalmi erwähnten blutigen Kampfes zwischen den Schamaiten und Hilleliten in seiner Streitschrift bei passender Gelegenheit gegeben hat[2]). Auch Isaak Halevy[3]) hält es aus obigen Gründen für unwahrscheinlich, dass Jacob b. Efraim einen Commentatar zum Jeruschalmi verfasst hätte. Wenn er aber zugleich mit dem Commentar auch dem Commentator jede Existenz absprechen will, so beweist das Mangel an Kenntniss der einschlägigen Litteratur, ein Mangel, der sich auch in anderen Partieen seines sonst sehr beachtenswerthen Buches sehr fühlbar macht.

Beilagen.

I. Aus Qirqisâni's Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib[4]).

1) Absch. XI Cap. 30.

Ms. Brit. Mus. or. 2578 fol. 32 b.

אלבאב אלתלתין

פי חבאה קול בן אפרים אלשאמי פי אלאתנאב לאטלאק אבנה אלאך ואבנה [33a] אלאבה .

קד כנא חכינא עננה פי שאר בשר ואן כל ואחדה מן האתין אלכלמתין תדל עלי צרב מן אלקראבאת נד מא תדל אלאכתי אנני אלסבב ואללזיק

---

1) מבוא הירושלמי Bl. 135a.

2) Vgl. ob. p. 171, Anm. 1.

3) דורות הראשונים (Pressburg 1898) III, 110.

4) Eine nochmalige Collationirung der hier mitgetheilten drei Capitel mit der Londoner Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Rev. G. Margoliouth, Custos am British Museum. Die Handschrift ist durchweg mit arabischen Lettern geschrieben, sogar die hebr. Citate, doch hielt ich es für praktischer, Alles mit hebr. Lettern zu geben.

Digitized by Google

ואן אלסבב הו מא כנת מנה וכאן מני ודלך כאלאב ואלאם אלתי אנא מנהם ואלאבן ואלבנת אלדין הם מני קאל פהאולאי הם ומא יתולד מנהם עלי חראם כאבנה אלאב ואבנה אלאם ואבנה אלבנת ואבנה אלאבן ואלצרב אלאכר אלדי הו אללזיק כאלאך ואלאבת ואלימה ואלכאלה ומא שבה דלך פאן האולי חראם ומא יתולד מנהם חלאל מתל אבנה אלאך ואבנה אלאבת ואבנה אלעם ואבנה אלכאל פתאמל אחאתך אללה הדא אלקול והתבת האולי אלקום באלטלב ליקומא אלבאטל אמא אולא פאן אלדי קאלה פי דלך דעוי לים עליה דליל וקד הבינא פסאד מא אדשאה [33b] מן אלכלמתין פי מא תקדם פאמא מא אדשאה מן אלתחרים ואלאטלאק פאנה יקאל לה אלים לולאד אלאולאד הראמא אבדא פאדא קאל נעם קיל לה וכדלך אולאד אלאבא ואלאמהאת חראם אבדא עלי אלעלה אלתי אעטית וקדמת פמן הדה אלעלה תתרם אבנה אלאך ואבנה אלעם ואלכאל איצא פהדא נקץ מא קלת פימא כרתת מנה וכרר מני פאמא מא אדשאה מן אללזיק פאנה ילזם מנה מא אלומאה אלפיומי ודלך אנא נקול לה אלים ללאבת עלי אבידא חראם וכדלך אלאך עלי אכתה חראם פאדא קאל נעם קיל לה וכדלך יגב אן יכון אבן אבי אלטדה מטלק לאבת אביה והדא נקץ אלכתאב ופיה פסאד מא תציב עליה עלתך פאדא כאן דלך לא ילזם פי אלאנאת כמא [34a] הו לאזם פי אלדכורה פקאל איצא אנה אדא כאנת אבנה אלעמה נאזה לאבן כאלדא אן אבנה אלעם לא תגוז לאבן עמדא פאן סירת בין אלעלתין באלקרב לים אלקאם ובטלת עלתך אלתי נצבתהא אד כאנת תוגב כלאף מא . . . מת אליה וכאן אלנץ ואלכבריה מלאמהא וכאן יזעם איצא אן מן תרם עלי מן רגל תרם עליה מני מתלה כמא אן אבנה אבי עלי חראם ואבנתי עליה חראם וכדלך גדתי וכלמא נאז לי מן רגל נאז לה מני מתלה פלמא כאנת אבנה עמי נאזה לי וכדלך כאלי פהדא לזהם לי (?) עלי מא קאל לם יכן פיה אטלאק אבנה אלאך ואבנה אלאבת פאמא כאן מנטלק מנה אבנה אבן אלאך ואבנה אבן אלאבת כיף ואגל אלדעוי באטל לא דליל עליהא פאמא אלקול באן כלמא חראם עלי מן רגל פאנה יתרם עליה [34b] מני מתלה פדו קול צחיח יבין מן נואת ומנה תתרים אבנה אלאבת ודלך אנה אדא כאנת אבת עמי עלי חראם כאנת אכתי איצא עליה חראם ואנמא דכרת הדה אלאקאויל עלי גצטדא לילא יסמע בהא אנסאן פיתהם אן פידא שבהה פארדת אכשף עגרא ואלאן יתהאנ אלי דכר מן ולד עלי חראם[1]).

1) Darüber handelt das nächstfolgende Capitel, s. Steinschneider-Festschrift p. 202.

Digitized by Google

2. Absch. XII Cap. 20—21.

1h. fol. 87b.

אלבאב אלעשרין
פימא יחתגן בה לאטלאק אלטרציק

[88a] קד קלא אן אלרבאנין פי אטלאקהם ללנד קד אטלקו סבעה אסמא מן אגלט אלסמא־מאת והי אלמית ושחיטת נכרי ואכר מן הדי ואתו את בני יאלשהם ואלדם וגיד הנשה וקד אחתג אבן אפרים לאטלאק דלך במא אנא דאכרה ואם אן אלשבן מן אלחיאן אדא כאן חאמלא כאן סביל מא פי גיפה בבילה אעני אנהמא גמיעא שי יאחד ושכין יאחד ולימהמא אתגין יאסתדל עלי דלך באן לי באנא אתגין לונב אן תבין אלמראה אלחאמל אן נצב(ת) מנצבה יוב עריהא פידא אלקיל לם תקתל חתי תלד אד כאן פי קתלהא קתל ולדהא וקד קאל אלכתאב ובנים לא יומתו על אבות(ם) וקד ראינא יהודה אמר בקתל המר והי חאמל בקולה הוציאוה ותשרף וקולה [88b] הוא מוצאת פעלם מן דלך אן סביל מא פי נופהא מן אלחמל סבילהא אן סבילה סביל יצוו מן אצנאפהא ואדא כאן דלך כדלך וגב אן יכון סביל כל חיואן הדא אלסביל ואן יכון מא פי נופה מן אלחמל יצוו מן אצנאפהא פאדא דבח שו אכל מא פי נופה פלמא ינרק בקול אלכתאב וענפו אשה הדה וקולה ואם אסון יהיה וגם אן דלך ראינא אלי אלמראה דון מא פי נופהא ואעתל פי דלך בקולה טן תחת טן או כאן אלולד או דאל לים לה טן . . . . . וקד אחתג גירה בקול אלכתאב [89a] וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט קאל וקד ינה אן יכון פימא ימר תחת אלקציב אלחאמל גיר אלחאמל פיכון אלגמיע דאכלא תחת אלעדד ולא יחסב דלך אלא ואחד אן כאן אלמאשר או גירה פיגב מן דלך אן אלחאמל לים בתאני אד כאן הו ואלחאמל ואחד .

אלבאב אלואחד ועשרין
פי אפסאד קול אלגמיע

וקד כנא חכינא עהם אנהם יזעמון לו אן בקרה דבחת וכאן קד אן וקת ולאהתדא וברז מן במנדא עלי ואחד בסם כנן וחרה פי אלחקל כאן דביחה אסה קד טהרתה . . . . . ואכל עלי נמיע אלסבע נהאת אלתי . . . . . [89b] וחביא אצא אנהם יזעמון אן לו אן שאה דבחת וכאן אלולד קד כרג מנה יד או רגל קבל אן תדבח כאן דלך אלדי כרג חראמא ואלבאקי חלאלא וקלא האך אנה ילומהם אנה אן מאת שאה או בקרה פי וקת ולאדתהא קבל אן תלד ושקת בטנהא ואכרג אלולד חי כאן אלולד לא יגוז אכלה אד כאן גוז מן אלמית לאנה אדא כאנת שחיטת אמו מטהרתו וכדלך מת אמה יטמה פלנדכר אולא מא יזלדם מן אלמסאיל פי קולהם אן סביל אלחמל ואלחאמל

Digitized by Google

סבילא ואחרא ואן אלנמיס שכץ ואחד הם נגב עמא אסתלו בה מן קצה תמר
ואלמשר יקאל להם אן כאן . . . . . אלי מא קלתם וכאן אלעגל אלכארג
קד מדרתה דביחה אמה . . . . . וכולך דמה ושחמה וגיד דלך אן כאן לא
יחסב [90a] באנה שכץ ואנמא הו נצו מן שכץ פתקולו איצא אנה אן נזה
אנמאנא פקתלה אנה לא יגב אן יקתל וכדלך אן כאן מיגיד לא יגב עלי
צאחבה קתל ולא דיה אד כאן אלכתאב אנמא אוגב הדה אלאשיא עלי תור
הו שכץ פהדא פאנמא הו נצו שכץ פכל מא דאמנו אן יתנצלו בה ויגבן בה
קתל אלתור וקתל צאחבה או נראמה פבמתלה יחרם מיתה ודמה ושחמה
וגיד דלך אגרי מן הדא אלגנם יקאל להם וכדלך לא יחרם אן יגמע מע המאר
פי אלחרת אד כאן אלמחרם פיה דלך הו אלתור אלדי הו שכץ והדא לים
בתור ואנמא הו נצו ונזו מן תור אגרי יקאל להם וכדיך אן . . . . אנמאנא
דלך אלבהימה לם יגב עליה ולא עלידא אלקתל אד כאן דלך אנמא יגב פי
אלבהימה והדה ליסת בהימה [90b] ואנמא הו נצו מן בהימה אגרי יקאל
ומתל דלך אן כאן כבר לא ילזמה מא ילום אלכבר מן אלפדא אן כאן מן
בהימה מסיה אד כאן לים הו חמאר ולא נמל ואנמא הו נצו חמאר וכצי
נמל וכדלך נמיע מא אוגבה אלכתאב פי אלכהאים הם יעמם דלך פי
אלאדמיין עלי מא אנזלו מן קצה תמר והו אן אלמראה אדא מאתת עגד בלוג
וקת ולאדהא ושק ען במטרא וכרג אלולד חי פאנה נצו מן אלמיית פהו מסי
ללחדר כאן מן דנא(י)ה יסמא מכבה אאם ולא יגב עליה כהאנה לאן
אלכהאנה אנמא תגב עלי אלאחיא ותלי אלדכרה אנצא והדא אנמא הו נזו
מן מיית ונזו מן אנתי וכולך אדא כאן כבר לא יפדא וכולך אן פעל כתירה
לם יקתל ולא יאכל אד כאן נמיע [91a] דלך אנמא וגב עלי מן כאן איש
והדא לים איש ואנמא הו בעץ איש ומן הדא מא לא יחצא כתירה פאן קאלו
פאדא כאן קד אוגב עלי כל מן נצא אלקתל ואלעקובה ותלי כל דכר אן
יכתן ודאנא ואחד קד פעל ואחל אלסבת ודאנא לה כשר עדלה פביך יגו
אן נקול אנה לם יגב אן יקתל ולא יכתן קלנא וביך יגו אן ערי הדא כאמלא
תאמא פנקול אן אלעצו מנה והו חי נאז אכלה וכדלך דמה ושחמה ומיתה
וכדלך אן דבחה נכרי מע סאיר מא פיה ולא פרק פאמא אלגואב פי קצה
תמר פאנה אן צח אן אלמראה אדא גת(ו) והי חאמל אן תקתל מע אלחמל
פינו אן יכון דלך סביל (ודלך סביל) אטלאק קתל אטפאל [91b] שבעה נים
ואטפאל אנשי עיד הנדחת וכמא נאז קתל אטפאל אילידי ואן כאני לם יגני
יכון יקתל חין הדא ואן כאן לם יגני וכאן דלך כארנא מן קולה וכנים לא
יומתו על אבות כמא כאן אטפאל עיר הנדחת כארנין מן דלך ויכון הדא
אלאפתראץ כאנה להדא כמא כאן כאנא לאלולידי אנני קתל אלגאני מע ולדה

1) Ms. خبث anst. جنث

Digitized by Google

ואנא אלגואב פי כילה כל אשר יעבר תחת השבט .פאן התמל אלבקר
ואלגנם ויצחמא יקת פיה אן כאן אכ׳ראל מא יגב פיהא מן אלעשר לם יכן
פי וקת תכון הואמל כל בנד אן יעבו באכדהא פלא יכון פיהא יגז תחת
אלקציב חאמל [92a] בתה יבטלת אלמבלה ואמא מא אדאה אבן אעזים
מן ואם אבון יהוה פקד ביה פי מיצמה אנה דאכל אלי אלאולאד ואלאם
נמיגא עלי אנא לו לם יסתדל בדלך לם יהתאג אליה אד באן פי בעץ מא
קלאת מא ידכן קולהם.

II. Aus dem Compendium des Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib.

Ms. Brit. Mus. or. 2525 fol. 101a.

וקאל אן אבן אעזרים אלשאמי כאל אן אלכהאב [101b] חרם יד פרוא
עגדה מנהא מהרמא התרים אלדדר ואלד תחרים ומאן פאלארבעה הן ואשה
אל אחותה וגו׳ פקי׳ בהיה אטלק אכהדא בנד מיתהא ואמראה אלאך אלדי
ימות עגהא מן ניד ולד ואלג ואל אשה כנדת מיתאתה ואלד ואל אשת עמיתך
לא תתן פאדא טלקת או ארמלת אטלקת וקאל ויכ אן נקים ונשלם אן למן
תוג מהה פאנה יחרם עליה ו׳ מן קראכהדא ו׳ תחרים אלדדר הן אכנתהא
ואבנה אכנתהא אבנה אכנתהא וחמאתהא ואמהא יאם חמיה ואחותה תחרים
תחרים ומאן והי אכהדא מא דאמת אלזגה באכה קאל ויחרם עלי אלמרה
מן קראכאת וגדא ו׳ ו׳ תחרים אלדדר הם אבנה יאבן אבנה ואבן בנתה
ואבנה וגדה אבו אבוה ואבי אמה ויאחד תחרים מיקוף והו אבן והדא אדא
טלקדא הו (או ?) אדא מאת ולה מנהא ולד (?) פהדא באוא דלך.

III. Aus Salmon b. Jerucham's Streitschrift gegen Saadja, Cap. XIII.[1])

הנה מדרך משכילים, להקל חמורות ולהחמיר קלים, טמאת נגיעה
וטמאת אוכלים, ולתיתר טמא ומרק פגולים.
שיעור אחד מששים לשקלה, ואם תשוף על ששים מיתר לבגלה, ורציץ[2])
והיתרו לאכלה, חלוק לא האכלו כל גבלה.

---

[1]) Ich benutze die Leidener Handschrift Cod. Warner 41. Ausserdem stand mir die Copie Pinsker's (im Wiener Beth ha-Midrasch vorhanden) zu Gebote, die am Rande zahlreiche Varianten enthält, doch hielt ich es für unnöthig sie alle hier mitzutheilen, und habe ich einfach die besseren Lesarten in den Text gesetzt. Ueber den Inhalt dieser Streitschrift s. meine Notizen in Jew. Quart. Rev. VIII, 684 ff.

[2]) In allen Handschriften steht hier überall ורצץ oder ורצין anstatt des den Copisten unverständlichen ורציץ.

Digitized by Google

ראוה שמטה קטובות, חקוקה וגם חצובות, כתורת רוכב בשרבות, נרציץ על אמר כתובות.

קבע לנו לאכלה, למען כי כל בהמה מהורת בני אותות להבלילה, מפרסת ושוסעת ונרה להעלה, וכל בהמה שאין אלה מצואים בה פכוילה.

צוה שדי לעם קהלי, גם דבר שני להגילי, כל רמש אשר הוא חי מיהר לאכלי, להודות כי המת אסור על כל ישראלי.

פרש דבר שלישי אחריו, אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו בחוריו, ללמד לכל בשר אחר שחיטת אמו מהר לעדיו, ואך שחיטת אמו מטהרתו להבשריו.

עוד דבר רביעי אחוה, לעות את יקף דבר נפשו ארוה, להצמית כל חומץ ומעה, ושכרי מאת בוראי אקוה.

סדרי דם עופות וכל בהמות, בכמה מקומות נרשמות, והאוכל בידים רמות, הכרת יכרת במהומות.

נבאר עוד דבר חמישי, ואעריח בו בפרושי, הלא כל חלב בהמה אסור לעם קדושי, ואך חלב נרציץ מותר במדרשי.

מאפן ששי אבארה, אותו ואת בנו כתוב בתורה, והבן הנולד ואשר הוא בבטן הדרה, שניהם נקראים בנים בשפה ברורה.

לשתי כלותיה אמרה נעמי, העוד לי בנים במעי בני רחומי, בבטן רצץ יעקב לאדומי, נשנו אחוד חורפי טעמי.

בשרץ דבר שביעי אחבר, ותקן מצוות שדי כל ימי אדבר, ופני זדים אבלים וחצם אשבר, ושכר פעולתי משדי אכבר.

יה צוה על ידי משה, דבר מפורש ולא יעשה, כי על כל ישראל אסור גם קשה, לאכול את גיד הנשה.

מהודים איך יהיו לעולם, וכל אלו תתירו לאכלם, הלא המבין את מעללם, ישלם להם כפי פעלם.

חוק דבר שמיני, ראיתי בו בעניני, ובתורה התמימה צוה לבוננו, יי עזרי ומניני.

ומר וכל מיני בהמה מהורה, טמאתם במותם מבוארה, גם הנוגע והנשא טמאתם אמורה, והאוכל על אחת כמה וכמה לבארה[1]).

---

[1]) Der Schluss des Capitels enthält eine Kritik der talmudischen Bestimmung eines Minimum (ששים) für unerlaubte Speisen, s. ob. p. 180, Anm. 3.

Digitized by Google

Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadja-Uebersetzung.

Von

Wilhelm Bacher.

Der verewigte Forscher, dessen Andenken diese Sammelschrift gewidmet ist, hat in einer seiner besten kleineren Arbeiten Saadja's Einleitung zum Kitâb-al-Amânât in Ibn Tibbon's Uebersetzung näher geprüft (Z.D.M.G. XXXVII, S. 230—249) und damit einen wichtigen Beitrag zu der von ihm bei dieser Gelegenheit gewünschten „eingehenderen Würdigung und Kennzeichnung" des grossen Uebersetzers der arabisch-jüdischen Classiker geliefert. Schon früher hatte M. Wolff in seinen „Bemerkungen zu dem Wortlaute des Emunot we-deot" (Z.D.M.G. XXXII, 1878, S. 694—707; fortgesetzt im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, VII. Bd., 1880, S. 73—100) sowohl zur Textkritik des Emunoth als zur Beleuchtung seines Verhältnisses zum arabischen Originale beigetragen. Aehnliche textkritische Einzelheiten zu Ibn Tibbon's Uebersetzung von Saadja's philosophischem Hauptwerke enthalten auch andere Untersuchungen über das letztere; so namentlich die ausgezeichnete Darstellung der „Religionsphilosophie des Saadia" (Göttingen 1882) von Guttmann, sowie die Noten der vortrefflichen Ausgabe des arabischen Originals durch Landauer (Leiden 1880). Von den anderen Uebersetzungsarbeiten Jehuda Ibn Tibbon's ist der Kusari in der Ausgabe Hirschfeld's (Leipzig 1887) und in den Bemerkungen von Horowitz (Monatsschrift für Gesch. u.

Digitized by Google

Wiss. des Judenthums, 41. Jhg., 1897, S. 264—273, 313—321) Gegenstand der Textkritik geworden.' Ich selbst habe die Uebersetzung von Abulwalîd's Wurzelwörterbuch zum ersten Male edirt, dabei den hebräischen Text Ibn Tibbon's auf Grund des arabischen Originals durchgehend verbessert und ergänzt (Sepher Haschoraschim, Berlin, 1896; s. die Einleitung p. XXXVII—XLII) und im Anhange zu dieser Ausgabe dasselbe für das Sepher Harikma, die Uebersetzung des Kitab-al-Luma' geleistet (ib. p. 568—594). Die Uebersetzung von Bachja's „Herzenspflichten" wurde nur für einige Stellen von Sluzky in dem Anhange zu seiner Ausgabe (Warschau 1871) mit dem arabischen Texte verglichen. Diese selbst harrt noch des Herausgebers. So fehlt es nicht an Vorarbeiten und Materialien zu der von Kaufmann gewünschten umfassenden Darstellung der Uebersetzerthätigkeit, der Methode und der Irrthümer Jehuda Ibn Tibbon's. Aber vor allem müssten die Uebersetzungen selbst in guten Ausgaben vorhanden sein. Namentlich ist eine neue Edition der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's als dringendes Bedürfniss zu betrachten. Denn der grössere Theil der Schwierigkeiten und Unverständlichkeiten, welche diese Uebersetzung in so reichem Maasse enthält, beruht nicht auf den Mängeln der Arbeit des Uebersetzers, sondern auf der Fehlerhaftigkeit der Editio princeps (Konstantinopel 1562). Die Fehler dieser Ausgabe stammen wohl zumeist aus der Handschrift, die dem Drucke zu Grunde lag. Die späteren Ausgaben haben die Fehler wesentlich vermehrt, und — was besonders zu bedauern ist — keine einzige hat die in der zweiten Ausgabe (Amsterdam 1647) neu hinzugekommenen auf Grund der Editio princeps berichtigt. Leider ist keine Handschrift der Ibn Tibbon'schen Saadja-Uebersetzung bekannt; die Angabe Steinschneiders (Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, S. 439, Anfang des § 256), welche „einige Manuscripte" nennt, scheint auf einem Versehen zu beruhen. Aber ein Hilfsmittel ersten Ranges für die kritische Bearbeitung des Ibn Tibbon'schen Textes bietet die Landauer'sche Ausgabe des arabischen Originals, welcher die Oxforder

Digitized by Google

Handschrift zu Grunde liegt, in der aber auch die Varianten der Petersburger Handschrift sorgfältig verzeichnet sind. Diese Ausgabe wurde von mir (in der Steinschneider-Festschrift) durch die Edition der zweiten Version des VII. Abschnittes (über die Auferstehung) aus der Petersburger Handschrift ergänzt; es ist gerade diejenige Version, welche in Ibn Tibbon's Exemplare stand und von ihm übersetzt wurde, wie denn auch sonst seine Uebersetzung zumeist mit dem Texte der Petersburger Handschrift übereinstimmt. Eine neue Edition von Ibn Tibbon's Saadja-Uebersetzung hätte zunächst die Aufgabe, den Text derselben durch Vergleichung mit dem Originale von den Fehlern der Editio princeps zu reinigen, d. h. alle Entstellungen des ursprünglichen Ibn Tibbon'schen Textes, wie sie aus dem Vorlagemanuscripte in die Ed. pr. gerathen oder wie sie erst hier durch Unachtsamkeit des Setzers und Correctors entstanden sind, zu beseitigen.

Da aber die neue Ausgabe nicht nur dem Uebersetzer, sondern auch dem Verfasser gerecht werden und die Gedanken Saadja's unverfälscht darbieten soll, muss der Ibn Tibbon'sche Text auch von solchen Entstellungen gereinigt werden, die den Uebersetzer selbst zum Urheber haben. Jehuda ibn Tibbon hat die musterhafte Treue und Genauigkeit seiner Arbeit oft genug dadurch geschädigt, dass er die in seinem Exemplar sich findenden irrigen Lesarten blindlings übersetzte, ohne Rücksicht auf den Sinn des Satzes, und dass er, dem Saadja's arabisches Werk in hebräischer Schrift vorlag, zuweilen das Opfer eines bei arabischen Wörtern durch diese Schrift leicht sich ergebenden Missverständnisses wurde. Für die Einleitung des Emunoth hat Kaufmann in seiner erwähnten Studie mehrere Irrthümer dieser Art bei Ibn Tibbon nachgewiesen; auch Wolff und Andere machen auf solche aufmerksam. Bei den von mir auf den folgenden Blättern dargebotenen Berichtigungen ist das ganze Werk berücksichtigt. Die 77 Stellen, unter denen sich auch einige der bereits von Anderen berichtigten finden, zeigen durch ihre Menge, oft aber auch durch die arge Entstellung des Sinnes, die der Irrthum des Uebersetzers bewirkt

Digitized by Google

hat, mit welcher Vorsicht aus den Uebersetzungen Ibn Tibbon's der Gedanke des Autors herausgelesen werden muss und wie unumgänglich nöthig ein Zurückgehen auf das arabische Original ist, wenn man die Ausführungen Saadja's genau verstehen will. Ich bemerke nur noch, dass die folgenden Berichtigungen ausschliesslich solche Stellen behandeln, an denen Ibn Tibbon durch irrige Lesung des Originals irrig übersetzt hat. Irrthümer anderer Art sind hier nicht berücksichtigt worden.

Die Stelle der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung citire ich mit Angabe von Seite und Zeile der Fischel'schen Ausgabe (Leipzig 1859), welche auch den Citaten von Wolff in seinen Bemerkungen zu Grunde liegt. Mit Am. bezeichne ich die Landauersche Ausgabe des Kitâb-al-Amânât.

Im Anhange gebe ich eine Probe der von mir nach den oben angedeuteten Gesichtspunkten vorbereiteten Neuherausgabe der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's.

In den Noten dieses Anhanges bezeichnet ע den arabischen Text in Landauers Ausgabe; ת den Text der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung, wie er in allen Ausgaben, die Editio princeps mitinbegriffen, zu lesen ist; ק bezeichnet die Editio princeps von Constantinopel; ד die übrigen Ausgaben, die Amsterdamer mitinbegriffen; ד״א (= דפוסים אחרונים) bedeutet die neueren Ausgaben (mit Ausschluss der von Amsterdam).

In den nun folgenden Berichtigungen habe ich nur hie und da den Inhalt der betreffenden Stelle eingehender erläutert. Sonst begnüge ich mich meist mit Feststellung des Irrthums. Ich habe auch solche Stellen aufgenommen, in denen die von Ibn Tibbon in seiner Uebersetzung wiedergegebene falsche Lesung sich thatsächlich in der Petersburger Handschrift vorfindet.

Landauer (Vorrede, p. XI) erklärt auch die Worte נקה והמציאה והראה, S. 38, Z. 11, auf Grund einer falschen Lesung der arabischen Worte. Ibn T. habe statt מאבר (Am. 60, 15) gelesen מאכל (ماخذ) und das mit נקה übersetzt. Aber es ist nicht anzunehmen, dass Ibn T. eine so ganz und gar dem Zusammenhange widerstrebende Uebersetzung gegeben hätte.

Digitized by Google

Ich glaube, hier liegt nicht ein Irrthum des Uebersetzers, sondern ein Fehler im Texte der Uebersetzung vor. Ibn T. übersetzte כאבר (كابر) mit נצח, d. i. נצח im Sinne von überwinden, vergewaltigen. Aus נצח wurde schon im ersten Drucke נקח.

* * *

Zur Einleitung.

1. S. 4, Z. 24. ויבאו כלם לפני אנשי החכמה ולא ישו אל דבר אחר. Am. 6,15: יאקבלוא אנפסהם אלי די אלחכמה ולם ימילו אלי שי סואה.

Saadja spricht von der vollständigen Hingebung an Gott und die ausschliessliche Richtung des Sinnes auf ihn, wozu er als biblische Belegstelle Jesaja 45,22 citirt. Gott bezeichnet er als בעל החכמה (= די אלחכמה), wie sonst als אלהים (החכם), den Weisen κατ' ἐξοχήν. Ibn Tibbon aber las statt די : דוי und übersetzte: אנשי החכמה, als ob es sich um weise Menschen handelte[1]). In Folge dessen giebt er auch von dem Worte סואה (= וולתי), d. h. „ausser Ihm (Gott)" keine genaue Uebersetzung, sondern verflüchtigt es zu אחר.

2. S. 5, Z. 24. קולט. Am. 8,8: צות אא. Ibn T. las צותא. S. Kaufmann, S. 238.

3. S. 7, Z. 12. משגון השבושים. Am. 11,3: מן חל אלשבה (= מהתרת השב). Ibn T. las האל statt חל (حل). Auch der Petersburger Codex des Am. hat האל.

4. S. 11, Z. 31. והפשוטה. Am. 18,11: ואלמאם (etwa והמגנית, scil. הצורה). Die Erklärung Kaufmanns (S. 243) befriedigt nicht. Ibn T. muss statt ממאם (مماس) gelesen haben מכסיט.

5. S. 16, Z. 11. ומופתים שלא התגרב בהם ספק. Am. 25,6: ובראהן מא לם יתסלט עליה אלשך. Die Oxforder Handschrift hat תסלט (تسلط). Statt dessen las Ibn T. תגרב (تخلط) und übersetzte das mit התגרב. In Folge dessen beseitigte er auch den Artikel von הספק. Der richtige Sinn ist: Beweise, über welche der Zweifel keine Macht hat. Nach Ibn T.: . . . in welche sich kein Zweifel mengt.

---

1) Bloch. Vom Glauben und Wissen, S. 12: „sie werden alle vor den Männern der Weisheit sich zusammen finden."

Digitized by Google

6. S. 18, Z. 14. אך מי שהיה מנהגו ודלוף הדעת כאשר חשב בפסוקים ואמא מן[1] כאן סביל. מומקרא ודאה בהם מה שהרחיק . . . . . צלאלה אנה פסר פאסוק מן אלמקרא ודא הוא . . . . . st. צלאלה und ergänzte סביל zu סבילה[2]). Dadurch bekam er den Sinn: „wessen Art ein Widerstreit der Meinungen war, indem . . .“ In Wirklichkeit sagt Saadja: „wessen Weg zum Irrthum darin bestand, dass er . . .“ Ferner las er תפכר statt פסר[3]) und macht aus einer „Commentirung von Bibelversen“ ein „Nachdenken über Bibelverse.“ Der richtige Text dieser Stelle müsste hebräisch so lauten: אך מי שהיה ודך . . . . שפירש פסוקים (od. מבוכתו) משתו. Vgl. meine Schrift: Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 38.

Zum ersten Abschnitte.

7. S. 23, Z. 15. בעיני „in meinen Augen“ ist hier sinnlos. Am. 37,2 hat לעמרי (bei meinem Leben, fürwahr, also חי אני), wofür Ibn T. las שמרי.

8. S. 29, Z. 28. מעני שאמרנו חדשו מחייב שיהיה הצעם נברא מחדל ואם נשתר המאמר [הזה] מרכר נחייב שתומר שלו קדמן לא נברא ולא מחדל. Am. 38 unt. hat sowohl für הצעם, als für חומר שלו: עינה (عينه), seine Substanz, עצמו. Wenn Ibn T. das Wort an der zweiten Stelle nicht mit עצם wiedergiebt, so kann dem nur eine falsche Lesung der ihm vorliegenden arabischen Worte zu Grunde liegen. Er las statt עינה: מינה (طينه) und giebt dies wörtlich mit חומר שלו wieder, dem arabischen Worte die Bed. des philosophischen Terminus Materie zuschreibend.

9. S. 38, Z. 4. אבל אם יהיה יסוד חמישי נמצא אין לו בעינינו רבר דומה שידבק בו וידאנו והוש אלא אם יחשוב שיש בנו נם כן מאומה מן והטבע החמישי. Die zwei Worte וידאנו והוש übersetzt Bloch

---

[1]) Landauer bietet אן nach der Oxf. Handschrift. Jedoch die Petersb. Hdschr. hat מא, was am Margo zu מן verbessert ist.

[2]) Die Paraphrase (s. Bloch, a. a. O. S. 45) hat: אבל מי שהיה חלוקו בשביל המקראות אשר לא ידע פתרונו . . . Hier liegt ebenfalls die Lesung כלאמה zu Grunde.

[3]) Vgl. Kusari I, 65: תשב ב . . . mit תסבר מי übersetzt; ebenso Am. 143,11,16 und sonst.

Digitized by Google

(S. 85): „so dass er das Sinnesorgan sehen könnte"; Guttmann (S. 64): „so dass der Sinn es wahrnehmen könnte." Es ist einleuchtend, dass Saadja das nicht so geschrieben haben kann. Thatsächlich entspricht den beiden Worten in Am. 60,10: מבטרה ונראהו האלהים („so dass wir ihn sehen. bei Gott" אלהם). Ibn T. aber las statt des zweiten Wortes: אלחם (الحس) und änderte das erste entsprechend in מכטרה, oder er las es so. Dadurch bekam er einen „Sinn, der sieht", während Saadja in natürlicher Ausdrucksweise. seinen Satz fortführend, nur von uns als den Sehenden spricht[1]).

Zum zweiten Abschnitte.

10. S. 48, Z. 3 von unt. ואשר יחתרלו שיחשבוהו גשם. Guttmann (S. 89) übersetzt: „Diejenigen aber, die sich bemühen, ihn (Gott) als einen Körper zu denken." In Am. 78,1 lautet der betreffende Satz: ואלדין ראמוא אן נרידמה נכמא („die begehren, dass wir sie ihn als Körper sehen lassen" = אשר יחפצו שנראם אותו גשם). Ibn T. las statt נרידמה (نريدمه): דמה (يدمه) = יחשבוהו. Dem entsprechend muss er ראמוא ungenau übersetzen: sich bestreben. Das Original bietet die natürlichere Fassung des Gedankens, und man darf nicht etwa annehmen, dass die Ibn T.'s Uebersetzung zu Grunde liegende Lesart דמה die ursprüngliche, die des Originals die corrumpirte ist.

11. S. 50, Z. 1. וקבלנוהו מדה אל מה שנגלה לנו מן העין. Am. 79,14: מקבלאה באלאגל אלי מא יצח לנא באלנמד („wir nahmen sie — die Lehre von Gott — sofort an, bis dass sie uns durch die Speculation deutlich — zum Gegenstande überzeugten Erkennens — würde", אל מה שיתברד לנו בזיון. Ibn T. aber las statt יצח (يصح, oder wie Landauer für möglich hält يضح): יגל und übersetzte das mit יעלה; demgemäss muss dann statt בעין gesagt werden מן העין. Die Petersburger Handschrift hat

[1]) Ueber die Betheuerungsformel الليم s. die von Guttmann a. a. O. citirte Bemerkung Rosins, Die Ethik des Maimonides, S. 109.

Digitized by Google

thatsächlich יחצל. Vgl. noch mein: Die Bibelexegese der j. R. d. M. S. 5, Anm. 3.

12. S. 50, Z. 4 von unt. כל טענה שהיא מפרידה בין שנים הוא בל חנה תבטל כון אלאתנין פהי חנה ללואחד טענה לאחד. Am. 81,2: („jedes Argument, das das Dasein von zwei Schöpfern als nichtig[1]) darstellt, ist ein Argument für den einzigen Schöpfer", כל טענה שהוא מבטלת היות שנים הוא טענה לאחד). Ibn Tibbon aber las תבדל (تَبْدَل?) statt תבטל und בין statt בן. Auf diesen Irrthum hat bereits Wolff hingewiesen (Z. D. M. G. XXXII, 704, vgl. Guttmann S. 96).

13. S. 50, letzte Zeile. שלכל אחד מהם שרש שחרשו. Am. 81,6: אן לכל נוע מנהא אצלא לי חדתה („dass jede Gattung von ihnen eine Wurzel [einen Urgrund] für sich hat," שלכל מין מהם שרש בפני עצמו). Ibn T. las aber statt חדתה (d. i. حدثة), חדתה (d. i. حدثة), beseitigte das vorhergehende לי (على حدثة für sich, einzeln) und sprach ganz unsachgemäss von der Schöpferthätigkeit des supponirten Urgrundes der einzelnen Wesensgattungen.

14. S. 51, Z. 7 von unten. ולא אפשר לבעליהם לדמותם אל החשך והאחד המשתמשים בלא שלישי כי אלה מקרים והם אצלם נשמים. Die Auffassung dieser Stelle, wie sie Kaufmann (Attributenlehre S. 23) bietet, beruht nach Guttmann (S. 100) auf völligem Missverständniss. Guttmann selbst versteht sie als kurzes Resumé der im ersten Abschnitt, im Absatze über die Dualisten (fünfte Meinung über die Entstehung der Welt) gegebenen ausführlichen Erörterung. Aber Guttmann verschweigt nicht die seiner Auffassung entgegenstehende Schwierigkeit, welche darin besteht, dass nach jener ausführlichen Erörterung die Finsterniss nur eine Negation des Lichtes ist, während Saadja hier Licht und Finsterniss als in gleichem Range befindliche Accidenzien bezeichnet. Die Auskunft Guttmann's, S. nenne deshalb Licht und Finsterniss Accidenzien, weil sie beide an der Luft zur Erscheinung kommen, kann unmög-

[1]) Bei Guttmann (S. 96, Z. 10) steht durch einen Druckfehler „richtig" statt nichtig.

Digitized by Google

lich befriedigen. Ein Blick ins arabische Original beseitigt die Schwierigkeit und macht jede gekünstelte Erklärung unnöthig. Jener Satz lautet arabisch so (Am. 82,12): ולא אבנ אצחאבהמא תמתילהמא באלטל ואלנור אלמתמאסין בלא תאלה לאן הדין שרבאן ואולאך עגדהם נסמאן („ich gestatte es den Bekennern der Ansicht von den zwei Schöpfern nicht, diese mit dem Schatten und dem Lichte zu vergleichen, die beide unmittelbar sich berühren, ohne dass ein Drittes da wäre; denn diese beiden sind Accidenzien, während jene, nach der Ansicht der Dualisten Körper — Substanzen — sind"). Also nicht von Finsterniss und Licht ist die Rede, sondern von Schatten und Licht. Saadja weist die Heranziehung von Schatten und Licht als Analogie für die beiden neben einander fungirenden Schöpferpotenzen des Dualismus mit der Bemerkung zurück, dass Schatten und Licht als blosse Accidenzien nicht als Analogie für das unmittelbare Nebeneinander jener als Substanzen gedachten Urwesen des Dualismus gelten können. Ibn T. aber sah in באלטל eine Abkürzung aus באלטלאם, als dem gewöhnlichen Gegensatze zu נור und kommt dadurch zu einer ganz falschen Uebersetzung. Die Vergleichung mit dem Original bringt mich in diesem Satze ausserdem auf zwei weitere Berichtigungen. Statt ולא אפשר muss es heissen: ולא ארשה (أسوغ = אסנ), und statt המתמשטים: המשתמשים[1]). Beide Fehler sind nicht Ibn Tibbon. sondern der Handschrift, aus der die erste Ausgabe der Emunoth geflossen ist, oder dieser Ausgabe selbst zuzuschreiben. Unser Satz muss in berichtigter Form so lauten: ולא ארשה לבעלידם לדמותם אל הצל והאור המתמשטים . . . .

15. S. 53, vorl. Zeile. מנו הנוצרים חשבו בו וזלתי. Am. 86.2: גלט אלנצארי פאעתקדוא פיה גיריה („die Christen irrten und dachten in ihm — in Gott — ein Anderssein, eine Verschiedenheit"). Dieses Wort גיריה (غيرية) ist ein zu غير gebildetes Abstractum und hat dieselbe Bedeutung, wie das als Substantiv gebrauchte غير in folgendem Satze Saadja's (Am. 85,15): פמדתם נזה כל

[1]) Vgl. Am. 102,6 כל אחד מן אלמתמשטן = S. 64, Z. 4: כל אחד מן המתמשטים

Digitized by Google

נד ותניד (= S. 53, Z. 24: (הוא מרומם מכל שנוי והשתנות[1]). Wenn nun hier Ibn T. nicht שנוי hat, sondern וולתו, so kömmt das daher, dass er statt נדיה las: נדה (غير). Es ist klar, dass diese Lesung keinen guten Sinn giebt.

16. S. 55, Z. 8. זה הרוח והמלה ברואים והם[2] הדברים המופרדים. Dem Ausdrucke הדברים המופרדים entspricht Am. 88,4: אלכלאם אלמפצל, also הדברים הנכבדים. Ibn Tibbon aber las — wie schon Wolff, Z. D. M. G. XXXII, 705, bemerkt — אלמבצל ohne Punkt (المفصل) und übersetzte das mit המופרדים.

17. S. 58, Z. 1. וביון שהקדמתי הענינים האלה אני רואה לכתוב רוב התארים והדברים. Für לכתוב hat Am. 92,11: אן אתבע („dass ich folgen lasse"). Ibn T. aber las statt אתבע (أتبع): אתבת (= أتبت) und umschrieb das mit אכתוב.

18. S. 58, Z. 27. בסף. Am. 93,12: פצא („weiter Raum"). Ibn T. las פצה (فضة) Silber. S. darüber Guttmann, S. 110, Anm. 2; Schreiner, Monatsschrift Jhg. 40, S. 252; Horovitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, I. Theil, S. 3.

19. S. 63, Z. 18. שאר תארי הירדה. Am. 101,8: מאיר צפאת אלכיף. Ibn T. las אלכוף (الخوف) statt אלכיף (الكيف) Es muss heissen: שאר תארי האיכות. S. Wolff a. a. O. S. 706, Landauer, S. XI.

20. S, 64, Z. 11. להגדיל המקום ההוא והישות. Am. 102,13: תשריף לדלך אלמכאן ולתלך אלאמה, was hebräisch so lautet: להגדיל המקום ההוא והאומה ההיא. Ibn T. las statt אלאמה (الأمة): אלאניה (الأنية, die Quiddität) und giebt, mit Beseitigung des Pronomens הישות. So schon Landauer, S. XI, Wolff, S. 706.

---

[1]) So muss gelesen werden statt והשתנות.

[2]) Edd. הם.

Digitized by Google

21. S. 64, Z. 3 von unten . . . לא יתכן . . . בי כל הברואים. Am. 103,14: . . . פלא יתן . . . אד נמיז אלמכלוקן. Ibn T. las statt אד (أن): אן (لن). Es muss heissen: לא . . . כאשר כל הברואים . . יתכן.

22. Ebenso muss es S. 65, Z. 8 (= Am. 104,4) heissen: . . . לא יתכן . . . באשר הבורא יתברך.

23. S. 64, Z. 10: והכל נמנע מפני שאינו נשם. Am. 104, 5: בל ממתנע לאנה לים בנסם. Ibn T. las statt בל (بل): כל (كلّ). Es muss heissen: נמנע [הוא] אבל.

24. S. 67, Z. 4: ושאל משה רבנו שיחוקהו הבורא. Am. 107, 6: פסאל מוסי רבה אן יקויה („Moses bat seinen Herrn — Gott — dass er ihn stärke"). Ibn T. las das wohl gekürzt (רב) geschrieben רבה als רבינו und betrachtete es als Epitheton Moses' (vgl. Am. 106, 15 = S. 66, Z. 25). Er musste dann im Nebensatze das Subjekt הבורא ergänzen. סאל רבה (= سأل ربّه) übersetzt Am. T. etwas weiter oben (S. 66, Z. 25) mit שאל מאלהיו.

25. S. 68, Z. 3. בדרך הדגדה. Am. 108, 17: בטריק אלנטר („auf dem Wege der Speculation", בדרך העיון). Das allein entspricht dem Inhalte. Ibn T. las statt אלנטר (النظر): אלכבר (الخبر). So schon Guttmann, S. 128, Anm. 3.

25a. S. 78, Z. 22 משני דברים. Am. 125, 9: מן אמבאן (= מן האפשרות). Ibn T. las אמרין (أمرين) statt אמבין, wie nach Landauers Annahme (Vorwort S. XI) statt אמבאן geschrieben war.

Zum dritten Abschnitte.

26. S. 80, Z. 4. סברותם לא יתחלקו. Am. 127, 17: מנהם לא תתפק („ihre Meinungen stimmen nicht überein", סברותם לא יסכימו). Das allein hat hier einen Sinn. Ibn T.'s Uebersetzung beruht auf der Lesung תתפרק statt תתפק (تتفرق), welche auch von der Petersburger Hschr. geboten wird. Ich bemerke noch, dass es in der Fortsetzung statt על בריאת הדגדה heissen muss: על בדיאת הדגדה (= على ابداة كبر). S. auch Guttmann, S. 147.

Digitized by Google

27. S. 81, Z. 5. ותל שני הגבעים האלה יכשל הכשול בהצרים ויהיה מעלי אלחאלין יכשל אלכשך בהצייר ומאן ומן התורה חלק . . . Am. 129, 12: אלכשך נייא. Ibn T. las statt בהצייר (بِمَصِير): בהצר (بِمِصر), wohl irregeführt durch die öftere Nennung Aegyptens einige Zeilen vorher. Seine Uebersetzung müsste (s. Guttmann, S. 149, Anm. 1) so lauten: ותל שני הגבעים יכשל הכשול (= בכשול התורה) בהיות ומן התורה חלקו.

28. S. 81, Z. 7. והתורה הכללית והחלקית. Am. 129, 14: שרח אלכלי ואלגי („die Erläuterung des Allgemeinen und Besonderen", ביאור הכללי והפרטי). Ibn T. las שרע (شرع) statt שרח (شرح), welche Lesung auch die Petersburger Handschrift hat, aber mit darübergeschriebener Verbesserung.

29. S. 82, Z. 6. בתרגל. In Am. 131, 4 giebt Landauer im Texte die damit übereinstimmende Lesung der Petersburger Handschrift: באלתמיד. Aber Saadja hatte offenbar das in der Oxforder Handschr. stehende באלתעויץ (بالتعويض), was mit בתמורה zu übersetzen wäre. Die unmittelbar vorhergehenden Worte müssen lauten: בכניה בטבע (Am.: באלכניה באלטבע), „die durch die Natur gegebene organische Beschaffenheit". Die Editio princeps trennte die beiden Worte durch ein ו: בכניה ובטבע, was in einem Theile der späteren Ausgaben zu בכניה והטבע geändert ist.

30. S. 83, Z. 25. והוא שכל דר יהוה בתחלה כנגד עידות שמתם פוסקים אותו בשמות. Das Wort בתחלה giebt gar keinen Sinn. In Am. 133, 15 entspricht ihm: ממתרא (ممتدّا = נמשך). Dies las Ibn T. als מבתרא (مبتدأ) und übersetzte es mit בתחלה. Nach Saadja sind die drei in Deut. 33, 2 stehenden Namen Sinai, Seir, Paran Namen verschiedener Theile des einen Gebirges Sinai; „denn jedes Gebirge, das sich in der Richtung verschiedener Landschaften („Städte") erstreckt, erhält von diesen in seinen einzelnen Theilen verschiedene Namen". S. zu dieser Stelle noch Guttmann, S. 155, Anm. 1; mein: Die Bibelexegese der j. R. d. M., S. 44, Anm. 1. —

Digitized by Google

31. S. 83, Z. 26. In der Fortsetzung der eben besprochenen Stelle heisst es: במו שנקראת כל פסקה ממנו בשם העיד שכנגדה. Für כמו hat Am. (ib.) בממא, was allein richtig ist, von Ibn T. aber als כמא (كَمَّا) gelesen wurde.

32. S. 87, Z. 5. תסתלק. Am. 139, 6: ידפע (= יִדָּחֶה). Ibn T. las יתרפע (يرتفع), wie auch die Petersburgsr Hdschr. hat. Inhaltlich ist kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Ausdrücken.

33. S. 89, Z. 8 ולחם אפי. Am. 142, 13: ובכוד מבכר. Ibn T. las dafür וכבו מכבוז (وكبر مكبوز, s. Landauer's Bemerkung zur St.). Die Lesart ויכור מיכר (= מקטורת מקטרת) ist dem Zusammenhange besser entsprechend.

34. S. 90, Z. 17. עון שלא משחו. Am. 144, 13: דנבא לם יתלמהו (= עון לא ידעהו). Ibn T. las, wie auch die Oxforder Hdschr. hat, יסאלהו statt יתלמה. Dieses ist richtiger, weil Saadja sich dabei auf לא נודע, Deut. 21, 1, bezieht.

Zum vierten Abschnitte.

35. S. 92, Z. 3 von unten. בעין ימי חייו Am. 148, 14: פי קצר שמרה („über die Kürze seines Lebens" בקצור חייו). Ibn T. las קצר (قصر) statt קצר.

36. S. 96, Z. 12. הדברים האלה; Am. 154, 4: הדה אלמעאני („diese Sünden", החטאים האלה). Ibn T. las statt אלמעאני (المعاصي): אלמעאני (المعاني).

37. S. 101, Z. 2 von unten. כל וה. Am. 163, 17: כל הדה (= כל אלה, Plural). Ibn T. las הדא statt הדה.

38. S. 102, Z. 6. ויחשוב כי מצל העם הכרח. Am. 164, 5: פיקן אלקל נברא. Ibn T. las אלקם statt אלקל und ergänzte es dann nothwendigerweise mit כי מצל. In Wirklichkeit handelt es sich um einen biblischen Bericht (قول), der sich so anhört, als ob er einen von Gott auf den Menschen ausgeübten Willenszwang (جَبر) aussagte, wie I Kön. 18, 37.

Digitized by Google

Zum fünften Abschnitte.

39. S. 110, Z. 26. מפני שהם הנראים יותר במיני החטאים שחטאו. Am. 178, 12: אלקום[1] לאנדא אנהא כנתא אמתר („denn sie — diese drei sündhaften Dinge, denen in 'Hosea 14, 4 das reuige Volk entsagt — sind diejenigen Arten der Sünde, welche das Volk öffentlich begangen hatte", מפני שהם מיני החטאים שהראם העם) Ibn T. las jedoch אמתר nicht als Verbum (أَظْهَر), sondern als Comparativ zu (ظَاهِر) und übersetzt demgemäss הנראים יותר. Natürlich muss er den Satz dann entsprechend ergänzen.

40. S. 110, Z. 28 . . . וכן אם היו הגולים שכחשו העם רצחו. Am. 178, 14: . . . וכדלך אידא לו כאן אנדאר כתירים ברצחו. Auch hier las Ibn T. أَظْهَر statt أَظْهَار. Die richtige Uebersetzung wäre: . . . וכן אם היה ודאות החטאים.

41. S. 115, Z. 4 von unten. אין לו נמל כי אם עגש. Am. 186, 6: מלא תואב לה ולא עקאב עליה. Ibn T. las statt ולא (وَلَا): אלא (إِلَّا) und gewann dadurch einen durchaus unrichtigen Sinn. Richtig übersetzt muss es heissen: אין לו נמל ואין עליו עגש.

Zum sechsten Abschnitte.

42. S. 117, Z. 10. שם חלקם. Am. 188, 13: נמל אגלא („er bestimmte eine Endzeit", שם קץ[2]). Ibn T. las statt אגלא (أَجْلَا): אגזא (أَجْزَاء). Aber „Theile" hat hier gar keinen Sinn.

43. S. 117, Z. 13 יחבר בינם ובין נפשותם וחלקתם. Am. 188, 14[3]): נמע בינהא ובין אגסאמהא ונואהמא („er vereinigt sie — die Seelen — mit den Körpern und vergilt ihnen"). Ibn T. las statt ונואהמא (وجَزَاؤُهُمَا): ואגואדא (وأَجْزَاءُهَا). Auch hier kann von „Theilen" keine Rede sein. Statt וחלקתם muss es heissen: וישלם להם.

---

[1]) Richtiger wäre אמתרדא (أَظْهَرُهَا). Landauer deutet das durch einen Apostroph an.

[2]) Vgl. Am. 203, 5: ב אמר אלאגל. S. 126, Z. 4 von unten so übersetzt: בעתן קץ ידי הדתים.

[3]) So die Petersb. Hdschr.; die Oxforder Hdschr. והחטאים.

Digitized by Google

44. S. 121, Z. 2. מדברי הספרים. Am. 194,7: מן קול אלכתאב. Ibn T. las statt אלכתאב (الكتاب): אלכתב (الكتب). Im Sinn ist kein Unterschied.

45. S. 122, Z. 7 von unt. ולא שיסכל באומה מן המדעים. Am. 197,2: ולא יהל שיא מן אלמעלום. Ibn T. las statt אלמעלום (المعلوم, das Gewusste, dass zu Wissende, Wissbare): אלעלום (العلوم, Plural zu علم).

46. S. 124, Z. 2 von unt. והמזרים אשר זכרם. Am. 200,7: ואלאלאם אלתי רכבוא (= והמזרים אשר הביא עליה). Ibn T. las statt רכבוא (ركبها): דכרוא.

47. S. 128, Z. 21. האש. Am. 206,1: אלנור. Ibn T. las — wie auch die Petersburger Handschr. hat — אלנאר, also „Feuer", statt „Licht". Aber nur von diesem kann hier die Rede sein; denn es handelt sich um die durchsichtigen Körper, durch welche das Licht hindurchdringt.

48. S. 130, Z. 6. יצו כמדת הצאן ורע כמדת החיות. Offenbar ist רע ein viel zu allgemein ausgedrückter Gegensatz zu יצו. In Wirklichkeit hat Am. 208,10 שדיד (شديد, gewaltthätig, also חומס), wofür Ibn T. שריר (شرير, böse) las.

49. S. 130, Z. 25. לא קבלה ולא מרתה. Das entspricht der Lesart in der Petersburger Handschrift: לם תמצ בעד ולם תנק (لم تطع بعد ولو تعص). Besser ist die Lesart der Oxforder Handschrift, aus der jene leicht zu erklären ist: לם תיצ בעד ולם תוסם, was hebräisch so lautet: לא הוסמה עוד ולא הוכחה.

Zum siebenten Abschnitte[1]).

50. S. 133, Z. 5. ושבים קנתם במצע. Man muss וְשָׁבִים lesen: sie altern. Der arabische Text (S. 99, Z. 18) hat ושבּ, d. i.

[1]) Das arabische Original zu diesem Abschnitte in der durch Ibn Tibbon übersetzten Version habe ich in der Steinschneider-Festschrift (Hebr. Theil, S. 98—112) edirt. Vgl. dazu die Abhandlung: Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten, ebendas. im deutschen Theile, S. 219—296.

Digitized by Google

ويشب, heranwachsen; Ibn T. aber las ויישיב (ويشيب), alt werden.

51. S. 137, Z. 15. אחת מן החיבות אשר בה יחתם צלחם. Der arab. Text (S. 103, Z. 23): באחד אלאסבאב אלתי בה[א] יחתמהם. Es scheint, dass Ibn T. statt אלאסבאב (= הסיבות, die Gründe) las אלאחבאב (?= החיבות). Aus החיבות wurde in den Ausgaben החובות. Vielleicht aber stand bei Ibn T. ursprünglich das Richtige הסיבות, und daraus wurde החובות. (Guttmann, S. 222, Anm. 1, verbessert dieses unverständliche Wort zu המברות).

Zum achten Abschnitte.

52. S. 147, Z. 14. ולא היה בו דבר שצריך לדקדק ולחלק. Am. 230,11: פלם יכן פיה שי יחתאג אלי אלתחריר ותסתקים כלהא. Die beiden letzten Worte dieses arabischen Passus bedeuten: alle — nämlich: die Vorstellungen von der Erlösung Israels in der messianischen Zeit — halten Stand, bleiben aufrecht, wenn sie von der Vernunft beleuchtet werden. Ibn T. aber las st. ותסתקים (وتستقيم): ותקסים (وتقسيم) und zog dies zum vorigen Worte, da auch כלהא in seinem Texte fehlte. Dies Wort fehlt auch in der Petersburger Handschrift, die st. ותסתקים hat: ותסקים.

53. S. 150, Z. 4. והסכיק להם זה וכאלו ידעו פירושו. Am. 235,3: וקנעא בדלך לאנהמא פרפא תפסירה („sie begnügten sich damit, denn sie kannten seine Erklärung"). Ibn T. las statt לאנהמא (لأنّهما): כאנהמא (كأنّهما). Statt וכאלו muss es richtig heissen כי הם. Die Petersburger Hschr. hat וכאנהמא.

54. S. 154, Z. 9. וכיון שלא בא בן יוסף. Am. 241,14: ואן כאן (ولو) לא יבוא בן יוסף (= ואם לא יבוא בן יוסף). Ibn T. las ואד (وإن) statt ואן (ولن) und לם st. לא, wie die Petersb. Handschr.

55. S. 154, Z. 24. רשעים נחלים מחמברים למות. Am. 242,9: מסרופין ליהלכו. Ibn T. las, wie schon Landauer z. St. vermuthet, מסרופין (مسرفون) st. מטרופין (معروفون) und übersetzt es mit רשעים נחלים. Dasselbe מסרופין übersetzt er weiter unten, Z. 31

Digitized by Google

(= Am. 242,17) mit רשעים. Er muss dann ליהלכו (= ليهلكوا dass sie umkommen werden) mit מתמברים למות übersetzen: „die sich dem Tode preisgeben". In Wirklichkeit bedeuten die Worte (hebr. = ידועים שיאבדו): die zum Untergange Bestimmten.

56. S. 156, Z. 6 von unten. או תחול הנבואה. Am. 245,17: חניד תכתר אלנבוה (= או הרב הנבואה). Ibn T. las st. הכתר (נכתר): הרד (נרד).

57. S. 161, Z. 6. וזה הכלל הוא שבועים שבעים. Am. 253,7: פוהדה אלמדה אלתי הי ס' אם (וזא הזמן אשר הוא ש' ש'). Ibn T. scheint statt אלמדה (المدة) gelesen zu haben: אלנמלה (الجملة).

Zum neunten Abschnitte.

58. S. 169, Z. 3 von unt.: שנעמד על חיות הצדיקים באור. Am. 268,1: לנקים עלה חיה אלצאלחין בנור („damit wir von ihm — Moses — durch Analogie schliessen, dass die Frommen im Lichte leben", שנקיש עליו חיות הצ' באור). Ibn T. las statt לנקים עלה (لنقف على): לנקס עלי (لنقيس عليه).

Zum zehnten Abschnitte.

59. S. 178, Z. 20. וכן הם. Am. 281,17: וכדלך הי סמא („dadurch ist er Himmel", nämlich durch seine verschiedenen, „in Maass, Form, Farbe[1]) und Bewegung sich von einander unterscheidende Theile", diese sind es, die den Himmel ausmachen, hebr.: ובזה הם שמים). Ibn T. las st. וכדלך (وبذلك): וכדלך (وكذلك) und liess סמא weg. So entstand die inhaltlose Bemerkung: וכן הם.

60. S. 179, Z. 4. באלו שקלם במשקל חלק אותם לחקים. Am. 282,10: באלה תזנא וזא פסקמהא תסקימא. Vgl. damit Am. 20,15: ותסקם במזאנהא (nach der Lesart der Petersburger Handschrift), was Ibn Tibbon so übersetzt: וישקל במאזניהם. Hier hätte er, da er שקל schon für den ersten Theil des Satzes angewendet, etwa mit

[1]) Nicht „Gestalt", wie Guttmann, S. 259 unt., הצורות übersetzt. Das arab. Wort lautet: אלאלואן.

Digitized by Google

ותבן אותם בתבון übersetzt. Er las aber statt פסקמהא תסקימא (فقسّمها تقسيما): פקמהא תקסימא (فسقّمها تسقيماً). Zu Am. 20,15 hat die Oxforder Handschr. denselben Fehler: ותקמם st. ותסקם.

61. S. 182, Z. 24. ונשען בראנותיו על האדם הזה. Am. 288,8: והשליכה המתה על האדם הזה (= ודמת חמימהא עלי הדא אלאנסאן); dies ist die richtige Lesung, wie der Belegvers, Ps. 88,8, zeigt. Ibn T. aber las, wie die Oxforder Hschr. ebenfalls hat: ואתכת בהמומהא (واتّكت بيمومها). S. Landauer z. St.

62. S. 183, z. 6 von unt. וכן מם המלכים וכן מהנות החילים. Am. 290,5: וכדאך כראג אלמלוך וכדאך עמא אלנגד. Ibn T. las beidemal statt וכדאך: וכדאך (وبذاك) (وكذاك). Richtig ist nur die erste Lesart. Statt וכן ist also zu setzen ובזה.

63. S. 186, Z. 26. תוחלתי. Am. 295,5: אצלהא (أصلها). Ibn T. las אולהא (أولها).

64. S. 187, Z. 4. ואחר כן אראה להם הפך מה שיחלו בו. Am. 295: תם אבין להם מצאר מא תעלקוא בה („dann lege ich ihnen die schädlichen Wirkungen des Principes dar, dem sie anhängen").

Ibn T. las statt מצאר (مضارّ): מצאר (مضادّ) und übersetzt dies Wort mit הפך. Die richtige Uebersetzung wäre נזק oder נזק. Es ist klar, dass der Satz durch die Aenderung einen unverständlichen Sinn erhalten hat. Guttmanns Uebersetzung folgt dem Irrthume Ibn Tibbons: „sondern sogar das gerade Gegentheil der von dessen Befolgung vorausgesetzten Wirkungen nachweisen zu können". Das ist auch als Uebertragung der Ibn Tibbonschen Uebersetzung gezwungen. Im zweiten Theile des Abschnittes über die die sinnliche Liebe als Princip Befolgenden werden thatsächlich die schädlichen Wirkungen derselben dargelegt.

65. S. 187, Z. 4 von unt. ולא עזן. Am. 296, l. Z.: ולא חילא (= ולא כח). Ibn T. las — wie auch die Petersburger Hschr. hat — חולא (حولا).

Digitized by Google

66. S. 188, Z. 1. ואיה ההליכה בלילה. Am. 297,5: יאין אלסהר בלילה („wo ist das Wachen — die Schaflosigkeit — in der Nacht", ואיה היקצה בלילה). Das ist jedenfalls sachgemässer als das „Gehen" in der Nacht. Ibn T. kam dazu, indem er statt אלסהר (السّهر) las: אלסדר (السّير).

67. S. 190, Z. 25 ממרים. Am. 301,16: יאקרין (= עקרים). Ibn T. las, wie auch die Petersburger Hschr. יאקן (عاقين ungehorsam). Richtig ist عاقرين; denn nur darauf passt קטע אלרגא (האבד התוחלה), das Aufhören der Hoffnung, wenn die Kinder nämlich die Hoffnung auf die Fortsetzung des Geschlechtes durch ihre Unfruchtbarkeit zu Schanden machen. Die Ungerathenheit der Kinder ist erst im folgenden Satze besprochen.

68. S. 191, Z. 23. ובקוצים. Am. 303,5: ואלסיב (= ובשדפון). Ibn T. las ובשוק. Doch gehören Dornen nicht in diesen Zusammenhang.

69. S. 193, Z. 21. והכינו אדני ברגילתם. Am. 306,6: ואסתבעד חדבתהם („er hält ferne von sich ihre — der Alten — Erfahrenheit", ירחיק רגילתם). Ibn T. las st. ואסתבעד (واستبعد) ואסתחדו (واستعدوا) und verbindet das — durch Einfügung der Praeposition ב — mit dem unmittelbar Vorhergehenden: „und was sie mit ihrer Erfahrenheit vorbereitet haben". In Wirklichkeit ist der Satz dem Satze: ואבער עלי אלמשאיך חולק על הזקנים coordinirt und Subjekt ist der Herrschsüchtige.

70. S. 194, Z. 8. חתום. Am. 307,6: מכתומא (مكتوما, verborgen, versteckt, נחבא). Ibn T. las dafür: מכתומא (مختوما).

71. S. 195, Z. 3. זמם. Am. 208,15: מנוא (= מהם). Ibn T. las st. מנוא (منها): מנוא (معها).

72. S. 198, Z. 1. ואיה נוח הגוף ושוכב הקצה. Am. 313,6: ואין סכון אלפכר בתרך אלקלק („wo ist das Ruhen der Gedanken in Folge des Ablassens von der Unruhe", ואיה נוח המחשבה בשוכב הדיצה). Ibn T. las statt אלפכר (الفكر): אלבדן (البدن). Die Aenderung von בשוכב הדיצה in שוכב הקצה ist der ersten Edition oder der handschriftlichen Grundlage derselben zuzuschreiben.

Digitized by Google

73. S. 198, Z. 25: והנהה. Am. 314,8: תוכידא (= וזכר, והזכיר). Ibn T. las dafür תדכידא (تَذْكِيراً).

74. S. 199, Z. 5. ואם תרצה. Am. 315,3: ואן דו כאדת. Ibn T. las statt כאדת (كادت): אראדת (أرادت). S. Landauer z. St.

75. S. 199, Z. 19. שרשים מחברים. Am. 315,17: אתגאל מולפה (verbundene Glieder, מחברים [od. אכרים] פרקים). Ibn T. las statt אתגאל (أوصال): אנגל (أصول).

76. S. 200, Z. 4. ותנועה רבה לכחות הנפש. Am. 316,15: ותלכה כתידא מן קוי אלנפס („sie — die mit einander vermengten Farben — setzen viele von den Seelenkräften in Bewegung". ותנוע הרבה מכחות הנפש. Ibn T. las statt חרכה כתידה: حركت كثيراً حركة كثيرة). Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass hier kein Irrthum Ibn Tibbons vorliegt, sondern eine Textverderbniss in seiner Uebersetzung, indem aus . . . ותנוע הרבה מ wurde: . . . ותנועה רבה ל.

77. S. 291, Z. 5. יקנה עין. Am. 318,3: תרכב חאלא (= והתרכב ע). Ibn T. las — wie die Petersburger Hebr. — st. תרכב (تركّب): אכתסב (اكتسب).

Anhang.

Probe einer neuen Ausgabe der Saadja-Uebersetzung Jehuda Ibn Tibbons mit berichtigtem Texte.

I. Abschnitt, S. 24, Z. 24 bis S. 26, Z. 10 der Ausgabe von 1859 (= Amânât 38,14—41,10).

ואחר הנגים אשר במל אגלי שיהיה הדבר מחדש את עצמו וחיבו שזולתו עשהו ניינתי במלאכת הניח אם חדשו עשהו[1]) מדבר או לא מדבר כאשר נכתב בכתבים . ומצאתי שנעלה בשכלנו שחדשו מדבר מצות מפני שהוא דבר מחר קצתו את קצתו מפני שאמרנו חדשו מחייב שיהיה הגמי[2]) נברא מחל . ואם נשער המאמר הזה[3]) מדבר מחייב שהגמו[4]) קדמון לא נברא

[1]) ריל חדשו עשהו . ת מחדש עשהו.
[2]) ת הנעצם.
[3]) ת חסר.
[4]) ת שחומר שלו (המחדש קרא בשמות אין מדה במקום אין עתה).

Digitized by Google

ולא מוחל . וכאשר נעלה על השכל חדושו לא מדבר נמצאהו דבר ישר . אם יאמר[1] אומר הרבה לדברים עושה בידעו מפני שלא ראית במחשׁ שיהיה דבר כי אם מדבר ואין שמת ראיתך שאין פעול כי אם מפעיל ולא שמת ראיתך שאין דבר כי אם מדבר והם שוים במציאה אומר לו כי הוות דבר מדבר אי לא מדבר הוא המבוקש אשר דרשתו להביא הראות עליו ולא יתכן שיהיה הדבר אשר תנסכו להביא עד עליו שיעיד הוא על עצמו באחת משתי המצלות אבל מביאים עליו[2] עד מולתו . וכאשר[3] היה אין פעולי[4] כי אם מפעיל לצד מן המבוקש הזה אשר אנחנו מבקשים אמתתו לקחתיה לראיה עליו וזן לי עליו[5] הוות דבר לא מדבר עם שמצאתי קצת מהדברים אפשר שיאמר עליו זה אלא שהמאמר בזה[6] דק יצא חוץ לצין הספר והשתיו ולקחתי הגלי.

והתבאר לי עוד כי כל מה שחשוב שהגמצאות ברואו ממנו כבר חייבנו שהדבר הנוא הוא קדמון ואם היה קדמון ישתנה הוא והברוא בקדמות והתחייב[7] שלא יוכל לו לברוא ממנו דברים ולא היה נשמע לו להפעל ברצונו ולהצטייד כחפצו אלא אם נתבר[8] אלידם מלה שלישית במחשבתנו[9] הפרידה בינתם עד שהיה בה זה עושה וזה נעשה ואם נאמר זה נאמר דבר שאינו נמצא כי לא מצאנו כי אם עושה ונעשה לבד . וכבתי עוד כי עקר מבוקשנו היה מי עושה עצם הדברים והיודע אנלטי[10] כי העושה ראוי שיקדם לנעשוי[11] ובקדימתו לעצם הדבר יהיה הדבר מחודש כי אם נחשוב העצם קדמון או לא יקדם העושה לנעשוי[12] ואין אחד מהם יהיר ראוי להיות מבה להיות האחר ממה שיהיה האחר מבה להריתו וזה שקר נמור . וזכרתי עוד כי המאמר[13] שיוא ברא דבר מדבר כשימשך האדם עמי ימשכנו עד שיביאנו אל שלא ברא דבר כלל והוא שיחסבה המפלת בלב היות דבר מדבר הוא

---

[1] ת מסקנ: לי.
[2] ת חסר.
[3] ת כאשר.
[4] ת פעל.
[5] ת חסר.
[6] ת וזה.
[7] ת והחריב.
[8] ת שתבר.
[9] דא למחשבתנו.
[10] ק הדבר . ד מדבר.
[11] דא לעשוי.
[12] ת חסר (מפני שוד מלת לעשוי בסוף שני המאמרים).
[13] ת האומר.

Digitized by Google

כי[1]) המחש כן השנותו ואמר[2]) כי המחש גם כן יחסם שיהיה במקום ובזמן ובצורה מצורות ובשיעור משתנה ובמצב נצב ובצידוק מצטרף ושאר התכונות הדומות לאלה כי משפטם כולם בשטר הזה כמשפט דבר מדבר. ואם נבוא להשלים כל משפטיהם עד שאמר נברא דבר מדבר בזמן ובמקום ובשיעור[3]) ונל מצב[4]) ובצידוף[5]) והדומה להם והיו כולם קדמוניות לא נשאר אם כן דבר להברא[6]) ותבטל הבריאה כלל. ודקדקתי עוד כי אם לא נודה הזית דבר לא מדבר לפיו לא יתבן שימצא דבר כלל והוא שאם נעלה במחשבתנו דבר מדבר יהיה דרך הדבר ושני במאמר כדרך הראשון ותנאו שלא יהיה כי אם מדבר שלישי ודרך השלישי כדרך השני ותנאו שלא יהיה כי אם מדבר רביעי וכן הדבר עד אין תכלית וכין שמה שאין לו תכלית לא ישלם עד שנמצא[7]) כבר נתחייב שלא נמצא והנה אנחנו נמצאים ולולי שהדברים אשר היו לפנים יש להם תכלית לא היו נשלמים עד שנמציאו. ואשר יצא לנו מן המשכל הוא הכתוב בספרי הנביאים כי הנשמים תחלתם מאת הבורא כאשר נאמר (תהלים צ ב) בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד עולם אתה אל.

וכין שהגעתי לאמת אלה השלשה שרשים בדרך הכין באשר התאמתו בדברי[8]) הנביאים והמופתים והוא שהדברים מתחדשים ושמתחדשם ולתם ושהוא חדשם לא מדבר והיה זה הדעת הראשון מן המאמר הזה אשר הוא הכין בהתחלות[9]) ראוי שאביא אחריו שנים עשר דעות למי שחלק עלינו באמונה הזאת ויהיה הכל שלש עשרה. ואבאר[10]) כל מה שמנין בו כל שם לדעתם ומה שכתר אותו ואם יהיה לו דומה מן הכתוב אבארנו בעזרת[11]) השם.

---

[1]) ת חסר.
[2]) ת ואמר.
[3]) ת מר: משתנה.
[4]) ת' מר: נצב.
[5]) ת מר: מצטרף.
[6]) רל להברא. ת לבורא.
[7]) כלומר: עד שנמצא (= מצוי) רל רק אם שלם הדבר נוכל להמצא כי אם אינו שלם אינו מגיע עד מציאותנו. ת חסר.
[8]) ע בהגדת (בכבר).
[9]) דא להתחלות.
[10]) ת מר: בו.
[11]) ת בגזרת.

Digitized by Google

Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth vede'oth.

Von

Oberrabbiner Dr. **S. H. Margulies.**

Im Jahre 1888 veröffentlichte ich im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Jahrg. 15, S. 123—133 u. 160—161) „Kritische Bemerkungen" zu den drei ersten Capiteln des Emunoth vede'oth. Das Material zu denselben, sowie zu den hier als Fortsetzung jener Arbeit folgenden Bemerkungen hatte ich bereits früher gesammelt. Die Anregung zu deren Ausarbeitung und Veröffentlichung empfing ich jedoch erst durch eine gleiche, in der ZDMG (B. 37, S. 239—249) erschienene Arbeit David Kaufmann's über die Einleitung zum Buche „vom Glauben und Wissen". Dem Andenken dieses der jüdischen Wissenschaft so früh entrissenen herrlichen Mannes, der fast auf allen Gebieten derselben eine leuchtende, unvergängliche Spur seines kurzen Erdenwallens hinterlassen hat, und in dem ich zugleich einen geliebten, innig verehrten Freund und Verwandten betrauere, mögen denn auch diese Blätter gewidmet sein.

Seit der Zeit, in der meine oben erwähnte Arbeit erschien, haben Bacher[1]) und Horovitz[2]) gelegentlich Verbesserungen zu mehreren Stellen von Ibn Tibbon's Uebersetzung geboten. Ich habe zur Bequemlichkeit der Leser des Saadianischen Buches

[1]) Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest), Budapest 1892, S. 1—14.

[2]) Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, Heft 1: Die Psychologie Saadia's. (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung), Breslau 1898.

Digitized by Google

überall auf jene Verbesserungen hingewiesen, auch dort, wo mir zu denselben nichts hinzuzufügen blieb. Ebenso habe ich alle diejenigen Emendationen Wolff's[1]) und Guttmann's[2]), die zum Verständniss des hebr. Textes nothwendig sind, theils einfach citirt, theils ergänzt und berichtigt. Den Text Ibn Tibbons citire ich nach der Slucki'schen Ausgabe (Leipzig 1864). Die handschriftliche anonyme Paraphrase, die ich, dank dem freundlichen Entgegenkommen des Lehrer-Collegiums und des Curatoriums des Jüd.-theolog. Seminars zu Breslau, wieder benutzen konnte, habe ich auch hier, wie schon in meiner früheren Arbeit, nach dem Vorgange Kaufmanns mit II bezeichnet.

Florenz im Nissân 5660.

S. 75, Z. 10. Nach בתוך הפרי fehlt bei I. T. (= Ibn Tibbon) die Uebersetzung des arabischen Wortes كالثمرة = כמו התמרה

S. 76, Z. 9. Zwischen שיהיה und המצוה ist das Wort האדם ausgefallen (ان يكون الانسان المامور والمنهي).

Das. Z. 15. Statt אל הדברים ist nach der ed. pr. באלה הדברים zu lesen.

Das. Z. 25. Vor בעולם הזה ist כי אם ausgefallen.

Das. Z. 29. ולמה לא היו חלקו זכות מתמידות. Das letzte Wort, welches „dauerhaft" bedeutet, passt hier nicht in den Zusammenhang, da ja der Einwand von der Vergänglichkeit des menschlichen Körpers (Z. 24: למה לא יהיה תמיד) unmittelbar vorher bereits widerlegt wurde. Im Original lautet die Stelle aber so: وهلا كانت اجزاؤه صافية متشابهة. Statt מתמידות muss also מראימות „gleichartig" (im Gegensatz zu מורכב מהדם והלימה) gelesen werden. II übersetzt dem Sinne nach richtig: ומשלימים זה לזה.

S. 77, Z. 16f: כי השכל בשהוא רואה כי אדם האחד כשיפסד אחד מניחין . . . שכריתתו תקנה . . . כן רואה מן המדברים כי המת . . . תקנה Wie dunkel und verworren der Satz ist, braucht nicht gesagt zu werden. In unserem arab. Texte lautet aber die Stelle wie folgt:

[1]) Magazin f. d. Wissensch. des Judenthums, Jahrg. 7. 1880, S. 74—100.

[2]) Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882.

Digitized by Google

لانّ العقل يقضى كما يرى الانسان الواحد ان قطْعَ بعض اعضائه ممّا فسدت . . . . صواب . . . . كذلك يرى جنس الناطقين ان قتْلَ من فسد منهم . . . . صواب.

Man sieht also, dass ausser dem Druckfehler מן für מן, in den angeführten hebr. Worten auch ein Uebersetzungsfehler vorliegt, der vielleicht dadurch veranlasst wurde, dass in der arab. Vorlage Ibn Tibbon's das Wort يقضى fehlte (vgl. Landauer S. 150, Note 2). I. T. bezog die Worte كما يرى auf العقل, während sie sich in Wirklichkeit auf das folgende الانسان الواحد beziehen. Der Satz muss demnach folgendermassen lauten: כי השכל [ישפוט] כי כמו שהאדם האחד ראה כשיפסד . . . . שכריתתו תקנה כן ראה מן המדברים כי המת . . . . תקנה. Natürlich ist ראה, wie an vielen anderen Stellen, im Sinne von „für richtig halten" gebraucht.

Das. Z. 21. ראי שיחשוב בו המוב. Die entsprechenden Worte des Originals ينبغى أن يحسن به الظّن bedeuten nicht, wie Wolff (a. a. O., S. 77) meint, „ist es nöthig, dass er es für etwas Gutes halte", sondern „ist es nöthig, dass er darüber gut nachdenke". Bei I. T. ist also המוב Druckfehler für היטב.

S. 78, Z. 5. In מה שאין לו בוחרה ist מה Druckfehler für מי.

S. 79, Z. 12. Dass הם Druckfehler ist für הוא, bemerkt bereits Wolff (S. 77).

Das. Z. 28f. Die Verbesserung und richtige Erklärung dieser Stelle nach dem Original siehe bei Wolff a. a. O., S. 77f. Danach ist Guttmann S. 171 zu berichtigen.

S. 80, Z. 1f. Dass hier zwischen der ersten und zweiten Zeile nach der ed. pr. einzuschieben ist: במוב למי שלא יפזלה במוב הקרא חכם . ומים שהמציה במוב, hat bereits Guttmann (S. 172 Anm. 1) angegeben. Es ist aber zum richtigen Verständniss der Stelle noch nothwendig, nach dem letzten Worte, d. h. zwischen במוב und באשר, dem Originale (أن كلن أذا) entsprechend, אם hinzuzufügen.

Digitized by Google

S. 81, Z. 1. הדמדה, welches Wolff (a. a. O. S. 79) für einen unberechtigten Zusatz erklärt, entspricht der von Landauer (S. 158, Note 7) angeführten LA. الحقيقة الخبر.

Das. Z. 12f. Zwischen כי אם und הדם muss nach dem Original das Wort עצם eingeschoben werden. Vgl. Bacher, a. a. O., S. 12, Anm. 4.

Das. 15. Die Worte יהבר כל מן וכל איש אל מינו geben keinen rechten Sinn. Im Original heisst es aber dafür: يضمّ كلّ نوع وكلّ شخص الى جنسه Das ist klar. „Er (der Leser) soll jede Species und jeden (dazu gehörigen) Einzelfall dem betreffenden Genus unterordnen." Für אל מינו wird also אל סגנו zu setzen sein.

Das. Z. 25f. Nach מתקנת השלם ומובהתו ist, wie bereits Bacher (a. a. O. S. 27, Anm. 5) bemerkt hat, zu ergänzen: לשמש נפשה לו כמניעה מתקנת התורה. Zu der hier gegebenen Erklärung von Jes. 6.10 vergl. die Uebersetzung dieses Verses in S.'s Tefsîr (herausgegeben von Dérenbourg in Stades Zschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jahrg. 9. 1889).

S. 82. Z. 6 v. u. Dass nach אפילו המיך die Worte דרך לבו ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 79) richtig bemerkt. Es muss jedoch nach dem Original (سبيل قلبه أن يكون) noch שיהיה hinzugefügt werden.

V.

S. 85. Z. 14 Statt מצאתי ist מצאתיו zu lesen.

Das. Z. 19 die Worte בעבור שהרגלנו בו החשבון entsprechen weder dem من حيث عهده قريب . . . des Landauer'schen Textes, noch der von ihm (S. 168, Note 1) angeführten LA. عهدنا الحساب (من حيث) I. T. hat vielleicht عُوِّدنا به الحساب gelesen. Jedenfalls ist החשבון hier im Sinne von „denken" zu fassen, „da wir einmal gewohnt sind uns beim Denken, d. h. zur Aufbewahrung des Gedachten, der Schrift zu bedienen."

Das. Z. 21 נבולו ist Druckfehler für נמולו. Ebenso ist דמת (das. Z. 25) Druckfehler für מת; vergl. Wolff a. a. O., S. 80.

Das. Z. 5 v. u. Nach לצדיקים ist wie Wolff (a. a. O.) richtig

Digitized by Google

angiebt, nach dem Original zu ergänzen: באתר באמרו מה רב טובך אשר צפות לירא וכל החובות שמרות . . . . Vergl. auch Bacher a. a. O. S. 30, Anm. 4.

S. 86, Z. 3. Statt מפרש לבד hat die ed. pr. richtig מופרש לבד welches dem معزول على حدة des Originals genau entspricht.

Das. Z. 18 באשר בכלל הזכיה. Nach באשר ist באר zu ergänzen (وعلى ما شرح =).

S. 87, Z. 6 u. 7 v. u. נשיבהו בתשובתנו הראשונה אשר אמרנו Zwischen אשר und אמרנו sind mehrere Worte ausgefallen. Die Stelle lautet in unsrem arab. Texte wie folgt: أجبناه بجوابنا الاول الذي في ابتداء الخلق في دار الآخرة وقلنا, die hebr. Uebersetzung ist demnach etwa so zu ergänzen: נשיבהו בתשובתנו הראשונה אשר (בענין התחלת הבריאה בעולם הבא כן אמרנו. Gemeint ist die Antwort, die S. in dem Vorwort zum III. Capitel und am Anfang des IX. Capitels auf die Frage giebt, warum der Mensch nicht lieber gleich in die zukünftige Welt hineingeschaffen wurde. Wolff (a. a. O. S. 81 f) hat, durch die fehlerhafte LA. seines arab. Textes irregeleitet, die Stelle gänzlich missverstanden.

Das. Z. 5 v. u. ist ההשבה Druckfehler für ההטבה. Die von Wolff a. a. O. vorgeschlagene Emendation in הטובה oder הטוב ist unnöthig.

S. 88, Z. 2. Ueber den hier nach יאשיהו ausgefallenen Satz vergl. Wolff a. a. O. S. 82 u. Guttmann a. a. O. S. 184.

Das. Z. 18 ff. (Landauer S. 175) אך העובד הוא אשר יחד לו מצוה אחת לא יעברנה כל ימי היו שאם יכנים בזולתה או יחלק בה לא יקצר בזאת בכלל. Diese Worte, die Guttmann (S. 184) etwas ungenau wiedergiebt, sind folgendermassen zu übersetzen: „Ein Gottesdiener ist aber derjenige, der sich vorgenommen hat, ein bestimmtes Gebot niemals zu übertreten, mag er auch mit anderen Geboten bald in Uebereinstimmung, bald in Widerstreit leben, dieses verletzt er unter keinen Umständen". Auf einen solchen Gottesdiener bezieht S. die Worte der Mischnah Qidd. I, 10 כל המשה מצוה אחת וכו', die er nach Jeruschalmi 61 d erklärt: Wer ein Gebot unverbrüchlich beobachtet u. s. w. — Es ist be-

Digitized by Google

merkenswerth, dass S. in der Erklärung dieser Mischnah nicht dem Babli (39b), sondern dem Jeruschalmi folgt. Auf die Schwierigkeiten, die diese Jeruschalmi-Stelle bietet, und auf die Art, wie dieselben etwa gehoben werden könnten, einzugehen, muss ich mir hier versagen.

Das. Z. 24f. Die Worte אבל מי שלא הניח מצוה שלא עבר עליה פעם אחת sind von Wolff (a. a. O.) missverstanden worden. Sie entsprechen genau dem من لم يبق وصية حتى تركها مرة من المرار des Originals und bedeuten: „wer auch nicht ein einziges Gebot übrig gelassen hat, das er nicht (wenigstens) ein Mal übertreten hätte." So scheint S. auch die Fortsetzung der oben citirten Mischnah וכל שאינו עושה מצו' אחת aufgefasst zu haben.

Das. Z. 27f. Hier sind nach מהמצות durch Homoioteleuton einige Worte ausgefallen, die nach dem Original etwa so zu ergänzen sind: כי מצוה מהמצות [הפריחו בה וחזרל הוא ממנה ושמצוה מהמצות] קצרו[ו] בה.

S. 89, Z. 15. Statt בעולם הזה ist nach dem Original (في الدارين جميعا) zu lesen: בשני העולמים יחד. Dass in der darauffolgendenZeile שולמית im Sinne von „diesseitig", „in dieser Welt" zu verstehen sei, hat Wolff (a. a. O. S. 83) richtig bemerkt.

Das. Z. 8 v. u. וכאשר ישלמו אלה הד'. Das dem Worte ישלמו entsprechende arab. Wort, welches Landauer (S. 178) nicht zu entziffern vermochte, ist sicher كملت zu lesen.

S. 90, Z. 7f. Bei Landauer fehlt hier ein ganzer, den Worten תהיה תשובתו . . . . . אחר כן לשנות entsprechender Passus. In II ist die Stelle folgendermassen paraphrasirt: ואפרש ואומר כיון שחזק את אמונתו בחוק משעל התשובה כבר נתפרו (l. נתכפרו) לו שנותיו אבל אם ישוב מצדקתו ויעשה חטא כבר אין רשעו מפסיד תשובתו.

S. 93, Z. 4 ist וידמו Druckfehler für וידחו.

Das. Z. 15. Statt כי אם שנש ist dem Originale entsprechend (ولا عقاب) ולא שנש zu lesen; vgl. Bacher a. a. O. S. 9, Anm. 2.

Das. Z. 17 bedeutet וחדש (= فابدع) „und stellt neue (von der Ueberlieferung abweichende) Ansichten auf". II hat dafür: וכתה סלבו דבר סדה או משנת.

Digitized by Google

S. 93 letzte Zeile u. S. 94 Z. 2 bedeutet בהרגל nicht wie Guttm. (a. a. O. S. 192f) übersetzt „gewöhnlich", sondern „durch die Gewohnheit". S. meint: Wer Andere zur Sünde verleitet hat, dessen Umkehr wird nicht mehr durch die Gewohnheit, d. h. durch sein Verharren in derselben, zu einer vollkommenen, und umgekehrt kann derjenige, der Andere zur Tugend angeleitet hat, nicht mehr ein gewohnheitsmässiger und darum vollendeter Sünder werden. In der angeführten Stelle von Jeremia 2, 33: מה תיטבי דרכך לבקש אהבה לכן גם את הרשות למדתי את דרכך scheint S. מה als Negation aufzufassen (vergl. meine Ausgabe der ersten 20 Capitel von Saadia's Psalmenübersetzung, Breslau 1884, S. 27, Anm. 2) und den Vers so zu erklären: Du wirst Deinen Wandel nicht mehr, (Gottes) Liebe suchend, verbessern, da Du im Bösen sogar Andere Deine Wege gelehrt hast. Bei Landauer (S. 187 Z. 2 v. u.) ist الّا zu streichen und بالعادة statt بالاعادة zu lesen.

VI.

Aus den Worten כי התחלת נפש האדם בלבו folgert Horovitz (a. a. O. S. 25), dass nach S. die Seele nicht von aussen in den Menschen eintrete, sondern in ihm geschaffen werde. Das kann aber S. unmöglich gemeint haben, denn eine solche Ansicht würde dem von ihm selbst weiter unten (S. 100) angeführten Wortlaute der h. Schrift (Gen. 2, 7), wo ausdrücklich von einem Einhauchen der Seele die Rede ist, geradezu widersprechen. Wir haben es hier aber sicherlich mit einem Uebersetzungsfehler I. T.'s zu thun. Die arabischen Worte: عرّفنا ربّنا . . . انّه مبتدأ نفس الانسان فى قلبه bedeuten: „Unser Herr hat uns kundgethan, dass Er der Schöpfer der Seele des Menschen in seinem Herzen sei," d. h. dass Er die Seele geschaffen, die im Herzen des Menschen ihren Wohnsitz hat. Dies entspricht genau dem angeführten Verse (Zach. 12, 1) ויצר רוח אדם בקרבו und so übersetzt auch H richtig: שהוא . . . הודיע אותנו אלוקינו יוצר נפש האדם בקרבו. I. T. las مبتدأ (= initium) und über-

Digitized by Google

setzte deshalb התחלה. Es ist aber مبتدأ (= incipiens) zu punktiren. Vielleicht ist ausserdem im Original statt بقلبه, dem hebr. בקרבו entsprechend, بقربه zu lesen, welches Wort in demselben weiteren Sinne von „in seinem Innern", den es im Hebräischen hat, gebraucht sein könnte. S.'s Vorliebe für derartige, in beiden Sprachen gleichklingende Ausdrücke ist ja bekannt. Die allgemeine Bezeichnung بقربه würde hier auch deshalb besser passen, weil von dem Herzen als dem Centralorgan der Seele erst später (S. 98) die Rede ist.

Das. Z. 6. והבר בינם ובין נופותם וחלקיהם. Statt des sinnlosen וחלקיהם muss es nach dem Original (وجازا جسم) ויגמלם heissen. Seele und Körper werden wieder vereinigt und zusammen, je nach ihrem Verdienst, belohnt oder bestraft werden. Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Punktes weiter unten (Slucki, S. 103, Landauer S. 207). I. T. las offenbar واجزاءهم statt וחזאיהם II hat ויביאם זה עם זה, was wahrscheinlich durch במשפט zu ergänzen ist (vergl. Qoheleth 12, 14).

S. 97, Z. 12 v. u. Ueber den hier bei I. T. ausgefallenen Passus siehe Wolff a. a. O. S. 85 und Horovitz a. a. O. S. 27, Anm. 46. II hat richtig: אלו היתה הנפש חלק אחד מחלקי הארץ לא היתה יכולה לעשות המעשה (l. המעשים) הומאדרים וגם אם היתה מחלקי הגלגל לא היתה . . .

S. 98, Z. 12: וכאשר תתחבר לגוף. Bei Landauer (S. 195) steht dafür فاذا جامعت النفس. Selbstverständlich muss النفس in الجسم emendirt werden.

S. 99, Z. 16 v. u. Statt לא היה עשה ist, wie Wolff a. a. O. bereits bemerkt hat, הלא היה עשה zu lesen. Das. Z. 5 v. u. ist statt וכאשר יש במעשה בראשית zu lesen וכאשר בארנו במי ברי.

S. 100, Z. 15 v. u. וכן המה שניהם נמול א' ותנוש א'. Statt ותנוש ist nach der ed. pr. ותנוש zu lesen. Seele und Körper sind zusammen ein und derselbe Gegenstand der Belohnung und der Bestrafung (נמול א' ותנוש א'). Bei Landauer (S. 200) ist demnach آخر in واحد zu emendiren.

Digitized by Google

S. 101. Z. 1 f. Zu . . . למלאכה כוחה siehe Wolff a. a. O. S. 87. Ebenso zu לקנת הנבראים (das. Z. 9 v. u.).

S. 102, Z. 11 v. u. חוק ist Druckfehler für חוק „Schaden". „Obgleich er (der Engel) ihm (David) keinerlei Schaden zuzufügen Miene machte." Dem unmittelbar darauffolgenden איך הבהילו והרדמו entspricht im Landauer'schen Texte: خاف واغاه وارعده

I. T. las offenbar كيف (כיף) statt خاف (כאף). II hat נפחד ורעד ונבעת, scheint also auch خاف gelesen zu haben.

Das. Z. 4. fehlt zwischen לא היה und מי das Wort ידע (= لا يعلم).

S. 103, Z. 1 u. 2 ויהיה הוך ממנה מקום שמירתו למעלה והנכור למטה. Diese Worte sind unklar und könnten leicht zu dem Missverständniss Anlass geben, als ob nach S. die einzelne Seele einen hellen und einen dunklen Theil habe. Statt des Singulars ist aber hier nach dem Original der Plural zu setzen und die Stelle muss somit folgendermassen lauten: ויהיה הוכות מהן מקום שמירתן למעלה והנכורות למטה.

Das. Z. 11. Nach במעט ודב ist dem Original entsprechend noch hinzuzufügen: ותקשה עליה כפי דראי לה.

Das. Z. 22. ואמרו על כל נעלם רוצה בו מה שהוא נעלם ממנו מענין הנפש והוא גלוי אצל הבורא. Zwischen מענין und הנפש hat das Original التزوير والتسويد. Landauer (S. 207, Note 4) glaubt والتسويد in والتمويه emendiren zu müssen. Demnach würde S. die Worte על כל נעלם (Qoheleth 12, 14) so erklären: „Was uns Menschen von der Falschheit und Heuchelei der Seele verborgen bleibt, ist dem Schöpfer bekannt." Das passt aber weder zu der Fortsetzung des Verses אם טוב ואם רע, noch zu den Ausführungen S.'s, in denen nicht nur von Bestrafung der Schuld, sondern auch von Belohnung des Verdienstes die Rede ist. In II lautet nun die Uebersetzung dieser Stelle folgendermassen: על כל נעלם. מלמד שכל נעלם ונסתר ממנו מן ברירה (l. ברירתה) וקדירתה כבר הם נלוים ונראים לנפש (l. לבורא). Das Wort וקדירתה entspricht dem arab. والتسويد „Verdunkelung". Das hierzu einen Gegensatz bildende ברירה „Klärung", „Läuterung" kann

Digitized by Google

nicht die Uebersetzung von التنوير sein. Π hat also offenbar التنوير والتسويد gelesen, und diese Lesart ist unzweifelhaft richtig. S. führt am Anfang des 5. Capitels (Slucki S. 85, Landauer S. 167) aus, dass die guten Handlungen eine klärende und läuternde, und umgekehrt die bösen Handlungen eine trübende und verdunkelnde Wirkung auf die Seele ausüben (כי הזכיות כשידבו לנפש תוך ותאיר = (صفت واستنارت)... ובאשר ירבו עליה העונות תעכר ותחשך) und dass diese Wirkung dem Menschen wohl verborgen bleibt, vor Gott aber offenbar ist. Denselben Gedanken wiederholt er auch im 6. Capitel (Slucki S. 99, Landauer, S. 197): כי העבודות יסיפו בעצמה אור והעונות מקדירים עצמה ומשחירים אותה (= ... نقدر جوهرها وتسوده), dementsprechend erklärt er nun hier die Worte על כל נעלם אם טוב ואם רע „Gott richtet den Menschen je nach der, uns verborgenen, aber Ihm bekannten, Klärung oder Verdunkelung, die derselbe durch Uebung von Tugend oder von Laster seiner Seele verursacht hat.

Das. Z. 14 v. u. ... ואמרו יתר ראוי שתשם נשם. Die Verbesserung dieser arg verstümmelten Stelle siehe bei Horovitz a. a. O. S. 63, Anm. 124. Π übersetzt sehr frei: ואמרו הכן תהיה הנפש בשת יציאתה מן הגוף ואומר רוב האנשים האומרים שהיא כנשם האחד ורוב האומרים שהיא מקרא (l. מקרה) כלם מאמינים שבזמן יציאתה תכלה ותאבד.

S. 104, Z. 7 v. u. והם שוקדים כאילו היא לבושם. Dass והם שוקדים für das arab. وهم ملازمون لها hier falsch ist, hat Wolff (a. a. O. S. 89) nachgewiesen. Es muss vielmehr והם מחוברים אליה heissen. Aber auch כאילו היא לבושם ist unrichtig, und statt dessen ist, dem Originale (كأنهم لباسها) entsprechend, כאילו הם לבושה zu lesen. So heisst es auch in S.'s Uebersetzung des Buches Hiob (ed. Cohn, Altona 1889) an der hier angeführten Stelle (Hiob 38, 14): فهي تتقلب كطين الخاتم وهم منتصبون عليها كأنهم لباس لها. Π umschreibt unsere Stelle dem Sinne nach zutreffend: כלבוש [אליה] והם דבוקים וצמודים [אצטלית הדבוקים לבשר אדם].

Digitized by Google

S. 101, Z. 16. תדום אותו פעם על הראשון לבדו. Hier muss nach dem Original ergänzt werden: ופעם על השני לבדו ופעם על השלישי לבדו.

Das. Z. 6 v. u. Dass hier zwischen בכמה והוא und ברשותו mehrere Worte ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 87) richtig angegeben. Seine Besprechung dieser ganzen Stelle von ואמר כן אומר (S. 101, Z. 7 v. u.) bis שיעמדים על האמת, (S. 102, Z. 2) ist aber so unklar und voll von Missverständnissen, dass ich eine ausführliche Erörterung darüber für geboten halte. Die bei I. T. an der bezeichneten Stelle fehlenden Worte sind zunächst folgendermassen zu ergänzen: כי יש פעמים שמסיף בכמה והוא [אז מחסר ואין הכמה והוא אמלי]. Das darauf folgende ברשותו bedeutet nicht „durch den Umstand erzeugt, dass er weiss", sondern „in seinem Wissen." Die Worte כי ידיעתו אינה שונה אמתת הדבר sind nicht mit Guttmann (a. a. O. S. 207 f.) zu übersetzen: „Denn das Wissen Gottes übt ja keinen Einfluss auf das Sein der Dinge aus", sondern „da ja sein (Gottes) Wissen der Wirklichkeit nicht widersprechen kann." התחזרון (S. 102, Z. 1) ist zu dem voraufgehenden התחלפות בקץ הימים zu ziehen[1]) und statt אשר ist, wie auch schon Wolff bemerkt, ואשר zu lesen Statt יסבור (S. 101, letzte Zeile) hat die ed. pr. richtig נסבור (= نعتقد). Die von Wolff für Ibn Tibbons הוא אשר ידעו (S. 102, Z. 2) aus der Oxforder HS. angeführte LA. هو الذى يعملة ist falsch und beruht natürlich nur auf einem Schreibfehler (يعملة statt يعلمه). S. will hier eine Schwierigkeit beseitigen, die für das Vorherwissen Gottes darin zu liegen scheint, dass einerseits jedem Menschen ein bestimmtes Lebensmass zugetheilt ist, und andererseits dieses Mass in gewissen Fällen von Gott verlängert oder verkürzt werden kann. Aehnlich wie oben in Bezug auf die Willensänderungen der Menschen (Slucki S. 79, Landauer S. 104 f.) drängt sich ihm hier die Frage auf, wie das Vorherwissen Gottes mit der Möglichkeit einer Veränderung des ursprünglich bestimmten Lebensmasses in Einklang zu bringen sei. Und gleichfalls in ähnlicher Weise wie dort sucht S. auch hier

[1]) Vergl. die von Landauer S. 203, Anm. 7 angeführte LA. الزيادة فى الاجل والنقصان

Digitized by Google

die Schwierigkeit dadurch zu heben, dass er sagt: das Wissen Gottes bezieht sich auf die endgiltige und wirkliche Lebensdauer des Menschen, während unter dem ursprünglichen Lebensmass nur die jedem Menschen von Gott zugetheilte Lebenskraft zu verstehen sei, vermöge welcher er im natürlichen Lauf der Dinge eine bestimmte Reihe von Jahren leben würde.

Ich lasse nunmehr eine möglichst wortgetreue deutsche Uebersetzung der ganzen, von Wolff so arg misshandelten Stelle folgen: „Ferner sage ich, dass er (Gott) zuweilen dieses Lebensmass vermehrt [oder vermindert. Dieses Lebensmass besteht aber für mich nicht] in seinem Wissen, dass die Seele in dem Körper verbleiben werde, (d. h. ist nicht die von ihm gewusste Lebensdauer) — da ja sein Wissen nicht der Wirklichkeit widersprechen kann. Vielmehr ist für mich dieses der Vermehrung und Verminderung fähige Lebensmass nur das Mass der Kraft, die er dem Körper zugetheilt hat. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass Gott jeden Menschen bei seiner Erschaffung mit einer grösseren oder geringeren Kraft ausstattet. Das Mass der (natürlichen) Dauer dieser Kraft heisst nun Lebensgrenze. Gott kann aber diese Kraft so vermehren und stärken, dass sie z. B. ausser den 70 Jahren noch weitere 30 Jahre dauern, und wiederum kann er sie auch so schwächen und zerschmelzen, dass sie mit 40 Jahren aufgelöst sei. In diesem Sinne haben wir uns die Erweiterung der Lebensgrenze und deren Einschränkung zu denken. Was alsdann an Leben sich für den Menschen ergiebt, nach der Erweiterung oder Einschränkung, ist diejenige Lebensdauer, von der sein Schöpfer wusste, dass er sie ihm in Wirklichkeit verleihen würde.[1])

[1]) שיעמדם (S. 102, Z. 2) bezieht sich auf das in der vorhergehenden Zeile stehende ידידים. Nachdem ich die obige Auseinandersetzung niedergeschrieben hatte, bemerkte ich, dass Horovitz in seinem vortrefflichen Buche über Saadias Psychologie (S. 62, Anm. 121) diese schwierige Stelle ebenfalls eingehend besprochen und bezüglich der nöthigen Textverbesserungen bereits das Richtige angegeben hat. Da ich mich jedoch im übrigen seiner Auffassung der Stelle nicht anschliessen kann, so habe ich keine Veranlassung das von mir Gesagte zu ändern.

Digitized by Google

Geniza-Fragmente

von

M. Gaster.

In den letzten Jahren seines Lebens hat unser, der Wissenschaft und dem Freundeskreise zu früh entrissener, seliger College und Freund, seine Aufmerksamkeit den Fragmenten zugewendet, welche während der verflossenen 10—12 Jahre ihren Weg aus der Genizah in Alt-Cairo nach Europa gefunden hatten. Wer war mehr dazu berufen, als Kaufmann, ausgerüstet mit einer kühnen Combinationsgabe und mit einem fast prophetischen Scharfblick, die sichtende Hand daran zu legen, und das tiefe Wissen in den Dienst der Entzifferung der zahlreichen litterarischen Probleme zu stellen, welche diese Fragmente dem Forscher bieten? Wer würde es besser verstanden haben, die fast unsichtbaren Fäden, die von einem Fragment zum andern sich ziehen, aufzufinden, zu verknüpfen und daraus einen Knäuel zu rollen, der uns sicher aus diesem Labyrinth herausgeführt hätte? Leider war es weder ihm noch uns beschieden! Ich glaube daher ganz im Sinne des Verblichenen zu handeln, wenn ich nun ein Häuflein solcher Fragmente hier veröffentliche. Der Verlust wird uns dadurch noch näher gerückt. Denn obzwar ich mich auf eine kleine Anzahl von den zahlreichen Fragmenten, die sich in meinem Besitz befinden, beschränke, so bieten auch diese wenigen, aus einer grösseren Masse herausgegriffenen, nicht wenige Probleme und nicht geringe Schwierigkeiten. Diese werden nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn ein Corpus der Fragmente erschienen sein wird.

Digitized by Google

Aus den Stücken, die ich besitze, die selten grösser als ein Blatt, öfter aber nur ein Theil davon sind, habe ich nur einige herausgegriffen, die mir von besonderem Interesse erschienen sind. Ich habe sie hier ganz genau nach den Originalen abgedruckt. In den seltensten Fällen habe ich mir erlaubt Conjecturen zu machen, oder kleinere Lücken auszufüllen. Es ist nicht immer ein zu empfehlender Vorgang. Man setzt seine eigene Interpretation als sicher voraus, und verhindert dadurch in vielen Fällen gerade da das freie Spiel der wissenschaftlichen Erkenntniss. Es handelt sich uns in erster Reihe darum, ein genaues Bild von dem Bestande des Erhaltenen zu gewinnen, genau festzustellen, was da ist und in welchem Umfange sowohl, als auch in welcher Form das Vorhandene in diesen Fragmenten erscheint. Eine falsche Conjectur kann leicht auf falsche Fährte leiten, besonders wo wir, wie in diesem Falle mit Texten aus dem zehnten, elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert zu thun haben. Es eröffnet sich uns ein Einblick in eine Welt, von der bisher nur wenig an uns gelangt war, und noch Alles zu erfahren ist. Ich erwähne z. B. die Frage nach der Würde und Stellung der „Negidim" in Cairo und Aegypten im Allgemeinen. Zwar haben einige schon Schlüsse gezogen und die Frage nach eigenem Gutdünken gelöst. Wie wird sich dieses Resultat zu dem Document verhalten, welches ich hier als No. IV veröffentliche, aus welchem hervorgeht, dass dieser Titel auch dem „Patischah" im Jahre 1209 — letzteres an und für sich ein merkwürdiges Factum — beigelegt wird! Um eine andere Frage zu berühren. In jüngster Zeit wird viel vom Rabbenu Hananel geschrieben und conjicirt, dass er seinen eigentlichen Namen Elhanan in Hananel geändert habe, da ein Brief von einem Huschiel ben Elhanan in der Genizah aufgefunden wurde, welcher an Schemarya ben Elhanan gerichtet worden ist. Nun finden sich aber andere Documente mit dem Namen Hananel unter den Documenten der Genizah, und ausserdem wird die Zahl unbekannter Namen sehr beträchtlich vermehrt.

Die mannigfaltigsten Gebiete der jüdischen Litteratur sind in diesen Fragmenten vertreten. Ich musste eine Auswahl

Digitized by Google

treffen und habe mich darin von dem Interesse, welches bestimmte Fächer für mich haben, einigermassen leiten lassen. Besonderes Gewicht habe ich auf die Aramäischen Fragmente gelegt. Die Auffindung der Hss. in Jemen mit der eigenthümlichen Vocalisation, die von der herkömmlichen eine etwas verschiedene Tradition zu repräsentiren scheint, hat mich speciell auf solche Fragmente fahnden gemacht. Einerseits wird unsere Kenntniss der, wie es sich herausgestellt, sehr umfangreichen aramäischen liturgischen Litteratur dadurch bereichert, und andererseits, wenn diese Fragmente mit Vocalzeichen versehen sind, so erleichtern sie einen Vergleich mit dem anderen System und setzen uns in den Stand, die ältere Form der traditionellen Aussprache so weit als möglich zu fixiren. Ich habe daher mein Augenmerk besonders auf aramäische sowohl vocalisirte als unvocalisirte Texte gelenkt, und ich biete hier eine ziemlich reiche Auswahl. Sie gehören alle spätestens dem elften oder zwölften Jahrhundert an, und ich glaube sogar, dass der Text No. 1 viel älter ist. Sowohl die Sprache, welche sich eng an die des Targum zu den Propheten anschliesst, als auch die Form der Buchstaben und der ganze Ductus weisen auf ein sehr hohes Alter hin. Da ich datirte Documente in ziemlicher Anzahl habe vergleichen können, so erscheint dieser Text von palāographischem Gesichtspunkte allein auch viel älter als irgend eines der bisher bekannten datirten Documente.

An diese rein armäischen Texte, deren genauere Beschreibung weiter unten folgt, schliessen sich einige Beispiele alter hebräischer Liturgie an. Die mystische Litteratur ist durch ein Fragment aus den „Hechaloth" vertreten. Drei halachische und aggadische Fragmente sonderbarer Natur und einige historische Documente folgen, und zwar Listen von Verstorbenen, für welche Gebete gesagt werden sollten, „Haschkaboth" für Männer, die fast ganz unbekannte Grössen sind, darunter ein Märtyrer. Dann Briefe, in einem figurirt „Sahib Alschurta" wohl „Savasorda" oder „Abraham bar Chiya" und ein anderes, ein Schriftstück wahrscheinlich von R. Hananel an eine unbekannte Person adressirt. Den Schluss macht ein

Digitized by Google

Fragment von "במה מדליקין" mit biblischen Accenten versehen und חוקות השיר! Jedes einzelne Stück soll etwas Neues bieten und dadurch unseren Gesichtskreis erweitern helfen.

Eine genauere diplomatische Beschreibung jedes einzelnen Textes folgt nun und ich beginne mit Text No. 1. Zu bemerken ist, dass ich beim Abdruck mich streng am Originale halte. Die Zeilenzahl ist stets durch einen senkrechten Strich angegeben und die Lücken, sowohl wo sie kurz waren, durch Punkte angedeutet; als wo sie fast die Hälfte der Zeile umfassen. Es wäre vielleicht zweckmässiger gewesen einen leeren Raum zu lassen, um Zweideutigkeiten zu vermeiden. Eigenthümlichkeiten der Orthographie etc. sind durch einen Strich unter den Buchstaben angedeutet: der Strich darüber ist dem Originale nachgeschrieben.

No. I. Ein Doppelblatt Papier 12 × 16 cm, die ersten zwei Seiten je 18, die letzten je 19 Zeilen per Seite. Sehr alte hängende Quadratschrift. Die Form bestimmter Buchstaben wie die א : ל und andere erinnern an die ältesten Bibel-Codices. Mit diesen hat auch diese Hs. das Factum gemein, dass Abkürzungen durch Verstümmelung des letzten Buchstaben wie bei ש und א, wo die Endstriche ausgelassen sind, angedeutet werden. In seltenen Fällen sind Vocalzeichen hinzugefügt, nach dem sogenannten Tiberianischen oder besser infralinearen System. Eine einzige Ausnahme macht das Wort בֵּרְנֵם, welches mit superlinearen Vocalen versehen ist. Ein solcher gemischter Gebrauch von beiden Systemen ist durchaus nicht selten. Ich habe eine ganze Anzahl von Documenten, wo beide nebeneinander gebraucht werden, auch dort, wo der Text entweder rein hebräisch oder rein aramäisch ist. — — Was nun den Inhalt betrifft und die Sprache, so ist letztere unzweifelhaft palästinensisch, so ergiebt sich aus dem Vergleiche mit dem Prophetentargum und aus der Thatsache, dass die diesem Dialekte eigenthümlichen Formen hier erscheinen. Wie sich aus den Schlussworten zu ergeben scheint, so haben wir es mit einer poetischen Ausschmückung des ersten Theiles des Kaddisch zu thun, ein Art Targum zum Satze: וצמח פורקניה

Digitized by Google

ויקרב משיחה, welcher sich im sephardischen Ritus erhalten hat, und sich auch noch in dem Kaddisch am Friedhofe findet. Dieses „Targum" wurde wahrscheinlich am achten Tage Pesah vorgelesen, wo auch der „Auszug" und die „שירה" vorgelesen werden. Darauf deutet auch, wie ich glaube, das Stück No. II hin, ein aramäisches Gedicht mit alphabetischem Acrostich, bisher unbekannt, welches dasselbe Thema behandelt wie die aramäischen Piyutim in den alten Riten, wo sie als „Reschut" bekannt sind. Eine Anzahl derselben enthält z. B. das Mahzor Vitry p. 159 ff.

No. III. Papierfragment, oberer und unterer Theil fehlt, schlecht erhalten, Breite 12 cm. Höhe 5—9. Cursive Hand. Ein Fragment aus Targum Onqelos zu Genesis 30, v. 33 ff. Vom hebräischen Texte werden nur die Anfangsworte der Verse gegeben, in manchen Fällen werden die aramäischen Worte punktirt und in einem Falle, am Ende von v. 36, steht ein „Sof Pasuq". Die Vocalisation stimmt im Ganzen mit der superlinearen überein!

No. IV. Papier 10 × 9 cm. Ursprünglich aber gewiss ein viel längerer Streifen als 10 cm, denn es ist eine arabische Quittung oder das Concept dafür, von der die linke Hälfte abgerissen ist. Das aramäische Fragment ist auf der Rückseite geschrieben, von derselben Hand, die das Document geschrieben hat und ist somit eines der ältesten datirten Fragmente des Targum. Merkwürdig ist die Schreibung des Namen Gottes, der als doppeltes Jod mit einem dritten in der Mitte aber darüber und ausserdem noch ein langer Strich von links unten aufwärts, der durch das dritte Jod quer hindurchgeht und weit nach rechts verlängert ist. יא״ ist als Ligatur geschrieben. In Bezug auf den arabischen Theil habe ich schon oben darauf hingewiesen, dass wir hier den „Patischa" als „Nagid" bezeichnet finden.

No. V. Papier ein Blatt, 17 cm lang und ursprünglich mindestens 12—13 cm breit, die rechte Hälfte ist aber fast ganz weggerissen und nur einige Zeilen haben sich ganz erhalten. Die Schrift ist ebenfalls cursiv. Dieses Blatt ist offen-

Digitized by Google

bar ein Fragment eines sogenannten Jerusalemitanischen Fragmententargum; und zwar das erste Blatt von Deuteronomium. Die Schrift sieht der von No. III ähnlich. Aus einem Vergleiche mit den bekannten Texten dieses Targum und den von M. Gisburger herausgegebenen (Das Fragmententargum, Berlin 1899) p. 61 ff. ergiebt sich, dass unser handschriftlicher Text kürzer, archaischer und in vielen Punkten mehr enthält als sich unter den bisher bekannten Fragmenten erhalten hat. Alle diejenigen Worte und Stellen des Hebräischen Originales, wo unser Targum seine eigene Uebersetzung bietet, sind mit angeführt, so dass kein Zweifel darüber entstehen kann, auf welches Textwort es sich bezieht, und wir sehen daraus, dass die Anzahl der Varianten im „Fragmententargum" ursprünglich viel grösser war, als wir sie jetzt besitzen. In einigen Fällen sind auch die Vocale angegeben. Leider ist dieser Text sehr fragmentarisch, und einige Zeilen auf der zweiten Seite sind fast ganz unleserlich. Nichts desto weniger ist es ein wichtiger Beitrag zur Frage des „Fragmententargum".

No. VI. Papier 16 × 12 cm, je 12 Zeilen auf der Seite, sehr sorgfältig geschrieben. Die Zeile höchstens 9 cm und ein breiter leerer Rand rings um den Text. Die Schrift ist sehr alt, halb cursiv. Fragment von Propheten mit Targum. Der hebräische Text vocalisirt und mit Accenten versehen, das Targum ohne Accente, aber mit Vocalen und nach massoretischen Principien mit Angabe von Raphe durch einen Querstrich über den betreffenden Buchstaben und mit genauer Angabe der beiden Daggesch! Wir finden auch hier Hatep-Patah unter aramäischen Worten und auch Schewa Nah. Diese beiden letzten Eigenthümlichkeiten fehlen bekanntlich im superlinearen System. Da der Text, so weit ich es erfahren kann, nie eine „Haphtarah" gewesen ist, so muss ich dieses Blatt als ursprünglich zu einem Bibelcodex gehörend betrachten. Da der hebräische Text ganz mit unserem massoretischen übereinstimmt, habe ich die Vocal- und Accentzeichen hier weggelassen. Merkwürdig ist die doppelte Schreibung des Gottesnamens sowohl mit drei Yod (יייי) als auch mit Yod-Vav-Yod. (יוי).

Digitized by Google

No. VII u. VIII. Papier, zwei Blätter (wahrscheinlich die inneren Blätter einer Lage) 19 × 13 cm sehr sorgfältig geschrieben, tief-schwarze Tinte, fast wie die für die Thorarolle, an einigen Stellen abgesprungen aber doch leserlich. Es sind zwei „El melekh", die sich anderweits nicht finden, trotzdem sie stark an die aramäischen „El melekh" und „Rahmana" des jemenischen Gebetbuches erinnern. Sie finden sich aber nicht in den von mir verglichenen Codices, drei davon in meinem Besitze und auch nicht in den von Steinschneider (Berlin Catlg. 1878 p. 118 ff.) beschrieben. Diese beiden „Pizmonim", denn so dürfen wir sie nennen, sind unzweifelhaft palästinensischen Ursprunges, schon die Bedeutung, die dem Worte „aṣvan" als „Ueberrest" beigelegt wird, deutet darauf hin. Es sind je vierzeilige gereimte Strophen mit Refrain; No. VIII ist ausserdem noch ein alphabetisches Acrostich. Die Schrift ist nicht ganz cursiv. Hateph fehlt, und das Raphe-Zeichen ist nur in seltenen Fällen angegeben; ebenso Dagesch forte. Ein Wort, welches zu streichen war, ist mit einem Striche darüber versehen. Die Vocalzeichen habe ich ganz genau wie im Originale wiedergegeben.

Darauf beschränkt sich, was ich von aramäischen Fragmenten hier aufgenommen habe. Es sollen aber nur Specimina sein. Eine gründliche Untersuchung des gesammten Materiales unter den Fragmenten wird noch Vieles an's Licht fördern und uns einen lehrreichen Einblick gewähren in die weite Verbreitung und allgemeine Kenntniss des Aramäischen im Orient, welches in Europa fast ganz verschwunden war.

No. IX. Ein kleines Blatt, wahrscheinlich aus einem alten Gebetbuch, entweder Anfang von Lage B oder blos Blatt „zwei"; denn an der äussersten rechten Ecke steht „ב" mit einem Punkt. 12 × 8 cm. Alte hängende Cursivschrift. Interessant sowohl des Inhalts wegen, da es eine Variante zum ersten Abschnitt des Abendgebetes zu sein scheint, als auch wegen des Systems der Vocalisation, die zwar infralinear ist, aber eine Aussprache voraussetzt, welche der supralinearen genau entspricht und dieser zu Grunde zu liegen scheint. Besonders hervorzuheben in

Digitized by Google

diesem Zusammenhang ist die Verwechslung von Patah und Segol, die Nichtbezeichnung des Schewa Nah, des Dagesch und Hateph-Patah. Der Schrift nach zu urtheilen würde ich dieses Fragment nicht später als Anfang des elften Jahrhunderts setzen, wenn nicht schon früher. Ein zweites ebenso altes Fragment macht die Indentificirung dieses liturgischen Stückes etwas zweifelhaft, denn es findet sich dort kurz vor einem Pizmon, worauf אתה בחרת את אברהם וגו׳ folgt.

No. X. Papier 12 × 13 cm, nur auf einer Seite beschrieben. Hängendes Cursiv und alt. Mit Ausnahme der zwei von mir auch mit Vocalen versehenen Worte ist der Rest ganz ohne irgend welches Vocal-Zeichen. Eine interessante Variante zu der jetzt üblichen Schlussformel der Amidah.

No. XI. Papier ein Blatt, dessen oberer Theil schräg von links nach rechts abgerissen ist. Der Rest misst 17 resp. 9 × 15 cm., verhältnissmässig jüngere orientalische Cursivschrift. Der Inhalt entspricht Hechaloth ed. Jellinek, Bet-hamidrasch, III p. 103 ff., und zwar Capitel 26 §§ 4—6 und die letzten 10 Zeilen des Capitels. Der Schluss unseres Textes fehlt aber dort und ist auch von allen anderen Recensionen verschieden. Einigermassen ähnlich ist nur ed. Lemberg 1864 und Pietrokov 1883 (Cap. 26—27.)

No. XII. Papier 21 × 12 cm. Auf der einen Seite der Anfang des, wie mir scheint, sonst unbekannten Werkes von Isak „bir" Jehudah Gajath, von dem sich nur diese Zeilen erhalten haben. An der unteren linken Ecke stehen einige Notizen, die ich auch abdrucke, und auf der Rückseite ein, ursprünglich die ganze Länge des Blattes umfassendes Gedicht, das aber jetzt fast unleserlich geworden ist. Die Schrift ist orientalisches Cursiv und sieht den arabisch mit hebräischen Buchstaben geschriebenen älteren Documenten ähnlich. Sie sind nämlich alle etwas eckig.

No. XIII. Papier. Oberer Theil eines Blattes, von dem sowohl die linke Ecke abgerissen ist, als auch die untere Hälfte. Jetzt nur 10 × 10 (ursprünglich wohl 13 cm breit). Nur auf einer Seite beschrieben. Sowohl Titel als Inhalt, wie ich glaube,

Digitized by Google

sonst unbekannt. Der Titel wird wohl das arabische „Hakadi wa-kadi" הכדי וכדי sein, aber der hebräische Text ist genau so, wie ich ihn copirt habe. Es ist wahrscheinlich das erste Blatt einer grösseren Midraschsammlung, wenn die Worte auf der Rückseite, die mit Quadratbuchstaben geschrieben sind, im Gegensatz zu der cursiven Schrift des Textes selbst sich auf den Inhalt beziehen sollten.

No. XIV. Papier. Ein kleines Fragment 11 × 9 cm, wahrscheinlich das erste Blatt von Leviticus, der ältesten Redaction des „Tanhuma" wie sich aus dem Vergleich mit ed. Buber ergiebt. Wir sehen hier, wie der Text in alter Zeit anfing; und wie im Laufe der Jahrhunderte anderes Material sich langsam angeschlossen hat. Die untere Hälfte fehlt ganz. Interessant ist der Titel „Gaon", der dem R. Tanhuma hier beigelegt wird. Es wimmelt von Abkürzungen, und der Gottesname wird mit drei Jod geschrieben, zwei in einer Reihe und das dritte darüber in der Mitte. (יי׳)

No. XV. Papier, 13 × 11 cm. Auf der einen Seite hebräisch, auf der anderen in der Quere drei Zeilen mit arabischen Buchstaben geschrieben. Der hebräische Theil enthält eine Liste von Namen von Verstorbenen, um deren „Seelenruhe" wohl gebetet werden sollte. Demselben Zweck scheinen auch die Listen zu dienen, die hier als No. XVI und XVII folgen. Da diese unzweifelhaft orientalischen und wohl localen ägyptischen Ursprungs sind und dem elften oder zwölften Jahrhundert anzugehören scheinen, so wird dadurch jedenfalls der christliche Einfluss auf den Ursprung dieser Gebete („Hazkarath neschamoth") mehr als zweifelhaft. Dass diese Listen auch von nicht geringer Bedeutung für die jüdische Geschichte sind, steht ausser Zweifel. Ich habe noch nicht den Versuch gemacht, die hier und weiter aufgezählten Namen zu identificiren. Die Titulaturen sind auch nicht uninteressant und erinnern ausserdem stark an die Karäischen. Diese Liste enthält „vornehme" Geschlechter, die alle als „Marenu we-rabenu" bezeichnet werden, darunter einen Abkömmling der „Gaonim"! Ebenso ist es der Fall mit:

Digitized by Google

No. XVI. Papier, unvollständig 11 × 8 cm, grössere Schrift aber durch Inhalt mit vorhergehender Nummer innig verbunden. Hier finden wir zwar andere Namen, aber sonst dieselben Titulaturen und Abkürzungen und auch noch die Titel „Melamed", und „Sar", die Einigen beigelegt werden.

No. XVII. ein langer, schmaler Streifen Papier, auf beiden Seiten beschrieben, 14 × 6 cm. Der Zweck dieser Liste ist nicht so klar wie in den vorhergehenden. Merkwürdig ist hier die constante Scheidung zwischen „Cohanim", „Leviim" und „Israelim" die separat aufgezählt werden. Wir finden hier unter „Leviim" „Adonim *und* Tamim" neben einander, (vergl. den bekannten Adonim b. Tamim) ferner einen directen Hinweis auf „Cairenser" und auf „Bene Maarab".

Salomon „Ha-Babli" figurirt unter den „Israeliten" und ein gewisser „Perahyah" wird als „Märtyrer" erwähnt. Wie viel doch dieses kleine Wort in sich fasst! Welche Aussicht wird dadurch dem Geschichtsforscher und demjenigen eröffnet, welcher den blutigen Spuren jüdischer Verfolgung nachgeht und die jüdischen Helden zählt, welche ihr Leben für ihren Glauben hingegeben haben. Unter anderen begegnen wir dann hier bevorzugten (שר) Leviten, „Kronen" (כתר, נזר) der Cohanim, von denen bisher nichts bekannt war. Da es sich in den meisten Fällen um Verstorbene handelt, so dürfen wir diese Titel nicht als schmeichelhafte Anreden betrachten, wie sie uns in Bittschriften und Briefen aus jener und anderer Zeit begegnen. Ein Zeitpunkt liesse sich vielleicht bestimmen, wenn „Abulfarag", der auch aufgezählt wird, der Zeitgenosse Maimonides' wäre, der in den „Responsen" vorkommt.

No. XVII. Papier, Fragment von einem Brief, wie in alter Zeit häufig auf engen langen Streifen, der von oben nach unten in kurzen Zeilen geschrieben wurde; und zwar so, dass die Rückseite als directe Fortsetzung der Vorderseite gedacht und mit der Schrift so fortgefahren wurde, dass man das Blatt von unten nach oben wendete. So ist auch dieses Fragment geschrieben; man muss das Blatt von unten nach oben wenden, wenn man die zweite Seite lesen will. Es ist fast in reiner

Digitized by Google

Quadratschrift geschrieben, leider aber nur sehr unvollständig erhalten. Es ist mir noch zweifelhaft, ob ich an der richtigen Seite angefangen habe, da aber ein leerer Raum vor meinem Anfange ist, glaube ich richtig angefangen zu haben. Das Fragment misst 10 × 8 cm, ist aber unbedingt länger gewesen als blos 10 cm. Der erste Name, mit welchem es beginnt, ist wohl kein anderer als der, welcher dem „Fürst Abraham bar Chija" beigelegt wurde; es sei denn, dass es noch einen Andern gegeben, welcher den Namen „Sâhib al-Schurta" wie er hier genau vokalisirt wird, geführt hat. Schrift und Papier scheinen dem XII. Jahrhundert anzugehören. Worauf sich dieser Brief mit dem Hinweis auf Frau und Schwiegervater bezieht, ist eben ein Problem, das vielleicht ein Anderer lösen wird. Ebenso verhält es sich mit dem folgenden Brief, der auch in einem merkwürdigen Hebräisch abgefasst ist. Ich mache besonders auf die eigenthümlichen syntaktischen Constructionen aufmerksam und auf Ausdrücke wie: יחליף עליך תמור כאיבך etc. welche stark an den sogenannten hebräischen „Ben-Sira" erinnern!

No. XIX. Papier, 15 × 12 cm, linke untere Ecke weggerissen, oben und unten unvollständig. Unzweifelhaft ein Brief. Auf der ersten Seite ist eine Aufschrift in grossen Majuskeln genau in derselben Weise geschrieben wie die ältesten Bibelcodices, wahrscheinlich die Adresse, von der ein Theil fehlt, da das Blatt umgedreht werden muss, und somit was die untere linke Ecke des Briefes selbst war, die obere linke der Aufschrift ist und fehlt. Der Sender ist aber offenbar R. Hananel, wer der „Dajan" sein kann, dessen Fortziehen er sehr beklagt, ist noch unbekannt. Die Schrift ist der von No. XVIII. einigermaassen ähnlich, mehr uncial als cursiv und schön. Der Text ist durchaus in gereimter Prosa und nicht immer leicht verständlich. Die Zeilen auf der ersten Seite nach „Hananel" sind cursiv und von ganz anderer Hand als der Rest des Fragmentes, wenn sie auch alt zu sein scheinen.

No. XX. Papier, auf der linken Hälfte sehr beschädigt. Ebenfalls eine Epistel mit einer langen poetischen Einleitung

Digitized by Google

hebräisch. Der Rest arabisch mit hebräischen Buchstaben, weniger sorgfältig geschrieben. 18 × 11 cm.

No. XXI Den Beschluss bildet ein kleines Fragment von der Mischna mit biblischen Accenten. Alle diese Texte hier sind nur Specimina von dem, was unter den Fragmenten der Genizah sich findet. Zu fast jedem Stück, das ich hier veröffentliche, finden sich unzählige Parallelen.

Um nur beim letzten Stück einen Augenblick zu verweilen, so habe ich selbst eine Anzahl nicht-biblischer Fragmente, die mit biblischen Accenten versehen sind, so z. B. ein grosses Pergamentblatt der aramäischen „Megillath Antiochos" mit solchen Accenten, wie es Saadjah ja behauptet, ferner Piyutim auch auf Pergament mit solchen Accenten und ein kleines arabisches Fragment von nur einigen Worten, das ich nun noch hinzufüge, denn es ist sehr klein, worin solche Beispiele vorkommen. Ob es wohl ein Fragment von Saadjah's Werk selbst ist? Dem Charakter der Schrift nach zu urtheilen, gehört dieses Fragment mit zu den ältesten und schönsten Hss., die sich aus jener Zeit und Umgebung erhalten haben.

Mögen diese kleinen Fragmente dazu beitragen, eine gründliche Untersuchung des gesammten Materials zu beschleunigen.

London, den 5. Februar 5660/1900. M. Gaster.

Digitized by Google

I.

(a) ויבושן ויחרון כל . גבו . . | הוֹ וְכֵן יתכל . . . א . . .
דמשתא ולא יש . . . עוד קל דבכין וקל | דמצוחין ויסוק מהתן דוושא
ותתחתא וישרון ׳ על ארעין לעלם כמא דאמיר על ידי עבדוהי | נבייא
לאחאה מיתיא: ולמבני קרתא ירושלם . למבני יתה בנין עלם בינין . |
. . לח בינין מתקן בינין משכלל בינייא | . למא בינייא די לא מתפני לעלם
ארי תהי | . . . בנייא בגבורתיה דקדיש בר הוֹ ויכבוש | בצידא אבני ריצפתה
וישכללינה באבנין | טָבן ומרגלין ואבני נמר ואבני צרוך כרום | ימא
וסמקן ופנתירין וירקן ומבהלום וברקן | שבוט וכרלא איסתרגדן ותן
עגלא קנבירי | ושדקא משקען מרמנן בדהב ויבנין | בני עממיא שוהתא
ויתפתחן תרעדא תדירא | יום ולילי ולא יתאחדן ויתבנין חרבת עלם | צדיית
קדמאי יתקממים ויחדתן קרתין | (b) דהו . . . . ורבינן וישבדן | . . . . יתבנין
יתמלין | . עם גלוותה . כמא . . . . על ידי עבדוהי | נבי למבני קרתא
ירושלם: ולשכללא היכל ׳ לשכללא יתה . . יקר שכינתיה די שוי עלהי ׳
בגבורתיה עד די יתמלי עלמא נהורא מזיו | יקריה ויהכון עממיא לניהודיה
יו . . . א | לקביל ויהודיה ותנהו(ד?) ירושלם נהור | ויקריה עלה יתגלי ארי
ידי חשוכא יתג . . . | וקבלא מלכותא ובה ישרי שכינתיה | . . . | יקריה
עלה ולא יצטריך עלמא עוד . . . . | שימשא ביממא ולא לזהור ס . . | בלליא
ארי ידי לה ניהוֹר עָלם וירימון | פַּרְנֵסָא קלהן ויזדן וישבחון כר חזון
בעניהן דאתיב | קדיש בר הוֹ שכינתיה | להיכלא דקדושה כמא דאמיר
על ידי | עבדוהי נבו לשכללא היכלא ולמנקר | פולחנא נטרא למנקר יתה
מן שמיא | (2a) ומן ארעא ו . . . . מן . רתיה כל עלמא | מן שמיא שמי . .
הדא . . . . ליא | ורקיעיא וקא . . . . מלאביא וכל חילי שמיא | רביבי(א) ועירי(א)
ומן ארעא טעותא ונלמניא | ואשדריא חבבניא ושיקצי(א) ובעליא | ואשתא
ודמואשא ובעירא וחיותא ורחשא | דארעא ועופא דפרח על אפי ארעא רקיעא |
. אלניא ומן אילן שוף ומן יממא תהומא | . יא נגיא ושרא דימא וכל חיותא

Digitized by Google

דבימא | . . . רמיא ומן מדברא שודייא רמיא | מנטליא ושדייא ורחייא ומזיקיא | . . . . וכיריאתא דמשתניין ויתקרן מנלמא | אנן ופלחיהון ולא יהי הוכך לטשוותא ויפלן | בולהון על אפיהון ויסגדון ויתברון ויבהתון ויתבשון ויבטלן ויהון ללמא בעידן דיסעד | עליהון חוביהתן ויתובן כל עלמא עממיא אומיא | ולישנייא ומלכוותא לפולחנא דקודשׁ ברי הוּ ויפלחון | קדמוהי בתף חד ויצלון בשמיה לחודיה ותתגלי | מלכוותיה על כל יתבי ארשא מ . . . עלמ . . | (2b) סופי . . . . ן כל אנש . . באנפי יי אלהא : . ישראל . . . . מלכו . . . . לע על ובכין ימל . | מלכוותיה ויצ בחי . . וכול:

II.

בשמך רחמנא . ננא:

אתגלי אלהא רמא במצרים . באתין ומפתין לכ(ולהון ?) | עמא . גלי גבורתיה להון עליהון לרחמא ואדכר | להון ית קימא . דכר אתגל ל ממיא(?) לש . | הודע יתיה רזא דנא . ואמר ליה משה וא . . . אתא ואשלחינך לות פרעה ניותנא ו . . . | אידכרית לעמא תארם אנא עליהון ב . . . . | מול חטרך דכתיב עלה סוד שמי למע . . | אתין ויהימן עמי . ידא דשנאה תתקף בפו . . | עליהון . כד תימר ליה לשחא | יתהון . לכן אנא | משלח מחת גבורתי ביניהון . מחן עשר למחי | יתהון . מחא קדמאה בבית כנישת מימהון . נהריהון | יתהפכן לדמא עם ארעתיהון ואנשיהון . סחרנות נהרא | יתפרון להון(?) למשתי מיא ארי (?) ישתון בולהון . עודעניא | יסקון . . . . ארשא ובתויא . פרעה ועבדוהי קל מתא | יגע . . יהון ויסתון(?) חרשיא . צלו עלי יבעו מכהן מן . . . .

III.

(a . . אנרי קדמך | . . . . בעיזא ושתום באמריא | . . . . ויאמ . ואמר לבן ברם לֵוִי | . . . ויסר: ואמרי ביומא הדוא ית | תישָׁיָא רעלָיָא ורקזיא כל עיזא נמרתא | ורקושתא כל דחיוד ביה וכל דשחום באמרָיָא | ויהב ביד בנוהי: וישם: ושוי מהלך תלתה יומין | בינהי ובין יעקב ויע"ק רָעֵי ית עָנָא דלבן דאשתאַרָא: ויקח: ונסב ליה יעק חוטרין דלבן רשיבן ודלוז | וְדֵדל . . וקלף בהן קלפין תיודין קילוף חיוד דִי עַל | חוט(ריא) : (ויצב:) דַעַץ ית חוטריא די . . . בְרָשָׁיָא | . . . . דאתין עָנָא למשתי | . . . . למשתי: ויחמי: |

Digitized by Google

b) (לח)רא והוו ליה ... תמרין: וישמע: ושמע ואמרין נסב ית כל ...
קנא ית כל נכסיא האילין: והיא ... סבר אפי לבן הוא לתגן עשה כמיאתמל
דאמי: ואמר יי ליעקב הוב לארע אבהתך וליליהך והוא מיטרי בממרך:
וישלח: ושלח יעקב וקרא לרחל ולאה להקלא לות עניה: ואמר לתן
חוי (אנא סבר אפי אבוכן ארי ליתגין עימי במאתמי ומדקדמוי אלהה
דאבא ה(וא) בסעדי ואתנה: ואתן דמיתתן אדי בכל חילי ... ית אבוכן: ...

IV.

a) (שמות יה יא): עתה ידעתי: כען ידענא ארי רב יי ולית אילה בר
מניה אדי כפתגמא דחשיכו למרן ית ישראל בית דינון: וקרים ותבי המתי
דמשה עלון ונכסת קדם יי ואתא אהרן ומל סבי ישראל למיכל לחמא עם
חמוי דמשה קדם יי:

b) מחודש מר .... שנת אלפא חמשמאה ושתין בפסטאט מצרים(:)
דעל נילום .... ואדונינו גדיש .... הפטישה:

V.

a) עם כל ישראל ואוכח דתהון תיבין ב . בני משה ואמר לתון הלה
.... בטורא דסיני אתיהבת לכון אורייתא בני ישראל ... משריא דמאב
אפרשית לכון תמן נסין וגבורין אתעבד על .. ... כד הויתון קרמין על ימא
דסוף אתבזע ימא קודמיכון . לתרתי עשרה אשבטין מן אסמרתי לכי שביט
ארנוחתן ... ל ימא וסריבתן על ימא דסוף ועל עסק לילא די אשתלחו
... מדברא דפארן ועל עסק די אסרתן נפשן מלקא בלחמת חדן . מיכליה
קליל ומחצרות נפל פורקון על יד ברישיה ועל עסק ... מיסרה למשיעניה
... די ... עם אבהתכון עם אברהם עם יצחק עם ... לשטחה יצחק
קיימא די עילותן .. יה ... גניה וביפר על תוביכון: אחד עשר יום ...
דחטיתון וארגיזתן קדמוי אתלכבתון ... לכל שבטיה . ולכל כיסרוי:
אחיו ... כלב בן יפונה . אלהן כלב ... תון למיסוק לטוריא . ותוידי
הדברים: מוריניתא תרגלה: האימים לפנים ... דפאים יחסבו: נוכרין
... נחל ודד: ית נחל טרחוא: ומוטים: ... קפודקיא די נפקן מן קפודקיא:
וקשי יי ית רוחה ותקוף ית לביה:

b) מן ... ית כל קורו: אשר ה ... טרכונה: הפורפיר?: כפר .. לתרסון
מזרא דסני ב ... העשורי . זד תחים קוריא ומפיקך ... נחל: מצוקות נחלא ...
אשדות הפסגה מזרחה: ... רמתא מן מדנא: מזיתן הכרון: ונסב בוא טול

Digitized by Google

בית פעור: ושרין כחלי . . | בכין על תובנן ומתודיין על חטאנן | על די . . .
מעותא פעור: ועתה: וכדון ישרי ולא תגרמן מכנו: ולא ת . . . | מניה: הודשתם |
לבניך: ותלפון יתהון | . . . . די יטום בשמיא . . . כון פריין מן ארעא ך |
. . . . לא יהוי | צלים וצורה וכל דמו דאת מלעיל ודאת ב . . . . | כמיא מן
תחות לארעא לא תכנו | ארום אנה הוא יי אלהכון אילה קנוי . . .

VI.

(ישעיהו יט טו) ימלוך ריש והנמון שלטון | ואטרן: ביום ההוא יהוה
מצרים כנשים וחרד ׳פחד מפני תנופת יד יי צבאות אשר הוא מניף עליו:
בעידנא ההוא יהון מצראי חשישין כנשיא ויזעון וידחלון מן קדם ארמות
גבורתא דייי צבאות (דה)וא מרים עלידון: והיתה אדמת יהודה למצרים
לחגא כל אשר יזכיר אתה אליו יפחד מפני עצת יי צבאות אשר הוא יועץ
עליו: ותהיא ארעא דיהודה . . . . . לדחלא כל די ידכר יתה ליה יזוע
מן קדם מלכא דייי צבאות די הוא מלך עלידון: ביום ההוא יהוו חמש
ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות ליי צבאות עיר ההרס
יאמר לאחד: בעדנא ההוא יהון חמיש קרין בארעא דמצרים ממללן
כנענאה ומקימן בשמא דייי צבאות קרתא בית שמש דעתידא למחרב .
אמר היא חדא מנהון: . . .

VII.

אל מלך פומ׳

במאי פומא נפתח במאי פומא נשבח: | דלית לנא מדבח ולא צפירא
דמשתלח: במאי פומא נפתח ובמאי פומא נשבח | ליח בן דצלי ורתח:
ואמי לשלחא צלח:

במאי פומא

אכרין (!)פומא: ואית חובנא נמנא: ובמא נסדר דינא: ולית וכון בנא:

במאי פומא

אכרין נפתח ונבבי: קדם מלך מלכי: דמיין איך נשגר ונדכי: ולבן לא דכי:

במאי פומא

אכרין נסני שבחא: קדם מלכא שביחא: באידן לשנא ובוחה: נרצך יהב
סליחה: במאי

Digitized by Google

אכרן נפתח ונמר: קדם עבד כל בשמי: דרישא ליח בן ראמר: ובטל מגן שד ומר: בבא

אכרן נפתח ונקרא: קדם דשורא עמיה שרי: דתנן [נטלנא] נטלנא לטורי: ומכיכן נחתנן לקברי:

בבא פומא נפתח: ויתי לא רוח: חוכן בקשתא מתח: ומרן עלן רעו ורתח:

יי אל מלך ל שומרי שערים

VIII.

מ אל מלך ל שומרי שערים

מכני למעבד טבון: כשיבותך חפש לן וכון: אצמח אכון ובדך אצון: וקבל צלותן כקדמן עלון:

פומי

אלדא דמשכח כמרומי תן: באלפי אלפין ורבי רבון: בניא דרביתא ואלבשתא אנטלן דא הוו לשומי לסהל ולדחון: אצמח אכון ובדך אצון: וקבל צלותא כקדמן עלון: נגלתא יתהון בעגא דכשים כאסקריטון: דא שליטו בהון ומתילו ברוכן וארעין: סום אצמח אכון: דמיתא יתהון לאוחן ובבהון: דא תקיפת עלידון מיתת עלון והון: ההפני ברחמך וכוש גלון: מכל מרעין וקדחן וגנון: אצמח: ופרוק עמך מן רביעית חתן: כמא די פרקתא מכבל ומדי ויון: ומגא ימטי ודמון כורסן וישתמעון למשיחך כל מלכון: חילי עממיא ישלחון פרסתון: לבעתני בלא תרבא: ובאנטלן אצמח: סעמך משבחין בסהלל כפון: בבית דין בחנון חדון: יתבי מקדשא . . .

IX.

(a) חשך רוצא לאור | צלמות מצביר יום | ומביא לילה מורית חמה | ומעירים לבוקר | מוציא | יין . . . . תרף ומשמה | שתים ושמים מולך | דיר ומביא אבד מסיר | מ . . ים ומקים מלכים | משפיל גבוהים ומגביה | יעפלים מעמות חיים | ומחזה בתים . מוריש | עשרים ומעשיר | רשים מקים מעפר | דלים . מאשפות ידים |

(b) אבונים . משכבע רעבים | ומרוה צמאים ומלביש | ערומים . ומימך נופלים | חוקף כפופים ומהיר | אסורים ופוקח (עורים ופתר) | תרשים

Digitized by Google

וכמהל פס(חים) | ומרין לשון אלמים | וכמלא חסרים ופוקד | עקרות ופותר רחמים | ומוליד אחרי עוצר | ומרפא אחרי מחץ | וחוכש אחרי שבר וקרוב | לנשברים ומושיע | . . . .

X.

אלהי נצור לשוני מרע ושפתתי מדבר מרמה . ומקלל | נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהי לבי לתורתך כל המחשבים | מלי לרעה הפר עצתם וקלקל מחשבתם מי כ(מוך) אלהינו | יחד שמך בעולמך יחד וברך בעולמך שכלל היכלך | קרב משיחך שביעתך תשב לבית מקדשך עשי | למען שמך עשי למען וכרך עשי למען תורתך עשי | למען קדשתך עשי למען ודרך עשי למען למודך | עשי למען לקחך עשי למען משה ואהרן עשי | למענך ולא למעננו עשי למענך הושיענו | הרחמן יזכנו לראות ומשיח ולחיי השלם | הבא למען יחלצון ידידך יהו לרצון אמרי פי | והגיון לבי לפניך י' צורי וגאלי:

XI.

a) והי . . גבורתיך . . לפניך דם . . . מפני אש שמא . . . . בקרבך הונים בכוד . . . . מלך נדול שליט וקדוש . . . . האחרונים אין לו בעליונים . . . . שיכול לידע מעשיך ולחקור את כל . . . . אלף באלף בית בבית גימל בני דלת בדי . . מטטרון שנקרא שמו על שמונה שמות מרגיזל . . שמו ויואל שמו מיזאל שמו סנסניאל שמו סנסריאל . . . שהיו אוהבין אותו במרום היו קורין אותו במחנות קדושים . . . . עבד השם ארך אפים ורב חסד באי חכם הרזים ואוהן הסתרים:

סליק נ בבות של מרכבה וסליקו פרקי היכלות |

הל הלש אתחיל פרק של ר' נחוניא בן הקנה | שלמד לר' ישמעאל וכרם לחיי העולם הבא:

מי ימלל נבורות ה' ומי יוכל למנות שבח של מלך מלכי המלכים . . | מלאכי השרת תתוהד תשתבח וכו' יי אלהי ישראל בה' לעד | . . . עד: אמר ר' ישמעאל נ' שנים ראה אותי ר' נחוניא בן הקנה בצער | נדול ובסיגוף נדול מקרא שהיתי קורא ושונה למדר היתי שוכח אותו . . .

b) ולא . . ההרים הרמים . . שהדיבור יצא . . . . [בו]חן כליות ובוחר אמנים . . . . ת: אתה הוא נבור נאים . . . . (מש)פיל נאים ומגביה שפלים בריך . . . . דמות אדם בבואך קבעת פני אדם . . . . ות כנפיהם רגלים

Digitized by Google

כאדם עמלים באדם כוחים . . . . ה כאדם ואימתך מלך עלדם: שה בבהמית שיד . . . בבאר קבית רצים כשור עמילן כשור וזמרן על | . . . . ואימתך קדיש עליהם: שה בחזות ארי דמות ארי בכבאך . קבית שאתם כאריה ורט עים כאריה ואימתך אריה עלדם: שה בניפות נשר דמית נשר קבית בכבאך רצים כשור קלים כנשר | מעיפים כנשר וטפן בנשר ואימתך מחר עליהם ובלם משלשים . קדשתך בקדישה משולשת כדבר שא קקק: ו . תתא . . התהדר תתרומם | תתנשא תתפאר התבדך תשתבח התגדל תתעלה תתקדש תתמלו התקלם | שבן חובת כל הצורים לאדרך להדדך לנשאך לכרכך לפארך לשבחך . לנדלך לקדשך לעלוך לעלך ולקלסך מלך הגדול והקדוש שליט על העליוני | ועל התחתונים על הראשונים ועל האחרונים שמתוך וע ורתת משרתי | משלשים קדושתך בקדישה משולשת כדבר שא קקק: ו . האדרת | . . .

XII.

הילכות ברכות תאליף רבינו יצחק הרב ממבדק בר יהודה ניאת וברם לברכה:

מאימת קרן את שמע בשרבית . . . . ליכול בתרומתן ובימן לדבר צאת הכוכבים . . . . עד שיעלה עמוד השחר ובשע . . . עמוד השחר עד קדם הנץ החמה הואיל ואיכא מישאי דא . . . בההוא שעתא ובלבד שלא יאמר השכבא משום רמע . . .

עטר ללבהן אצקלי . שטר לביתה אלאחה א . כתובה ושטר לאבנה אל שמאע:

XIII.

. . . ע(?) ויי הדברות . ואיכה .

מדרש הכדי ונדי

דרכה שאמר שני כנו מה . . . . | קשה שני ועבדום וענו אותם . . . . | וישנגו וני . ויש עיני על עבא(?) . . . . | ואת האיש על דבר אשר עזה את | . . . . עיני והיא נוילה ובצע עני ואביון . . . . | תעזה אותו וני . ועוד יש עיני שהיא . . . . | את נפשות . ויש עיני והוא אם . . . | בכבל רגלו . ויש עזה והוא עז . אבי שמע: לפיכך אמר אני הגבר . . . . | בעיני ראיתי כל הסודים הרעים הל . . . . אך בן ישוב יהפך יהו כל הזם: ראה הנביא סאיה כבוד נבמנו

Digitized by Google

ישראל לארץ (ובאיזה) קלן יצאו ממנה שכך כתוב וישכם יהושע . . . . ויסעו מהשיטים ויהי מקצת שלשת ימים . . . . בקרב המחנה: ויצו את העם כֹּל . . . דבר יהושע לי' ביום תת י' את הא . . . . (א)ויבים ועד בנ . . . . ט באיזה כביד באנו : ממנה ש . . שנה : חדש . . . . בא יהושע . . .

XIV.

ויקרא

מדרש ר' תנחומא נאון.

ויקרא אל משה וידב' י' מא . . . אמר ושה ברכו י' מלאכי גבורי כח תו . . . . בן דב אשר הן הצדיקן שהן חביבין . . . . ממלאכי השרת שמלאכי השרת אין . . . . לשמוע בקול אלא עומדין ומיתתן . . . והצדיקין אין אלא עומדין וימתין . . . . קולו לפני חילי בי רב מאד מהנהו . . . עשה דברו אלי הן המלאכים שכ . . . . ישמש רבי רבה יקרי(ו) צדיק . . . . . שנ' כי עצום עשה דברו . . . . . הן שהן דבר . . ה משה . . .

XV.

דכרן טב לניחי : נפשתא לבר המשפחות המיחסות : עד כב גד קד מריני ורבוני שמיהו החבר : נין האונים זל ושני חמדיו בראשם בב גד קדו : מריני ורבוני יאשיהו החכם והגבון ואחיו וכלל : ועד דכרן טב לניחי נפשתא עד כב ג קמר וד : נאלב הזקן והגבור חמודי מבורך הגדיב והטוב : חמודי נאלב הנפטר בקצר שנים וכלל נפ : ועד עד כבוד גדולת מי וד נחים וכבוד גד ק : מר וד חלפון הו הג וכלל ועוד עד כבוד גד : מר וד יחיה הוי הג ושלשת חמדיו אברהם ויפת ושלמה וחמודי יחיה הנפטר בקצר ש : והאשה והחיים : והשלום . יוסף הפרנס וחמודי יפת הרופא ו(נת)ן הכ . וחמודי יחזקאל וכלל:

XVI.

ואחיו נקמו אלעזר : . . . . שנים דיל : ג . ן רבינו חס(ד)אל הכהן : יקר השר הגבור יתלמיד : הגבון הודא שמיא זילי ואחיו : בנן הודות יצת מריני ורבינו : אלעזר המלמד הגבון החכם : ויקר תפארת החכמים גוד : הכהנים וצל יחמודי כנן יצת מריני ורבינו אברהם : והכהן השר הגבור יתלמיד הגבון : הנפטר באללי יומא וצל : וכלל המתאבלים עליו בראשם : בינקים אלעזר ואחז בנן ב . . . . .

Digitized by Google

XVII.

(a) בית בן ופא אלקאדי צדר בן אל . . . . | לים אדן חא שכתי וב . . . ארנים ותמם חא ישועה:

בית אלכוהן ישר חא שלמה | חא אברהם החזן:

בית אלכוהן ישר חלפן חא יהודה חא על חא יהודה: לה בנתן : אלואחדה מע כרם בן ומם | קצבה ואלאכרי מע צדר | בן אלוכר אלקאדרין:

ישר שמואל חא יוסף חא נדיב חא | ישו(עה) הנדיב ההש חא נדיב | יוסף יחיה ושמואל:

(b) בית אלכהנאת ישר . נתנאל וב חם שלמה וצדקה | וב חם יפת ונתנאל תשורת השרים חא וצדקה חא נתנאל:

בית אם עבד אלעזז מן בית אלכהני ולי | יצחק וב חא יוסף:

בית ואלדה מטרוח לים | יצחק החואה חא שמחה חא יצחק שר הלדים ול | חא שמחה:

בית מטרוח ישר: שלמה הבבלי ול חא מטרוח וחי : משולם חי פרחיה הגדרי על ייח יד) וב חם משולם הנדיה שר הכהנה | וב חם אלשור ופרחיה:

בית אם אלקבצה ישר . משפחת בני מערב יונה חי אברהם | וב חם יפת ויוסף רח (. . . .) אבאלפרג . ים ויהי ושלה |

אולאד אבאלפרג כרם עדיה . . . . . :

XVIII.

(a) נאחב אלשרמא כמו נע ונד | והאלהים בחסדו הגלני והושעני | ומצאתי רחמה . ובתבת אלי ואמרת : כי כתב אל . . דברים משמחי | הלב כעבור . . תבא אשתי : אחרי . מה אבתוב אליך וכי לא | תשמעו הצרות המתחדשות | בעיר מה אבתוב אליה אמר | . . . . אי בעי . . השקט ובטח | . . . . צילו . . . . חרב ומדבר | יחביאני . . . . :

(b) מרה . . . תרע אחי בי . . . | מבתבך ראיתי כל אשר . בו ונכאב לבי ומה אוכל לעשות | האלהים יחליף עליך תמיד כאבך | ודע כי מן היום אשר נתת לבתך | לאיש כמרומה לי לא עבר עלי : שבתת טוב מן המריבה והדשות | אשר ביניכם כי לא אוכל אשמע | כמו אלה ולו היתי יכול לבוא מן | המקום קודם הנת אשר יצאתי : ממנו היתי אנא מדוב הכאב | אשר היה בלבי היתי מדבר עם | נפשי אי לנו מן הצרות אין לי | . . . . לא בנים ולא בנות מה | . . . . הנים |

Digitized by Google

XIX.

(a לדין הגדר . . . שואל רבינו תנא(ל)
בשם י אל עילם
(תנו רבנן תנן דתם נרסינן בפרק | שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך:)
(b פחי והב אופיר כפרי . . . | רוקעו . שואל הגם . . לאם (לאט?) אל הזכרה
הם דת(?) . . | שכבר נשו לו מחמת מפנים צבותי הז . . . איכה | בקדרות הומן
נרקעו פנים אשר אתמיל בפוך | חן קורעו הזם בפוך לילי הגדוד קורעו. תראה
אסירי אהבה מתפרצים מאת אהובם אחרי נרצעו | בגדו חלילה לך את
מבניד לעקור אהבים על אמת | נפשו . נפש ידידיך הגדולות . (ק שה לו
חנדולות אל | מבקשם שנו . לו יחזר נגלל לו יבקעו . הם | השחרים מתמיל
נבקעו . שלום עלי צ״י וחכמיה | אשר בלב כהותם את שמם קבעו . הנים
בתוך | הים הידעון כי בבת עין מכבה אהלם תקעו | דודים בשרשני מזמות
לקטו רעים בני . התבוזות | ריעו . הן רחיקך יכבד מאד עלי אבל יקל
ב־עך | אל אשר נפשו . ייטב לבבכם כאשר יכאב לב . . . | עם נפרדו ממך
ולא ידעו איך חיו ע . . . . . | יפרדו או איך ימתקו עם בך . . . . . | לבם בני
ציון הכאבים לכם דמע . . . . . | יקרע כגוד לבי חק מהי: | | לחצ .
מדרך אשר . . .

XX.

ושבעה . . . | ואשתעשע בכל יופי ל . . . וכל יקר . . . | והמשרה וכביד
וחן וכל אלה על איפן תבונה(ה) . . | חלומי העבידני עליהם . וַיְהִי עֵר בתוך
גופי . . | ושאלתי למי אלה בחבל השיבוני לבן פירת ל . . . | נדיב הורים
נדיב לֵבב נדיב יד והקהל . . . | לחכמתו ותומתו וחסדו ושולחנו לכל . . .
גביר הפך נוה עֵיָה לערן וְהָשִׁיב את ימי ער . . . | אלוה חי ירחם משלותיו
וישכילו לכל דרך ופני (ם) . . . | יגיעו ויפריחו ויצא מחלציו בני טובים
כאלקנה . . . . .

אמא במד פקד תצח אלממלוך . . | מאמק״בה אלכאטר ועגו ען . . |
באמן ואלטאדר אלמ . . | כדמה יקבל אל ארץ וינ . . אן לה ולד מרין
פי ש . . | תריאן וסאל אלממלוך | מסאעדתה במדמא תי . | פאלמסוול מנה
תע ישכילך שכל טוב מלפניו . . . . . :

Digitized by Google

XXI.

a) השבת | . . . השמים בשמן שמש(מן) בשמן אג(וזים) | בשמן צנטת | בשמן דגים בשמן פקועות | בעטרן וכנפס ר׳ טרפן אומ׳ אין | מדליקין אלא בשמן זית בלבד: כל | היצא מן הנץ אין מדליקין בו אלא פשתן . .

b) מתיר: המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה אם בשביל התולה שיהן פטור:

XXII.

a) . . חר לבחר עור לנור מל . . | אלה חקות השיר וכלדח . . | אלפים לדוב לכל משכיל . . | יבינו כל: דאול . . |

b) . . כר אלי אבדא אלדהרי . . . | בעון אלרחמן . . . המכנות לשיר.

Digitized by Google

Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadja.

Von

Dr. **N. Porges.**

Im Jahre 1866 hat Schröter nach einem Cod. S. D. Luzzatto's, jetzt im Besitze des Brit. Mus. (Margoliouth, List p. 72, Add. 27214) die Kritik des Dûnasch b. Labrât über einzelne Stellen aus Saadja's arabischer Bibelübersetzung und dessen grammatischen Schriften herausgegeben[1]). Es sind dieselben kritischen Bemerkungen, die man bis dahin nur aus der Antikritik שבת יהר des Abraham ibn Esra gekannt hatte. Der Herausgeber des Textes versprach[2]), bald die Einleitung dazu wie auch eine bereits ausgearbeitete Uebersetzung folgen zu lassen. Die Einlösung dieses Versprechens unterblieb, da ihn am Beginne seiner Gelehrtenlaufbahn ein früher Tod ereilte.

Die Kritik des Dûnasch gegen Saadja ist seither weder textlich noch inhaltlich zum Gegenstande einer Special-Untersuchung gemacht worden. Bacher[3]) hat zwar diese Schrift

[1]) Hebr. Titel: ס' תשובות דונש הלוי בן לבראט על רבי משה"ה נאון. Ich citire im Folgenden diese Schrift mit D[2] und Hinzufügung der von Schröter herrührenden Nummerirung, die Kritik des Dûnasch gegen Menachem (herausgegeben von Filipowski, 1855) mit D[1] und Angabe der Seitenzahl.

[2]) S. Schröter a. a. O. Vorr. S. IX.

[3]) S. Bacher, Anfänge der hebr. Grammatik, Cap. 9, S. 95 ff.

Digitized by Google

mit der ihn auszeichnenden Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit für seine Darstellung der grammatischen Ansichten Dûnasch's ausgiebig verwerthet, aber die schweren kritischen Bedenken, zu denen der Text Anlass bietet, nicht berücksichtigt, sie vielleicht gar nicht herausgefühlt, da er ihrer mit keinem Worte Erwähnung thut.

Schon Ibn Esra in seiner Antikritik beklagt die arge Verwahrlosung des Textes und misst die Schuld hieran den Abschreibern bei. Mit Recht aber bemerkt Schröter[1]) dagegen, dass nicht sowohl die Abschreiber als vielmehr den Verfasser hauptsächlich die Schuld treffe. Die einzige auf uns gekommene, durch hohes Alter ausgezeichnete Handschrift (sie stammt aus dem Jahre 1091) zeigt, abgesehen von Fehlern, die vielleicht auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sind, in Form und Inhalt der Arbeit eine Unordnung und Unfertigkeit, wie sie nur vom Verfasser selbst verschuldet sein kann. Wenn auch der Plan einer alphabetischen Anordnung unverkennbar sich verräth[2]), so herrscht doch neben alphabetischen Ansätzen das grösste Durcheinander, abgesehen von Lücken und Verstümmelungen des Textes.

Harkavy[3]) vermuthet, dass Dûnasch erst gegen Ende seines Lebens seine Bemerkungen gegen Saadja flüchtig niedergeworfen habe und durch einen frühen Tod an der Ausarbeitung und Vollendung dieser seiner Schrift gehindert worden sei. Der Herausgeber selbst[4]) hält es für möglich, dass die von Dûnasch angelegte Notizensammlung darum unvollendet liegen geblieben sei, weil der Verfasser seine weiteren kritischen Studien dem unterdessen erschienenen Wörterbuche des Menachem zugewendet habe. Dieser

---

[1]) S. Schröter a. a. O. S. VII.

[2]) Ausser der von Bacher a. a. O. S. 98, Anm. 1 gegebenen Belegen ist namentlich auch auf D ² Nr. 36 zu verweisen, wo der Verf. ausdrücklich bemerkt, dass er ביקרותיך zwar schon oben בטנין בית unter ב erwähnt habe, aber gleichwohl hier nochmals unter ר behandle.

[3]) S. Harkavy, Leben und Werke Saadja's Gaon. I, S. 86, Anm. 2.

[4]) S. Schröter a. a. O. Vorrede, S. IV.

Digitized by Google

Meinung, dass die Polemik gegen Saadja der gegen Menachem vorangegangen, scheint auch Graetz[1]) beizupflichten. Bacher[2]) jedoch ist der entgegengesetzen Ansicht, dass Dûnasch, der noch in der Schrift gegen Menachem sich seines Lehrers Saadja eifrig annahm und diesen gegen die Angriffe Menachem's vertheidigte, später, wie Harkavy[3]) meint, gereizt durch die Jünger Menachem's, die in ihrer Polemik die Autorität Saadja's mehrere Male zu ihren Gunsten gegen Dûnasch geltend machten, sich bewogen fand, die grammatischen und exegetischen Schriften des Gaon einer ähnlichen Kritik zu unterziehen, wie schon früher das Wörterbuch Menachem's.

Die Aehnlichkeit der beiden Kritiken — das muss ausdrücklich hervorgehoben werden — erstreckt sich nicht auf den Ton und es ist ein Irrthum, mit Graetz[4]) und Harkavy[5]) anzunehmen, dass Dûnasch einen barschen und scharfen Ton gegen Saadja angeschlagen habe. Vielmehr unterscheidet sich gerade die Kritik gegen Saadja vortheilhaft von der gegen Menachem dadurch, dass während dieser von Dûnasch in den Schlussbemerkungen zu den einzelnen Artikeln auf's heftigste und rücksichtsloseste angegriffen wird, die Kritik gegen den Gaon niemals persönlich zugespitzt ist. Selbst die schroffsten Zurückweisungen der Ansichten Saadja's sind durchaus nicht persönlich, sondern rein sachlich gehalten[6]) und keineswegs schärfer im Ton als z. B. die von Samuel b. Meïr in seinem Pentateuch-Commentar an einzelnen Erklärungen seines un-

---

1) S. Graetz, Geschichte V, 313.

2) S. Bacher a. a. O. S. 97

3) S. Harkavy a. a. O.

4) S. Graetz a. a. O.

5) S. Harkavy a. a. O. und S. 89, Anm. 1.

6) S. D[2] Nr. 3 וזה שטות גדולה; Nr. 17 ומרוש רבר שאין לו טעם, ähnlich Nr. 22; Nr. 53 ולא הבין דוא ולא הבינו אחרים; Nr. 124 ולא יקשה מה שאמרנו בזרושו בלחי של מתי או של קטן, das Harkavy a. a. O. als das stärkste bezeichnet, ist durchaus harmlos, da unter מתי und קטן nicht der verstorbene Gaon Saadja, sondern ein beschränkter oder noch unreifer Schüler gemeint ist.

Digitized by Google

genannten Grossvaters Raschi geübte abfällige Kritik[1]). Die Kritik gegen Saadja verräth nirgens einen Mangel an Hochachtung und es fehlt sogar nicht an einzelnen zustimmenden Bemerkungen[2]), obwohl der Verfasser für seine Schrift die Benennung תיקון הטענות „Fehlerverbesserung" in Anspruch nimmt[3]).

Die irrige Meinung aber, dass die Kritik gegen Saadja im Tone der gegen Menachem ähnlich sei, scheint lediglich hervorgerufen durch eine missverständliche Auffassung der meist gereimten Schlusssätze zu den einzelnen kritisirten Stellen in D[2]. Während Dûnasch gegen Menachem am Schlusse jedes Artikels in der schärfsten Weise verletzend, tadelnd, spottend, hochfahrend sich wendet, sind die zurechtweisenden Schlussbemerkungen in der Schrift gegen Saadja gewiss nicht an diesen, sondern an den lesenden Schüler gerichtet, der vom Verfasser mit בני ausnahmsweise (D[2] Nr. 26) auch mit אח angeredet wird.

Die meist gereimten Schlussworte in der Schrift gegen Saadja sind ohne Zweifel denen in der Schrift gegen Menachem zum Theil nachgebildet, so z. B. D[1] 87 וכל מלה נבוחה תלי וה המשקל, ולא תוכל לומר וה המשפט מטות משקל, ודע כי דעת לבון נקל vgl. D[2] Nr. 41 הודר בני ואון כל מלה במשקל, כי דעה וחכמה לבון נקל, ואל תקבל כל פתרון מטות ומשקל; ein anderes Beispiel D[1] 29: ודתבונן ושורה אל תישן, ואל תהיה לעין נשן, vgl. D[2] Nr. 40 שורה בני ואל תישן, ואל תכשל בפתרון הנושן[4]). Auch die in D[2] häufig wiederkehrenden Mahnungen התבונן, הבן (dafür zuweilen auch בינה), השמר, הזהר und ähnliche Wendungen erinnern an das in D[1] über 70 Male vorkommende התבונן, das mehr als 20 Mal gebrauchte הזהר u. dgl. Darin aber liegt der grosse Unterschied, dass in D[1] die Person des Menachem in hochmüthigem Tone gemeistert wird, wogegen in D[2] nicht etwa Saadja vom

---

1) Vgl. Sam. b. Meïr zu 1 Mos. 1, 1 והמפרש . . . נם זה תבל; das. 49, 9 והמפרשו . . . לא ידע בשיטה של משוך פשוטו של מקרא כלל; das 49, 16 והמפרש . . . לא ידע בשומן.

2) D[2] Nr. 89 והישיש; Nr. 91 והמנדד שלו וה . . . ויפתר.

3) Nr. 134.

4) S. auch Bacher, a. a. O. S. 104, Anm. 2.

Digitized by Google

Kritiker, sondern der lernende Jünger vom lehrenden Verfasser Mahnung und Warnung empfängt, daher in D² sehr häufig die Anrede בני und die Mahnung למד (הבן ולמד mehr als zwanzigmal), die in D¹ nicht zu finden ist[1]). Es ist mithin eine völlig gegenstandslose Vermuthung[2]), den Aerger des Dûnasch über die Angriffe von Seiten der Schüler Menachem's als Grund seines angeblich gereizten Auftretens gegen Saadja anzusehen.

Immerhin steht fest, dass D² später als D¹ verfasst sein muss, da erstere Schrift in einem wesentlichen Punkte, in der Erkennung des Gesetzes der Dreibuchstabigkeit und der Entdeckung der sog. schwachen Wurzeln einen überaus bedeutsamen Fortschritt gegen D¹ aufweist.

Den Schülern Menachem's aber scheint D² nicht vorgelegen zu haben. Die Aeusserung der Schüler Dûnasch's מעדיה לא צרק לפנינו נבוק[3]), dass auch Saadja bei näherer Prüfung in den Augen Dûnasch's nicht Gnade gefunden habe, beweist zwar, dass Dûnasch an Saadja's Erklärungen Kritik geübt hat, aber keineswegs, dass es eine schriftliche Kritik gewesen ist.

Auch hätten die Schüler Menachem's, wenn eine Kritik des Dûnasch gegen Saadja ihnen bekannt gewesen wäre, es gewiss nicht unterlassen, den Vorwurf Dûnasch's gegen Menachem, dass dieser Respectwidrigseit gegen Saadja begangen habe[4]), energisch zurückzuweisen und dem Dûnasch entgegenzuhalten, dass er in seiner Schrift gegen Saadja noch ärgere Rücksichtslosigkeit sich habe zu Schulden kommen lassen. Von solchem Vorwurf aber findet sich in den Streitschriften der Schüler des Menachem gegen die des Dûnasch auch nicht eine Spur.

Hat also Dûnasch seine kritischen Ausstellungen gegen Saadja in der uns erhaltenen Schrift aufgezeichnet, so ist diese

---

[1]) Das D¹ 77 vorkommende ולמד להביא רבריך לשריפה enthält keine grammatische Belehrung.

[2]) S. Harkavy a. a. O. S. 86, Anm. 2 gegen Ende.

[3]) S. Stern a. a. O. II, S. 9, Z. 1.

[4]) S. D¹ 23 ותמרה את אמרו ותשנה את דדיו.

Digitized by Google

Aufzeichnung wohl nicht zur abschriftlichen Weiterverbreitung bestimmt gewesen, was einfach daraus zu erklären wäre, dass die Kritik gegen Saadja über eine unfertige Notizensammlung nicht hinausgekommen ist[1]), obwohl, wie das D[2] Nr. 17 und Nr. 134 vorkommende כתבי זה beweist, die Abfassung einer Schrift vom Verfasser beabsichtigt war[2]).

Aber gegen die Echtheit dieser dem Dûnasch zugeschriebenen Kritik erheben sich so zahlreiche und zugleich gewichtige Bedenken, dass ich mich genöthigt sehe, die Abfassung durch Dûnasch nicht allein stark anzuzweifeln, sondern geradezu in Abrede zu stellen.

Für die Autorschaft des Dûnasch spricht zwar die Aufschrift des einzigen uns erhaltenen Manuscripts: זה כתב מ' אדונים הלוי בר לבראט בתשובתו על רב' ומר' סעדיה. Aber diese Worte, obwohl sie auch durch Ibn Esra's Vorlage zu שפתי יתר bezeugt sind, können nicht von Dûnasch selbst herrühren, sondern nur vom Abschreiber, und ein Abschreiber kann irren. Andererseits sind auch die Worte ואמר דונש in Nr. 172 kein zwingender Beweis dafür, dass Dûnasch der Verfasser nicht ist, da diese einmalige Anführung des Dûnasch oder mindestens die Art der Anführung durch die Worte ואמר דונש einem Abschreiber angehören kann. Immerhin aber wird das Zeugniss der vom Abschreiber hinzugefügten Aufschrift durch das entgegenstehende Zeugniss des Textes selbst wesentlich abgeschwächt.

Ohne Zweifel gehört die Schrift gegen Saadja vom Anfang bis zum Schlusse einem und demselben Verfasser an, der sehr oft von sich selbst in der 1. P. (meist im Sing.)

---

1) Vgl. auch den Hinweis auf Joël 1, 7 in Nr. 121a וראה, entsprechend unserem „siehe auch", ohne dass eine kritische Bemerkung hierzu folgt, ebenso Nr. 121 וראה zu Jes. 7, 4, wo das folgende לפי שרב סעדיה ב"ס פירש וכו' nach Form und Inhalt sich als spätere Zuthat zur Erklärung von וראה zu erkennen giebt.

2) Der Verf. bemerkt übrigens auch, dass es ihm zunächst um Kürze zu thun gewesen sei und er weitere ausführliche Erklärungen zum Nutzen aller Lernenden sich für eine zweite Recension seiner Schrift vorbehalten habe. (D[2] Nr 6 und Nr. 34).

Digitized by Google

spricht. Durchweg der gleiche ungelenke Stil, die gleichen eigenthümlichen Wendungen und Ausdrücke, es fehlt auch nicht an Berufungen auf vorangegangenes[1]) und folgendes[2]). Der Verfasser aber, der von sich und auch von seiner Schrift[3]) spricht, kann nicht Dûnasch sein. Zunächst sei auf Widersprüche zwischen dem echten Dûnasch und D² hingewiesen. Zu אראלם (Jes. 33, 7) bemerkt der Verfasser von D² (Nr. 57) im eigenen Namen dasselbe, was schon Menachem (S. 32b) mit Recht als unrichtige Erklärung zurückweist, dass אראלם aus אראה לם entstanden ist, und führt als Beleg das Wort בשלם (1 Kön. 19, 21) an, das aus בשל לם zu erklären sei. Aber weder führt Dûnasch (D¹ 54 und 94) das merkwürdige Beispiel אראלם = אראה לם an, noch auch erklärt er בשלם als aus בשל לם zusammengesetzte Form, sondern nur als dem Sinne nach[4]) gleichbedeutend mit בשל לחם, indem das Accusativ-Suffix ם in בשלם die Stelle des dativischen Wortes לחם vertritt. D² Nr. 28 (ואני אומר) erklärt חלבאים als aus zwei Worten zusammengesetzt und באים als eine Verkürzung aus נבאים, ähnlich wie סותה (1 Mos. 49, 11) aus בסותה entstanden sei. Zum Worte מכוה aber bemerkt Dûnasch S. 26 ausdrücklich יסוד סתה סת כמך ותו also stammt סתה von einer Wurzel סת und ist nicht aus בסותה verkürzt. D² Nr. 70 zu נפתי stimmt nicht mit D¹ 22. D² Nr. 126 wird צפד ähnlich wie bei Menachem S. 141 erklärt, aber gegen eben diese Erklärung wendet sich Dûnasch S. 91. D² Nr. 134 wird bemerkt, dass die Form וילחמוני weit schwieriger (יוהר קושי) ist als die Form עשיתני. Nach Dûnasch aber (D¹ 54b) bieten Formen wie יבאוני (Jer. 10, 20), צמתני (Sech. 7, 5) gar keine Schwierigkeit.

---

1) Nr. 36 אמלמי שוכרתו בעון בית auf Nr. 10; Nr. 124 auf Nr. 114; Nr. 168 auf Nr. 22.

2) Nr. 138 auf Nr. 160.

3) Nr. 17 und 134.

4) D¹ 54 spricht von דברים רבים במקרא אשר לא יכון פתרונם עד אשר יחלקן לשתי תיבות, darunter auch בשלם und D¹ 94 noch deutlicher [מחלקים] בדברים לשנים שנים במתרין.

Digitized by Google

Befremdend, wofern Dûnasch als Verfasser in Frage kommt, ist D² Nr. 115 die Erklärung von נחתן (1 Sam. 21, 9) = חצוי, mit Menachem S. 95 zu rad. חתן übereinstimmend, Nr. 84 zu מזרזת scheint mit Benutzung von Menachem 83b. Z. 1—5 gearbeitet, Nr. 93 zu ותלה mit Benutzung von Menachem 51b ff[1]).

Es darf auch nicht übersehen werden, dass selbst in den Stücken, wo D² mit dem echten Dûnasch in D¹ inhaltlich völlig oder ziemlich übereinstimmt, eine grosse Verschiedenheit von D¹ in der Form sich bemerkbar macht[2]).

Das Mnemonikon (סימן) für die Functionsbuchstaben ist in D² ein anderes als in D¹. Dûnasch S. 5b giebt dafür die Worte דניש הלוי אמית בעיב. D² Nr. 6 hat dafür אדניה שלו בהם טב. Sollte Dûnasch unter dem Eindrucke eines von den Schülern Menachem's erhobenen Einwandes[3]) seine vox memorialis später umgeändert haben? Schwerlich. Noch weniger wahrscheinlich ist, dass es Dûnasch gewesen sein soll, der statt seines richtigen Namens דניש oder אדונים den Namen אדוניה in ein von ihm ersonnenes Mnemonikon eingefügt habe. Der Verfasser von D² scheint also nicht Dûnasch zu sein. D² Nr. 26 wird als Grundsatz aufgestellt, dass man ein hebräisches Wort aus der Vergleichung mit dem Aramäischen oder Arabischen nur dann erklären dürfe, wenn ein Wort derselben Wurzel sich weiter gar nicht in der heiligen Schrift finde ודע כי לא ידמה הנברי לארמי והערי אלא אם לא נמצא לו דומה במקרא, ähnlich Nr. 55, dass man hebräische Wurzeln nur im Nothfalle, wenn kein anderer Weg zur Erklärung übrig bleibt, nach ihrer Bedeutung im Aramäischen oder Arabischen er-

[1]) Auffallend ist auch sonst die Uebereinstimmung einzelner Erklärungen, die der Verf. von D² ausdrücklich in seinem Namen giebt, mit denen des Menachem, so Nr. 13 zu נטבתי, vgl. Men. S. 57 rad. נגב; Nr. 96 zu תאבתי, vgl. Men. 12b.

[2]) D² Nr. 3, vgl. D¹ 45; Nr. 6, vgl. S. 9; Nr. 15, vgl. S. 27; Nr. 19, vgl. S. 33; Nr. 25, vgl. S. 65; Nr. 27, vgl. S. 62; Nr. 28, vgl. S. 26; Nr. 31, vgl. S. 79; Nr. 35, vgl. S. 15; Nr. 43, vgl. S. 14; Nr. 44, vgl. S. 15; Nr. 66, vgl. S. 93; Nr. 79 Schluss, vgl. S. 95; Nr. 96, vgl. S. 96; Nr. 130, vgl. S. 14, Nr. 172, vgl. S. 20.

[3]) S. Stern a. a. O. I S. 40.

Digitized by Google

klären dürfe, ואינו דומה העברי לארמי ולערבי אלא לפי הדוחק. Das entspricht beinahe der Behauptung der Schüler Menachem's[1]) כי לא יתכן לדמות לשון עברית אל לשון הערב. Dûnasch hingegen erklärt ohne Noth hebräische Wurzeln aus dem Aramäischen D¹ 19 zu מסת, D¹ 83 zu ועוללתי, D¹ 88 zu פגרו, aus dem Arabischen D¹ 67 zu מגושי, woselbst sogar ein 171 Ausdrücke umfassendes alphabetisches Verzeichniss eines Theiles der hebräischen Wörter gegeben wird, die im Arabischen gleichlautend und gleichbedeutend sind, woraus hervorgehen soll, dass man von der lexicalen Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen ausgedehnten Gebrauch machen dürfe.

Der Verfasser von D² Nr. 61 schreibt: ולא ידעתי בו מאומה. Nirgends begegnen wir bei Dûnasch solcher Bescheidenheit, solchem Zugestehen eines Nichtwissens.

Beachtenswerth ist auch Nr. 22 ויש לנו . . . שמות רבות בגינה לפי שיש לנו נונין הרבה Nr. 48, על מם ופצמים שתיחה כמות מצולה וצולה und Nr. 92 לפי שמצינו שמות רבות על שתי לשונות במקום מימן בא ואא. Der Verfasser von D² übertreibt, indem er von vielen Beispielen spricht, wo nur wenige sich auffinden lassen. Solche Uebertreibung ist dem echten Dûnasch fremd[2]).

Am auffallendsten aber ist, dass, während Dûnasch in D¹ das Gesetz der Dreibuchstabigkeit nicht kennt und von schwachlautigen Verben nichts weiss, der Verfasser von D² „vollständige" und „schwache" Verba unterscheidet. Wenn auch Dûnasch in seiner Kritik gegen Menachem geleitet von feinem Sprachgefühl in rein empirischer Beobachtung die Wurzeln meistens weit richtiger herausfindet als Menachem und auch darin eine weiter fortgeschrittene grammatische Erkenntniss bekundet als sein Vorgänger[3]), so kennt er doch keine andere Klassificirung der hebräischen Wurzeln als die Eintheilung nach der Zahl der Wurzelbuchstaben in einbuchstabige

[1]) S. Stern a. a. O. S. 62.

[2]) Auffallend ist auch Nr. 28 רבים מן המחברים, woraus hervorzugehen scheint, dass es zur Zeit des Verfassers bereits viele hebräische Dichter gegeben hat, was bekanntlich zur Zeit des Dûnasch noch nicht der Fall war.

[3]) Beispiele s. Bacher a. a. O. S. 101 ff.

Digitized by Google

(אחדים oder אחדיים), z. B. ג in וגה (Kl. 3, 33) D¹ S. 23 und 55, ו in מום D¹ S. 24, ט in וטו und כ in וכו D² S. 27, zweibuchstabige (שנים) z. B. נן in ינון und מנת (Kl. 3, 65) D¹ 23 und 55, שם in וישתומם, סף in וסהופף, טר in ויתנודד und ähnliche D¹ 27, בת in יבית, נע in ינית, קק in יקצו D¹ 52, שם in משמה D¹ 53, הג in הגה und alle Verba לי״ה D¹ 60, נן in מנון D¹ 80, צם in צַמְתָּך und רק in רקתך D¹ 90, קן in יקוה D¹ 96, dreibuchstabige (שלישיים), alle Wurzeln mit drei festen Buchstaben, aber auch עין D¹ S. 80 und vierbuchstabige (רבעיים) z. B. ברסם D¹ 33, רטפס, פרשז, זרזיף, חספס D¹ 67, תרגל D¹ 96.

Ganz anders der Verfasser von D². Er kennt nicht allein das Gesetz der Dreibuchstabigkeit, indem er in Nachahmung der arabischen Grammatiker die drei Wurzelbuchstaben mit ihren dem arabischen Paradigma פעל entlehnten Namen פה, עין und למד bezeichnet (D² Nr. 36 Ende, 46, 41, 56), er unterscheidet nicht allein die vollständigen von den schwachen Verben und hat für beide Arten neue, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzte Kunstausdrücke (שלמים Nr. 46 מלה משולשת שלמה Nr. 21 und Gegensatz מסוכנת das. oder מסתכן Nr. 36), sondern unterscheidet auch innerhalb der schwachen Verba drei Arten: המעטים המסוכנות בפה ובעין ובלמד שלהן Nr. 36 Ende (Nr. 51: המסתכן פה שלפעל ממה, Nr. 46 הפועל המסתכן עינו, Nr. 56 כל פועל המסתכן בלמד). Auch die schwachlautigen Verba gelten ihm als dreibuchstabig[1]).

D² macht von dem Gesetze der Dreibuchstabigkeit bereits ausgiebigen Gebrauch, operirt mit den Regeln über die vollständigen und schwachen Verba wie mit Bekanntem, allen Geläufigem und fordert z. B. Nr. 36 den Schüler auf, die drei Arten der schwachen Verba nach ihren Wurzeln (לפי ערכה) und Formen (ואופניה ודרכה) zu ordnen. Auch die Worte הרן השלום שדנהו המדקדקן והמצחצחים in Nr. 95 beziehen sich wohl auf das von den Grammatikern gefundene Gesetz der Dreibuchstabigkeit.

[1]) S. D² Nr. 51, wo zu יאש bemerkt wird: שלשון יאוש מן המלה המשולשת המסתכן פה שלפעל ממה.

Digitized by Google

Bacher[1]) meint dazu, dass in Dûnasch's Schrift gegen Saadja das grosse Ereigniss der hebräischen Sprachwissenschaft, die Entdeckung der schwachen Wurzeln und ihrer Gesetze gewissermassen seinen Schatten voraus wirft und Dûnasch dadurch zum Vorläufer von Menachem's Schüler, Ḥajjûg wird. Aber, wie wir gesehen, ist bei dem Verfasser von D² nicht etwa nur ein Schatten und nicht nur ein Dämmerschein, sondern bereits das volle Licht einer neuen grammatischen Erkenntniss des hebräischen Sprachbaues zu finden. Wäre Dûnasch schon zu demselben grammatischen Standpunkte vorgedrungen, wie der Verfasser von D², dann wäre für Ḥajjûg nichts völlig Neues mehr zu entdecken übrig geblieben und nicht diesem, sondern dem Dûnasch hätte der Entdeckerruhm und der Ehrenname des „ersten Grammatikers" gebührt.

Doch vielleicht hat Dûnasch erst nach der Abfassung seiner Schrift gegen Menachem sich zu dieser neuen Erkenntniss durchgearbeitet? Dieser Annahme stünde vor Allem der Umstand entgegen, dass eben nicht Dûnasch, sondern Ḥajjûg als Entdecker und erster Vertreter dieser fortgeschrittenen Erkenntniss zu gelten hat, sodann die ganze Schreibweise von D², die nicht gestattet, an Dûnasch als Verfasser zu denken. Man versuche es doch zu erklären! Ein Mann, der in seiner ersten Schrift ein reines, durchaus correctes, leichtverständliches und leichtflüssiges Hebräisch geschrieben hat, ohne grammatische Fehler, ohne Härten und ohne Arabismen, soll einige Jahre später, nachdem seine grammatische Erkenntniss sich wesentlich erweitert und vertieft hat, mit einem Male nur noch einen schwerfälligen, höchst ungeschickten, ja zuweilen geradezu barbarischen Stil schreiben, voll grober grammatischer Schnitzer, strotzend von störenden Arabismen, von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, auch nicht ein Stück an Correctheit und Glätte mit dem früheren zu vergleichen. Aus einem leicht und gut schreibenden Meister soll, bei fortgeschrittener grammatischer Erkenntniss, ein radebrechender Stümper, ein

[1]) S. Bacher a. a. O. S. 98.

Digitized by Google

schülerhafter Anfänger im Schreiben geworden sein. Wie wäre das möglich? Wäre die erste Schrift des Dûnasch schlecht geschrieben und die zweite auf seinen Namen lautende unvergleichlich correcter, dann bliebe, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, so doch die Möglichkeit übrig, dass Dûnasch der Verfasser wäre, der wie an grammatischer Tüchtigkeit so auch an stilistischer Gewandtheit die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hätte. Das Umgekehrte aber, dass ein Grammatiker, während er an grammatischer Einsicht gewaltig fortgeschritten, gleichzeitig in seiner Schreibweise aufs ärgste zurückgekommen sei, und noch dazu innerhalb weniger Jahre, das ist einfach undenkbar. Bacher[1]) hilft sich mit wenigen Worten darüber hinweg: „Merkwürdig ist, dass Dûnasch, der fortwährend auf Reinheit des Ausdrucks dringt, sich allerlei arabisirende Wörter und Constructionen gestattet". Aber es wimmelt in D[2] nur geradezu von Arabismen, Masculina und Feminina werden fortwährend mit einander verwechselt, unzählige Male durcheinandergeworfen. Ausser den bei Bacher[2]) angeführten Beispielen arabisirender Ausdrücke und Wendungen gehört hierher auch der häufige Gebrauch von ו im Nachsatze, entsprechend dem arabischen ف z. B. Nr. 102 ואם אמר אומר . . . ואני אומר, Nr. 140 ואם אמר . . . תשיבהו.

Bei Dûnasch findet sich solches ו niemals, obwohl Wendungen, wie אם תאמר . . . אומר oder אם תאמר . . . אשיבך u. dgl. in D[1] oft vorkommen, z. B. D[1] 7; 9 (zweimal); 16; 17; 19; 20; 21; 23; 28 und sonst. Auch Constructionen wie in D[2] Nr. 39: ואם אמר אומר . . . או תשיבהו finden sich in D[1] nicht[3]).

Man mag noch so viel auf Rechnung der Textesverderbniss von D[2] setzen wollen, es bleibt des Auffallenden immer noch mehr als genug zurück, um die Autorschaft des Dûnasch als eine Unmöglichkeit erscheinen zu lassen. Man lese nur z. B. die Stücke Nr. 22; 79; 95; 102—105; 107; 110; 122; 124

[1]) S. Bacher a. a. O. S. 114.

[2]) A. a. O.

[3]) Hierher gehören wohl auch die arabisirenden Buchstabennamen בי Nr. 31 und 63 (neben בית) und צד Nr. 6.

Digitized by Google

(Schluss), wie völlig anders als der echte Dûnasch! Selbst solche Stücke, die inhaltlich wohl von Dûnasch herrühren könnten, verrathen durch ihre ganze Schreibweise oder doch durch einzelne Wendungen und Ausdrücke einen anderen Verfasser als Dûnasch, z. B. Nr. 131 שתי משאות הללו ממכות בלתי של שלאחריו und מבלתי פרידות, זה מנוכר, ואשר אמה לי שנאמר יהבן לכמבו אלין; Nr. 35 קשי הוא, ושאמר בזה חלוף (dagegen Nr. 134 יותר קשי in einem anderen Sinne); Nr. 44 דוד ביאר ומאמר פרעתו „der Psalmist David beweist die Unrichtigkeit der Erklärung Saadja's"; Nr. 50 und 95 בלתי mit einem Verbum finitum verbunden in der Bedeutung von אלא; Nr. 102 und 124 מענה und פיענה; Nr. 121 פרין; Nr. 151 ומן פרים מזהרו וצ"ל; Nr. 38, 58, 102; 106; 122 und oft חיב, das in D¹ nicht vorkommt; מנוש für מנושה und עש für עשה, worauf schon Schröter[1]) aufmerksam macht, kann Dûnasch nicht geschrieben haben. Neben התבונן und בינה findet sich häufiger noch am Schlusse der einzelnen besprochenen Artikel die Mahnung הבן ולמד, wogegen Dûnasch in D¹ immer nur התבונן schreibt. „Beleg" oder „Beweis" (auch „Beleg-, Beweisstelle") heisst bei Dûnasch סך z. B. D¹ 8; 21; 28; 29; 33; שוהד D¹ 15, אמתן, אמתן wird für „Bekräftigung" gebraucht D¹ 20; 21; 50, dafür D² ממכית: Nr. 35 (zwei mal), 53, 67, 98 u. sonst, בידור, ברר (עתברד, התברר): Nr. 19, 49, 52, 53, 91, 130, 140 und oft, ausnahmsweise dafür auch ביאור, באר: Nr. 41, 44; einmal Nr. 91 והצמיד של זה מכמה מקשות, Nr. 13 ראיה und Nr. 191 וחזוק (vielleicht auch Nr. 102, S. 28, Z. 1).

Die Namen der hebräischen Buchstaben werden bei Dûnasch immer masc., in D¹ immer fem. gebraucht, umgekehrt ist לשון „Sprache" bei Dûnasch immer fem., in D² mit nur einer Ausnahme, wo wahrscheinlich auch nur ein Schreibfehler vorliegt (Nr. 102 לשון העברית) masc.

Die Bezeichnungen für Arabisch sind bei Dûnasch ערבית mit und ohne לשון D² 9; 67; 70; 85 und לשון ערב D¹ 34; 67; 76, D² hingegen hat לשון הגרי Nr. 1; 6; 21; 26; 47, לשון ישמעאלי Nr. 37; 50 und לשון ערבי Nr. 45; 55.

[1]) S. Schröter a. a. O. Vorr. VII.

Digitized by Google

Endlich sei noch auf viele grammatische Ausdrücke in D² hingewiesen, die von denen des Dûnasch verschieden sind. אשוף D² Nr. 112 für Plural, neben קיבוץ; D¹ hat nur קיבוץ. — אופן „Form" Nr. 36; 110; 114; 124. — השנה „Worterweiterung" Nr. 122; 125ª, davon ישנ Nr. 104. — מחברים „Dichter" Nr. 28, dafür D¹ 73; 76; 77 שרים, שר. — התריב mit Object מלה, לשון oder פעל Nr. 13; 21; 56, 58, תרבן הלשון Nr. 1; 4; 38. Dûnasch hat zwar S. 48 בניך תרבת und S. 29 ותרבת חומות התורות aber nicht als Terminus. — נתכפל, התכפל Nr. 15 von der „Reduplication" gebraucht, dafür hat Dûnasch S. 6; 21; 27 נכפל. — ליחי, נלוה Nr. 56; 104 von der „Verbindung mit Suffixen". — מעש und מעשה, für Verbum, dafür bei Dûnasch מפעל oder פעל. נכרי für „ἅπαξ λεγόμενον" Nr. 72; 142, davon מנכרין Nr. 32 — מכתבן, מכותבן s. ob. — עשה statt פעל Nr. 38: יוד יעשה „das Jôd der 3. P. Fut.". — נעתק, התעתק, הועתק (c. c. אל ... מן) vom „Lautwandel" Nr. 107. — מפאר, פיאר, מפואר für „emphatische Worterweiterung" Nr. 110; 115. — פירוש, פידוש in D² häufiger noch als פתרון, פתר gebraucht, wogegen Dûnasch nur פתר פתרון hat. — מלות מעוטות „Verba ohne Suffixe" Nr. 113; 122. — מצטעחים „Grammatiker" Nr. 11; 95. — צידוף, הצטרף, מצודף, צרף für „Flexion" Nr. 18; 31; 53; 54; 95; 102; 122. Bei Dûnasch findet sich nur einmal יצטרפון S. 6ª. — נקרא und קדוי vom Nomen, das durch den Artikel bestimmt ist, Nr. 104, dafür auch הודשה, יחידה, נודע Nr. 104; 105; 108f. — רכב (c. c. על) von der Function der literae serviles Nr. 6; 104; 108f; 108g; 108l; 124; 125a; davon מורכב Nr. 6. — שבור „mit ̈ versehen" Nr. 152. — משולש „dreibuchstabig" Nr. 21; 56. Dûnasch hat dafür שלישי. — תולדה 1) „grammatische Verwandtschaft" Nr. 21; באמצי התולדה כולה Nr. 114 „in den Formen sämmtlicher damit verwandter Bildungen"[1]); 2) aus dem arab. נסב übersetzt (wie das seit Ibn Esra übliche יחס) Nr. 104. — תיבה für Buchstabe Nr. 105; 124; 125ª, umgekehrt את für Wort Nr. 144: שתי אותיות בלבד „zwei gesonderte Worte". Dûnasch braucht תיבות

[1]) Bacher a. a. O. S. 108, Anm. 4 versteht unter תולדה die Verbindung des Verbums mit dem Objectsuffix. Doch ist für diese angebliche Bedeutung des Wortes תולדה weder hier noch anderswo ein Beweis zu finden.

Digitized by Google

niemals für „Buchstaben", sondern nur für „Wörter", z. B. D[c] 54 שתי תיבות, D[c] 5[a] und 5[b] תיבות העניים „Partikeln". —

Die Summe und das Gewicht der vorgebrachten, aus Form und Inhalt von D[a] sich ergebenden Bedenken gegen die Echtheit der Schrift nöthigt zu der Annahme, dass die uns vorliegende Kritik einen anderen als Dûnasch zum Verfasser hat. Vermuthlich war es ein aus der Schule Dûnasch's hervorgegangener Grammatiker. Dafür spricht die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit Dûnasch's Kritik gegen Menachem, die starke Benutzung dieser Schrift, wie auch das Mnemonikon für die Functionsbuchstaben אתיה שלו כתם טוב, das ein Lob für Dûnasch enthält. Möglich, dass der Verfasser in seinen Notizen, mit denen er eine Berichtigung der Irrthümer in Saadja's Erklärungen und grammatischen Schriften beabsichtigte[1]), kritische Bemerkungen des Dûnasch zu Saadja benutzt hat. Die Niederschrift ist jedenfalls erst nach dem Bekanntwerden der epochemachenden grammatischen Entdeckung Hajjûg's, also etwa Anfang des XI. Jahrhunderts erfolgt. Viel später kann die Schrift nicht entstanden sein, da sie weder in Form noch in Inhalt die Benutzung der grammatischen Arbeiten des XI. Jahrhunderts verräth und auch Ibn Esra am Schlusse seiner Antikritik שפת יתר in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts von seiner handschriftlichen Vorlage als einer bereits uralten Handschrift spricht. Die Worte D[a] Nr. 40 ואל תבשל בפתרון הנושן lassen durchblicken, dass die Erklärung des Saadja zur Zeit der Abfassung der Kritik bereits veraltet gewesen. Aus Nr. 105 ממדיה וזילתי מכל בני מורח scheint hervorzugehen, dass der Verfasser nicht ein Orientale, sondern ein Abendländer gewesen.

Die bisherige Annahme aber, dass Dûnasch der Verfasser gewesen, scheint mir völlig unhaltbar.

Digitized by Google

Zur Charakteristik Raschi's.

Von

Dr. **A. Berliner.**

Das unsterbliche Verdienst als Commentator unserer heiligsten Schriften hat sich Raschi für alle Zeiten fortdauernd gesichert. Anders verhält es sich mit seinem Einflusse als Decisor, da seine halachischen Entscheidungen bereits in der auf ihn folgenden Generation nicht mehr den autoritativen Charakter behielten.

In erster Reihe, abgesehen von dem Umstande, dass Raschi selbst bei Lebzeiten nicht selten später seine frühere Entscheidung geändert hat, war es sein Tochtersohn, Rabbenu Tam genannt, der oft freimüthig, nicht selten sogar kühn, der Meinung seines Grossvaters entgegentrat und so oft zu ganz anderen Resultaten gelangte. Es dürfte eine dankenswerthe Aufgabe sein und zu einem lohnenden Studium führen, an der Hand verschiedener Beispiele Raschi und Rabbenu Tam als Decisoren gegenüberzustellen und die Wege näher zu beleuchten, auf denen diese beiden Grössen zu verschiedenen Lösungen der an sie gestellten Fragen geführt wurden.

Es sei z. B. nur auf den Streit wegen אינא und אימא hingewiesen, wofür die Quellen in Pardes 31c, Sefer Hajaschar Bl. 37, Or Sarua I 112, vor allem aber in Raschi und Tosefot zu Chulin 46b und 47 zu vergleichen wären. Gelegentlich die Bemerkung, dass es dort in den Tosefoth Bl. 47a ורבינו שמשון statt des auffälligen ורבינו מאיר heissen muss. Es ist

Digitized by Google

R. Salomo b. Simson, wie ich dies bereits im Ozar tob 1878 S. 2 näher nachgewiesen habe.

Diese Aufgabe aber soll uns hier nicht beschäftigen. Es sollen zwar die halachischen Entscheidungen Raschi's aus gedruckten und ungedruckten Quellen näher nachgewiesen werden, aber nicht um den Inhalt derselben, wohl aber die Nebenumstände, welche ihn oft begleiten, zur Erörterung zu bringen, wodurch wir verschiedene Beiträge zur Charakteristik Raschi's gewinnen werden. Eine Sammlung von Responsen Raschi's, die ich mir seit Jahren, besonders aus Handschriften, nach der Reihe der talmudischen Tractate angelegt habe, setzt mich in den Stand, ein Bild von dem persönlichen Charakter Raschi's zu entwerfen.

I. Aus einigen halachischen Fragen, welche in jener Zeit lebhafte Erörterungen hervorriefen, lernen wir so nebenher Raschi's Hochachtung und Verehrung für seine Lehrer kennen, zugleich aber auch ihnen gegenüber sein Festhalten an der von ihm einmal als unumstösslich hingestellten, weil genügend motivirten Wahrheit. Zwei Fragen, so verschieden sie auch in ihrem Inhalte sind, zeigen in der Lösung wie in den näheren Umständen eine merkwürdige Aehnlichkeit.

Die eine Frage betrifft die halachische Entscheidung in betreff בשר בחלב, die andere die rituelle Feststellung wegen der im Mussaf-Gebete des Neujahrs einzuschaltenden Verse für die Neumondsopfer.

Betrachten wir zuvörderst die erste Frage nach den Quellen im Pardes § 238—242 ed. Warschau oder Bl. 33a—d ed. Constantinopel, unter Zuziehung des handschriftlichen Sefer Assufoth, aus welchem hervorgeht, dass Natan aus Mainz, mit dem Beinamen המבדי[1]), der Referent dort im Pardes ist. Derselbe erklärt am Schlusse seines Referats, dass überall bei אשכנזים nach dem Grundsatz von ששים zu verfahren sei, mit Ausnahme der von den Weisen im Tractat Aboda sara Bl. 74 vorgesehenen Fälle, in welchen der Grundsatz von בכל שהוא anzuwenden

[1]) Vergl. Zunz, Litteratur. S. 158 f.

Digitized by Google

sei. Hieran schliesst sich ein Responsum, welches die nöthige Erläuterung folgen lässt. Es ist von R. Jizchak ha Levi, dem Lehrer Raschi's, an einen sonst unbekannten Schalom b. Jehuda gerichtet, wofür aber im handschriftlichen ספר הדינים (wohl richtiger) רבי שלמה genannt wird. Der erwähnte Lehrer hat in der Praxis bei בשר בחלב immer nach dem Grundsatz von משהו verfahren. Dann bezeugt R. Meir b. Samuel, dass auch ihm dies in gleichem Sinne von dem Lehrer R. Jizchak ha Levi mitgetheilt worden sei, und zwar auf Grund eines Ausspruches seines eigenen Lehrers, R. Eliesers des Grossen. Derselbe habe nämlich die Gemara zum Tractat Aboda sara niemals gelernt[1]) und so sei ihm unbekannt geblieben, dass die Gemara den Satz der Mischnah בשר בחלב בכל שהוא, in Uebereinstimmung mit verschiedenen anderen Stellen, wesentlich eingeschränkt habe. Aus Ehrfurcht vor seinem Lehrer sei der Schüler ohne weiteres für die Lehrmeinung des Lehrers überall eingetreten, und habe sie zu seiner eigenen Sache gemacht.

Dass R. Jizchak ha Levi hierin ganz vereinzelt dastand, erkennt man aus dem Gutachten des R. Salomo b. Simson, der von den beiden Lehrern R. Jakob b. Jakar und R. Jizchak b. Jehuda behauptete, dass sie bei בשר בחלב den Grundsatz von טיטים anwenden, und nur R. Jizchak ha Levi allein sei es, der aus Rücksicht auf seinen Lehrer bei dem Grundsatz von משהו beharre, im Widerspruch mit den Entscheidungen aller grossen Autoritäten im Reiche Lotharien.

Von Raschi selbst sind uns zwei Bescheide erhalten, durch die wir eine nähere Bestätigung des Sachverhalts gewinnen. Der eine Bescheid ist auf eine Anfrage des Abraham b. Meir ha Cohen (so nach handschriftlicher Lesart) ertheilt, im Pardes § 242, (ed. Const. Bl. 33d) und der zweite Bescheid, an einen R. Esra gerichtet, in der Sammlung der Responsen der Weisen Frankreichs und Lothariens ed. Müller S. 46 enthalten.

In dem ersten Responsum klagt Raschi, dass er von Schmerzen heimgesucht und bettlägerig sei, daher er sich der

1) Wahrscheinlich weil ihm zur Zeit eine Abschrift nicht zu Gebote stand.

Digitized by Google

Kürze befleissigen müsse. Er selbst könne nicht die Feder führen, daher er seinen Enkel, den Sohn seiner Tochter[1]) habe rufen lassen, um ihm den Bescheid zu dictiren[2]). Indem er auf die gestellte Anfrage sich näher einlässt, erzählt er, dass er bei R. Jizchak Halevi den Abschnitt שחיטת חולין gelernt habe, wobei ihm der Lehrer überall, wo von בשר בחלב בנותן טעם die Rede war, sagte, sich nicht hiernach zu richten, sondern nach dem in der Mischnah Aboda Sara ausgesprochenen Grundsatz, nämlich בשר בחלב במשהו, zu verfahren. „So lange ich bei meinem Lehrer war," fügt Raschi hinzu, „prüfte ich die Sache nicht näher und verliess mich auf meinen Lehrer, der aber den Tractat Aboda Sara nicht studirte, (daher auch die in der Gemara daselbst getroffene Unterscheidung nicht kannte). Als ich aber nach meiner Stadt (d. h. nach Troyes) zurückgekehrt war, und in das Thema näher eintrat, da ward es mir klar, dass die Sache sich ganz anders verhalte. Ich bewahrte dann die Sache in mir, bis ich wieder nach Worms zurückgekehrt war und mit meinem Lehrer in einen Disput hierüber kam, wobei er den Tractat Aboda Sara herbeibrachte, und sich von mir eines anderen belehren liess, um von seiner ursprünglichen Meinung zurückzutreten." Hierauf beginnt Raschi dem Anfragenden gegenüber seine eigene Deduction zu entwickeln, die er mit seiner gewöhnlichen Schlussformel[3]) תגודע יאיר עינינו בתורתו unterzeichnet.

In dem anderen Responsum, an einen R. Esra gerichtet, wird u. a. auch dieselbe Frage mit denselben Nebenumständen behandelt. Hier wie dort ruft Raschi Himmel und Erde zum Zeugen dafür an, dass er von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi überliefert erhalten habe, dass man dem sonst im Talmud gelehrten Grundsatz איסור בשר וחלב בנותן טעם nicht folge, vielmehr

---

[1]) Dass dort ולכן בתי für ולבן בתי zu lesen sei, hat bereits Zunz, Zur Geschichte u. Litteratur S. 567 vermuthet, und ist von mir in der Monatsschrift 1872 S. 288 bestätigt worden.

[2]) Auch in einem anderen Falle, s. Responsen ed. Müller Bl. פ, dictirte Raschi einem seiner Freunde: חבני קורא מגי לאחרי מצרי ודוא כותב.

[3]) Vgl. hierüber Zunz, Litteratur. S. 628.

Digitized by Google

nach dem in der Mischnah zu Aboda Sara aufgestellten Grundsatz בשר בחלב במשהו, weil der Lehrer den Traktat A. S. nicht gelernt habe, daher auch die in der Gemara aufgestellte Unterscheidung nicht kannte. „Als ich aber hierher kam, d. h. nach Troyes (s. oben), da beschäftigte ich mich mit dem Gemara-Tractat A. S., wodurch mir die irrthümliche Entscheidung des Lehrers klar wurde. Später wieder nach Worms zurückgekehrt, fing ich an, die Sache vor dem Lehrer eingehend zu behandeln." Hier beginnt eine Lücke, die uns den weiteren Verlauf nach der bereits im ersten Responsum gegebenen Darstellung ergänzen heisst. Uebrigens spricht Raschi auch an einer dritten Stelle hiervon, nämlich in dem Bescheide, den No. 11 in den Responsen ed. Müller enthält, mit den Worten: ואני אתי כחולק על ישיבתו של רבי כי נותנין איסור בהן עד שאוכה וחזור ולדון לפניו יודה לדברי כאשר דנתי לפניו על עסק [בשר בחלב] ... שהיה מלמדנו במשהו ולבסוף דנתי לפניו והודה לדברי.

Diese Bemerkung bezieht sich auf einen anderen Disput mit seinem Lehrer[1]), und zwar wegen חיה וטוף המגודים בי״ט ראשון לאכלן בי״ט שני. Raschi hatte von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi vernommen, dass damit ein איסור verbunden sei, gestützt auf eine Stelle in den Hilchoth Gedoloth. Da ich aber, fügte Raschi hinzu, schon früher hier beobachtet hatte, dass man keinen איסור darin erblickte und ich selbst, von der Zeit an, wo ich talmudkundig geworden, mich zur Seite der מהדרים neigte, bedrängte ich meinen Lehrer mit Einwendungen, die er zurückwies, obgleich er auch nicht einen einzigen triftigen Grund für seine Entscheidung hatte. Ich selbst aber hatte viele Beweise für meine Ansicht, die ich ihm näher entwickelte, ohne dass ich ihn eines anderen überzeugen konnte. Doch hoffe ich, wenn ich wieder vor ihm erscheinen werde, ihn zu meiner Ansicht zu bekehren, wie es mir bereits einmal gelungen ist u. s. w. (S. oben das hebräische Citat.)

Der andere Fall, in welchem Raschi in ähnlicher Weise sein Verhältniss zu den Lehrern kundgiebt, wird in einem Re-

[1]) Responsen ed. Müller No. 11, womit noch Raschi's Erklärungen zu Beza 24b u. Erubin 39b zu vergleichen wären.

Digitized by Google

sponsum behandelt, welches im Machsor Vitry S. 358, im Schibule Leket ed. Buber Bl. קלו und im Or Sarua II. S. 175 enthalten ist. Aus der letzterwähnten Quelle entnehmen wir, dass Raschi und sein Schwiegersohn R. Meir gemeinsam das Responsum erlassen haben, und dass dasselbe mit den Worten אוד נתה begonnen hat. Es enthielt noch mehrere Bescheide, von denen aber nur Raschi's Theil, mit den Worten אשר הוקיקו beginnend, uns erhalten geblieben ist. Raschi war nämlich von Worms aus zu einer entscheidenden Aeusserung über einen Streit aufgerufen worden. Dort hatte der Lehrer R. Jizchak ha Levi noch vor seinem Tode die Aenderung getroffen, dass in das Mussaf-Gebet am Neujahrstage auch die Schriftverse des Neumondopfers eingeschaltet wurden. Nach dem Tode dieses Lehrers wollte man den ursprünglichen Brauch wieder herstellen, d. h. jene Schriftverse nicht mehr erwähnen. Raschi sträubte sich im Eingange, eine Entscheidung zu treffen, er halte sich nicht für würdig, für die Worte seines grossen Lehrers noch weitere Belege zu bringen. Er wolle daher nur referiren, was er von dem anderen Lehrer R. Jakob b. Jakar hierbei erfahren habe. „Derselbe hatte eigentlich von jenen Schriftversen niemals gesprochen, und ich hatte ihn auch dieserhalb nicht weiter gefragt, zumal an unserem Orte an keinem Festtage die Schriftverse für das betreffende Tagesopfer eingeschaltet wurden, weil man darin keine Uebung besass, um sie auswendig hersagen zu können[1]), mit Ausnahme der öfter wiederkehrenden Sabbathe und Neumonde, für die auch die daher geläufigen Schriftverse recitirt werden. Als ich aber von dort (hierher, nach Mainz) kam, und von R. Meir b. Isak (dem Vorbeter) hörte, dass man diese Schriftverse im Mussafgebet sage, führte ich dies auch in meinem Ort (in Troyes) ein. Jetzt höre ich sogar, dass auch unser Lehrer (R. Jizchak) ha Levi es so eingeführt hatte, und ich muss seine Gründe anerkennen. Nicht

[1]) Man erkennt daraus, dass die Synagogenbesucher auswendig beten mussten, weil sie keine Gebetbücher hatten. Nur der Vorbeter hatte ein geschriebenes Machsor, dessen Herstellung sehr kostbar war und das daher nur in grossen Gemeinden angetroffen wurde.

Digitized by Google

aus Opposition hat er einen von unserem Lehrer R. Jakob abweichenden Gebrauch eingeführt. Denn dieser, wie ich ihn in seiner Charaktergrösse kannte, wie er sich selbst demüthig und bescheiden verhielt und sich für etwas Nebensächliches ansah[1]), hätte trotz aller Auszeichnung, die er gefunden, sich niemals die Autorität anmassen wollen, etwas Neues einzuführen. Wenn aber unser Lehrer R. Jizchak ha Levi der Angelegenheit sich zuwandte und da, wo Andere zurückhielten, das Wort nahm[2]), so kann man von ihm sagen מקום הניחו לי אבותיו להתגדר בו, von Beiden aber gelte der Spruch ותמך כולם צדיקים. Hierauf wird es Raschi leicht, sich für den Lehrer R. Jizchak ha Levi zu entscheiden und dies näher zu motiviren.

II. Das Verhältniss Raschi's zu seinen Schülern und Freunden ergiebt sich an verschiedenen Stellen als ein sehr inniges. Gewöhnlich nennt er einen jeden von ihnen אחי „mein Bruder" oder חביבי, mein Freund, und gesteht nicht selten, dass er aus den von ihnen vorgetragenen Anfragen etwas gelernt habe.

So z. B. in dem Bescheide wegen des Umganges mit dem Lulab an allen Tagen des Festes[3]) gesteht Raschi, dass er erst durch die von dem Schüler angeregte Discussion sich neuerdings in den Gegenstand vertieft habe und dadurch zu einer anderen Entscheidung gelangt sei, als er sie früher gegeben habe. So schreibt er: אבל עתה יישר כחו של אחי והסיף אומן שלמדתי מפלפולו. In gleicher Weise gesteht er einem anderen Schüler: יפה סדר המסדר ויישר כחו וגם אני היה כן בלבי[4]).

Der Fälle, in denen Raschi von seinen früheren Erklärungen oder Entscheidungen in Folge anderweitig erhaltener Belehrungen oder gepflogener Erörterungen zurücktrat, giebt es gar sehr viele. Ohne auf diese hier einzeln einzugehen, sei nur bemerkt, dass sie alle Zeugniss von dem Streben Raschi's

---

[1]) למי שמשים עצמו כשוים ושם עצמו שרי שוים nach Megilla 15b.

[2]) Denn er war ein Führer seiner Zeit, und auf seinen Ausspruch kam es an, — fügt die Lesart im Or Sarna hinzu.

[3]) Vitry S. 444 u. O. S. II. § 315.

[4]) Im handschriftl. ארשר והיתר, über מלינה רין.

Digitized by Google

ablegen, die Wahrheit und richtige Erkenntniss zu gewinnen und seinen bisherigen Irrthum einzugestehen, um seine bisherige abweichende Erklärung aufzugeben.

Er sucht auch seine Schüler zu beruhigen, wenn er gezwungen ist, ihnen zu erklären, dass ihre Entscheidung eine unrichtige gewesen sei, indem er bemerkt:

בטוח אני שלא בא התקלה ע"י ברמתן של צדיקים וכ"ש על ידי צדיקים עצמן. (Resp. ed. Müller S. 9)

Doch sollten sie von jetzt an und weiter von jener Entscheidung abgehen. Wie so oft, entspricht auch hier, seine Schlussformel dem Inhalt: תצדנו יצמידנו של ואמת ועל הטוב.

III. Obgleich Raschi als der Führer seiner Zeit allgemein anerkannt wurde und das höchste Ansehen genoss, lehnte er es doch zu verschiedenen Malen ab, die Rolle einer Autorität zu führen. Ueberall leuchtete sein bescheidener Sinn durch. In der Gemeinde zu Cavaillon war ein Streit ausgebrochen über die Rechtmässigkeit eines Bannes, den Rab. Gerschom ausgesprochen hatte über alle diejenigen, welche üble Nachrede gegen die Familien hielten, in deren Mitte Zwangs-Uebertritte vorgekommen waren. Raschi verbreitet sich über die Entstehung dieses Bannes und dessen Fortdauer auch für die folgenden Generationen. Aber er weist das an ihn gestellte Ansinnen, diesen Bann aufzuheben, zurück. „Das sei fern von mir, den Ruhm einer Autorität mir anzumassen und mich zu einem gehörigen בית דין חשוב zu erheben. Wäre ich bei Euch, würde ich mich hierfür zu Euch gesellen. Aber wer bin ich, dass ich mir erlauben sollte, als berühmter Mann an anderen Orten mich zu betrachten; bin ich ja nur gering und meine Hände schwach wie die von Waisenkindern[1]).

Auch in solchen Fällen, in denen die religiöse Praxis freien Raum für die eine oder andere Feststellung gewährte, wollte Raschi nicht als eine definitiv entscheidende Autorität auftreten.

So z. B. lobte er den Brauch[2]), nach dem Weingenusse während der Mahlzeit den festgesetzten Segensspruch zu sprechen

[1]) Ozar Nechmad II S. 178.

[2]) Pardes § 84.

Digitized by Google

und nicht durch das allgemeine Tischgebet sich davon zu befreien. Als aber die Schüler den Lehrer während der Mahlzeit beobachteten, damit er in ihrer Gegenwart jenem Brauche folge, um dann darauf hin, im Namen ihres Lehrers die Praxis festzustellen, weigerte sich Raschi es zu thun, um nicht hierfür als Autorität zu gelten. Er sagte, wer so thue, auf dessen Haupt komme Segen.

Auch in einem anderen Falle wollte Raschi sich nicht die Autorität zuerkennen, eine halachische Festsetzung auf eigene Hand vorzunehmen. Auf die Frage אם מותר לליש בעצים בשבת wollte er weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort geben. Es fanden sich Gründe[1] pro und contra vor, und Raschi mochte hier keine Entscheidung treffen.

IV. Dagegen verlangte Raschi, dass überall, wo ein בית דין חשוב vorhanden war, die Autorität desselben gewahrt werde, mit Bezugnahme auf die Schriftstelle: Zu dem Richter, der da in jenen Tagen sein wird. Ein solches Collegium ist dem des Moses gleich zu achten und seine Befugnisse dürfen nicht geschmälert werden. (Resp. ed. Müller S. 14)

Noch stärker drückt sich hierüber Raschi in seinem Commentar zu Chulin 52 aus, wo er dem בה"ג entgegen, der den Späteren die Fähigkeit für gewisse Untersuchungen auf dem Gebiete der טריפות absprechen will, behauptet: Der Richter hat jedes Mal nach dem Befunde zu urtheilen, wie er sich seinem Augenschein darstellt, und auf ihn kann man sich verlassen, nach dem Ausspruche der Schrift: Zu dem Richter, der in jenen Tagen eingesetzt sein wird. Allerdings wird er sorgsam untersuchen müssen und in erforderlichem Falle auch die Fleischer und sonstige Sachverständige mit hinzuziehen.

Aber der Verfasser des Or Sarua (I S. 119a) will wieder Raschi's Ausspruch nur für jene Zeit gelten lassen und stellt für seine Gegenwart den Ausspruch des בה"ג wieder her. Seine charakteristische Aeusserung hierüber lautet:

רבינו שלמה שכתב כך לדורו הוא דכתב ולכתצא בהדרו שהודה בהם תודה גדולה וברורה וחכמת יתרה והיו ראויים להורות ובני דורם היו

[1] Pardes Bl. 14a; Vitry S. 268.

Digitized by Google

יכולים לסמך עלהם אבל עכשיו בימינו שבעונותינו נתמעטה התורה ואבדה החכמה משכח אני את התצלים שלא יסמכו על חכמתם לבדק ואל יהו לאחרים לתקל ויקבלו שכר על הפרישה יותר מעל הדרישה.

An einer anderen Stelle können wir, wenn wir den Verfasser des Or Sarua still belauschen, ihn wiederum dabei finden, in ähnlicher Consequenz Raschi's Worte zu censiren.

Raschi hatte nämlich für die Theorie gelehrt, dass die Frauen gehalten sein sollen: בשת טבילתם לחצות שנידם

Doch wollte er es für seine Zeit nicht angewendet wissen: אבל אין להורות כך שלא להוציא לעז על הראשונות. Diese Rücksicht brauchte man später in den Zeiten des Or Sarua nicht mehr zu nehmen. Daher ist in seinem Buche [1]) bei der sonst wörtlichen Mittheilung des Bescheides, jene charakteristische Einschränkung, welche Raschi gefordert hat, weggelassen.

V. In gewissen Fällen mahnt Raschi, aus besonderer Vorsicht die getroffene Entscheidung nicht allgemein bekannt zu geben. Er begründet dies im Pardes § 241 näher:

מנהגן של בני אדם שבין שמתירין להם שום דבר
מתוך רוחק מיברין כה שהותר מזיקרו ומקילין יותר.

Daher er auch bei der Gelegenheit, wo er den Modus erörtert [2]), in welcher Weise ein Jude durch einen Juden als Mittelsmann einem anderen Juden Zinsen geben darf. hierbei den Grundsatz אין שליח לדבר עבירה להתחייב שולחו näher feststellt, schliesst aber doch vorsichtig ואין לפרסם הדבר.

Mit derselben Mahnung, um nicht zum Missbrauch zu führen, schliesst Raschi auch seine Worte im Commentar zu Chulin 12[a]:

היכא דאתרמי דאיתפקא ריאה ולא בדק מיאבלא דכמה' אזא ואדרב
הנא דנשחטה ה"ה בחזקת היתר ואין מפרסמין הדבר.

Dieses Mal hat die Warnung sogar ihre besondere Geschichte, die wir im Pardes § 228 (auszüglich auch in Or Sarua I S. 115) mitgetheilt finden. Ueber den fraglichen Gegenstand differirten nämlich die Meinungen, worüber Raschi mit seinem Lehrer R. Jakob b. Jakar sehr lebhaft discutirte. An diese Discussion werden wir nochmals § 240 erinnert, wo Raschi seinen Lehrer durch weitläufige Fragen so in die Enge trieb,

[1]) Or Sarua I S. 98.

[2]) Mordechai zu Baba Mezia § 338.

Digitized by Google

dass dieser ganz unwillig wurde. Erst als Raschi auf jene Frage hinwies, wie er sie in Chulin 12a entschieden, da gewann der Lehrer wieder die Ruhe, um ihm leise anzudeuten:

דברים המותרים ואסרים נהגו בו איסור
אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

Auch Raschi bescheidet hiermit seinen Schüler und ruft ihm zu:

וכשם שקבלתיה בלחישה כך אמרתיה לך בלחישה והמקום
יאיר עיניו בתורתו למחר.

Somit haben wir die Mahnung Raschi's in Chulin 12a ואין מפרסמין הדבר auf den Wink zurückzuführen, den er von seinem Lehrer erhalten hatte.

Wir werden weiter unten noch ein neues Beispiel von Raschi's Rücksichtsnahme kennen lernen.

VI. Raschi verurtheilt die skrupulose Frömmigkeit, welche oft an Thorheit grenzt. Er spricht sich hierüber bei einem besonderen Vorfalle aus. Das Purimfest fiel in einem Jahre auf einen Sonntag, daher das Esterfasten am Donnerstag vorher abgehalten wurde. Da meldete sich eine Frau bei Raschi, sie müsse am Donnerstag im Gefolge ihrer Fürstin nachfahren, (שהיה לה לרכוב אחר שלטונה) und könne daher wegen der Strapazen auf der Reise am Donnerstag nicht fasten. Ihre Frage ging nun dahin, ob sie dafür am Freitag fasten dürfe. Raschi setzte zuvörderst auseinander, dass der in Rede stehende Fasttag weder in der Schrift noch im Talmud vorgeschrieben sei[1]); aber er sei einmal im Volke eingeführt. Immerhin sei es nicht gestattet, von der Gesammtheit sich darin abzusondern, man dürfe nicht nach talmudischer Ausdrucksweise sich in Parteien zerklüften. Es giebt sogar ausgezeichnete Fromme, welche auch noch am Freitag fasten, um den Fasttag näher an das Purimfest anzuschliessen, auf Solche sei aber anwendbar, „Der Narr geht im Finstern". Liegt doch hier nur ein Brauch als historisches Andenken vor; aber sie fassen ihn so auf, als wenn es sich um eine pentateuchische Vorschrift handeln möchte[2]).

[1]) Im Tanchuma u. in dem Scheeltot Abschnitt ויקהל erwähnt.

[2]) Pardes 47c; Vitry I 210.

Digitized by Google

Auch in einem anderen Fall spricht Raschi tadelnd von dem allzu ängstlichen Frommen, den er als einen Thoren bezeichnet, indem er von ihm sagt: והמתנ עצמו דרי וה חסיד שוטה. Es handelt sich da um den Modus, wie von einem hinterlegten Pfand durch einen Nichtjuden für einen Juden Zinsen erhoben werden können, indem die directe Zinserhebung ממלוה ללוה vermieden wird. Hierauf bezieht sich der erwähnte Ausspruch Raschi's, der allerdings מפני לעני שפה dies nicht allgemein als erlaubte Praxis lehren wollte, bis R. David ha Levi hiefür halachische Principien auffinden konnte, um es als הלכה למעשה festzustellen. Das betreffende Responsum, auf welches im Mordechai zu Baba Mezia § 338 nur kurz hingewiesen ist, befindet sich im handschriftl. אישור והיתר[1]).

VII. Raschi hat für die Entscheidung gewisser religionsgesetzlicher Fragen einen halachischen Kanon formulirt, indem er einen talmudischen Ausspruch aus seiner speciellen Bedeutung zu einer generellen Anwendung geführt hat. Es wird nämlich in Sanhedrin 44 das biblische Wort חטא ישראל bei dem Vergehen des Achan (Josua 7, 11) dahin gedeutet אף על פי שחטא ישראל הוא: Obgleich er gesündigt hat, blieb doch der Name Israel in seiner Heiligkeit unverletzt bestehen (s. Raschi daselbst im Talmud). Darauf hin hat Raschi in gewissen Fällen, in denen ein Apostat zu beurtheilen war, eine gemilderte Praxis eintreten lassen, und diese mit dem Ausspruche

אף על פי שחטא ישראל הוא

begründet, d. h. obgleich er gesündigt hat, ist er doch als Israelit anzusehen und religionsgesetzlich zu behandeln. Wenn auch diese Milde bereits in zahlreichen Geonimbescheiden beobachtet wird, so ist doch der erwähnte Ausspruch, so weit ich mich informiren konnte, hierbei nicht zu bemerken. Somit dürfte Raschi der Urheber dieses Satzes in seiner allgemeinen Anwendung sein. Wir finden ihn von Raschi bei folgenden Entscheidungen gebraucht:

a) Bei יבמה שנפלה לפני משומד, angeführt bei M. Rothenburg

[1]) Früher im Besitze Sappirs, jetzt in der Bibliothek Mersbacher's in München.

Digitized by Google

in den Responsen ed. Prag[1]) no. 456 u. 464, wobei Raschi eine entgegenstehende Ansicht der Geonim bestreitet.

b) Bei אשרי לתלוה רבית לשמואל, im Mordechai zu Baba Mezia no. 335 angeführt.

c) In der speciellen Beurtheilung der durch die Zwangstaufen dem christlichen Glauben zugeführten Israeliten, angeführt bei Jehuda b. Ascher in seinem Responsen-Werke ובזרון יהודה S. 52b, auch in den Responsen des Chajim Or Sarua No. 45 zu finden. Hier spricht sich Raschi schon ausführlicher aus. Ein Ehebündniss hatten zwei jüdische Eheleute zur Zeit geschlossen, als sie noch beide gezwungen im Christenthume lebten. Auch die beiden Zeugen waren noch in dieser Zwangslage. Raschi erklärte die geschlossene Ehe für gültig, unter Anwendung des in Rede stehenden halachischen Kanons. Dieser Grundsatz sei hier um so mehr zu berücksichtigen, da diese zum Uebertritt Gezwungenen ihre Treue zum angestammten Glauben im Herzen stets bewahrt haben. Sie haben dies auch schliesslich bewiesen; denn als sich eine Rettung für sie darbot, haben sie sich beeilt, zum alten Glauben zurückzukehren. Was die Zeugen betrifft, wenn sie auch während der Zeit ihres Uebertritts sich verdächtigt haben, gegen das jüdische Sittengesetz gehandelt haben und verbotene Verbindungen eingegangen sind, so bleibt doch ihr Zeugniss giltig, weil es halachisch feststehe הדושד על הערוה כשר לעדות. Hier gesteht selbst R. Nachman, der für eheliche Verbindungen solches Zeugniss nicht gelten lassen will, zu, dass es nicht für den Austritt aus dem Ehebündniss, also bei einer Scheidung, wohl aber für das Eingehen einer Ehe gültig bleibe.

d) In einem anderen Bescheide (bei Jehuda b. Ascher Bl. 50a) erklärt sich Raschi ebenfalls für die klaseische

[1]) Man vergleiche die in ed. Bloch angeführten Parallelen. Für das in Klammern hinzugefügte מדרש ist noch handschr. Quelle מרדכי zu lesen.

Digitized by Google

Glaubwürdigkeit der Zeugen, von denen man sicher weiss, dass sie im Geheimen nach mosaischem Gesetze leben, sich nicht verdächtig gemacht haben, dem Zwange zu Uebertretungen nachzugeben, im Stillen ihre Gottesfurcht bewahren, darüber weinen und trauern, dass sie, wenn auch nur äusserlich, sich zum Christenthume bekennen müssen und dafür Gott um Verzeihung anflehen. Dagegen solche Zeugen, welche im Christenthume lebend, selbst ohne Zwang das jüdische Gesetz übertreten, können später, nach erfolgter reuevoller Rückkehr, nicht das bezeugen, was sie früher, in der Zeit ihres Abfalls, gesehen haben.

e. Ueber die Anwendung jenes Kanons bei einem von der Gemeinde Ausgestossenen spricht sich Raschi in einem Responsum, das im handschriftl. Orchoth Chajim[1]) enthalten ist, folgendermassen aus:

עבריין שעבר על מידת צבור אם לא מיחו נמנה למכין
עבודה וחייב בכל המצות שכן נאמר בעבן חמא ישראל אע"פ
שחטא ישראל הוא אלמא בקדושתו קאי ולא יצא מכלל ישראל שלא
נחשר על השבועה אבל אם נחזו מאחר ש־ברל מקהל הגולה אם
יצטרפי למנין הכן הוא קללתן ומה תועילו בתוקעתם איני ראוי
לצטרפי כלל שכבר הבדילתו מאגודתן.

VIII. In der Beurtheilung der Christen lässt Raschi eine Milde erkennen, die bei ihm, dem Augenzeugen des ersten Kreuzzuges, um so mehr hervorzuheben ist. Er sagt von ihnen[2]): שאין נתים עבשיו אזוקין לנסך יין. In gleicher Weise drückt er sich in einem handschriftlichen Bescheide[3]) an seinen Schwiegersohn R. Meir aus, indem er am Schlusse bemerkt:

שוהשחילו להקל בו לענין היתר הנאה
לפי שאין הגוים שבמקומנו מנסכין יין לע"ז.[4])

Hiermit stimmt, was im Pardes 96b (ed. Const. 18d) von Raschi referirt wird:

[1]) Zweiter Theil, der jetzt von dem Verein Mekize Nirdamim herausgegeben wird.
[2]) Rab'n § 305.
[3]) Im ב"י אשכר והיתר.
[4]) Dann folgt der liebliche Gruss יהי רצון ר מאיר לשר עם כחי והילדים יהכון בשיבה ושלום.

Digitized by Google

ישמעתי שאין בלבי לאסור שכשיין של נכרים בהנאה לפי שאין דרכן ליסך
יין לשם אבל איני רוצה להוציא קול פן ירגילו ויקילו ויקים בדבר.

Diese Rücksicht ist mit zu den oben (S. VIII. IX) erwähnten Beispielen zu zählen, in denen Raschi besondere Vorsicht empfiehlt, wenn es gilt, religionsgesetzliche Erleichterungen in der Menge bekannt zu geben.

Die Frage wegen יין נכרי wurde damals vielfach ventilirt[1]). Die Wein-Production und der Weinhandel wurden von den damaligen Juden sehr eifrig betrieben. Raschi erklärt geradezu in einem Bescheide, er müsse sich kurz fassen, weil sie jetzt alle in den Weinbergen mit der Lese beschäftigt seien. Dem oben erwähnten Schwiegersohn beschreibt er ganz sachgemäss, wie jetzt in Troyes die Keltergeräthe anders als in früheren Zeiten beschaffen seien.

Nachstehendes Responsum von Raschi an R. Simson im handschriftlichen Assufot § 447 ist einer näheren Mittheilung werth.

Die jüdische Besitzerin eines Weinkellers hatte vor Eintritt des Versöhnungsabends vergessen, den Schlüssel vor der christlichen Magd zu verbergen. „Da wir nun den ganzen Tag in der Synagoge zu verweilen pflegen, so begaben sich die Frau oder ihre Leute zu verschiedenen Malen nach der Wohnung zurück, wobei die Magd immer die Thür hinter sich verschloss, wie es auch die Herrin zu thun pflegte, um vor Dieben sicher zu sein. Am Abend nach dem Fasttage fragte die Herrin nach dem Kellerschlüssel, worauf die Magd sagte, dass sie den Schlüssel gegen Abend, noch am Tage, bemerkt habe. Nun waren im Keller geöffnete und geschlossene Fässer, mit und ohne Heber versehen. Raschi entschied, dass der ganze Weinvorrath zum Genusse gestattet sei; denn selbst wenn die Magd im Keller betroffen worden wäre, würden die offenen und geschlossenen Fässer erlaubt sein, nur bei den mit Heber versehenen Fässern würde ein Verdacht entstehen können. Aber die Christen sind nicht verdächtigt לכך הין; sie verstehen die

[1]) Man vgl. z. B. Rab'n § 305—311 u. im Pardes an verschiedenen Stellen.

Digitized by Google

frühere heidnische Libation gar nicht. Nur in den alten Zeiten als der christliche Glaube entstand, (בתחלת אמונת ישו) waren noch solche heidnische Trankopfer gebräuchlich. Dann fährt er fort:

אבל עתה לא נחשדו אלא למזוג ולשהות ונראה לי שאינו אלא משום חתן ואע"פ שיש רשעים שנושקין כן לרשעים בפני ישראל ומשכשכין היין אין נוגעין בו אבל שלא בפניו לא ולא חשו חכמים לדבר שיהא הגוי מתכוין להעביר ישראל על דתן ועוד מצא בסק דאפילו מסירת מפתח לגזה לא חיישינן כשלא הגיעתה שהיא מפלגת וכל שכן זו שלא מכרתה אלא שפתחה והגיה נתפסת כגבב במיתף מותר היתר גמור ואל יקל בעיניהם לאבד ממנם של ישראל שהתורה חסה עליה וקימא לן מפיקא הדבנן לקולא ואי משום חומרא דין נסך הני מילי בימין ימים שחזי אדוקין לנסך כל יום לע"ז הוי איסורא דאוריתא חבחי מיום יכתיב ישתו יין נסיכם אבל עתה בזמן הזה לא ראינו ולא שמענו באימה ואי באחד מהן ששיכשוך בין לע"ז.

Ein jovialer Zug im Charakter Raschi's darf hier auch nicht fehlen[1]). Einen Krug, gefüllt mit Wein, den ein Jude in der Hand festhielt, hatte eine Nichtjüdin plötzlich angerührt und hierbei mit ihrem Gewande und ihrem Körper so angestossen, dass Wein aus dem Kruge auf die Erde verschüttet wurde. Die Schüler, welche den Lehrer bei seiner Abreise begleiteten, unterhielten sich hierbei von diesem Vorfalle, und einer von ihnen fragte Raschi um sein Urtheil. Derselbe antwortete scherzhaft: „Nur was auf die Erde vergossen ist, ist verboten, das andere aber ist erlaubt." —

IX. Zwei andere Fälle dürften jetzt anzureihen sein, in denen Raschi's persönliches Verhältniss zu Christen berührt wird.

Im handschriftlichen ס' אימור והיתר לר"ש wird folgendes von Raschi mitgetheilt:

פעם אחת נתחייב גוי שבועה לרבינו והוליכו עד פתחה של ע"ז כאלו הוא רוצה להשביעו אבל לא היה בלבו להשביעו שהרי אמרו חכמים אבור לו שיעשה שותפות עם הגוי שמא נתחייב הגוי שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פיך אבל מיאה היה כדי שיודה והביאו רקב העצמות הקדשים (also Reliquien) והגיח הגוי עליהם פרוסה כדי לקלן ע"ז ומאן ר' ונתן לו זמן שבועתו . מאיתו זמן ואילך קבל ר' שלא ישא ויתן עם גוי באמונה דבר גדול שבעתו שמא יכפור הגוי ולא יאמינו בשבועה כדי שלא יחת גוי מצות למרקולום ומצא ע"ז נהגית על ידו ועוד שמדה ומראה כאלו יש מטש בע"ז לישבע בה.

[1]) Pardes 16 d.

Digitized by Google

Der andere Fall betrifft Raschi's Protest dagegen, dass man an den Purimspenden auch das christliche Gesinde theilnehmen lasse[1]). Hierin erblickt er eine Schädigung des speciellen Purimgebotes משלוח לאביונים, welches nicht von dem Gefühl des Mitleids, sondern von dem der religiösen Pflicht zur Erfüllung geführt werden soll.

X. In nachstehendem Responsum, für das ich drei verschiedene Quellen[2]) zur Vergleichung heranziehe, offenbart sich Raschi's edler Charakter in hervorragendster Weise.

Eine Frau erhob Geschrei über ihren Mann, der sie aus seinem Hause gestossen, angeblich weil sie, mit Aussatz behaftet, sich ihm ehelich verbunden habe, sodass sie bereits vor dem Eingehen der Ehe in das Haus der Aussätzigen gebracht werden sollte. Auch mehrere Mitglieder derselben Familie leiden an Aussatz. Die Frau aber behauptet, dass sie vor und auch nach der Verheirathung bis jetzt gesund gewesen sei, frei von Aussatz. Nur zwei Warzen haben sich seit jener Zeit, da sie verstossen worden, auf ihrem abgehärmten Gesicht gezeigt. Auch Mehrere aus der Gemeinde bekräftigten wahrheitsgemäss die Behauptung der unglücklichen Frau, der sich drei der angesehensten Mitglieder der Gemeinde annahmen, um ihre Sache vor das Tribunal Raschi's zu bringen. Derselbe gab hierauf folgenden Bescheid: Es steht fest, dass die Frau im elterlichen Hause frei war von körperlichen Gebrechen. Sie können daher erst, nachdem sie mit ihrem Manne in die Ehe getreten, entstanden sein, sodass ihm der Einwand משעה מומין nicht zusteht. Der Mann hat sich somit in seiner ganzen Nichtswürdigkeit gezeigt, unwürdig eines Nachkommens unseres Stammvaters Abraham, dessen Söhne sich der unglücklichen Menschen zu erbarmen pflegen, um wie viel mehr hier, wo es sich um die eigene Frau handelt, mit der er den heiligen Bund der Ehe geschlossen. Würde er seine Frau in demselben Grade

[1]) M. Vitry I S. 210—211; s. auch Pardes § 204; Bl. 47c in ed. Const.

[2]) Resp. M. Rothenburg. ed. Prag, no. 853; Resp., ed. Müller, no. 40 und die Handschrift cod. de Rossi no. 651 in Parma.

Digitized by Google

an sich gezogen haben, wie er sie von sich gestossen, so würde auch ihre Person ihm ganz anders erschienen sein u. s. w. Finden wir doch sogar bei Gottesleugnern, dass sie nicht dieserhalb ihre Frauen von sich weisen — und dieser hat sein Herz verhärtet gegen eine Tochter unseres himmlischen Vaters, der Zeugniss abgelegt hat zwischen dem Manne und dem Weibe seiner Jugend, und dieser hat die Pflicht übernommen, dasselbe nach der Vorschrift des Religionsgesetzes zu behandeln. Will er aber seine Frau nicht in Barmherzigkeit und mit Ehren wieder aufnehmen, so soll er ihr den Scheidebrief geben und dem Inhalt der Kethubba gemäss sie entschädigen. Raschi stellt dann diese gesetzmässige Verpflichtung näher dar, und schliesst dann mit den Worten: Jedoch besser wäre es, dass er sich seiner Frau wieder zuwende, damit vom Himmel her ihm Erbarmen zu Theil werde, und er gewürdigt werde, mit ihr sein Haus aufzubauen, weit und geräumig, frei von jeder Engniss und Bedrängniss. —

Die hier mitgetheilten Charakterzüge Raschi's dürften das Bild von der Geistesgrösse, welches er in seinen Schriften offenbart, einigermassen ergänzen. Raschi hat sich darin ein Denkmal im Sinne jenes talmudischen Ausspruches Jeruschalmi Schekalim cap. II, 5 gesetzt. אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן וכרונן. Zur Zeit, als man in Hellas und Rom das Andenken grosser Männer nicht anders als durch Denkmäler von Erz und Stein zu verewigen glaubte, gab sich in Palästina eine entgegengesetzte Anschauung in dem jüdischen Lehrsatze kund: Den ausgezeichneten Männern des Geistes setzt man keine Denkmäler. In ihren Worten, die sie verkündet, ist das Gedächtniss an sie bewahrt.

Mehr denn je kranken die Völker der Gegenwart noch an jenem heidnischen Glauben, womit sie das Andenken ihrer Helden zu ehren wähnen, aber am allerwenigsten dauernd erhalten.

Die Lehren grosser Männer in Wort und Schrift im Volke zu verbreiten, von ihrem Leben und ihren Thaten der Nachwelt zu verkünden, ist sicher mehr werth und wirkt fortdauernder,

Digitized by Google

als dem Zahn der Zeit die Zerstörung oder Vernichtung des todten Gesteins zu überlassen.

Wenden wir diesen Gedanken auf den gefeierten Namen Raschi's an, so dürfen wir mit Recht behaupten: Hätte man für Raschi in seiner Heimathstadt Troyes ein Denkmal von Stein errichtet, so wäre das Denkmal längst verwittert oder zerbröckelt, Raschi selbst wie sein Heimathgenosse Saint Loup mit seiner Statue, vergessen oder zur Fabel geworden.

Anders Raschi mit seinem unvergänglichen Denkmal, das er uns in seinen Schriften und mit seiner Schule für alle Zeiten dauernd hinterlassen hat. Noch heute, nach achthundert Jahren, blicken wir zu seiner Lichtgestalt empor, die uns noch immer in voller Lebens- und Geisteskraft erscheint. In seine Schule gehen wir alle, die wir uns mit dem heiligsten Schriftthume beschäftigen, noch heutigen Tages und forschen in seinen Commentaren, die uns eine Leuchte sind und bleiben werden für das höchste Wissensgebiet unseres köstlichen Erbtheils — מורשה קהלת יעקב.

Und hat unser David Kaufmann, dem dieses Buch gewidmet ist, nicht in ähnlicher Weise ein Andenken für sich dauernd begründet! So lange die jüdische Wissenschaft noch fortwirken wird für Lehre und Leben, wird unser hochverehrter Freund als Stern erster Grösse am unvergänglichen Firmamente des Geistes glänzen, im Sinne des Spruches im Buche Daniel 12, 3.

Vorliegendes Buch aber, von Freundeshand hergestellt, soll als Zeichen der Dankbarkeit gelten, dafür, was wir von David Kaufmann gelernt haben und was wir noch aus seinen uns hinterlassenen Schriften lernen werden.

Digitized by Google

A Geniza fragment.

Von

Dr. **Neubauer.**

The following fragment, which seems to be a table of contents of a divân or collection of poems, forms part of the large collection acquired by the Bodleian Library from the Geniza at Cairo. It is contained in MS. Heb. c. 27, fol. 86. — I am glad to be able to make this slight contribution in memory of so valued a scholar as the late Prof. Kaufmann, one of the most zealous workers in the field of Jewish Literature, whose scholarship will be appreciated as long as the subject is studied. In the present condition of my eye-sight, it is impossible for me to add any comment to the text given here, but I have to thank my lamented friend S. J. Halberstam for identifying many of the lines for me. The fragment is on vellum, written on both sides, in an Oriental Rabbinic hand, but the writing does not quite cover the whole of the verso, so that this appears to be the end of the list. The lines are arranged in columns in the following order:

Recto, Col. 1.

אשר שמך כגולה	Jehuda ha-Levi, ed. Harkavy (Warsaw. 1893) I, p. 110.
בשומי מעברות	ibid. p. 128. Also Brody, Divan des Jehuda ha-Levi (ed. Mekize Nirdamim) p. 67.
לשת כואת תבל	Brody, p. 13.
יאוד יואר אשר	Harkavy I, p. 116. Brody p. 140.
בעברי על פני רמון	„ I, p. 108. „ p. 143.
התגברה שבת	Divan ed. Luzzatto, index No. 55.
שופר אשר נקרא	ibid. No. 233.

Digitized by Google

	על מה נגיד	Harkavy I, p. 133? [על מה גבידו].
	דוד מתקן מליו	„ I, p. 133. Brody, p. 181.
	שפת אדם	Luzzatto, No. 169.
	אלוף החן	Brody p. 188.
	שושן חסדים	„ p. 137.
	לדבי יצחק נשיא	Harkavy I, p. 76. Brody, p. 120.
	אתי כופר לדוח	Brody, p. 36.
	קחה לבי קחה	Luzzatto, No. 185.
	שלום שלום רב	Harkavy I, p. 129. Brody, p. 68.
	חי הידיד אם יש	Brody, p. 159.
	אלופי או רעי	Luzzatto, No. 93.
	בלבי מד ואולם	Brody, p. 3.
	מה אשר פנה	
	הקביל פני הדך	„ p. 174.
	סבבתני נדיבתך	„ p. 52.
	נשאתי (?) תמו להדדי	
	לבבי אליכם סגלות	„ p. 60.
	נסה אל בית ידידך	Luzzatto, No. 143.
	לקראת חלל חושקך	Harkavy II, p. 41.
	שלומותי מסובים	Luzzatto, No. 366.
Col. 2.	עפרי צבי בית לך	
	בחייכם תנו שכר	ibid. No. 31.
	ילדי ומן בפני	Harkavy I, p. 133.
	לו יהיה כהן	Luzzatto, No. 165.
	ילדות אתה הגם	ibid. No. 389.
	סגד לבי ארון	Brody, p. 42.
	אשא שלומי על	Luzzatto, No. 74.
	רואי תמהים	Brody, p. 117.
	ומה תשאל בעד	„ p. 162.
	שביבי אש השוקתך	Luzzatto, No. 246.
	נץ עדן נתנו	ibid. No. 168.
	כופר אני לצבי	ibid. No. 245.
	אמת אשפוט	Harkavy I, p. 129. Brody, p. 175.
	בראות לבי	Luzzatto, No. 292.
	לשוני כברה	Brody, p. 199.
	והפח אמת	Luzzatto, No. 297.

Digitized by Google

	תלונתי עלי נפשי	Brody, p. 33.
	שאו שלום לרב	„ p. 4.
	אדון חכמה	„ p. 38. Harkavy, I, 106.
	חי הברית דודי	Luzzatto, No. 293.
	בכתה לפדודי	ibid. No. 247.
	בוהם למימי מצין	Harkavy, II, 42.
	לחי כרצפת שש	Luzzatto, No. 342.
	שפר צלי פניו נקודה	ibid. No. 87.
	נמתי לצד יתן	Brody, p. 64.
	ומיום הגדוד	Luzzatto, No. 270.
	לי קנאו עבים	ibid. No. 177.
	בך אציר ומידות	Harkavy, I, 130.
Col. 3.	צבית חן שביתיני	Luzzatto, No. 97.
	שלמה בדוד נתנה	Harkavy, I, 106. Brody, p. 181.
	פלו יאחז ראשי דב	
	ליל גלתה אלי	Luzzatto, No. 320.
	הדלי ידידי מפרי דת	
	בגר ובלוי וביתום	Brody, p. 161.
	ואת אל נחמן	Luzzatto, No. 394.
	ראה היום ומה טוב	ibid. No. 321.
	כחדר שנע צץ	ibid. No. 84.
	שחקים נקדשו להיות	ibid. No. 197.
	שלומת נקבצו כיום	Harkavy, II, 52.
	ורח חתן פרוש כנפי	Luzzatto, No. 353.
	בכל אף יעלה	ibid. No. 254.
	יונה מקננת	Brody, p. 164.
	צאי יפה שכונה	
	חי יפה וברה	Luzzatto, N. 248.
	חופה עלי נטעי	
	שמחו בני תורה	ibid. No. 56.
	יפה תיפה מהרוניה	ibid. No. 57.
	כוכבי תבל כיום	Harkavy II, 48.
	עפרים עמדו בין	Luzzatto, No. 133.
	מה תעלה שמש	Harkavy I, 136.
	את בין פצי עדן	
	אמור לעב ותשכיב	

Digitized by Google

	אלי בית נבנה על קן (?)	
	אמור אל מי יאו לדאות	
	. . . . . בפי (?) יצרף (?)	
Col. 4.	שאו שלום למכתר	cf. Brody, p. 4 [לדב הדוד]
	חתן הנה הודך	Luzzatto. No. 50.
	אמרו בני ימ[נ]	
	תומי צביה	
	מלוכת הדסים	Harkavy, I, 138.
	שאו כנפי שחרים	ibid. II, 50.
	האב לראות שמש	
	אחי שכל אשר	Luzzatto. No. 11.
	חתן בחי שמך	ibid. No. 104.
	הנה אני בקן לבל	ibid. No. 173.
	ראו חופה ראו	Harkavy I, 142.
	הרגי מה מאד	
	ידאי אל אני אקרא אליכם	
	יונת דהקים לאוהבך	Luzzatto. No. 317.
	קחה מן הדרם	Harkavy. II, 53.
	מה לצבי חן הדך	Luzzatto, No. 180.
	שמע מכל עברך	Brody, p. 185.
	זלזל לנן עדן בצוקן	Harkavy I, 115. Brody, p. 106.
	נאם אפי ביום אפי חרוץ	„ I, 39. „ p. 23.
	הנחם הצביד חלפן	
	צלעי קדמו שלם נאקמה	
	הה אל שמע הגלילה	
	הני הלומדים חכמה	Harkavy II, 73.
	שחתי מאד יומם	Luzzatto, No. 319.
	יום קטה יתה	„ No. 16.
Col. 5.	איעצך איה	„ No. 85.
	ומה מת על פני	Harkavy, I, 166.
	אמור מה הוא	Luzzatto, No. 202.
	ומה בוכה	Harkavy, I, 165.
	כלי מכיל לאין	„ I, 166.
	ומה רקה ודקה	Luzzatto, No. 295.
	בשבטים אב	
	ומי חשוק אשר	Harkavy, II, 78.

Digitized by Google

	אמור לי מה דמות	Harkavy, II, 77.
	ומה זה אשר	„ I, 166.
	ומה צפור	„ I, 166.
	ומה מלך במע	„ II, 77.
Col. 6.	שלשה הם אמנה אשרי אנשים	„ II, 78.
	בליעל וידיח	„ II, 77.
	ומה מרור מסנור	Luzzatto, No. 12.
	ומה מעון	„ No. 303.
	הפוך את החיל	„ No. 14.
	קחה אש אהבה	„ No. 306.
	הפוך רכבו	Carmoly in Kobak's Jeschurun, III, 54.
	איך נמלם ממך	„ „ „ „ III, 53.
	אחוה נתע	Luzzatto, No. 119.
	הגה עינך עלי וחכה על פני	No. 281.
Col. 7.	ראותם תן בלעז	
	אחר עשרה שים	„ No. 252.
	ומה פרדם נטעו	„ No. 308.
	מיודעי במו מתציח	„ No. 207.
	לראש השם עטרית	Carmoly, l. c. III, 54.
	אמור לאיש אשר	„ III, 54.
	רביעית . . .	„ No. 370.
	הפוך השם ותמצא	„ No. 208.
	אם ראש דברך	„ No. 108.
	ומה תראה במאתים	Carmoly, l. c. III, 53.
	נביד בן שש	Luzzatto, No. 369.
	ידידים שאלו על	Carmoly, l. c. III, 54.
Col. 8.	סקל בלבך נתיב	Luzzatto, No. 318.
	בראש השם תשוה	Carmoly, l. c. III, 54 [לראש].
	שמונה בהסדרך כי ישאלו מי	Luzzatto, No. 345.
	עצל הלא תבוש	Harkavy, II, 157.
	ביום מזג לבך שמן	Luzzatto, No. 259.
	לקראת מקד חי שובי יזדה	Harkavy, II, 88.

Digitized by Google

	אני קטן	Luzzatto, No. 186.
	יונת רחוקים	Harkavy, I, 74.
	ימין שחך	„ II, 5.
	מאז מטון האהבה	„ I, 61.
	שלום לך הר השברים	Luzzatto, No. 214.
Col. 9.	אלה משכנותיך	Harkavy, I, 8.
	נמת ונרדמת	„ II, 61.
	חלו פני אל פרשי ישא	Luzzatto, No. 189.
	משם י״י ואת	Harkavy, II, 93.
	שמש כחתן	Luzzatto, No. 333.
	יחד על הרים	Harkavy, II, 83.
	לשובב נוח בית	
	יחלו פני אל חי	„ II, 84.
	למדה לשוני	Luzzatto, No. 39.
	יקרה שכנה	Harkavy, II, 139.
	חבר אשר יעיד	„ II, 89.
	לבי שאל אם רם	Luzzatto, No. 98
	ידידי השכחת	Harkavy, I, 55.

Verso, Col. 1.

	ויחח בבין לבן	
	בשורי ול	
	הלוא שוב לי	
	הניחותם שמתי	
	אשרי ות[אריבנ]ה (?)	Harkavy, I, 115. Brody, p. 175.
	. . . להדות	
	שלוף חרבך	
	שש נמרו לצאת	Gabirol. Zunz, Lit.-Gesch. p. 188.
	. . . ו לבת נריב	
	[שח]ר אבקשך	ibid. p. 188.
	שמנה אדון	ibid. p. 188.
	אשר ראה לכל צמח	
	תחת כנפך	
	אלוה חי וקיים	
	רם את מלי	
	לך נפשי הנפצר	

Digitized by Google

	שחר עלה אלי	ibid. p. 188.
	שפל רוח	ibid. p. 189.
	שדי אשר	ibid. p. 188.
	שלום לבן דודי	ibid. p. 188 ? [לך].
	שוכב על מטה	ibid. p. 188 [מטות].
	שורש בנו ישי	ibid. p. 188.
	שוכנת בשדה	ibid. p. 188 [בתוך שדה].
	שאלי יפיפה	ibid. p. 188.
	שושנה בחיק	ibid. p. 188.
	וכוד אחי	Abr. ibn Ezra. Sachs, Hakarmel VII, 210. Rosin, Reime, 145.
	היחיה ארש	Dukes שירי שלמה p. 53. [אנוש].
	אהבתיך כאהבת	Gabirol, Sachs, Hamagid, 1864, p. 140.
	היונה או כבן	
Col. 2.	אל תתמה באיש	
	הביטתי בכתבך	
	הת כן להאיר נר	
	הגנבת וכחשת	Dukes ש"ש p. 50.
	אלהים שא שנתי	
	הלוא נודל חלי	
	נפש כנף יונ	
	נשו לשני אמידי	
	הש כואת בצמח	
	והיזים מבכות	
	אמרי לו שקלהים	
	השיבוך ואפהם	
	הלא תראו חבצלת	
	תנה הבוס ואם	
	תרום מבלי מלבוש	
	חקור היטב	
	הפך התך אשר	
	אמור לשר נשיא	
	שאל נפשי תמיד(?)	
	באל(?) תרום ימינך	
	בך סברי ואתה תאותי	
	ראה שמש לעת ערב	" " p. 29.

Digitized by Google

לו היתה נפשי	Dukes ש"ש		p. 37.
יחשוב לבבי בעלות	,,	,,	p. 54.
בכו עמי וחנרו	,,	,,	p. 25.
משמן בשדי ידל			
קחה השיר ומצפוני	,,	,,	p. 62.
ולב נבוב ותושיה	,,	,,	p. 34.
אמור לפני צפידת			
Col. 3. (?) הקלה(?) רש....			
זמני מה לך תחרש	,,	,,	p. 41 [MS. תחחש].
השיר הימן ואסף	,,	,,	p. 61.
הלא צור אבי כל חה	,,	,,	p. 34.
תשובתך משוכתך	,,	,,	p. 51.
ידידי מעשה חדם			
בשושני לחיך			
ידידי החלילי			
אהי פריון לצופר			
הלא תראה מזדני	,,	,,	p. 55.
הלא נפשי תהי פדיון	,,	,,	p. 51.
לשידי שחרי רעת			
רמות סהר יבקע			
אפיל נדרה משחקת			
למה זה את כקץ			
שאלתם על לבבי			
ובת ליל בלי כנף			
שאלתיהו למי ידמה			
שאלמי כאלו הם תמזים			
בטרם יחזק עלי			
לקח ביזות תזובה			
ידידי צמקן דדי			
מליצתי בראנתי	,,	,,	p. 5.
אדוני קח באפך מתוקה			
הלא תשבע ידידי	,,	,,	p. 54.
ומן בונד אכרני	,,	,,	p. 6.
באבי רב ומכתי אנושה(?)			
לשלח נצרי אדדוש			
אמור לשוכנים חנוי			

Digitized by Google

Col. 4.	שיר פתח דודי מושל בקצוי ים	Zunz, Lit.-Gesch.		p. 189.
	שחי כך מחסי	"	"	p. 188.
	שחו לאל יחידה	"	"	" "
	שער אשר נצר	"	"	" "
	שמיר צחי שאר(?)			
	שחרתיך בכל שחרי	"	"	" "
	שנים נפנשו בי וה שאג לך לבי	"	"	" "
	שישוני רב בך	"	"	p. 189.
	שערך בדפקן	"	"	p. 188.
	שפל רוח שפל	"	"	p. 189.
	שאלוני סנופי הת	"	"	p. 188.
	שעלי אפרשה תמיד	"	"	p. 728.
	שוערים אקראה	"	"	p. 188.
	שאי עין יחידתך שבת בני אלי ב סמרה וגליכות לה שער שקד יפה אמת צשר ימי שחורה הבחורה	"	"	" "
Col. 5.	שואף כמו עבד שמש עלי ראשי סגים	"	"	" "
	שתי בך מחסי מריש שמשי עדי אנה תבוא ואלן ואני נבהל	"	"	" "
	אהבתיך	Cf. above, Col. 1 (Verso).		

Digitized by Google

Die Wormser Minhagbücher.

Literarisches und Culturhistorisches aus denselben.

Von

A. Epstein.

I. Die Wormser Riten. Gebetbücher und ältere Minhagbücher.

Die Wormser Juden bekundeten immer ein grosses Interesse für die Alterthümer ihrer Gemeinde, und scheuten keine Opfer, um dieselben zu erhalten. Während der vielen Verfolgungen, welche die Wormser Gemeinde heimsuchten, war immer die Sorge der Geängstigten, wie sie ihre Reliquien in Sicherheit bringen könnten. Kehrten die ausgewiesenen Juden nach Worms zurück, so gingen sie zuerst an die Herstellung der zerstörten Baudenkmäler, und waren dabei immer bestrebt, denselben ihre ursprüngliche Gestalt wiederzugeben. Dieser Liebe der Wormser Juden zu ihrer Gemeinde und deren Alterthümern haben sie ihre vielen Bau- und Schriftdenkmäler zu verdanken, wie solche keine andere Gemeinde in Europa aufzuweisen hat.

Die Wormser bethätigten eine ähnliche Pietät auch ihren Riten und Gebräuchen gegenüber. Mit der grössten Zähigkeit hielten sie an der hergebrachten Praxis fest, und waren jeder Neuerung abgeneigt. So wurde eine Aenderung in dem Ritus des Neujahrs, welche Isaak ha-Levi (st. gegen 1070) eingeführt hatte, gleich nach seinem Ableben als Neuerung wieder abgeschafft, wiewohl sich Raschi in einem Gutachten für dieselbe

Digitized by Google

einsetzte [1]). Als Ephraim b. Isaak aus Regensburg, eine grosse Autorität des 12. Jahrh., bei seinem Besuche der Wormser Synagoge eine Aenderung in der Lektion anordnete, wurde er schlechtweg zurückgewiesen, „die Wormser wollten nicht seinetwegen von ihrem Brauche lassen, und bestürzt darüber verliess Ephraim die Synagoge [2])". Da der Ritus in Worms stationär verblieb, während er in anderen Gemeinden Veränderungen erfuhr, so bildete sich mit der Zeit ein Wormser Ritus aus, der von dem der benachbarten Gemeinden verschieden war. So weicht das Wormser Ritual selbst von dem Mainzer in vielen Punkten ab, wiewohl Mainz so nahe gelegen ist, und wiewohl die Wormser Kultur [3]), wie die Kultur des westlichen Deutschland überhaupt [4]), von Mainz herrührt. Auf diesen Umstand machte schon der Verfasser des Pardes (Ende des 11. Jahrh.) aufmerksam, indem er die Schilderung der rituellen Unterschiede zwischen Worms und Mainz mit den Worten beginnt: „eine eigenartige Praxis befolgen sie in Worms, wie eine solche in Mainz niemals ausgeübt wurde" [5]). Es ist daher natürlich, wenn Worms, das vielfältig neben Mainz genannt wird, noch in später Zeit viel vom älteren Charakter im Ritus beibehalten hat. Noch jetzt fehlen in der dortigen Ordnung ארון שולם (ausser am Abend des Sühnfestes), אקדמות, לכה דודי [6]). Der konservative Sinn der Wormser hat

---

[1]) Machsor Vitry S. 358.

[2]) Meïr Rothenburg in הלכות שמחות N. 4, s. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 136.

[3]) MS. 40, 510.

[4]) Zunz, Ritus S. 68. Die מנהגי ריינוס bei Mahril (הלכות תשבה) enthielten wohl den Mainzer Ritus, vgl. Zunz, Ritus S. 22.

[5]) Pardes N. 290: שינוי מנהגים עשו בוורמשא מה שלא עשו מעולם במגנצא.

[6]) Zunz, Ritus S. 69. Man beachte, dass der Verfasser von אקדמות der berühmte Wormser Vorbeter Meïr b. Isaak war, und trotzdem weigerten sich die Wormser, das Lied bei sich einzuführen. Liwa Kirchheim weiss darüber in seinem Minhagbuche Folio 157 a zu erzählen: כך קבלתי למה אין אומרים אקדמות, כי מעם אחת היתה (l. היה) שה קק ורמיזא חזן אחד ואמר אקדמות בקול נעים וכוונה גדולה, לאחר שמים לקח אותו אלהים, ותל כן אין אומרים אותו.

Digitized by Google

es also bewirkt, dass viele der alten Sitten und Gebräuche sich bei ihnen lange erhalten haben.

Bei der Sonderstellung des Wormser Rituals konnten die üblichen Gebet- und Minhagbücher das religiöse Bedürfniss der Wormser natürlicherweise nicht befriedigen, und es mussten solche Bücher eigens für den Wormser Ritus geschrieben werden. In der That besitzen wir Gebet- und Minhagbücher, welche speciell für Worms verfasst wurden. Diese Schriften, namentlich die Minhagbücher, enthalten manchen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Juden und interessante Schilderungen aus dem jüdischen Leben im Mittelalter.

Die Wormser Gebetbücher anlangend, besitzt die Wormser Gemeinde ein Gebetbuch für die Wochentage (תפלה לק"ק וורמייזא), das Simon Eggenfelden 1457 für diese Gemeinde geschrieben hat[1]). Ein anderes Gebetbuch für Worms, mit einem Kommentar versehen, schrieb Juspa Schammas (s. III, 4). Ferner besitzt die Gemeinde die Selichot nach Wormser Ordnung auf Pergament geschrieben[2]), auch Cod. Oxford 1154 enthält: (!) סליחות מנהגי של קהל הקדש וורמייזא. Edirt wurden: durch Sinai Loanz מערכות יוצרות . . . ומנהגים ק"ק וורמייזא in Frankfurt am Main 1714, und durch Ahron ha-Levi סדר סליחות . . ע"פ סדר ומנהג ק"ק וורמייזא in Sulzbach 1732[3]). Für die Feiertage besitzt die Wormser Gemeinde einen im Jahre 1272 von Simcha b. Jehuda für seinen Onkel Baruch b. Isaak auf Pergament geschriebenen

---

[1]) S. Salfeld, Martyrologium S. 306, wo aber das Datum nicht angegeben ist; es steht in der Handschrift einige Blätter vor dem Schlusse und lautet:

אני הרשים למטה כתבתי ונקדתי ואת התפלה לק"ק וורמייזא, וסיימתי אותה כ"ב שבט ריזיל (ריז לפ"ס) לאלף הששי, חוק ותתחוק הסופר לא יזק, לא היום ולא לעולם עד שיעלה חמור בסולם, אמן . שמעק חזן איקונטלן הסופר.

Vergl. Lewysohn in המגיד II, S. 167. — Hierher gehören wohl auch Codd. Hamburg 88, 126, und der bei Michael N. 110 erwähnte Siddur.

[2]) Lewysohn a. a. O.

[3]) S. Litteraturblatt d. Orients 1844 S. 281. Ungenaue Angaben über beide Editionen machen Lewysohn in המגיד a. a. O., und Steinschneider C. B. N. 2896.

Digitized by Google

Machsor, bestehend aus zwei Bänden in gross Folio[1]). Es ist wohl jener Machsor, von dem in späterer Zeit irrthümlich behauptet wurde, er sei von Elasar Rokeach geschrieben worden[2]). Der Machsor, der für einen Privatmann bestimmt war, ging, wie es scheint, 1578 in den Besitz der Gemeinde über[3]). 1623 schrieb wieder Jakob Oppenheim einen Machsor nach dem Wormser Ritus, und widmete ihn der Gemeinde[4]).

Zu den älteren Minhagbüchern rechne ich:

מנהגי דר' מאיר ש"צ, welche Jakob Mulin[5]) citirt, und vielleicht mit den מנהגים דר"ב (דר"מ?) שליח צבור in הליכות קדם S. 50 identisch sind[6]). Ferner:

מנהגים דק"ק וירמישא, von Naphtali Hirz b. Uri ha-Levi 1546 auf Pergament geschrieben[7]). Sie befinden sich in Worms und sind mit dem erwähnten Gebetbuche von 1457 zusammengebunden. Naphtali ist Abschreiber und nicht Verfasser oder

---

[1]) Der zweite Theil bringt zuerst Kohelet, Job und Jeremia. Nach Jeremia findet sich: אני שמחה בר יהודה הסופר כתבתי וה המחזור לזהדי ר' ברוך בר' יצחק בתוך מד שבועות ושיכתי ושרדתי והכל מראש ועד סוף כל התפלה כשאומר החזן וכייתי אותו בשורת שור לחדש מבת כח בו בשנת שלשים ושתים לשרש . המקום יסבו . . . קדם שמתחילן כל נדרי מוכרין: Juspa im Minhagbuche Ms. Worms Folio 61 מחזור הנקרא רוקח . וכן מוכרין מחזור של קהל אשר בתב יוקל אופנהיים דל והשמש מכריזו בבה ומוכרו באשר מוכרין המצות כל השנה.

Vgl. Blogg, בן שלמה S. 135, und המבי III, 48.

[3]) Grünes Buch, Folio 17b: נתנו ו זהר מגן לזוסמן בן ליפמן ביטנום ול עבור גדול מפרנסים מחזור מכל השנה . אלול שליח (Pergament).

Das Grüne Buch oder מנקם דתקדש wurde mir von dem Löblichen Vorstande der jüdischen Gemeinde in Worms für längere Zeit zur Verfügung gestellt, wofür ich demselben meinen Dank auch an dieser Stelle ausspreche.

[4]) Das Grüne Buch Folio 89b vermerkt zum Jahre 1623:
ר יעקב המכונה יוקל בן האלוף המרום מהר"ר משה יהודה ולהיה ממשפחת אופנהיים כתב בידו מחזור כמנהג וירמישא באופן שהשיק יתפלל מתוכו או שימכרו אותו כמו שמוכרין מחזור הנקרא רוקח והרמים יפלו לתקדש (s. oben). Nach Geiger (w. Zeitschrift V, 423) giebt ein Machsorcodex auf der Bibliothek der Maria-Magdalenen-Kirche in Breslau den Wormser Ritus wieder. Vgl. Michael a. a. O.

[5]) Mahril מהר שי וחמישי ושני.

[6]) Zunz, Ritus S. 21.

[7]) Die Minhagim schliessen mit den Worten:
סליק המנהגים מנקק וירמשא מכל השנה אני הסופר נפתלי בר אורי הלוי שלים המסכתה הזה הלוי . נעתר המנהגים יום ב' י"ב אלול שו לפק.

Sammler der Minhagim, vielmehr scheinen sie einen Bestandtheil des Gebetbuches von 1457 auszumachen. Folio 1b vom Ende gerechnet heisst es: שנת רי"ז לפ"ס אין אומרים תחינות בק"ק וורמ"ש כמנהג פרים קטן . ומהר"מ [1]היה מנהג לשם, כך ראיתי. Dies stimmt mit der Zeit, in welcher das Gebetbuch geschrieben wurde, nicht aber mit der Zeit Naphtali's. Dieser hat also die alten Minhagim bloss abgeschrieben, vielleicht weil die ursprüngliche Handschrift schon abgenützt oder beschädigt war. Daher kommt es, dass die Minhagim von 1546 hinter dem Gebetbuche von 1457 angebunden sind. Dort fand sie schon Jaïr Chajjim Bacharach gegen Ende des 17. Jahrh. und machte aus denselben Auszüge[2]).

Diese alten Minhagim benützte Liwa Kirchheim in seinem Minhagbuche und nannte sie מנהגים של קהל, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden. Bacharach benützte dieselben, oder seine Auszüge, in seinen Randglossen zu Juspa's Minhagbuche[3]). Ferner citirt Sinai b. Isaak Seklin die מנהגים של קהל in seinen מנהגים am Schlusse der von ihm edirten . . . מערכות fol. 45d.

Schliesslich sind Wormser Minhagim am Rande eines 1258 geschriebenen Machsors in Oxford Cod. 1035 verzeichnet.

II. Das Minhagbuch des Liwa Kirchheim.

Eine Handschrift der מנהגי ק"ק וורמ"ש des Liwa Kirchheim benützten: Bacharach[4]), Salomo Blogg (1832)[5]), Jakob

---

[1]) Vielleicht ist dies der רביע מטתם בר' משה שהרביץ תורה בישראל in dem Wormser Memorbuche, קבץ של יד III, 5. Zur Sache vgl. Mahril הלכות פורים Anfang. Statt בחמישי בשבת, ובמנחה בששי. בשבת ובמנחה יום ה lese ich in Mahril יום ד', was auf das Jahr 1416 passt.

[2]) Bacharach notirt in seinem, יאיר נתיב genannten, Index zu seinen Schriften (Kaufmann I. Ch. Bacharach S. 87): העתק קצת מנהגי ק"ק וורמ"ש מתפלה ישמה על הגלח.

[3]) Zu Juspa 33b schreibt Bacharach: לשון מנהגים ישנים אינה שורצה הזאן. Die alten Minhagim beginnen: סליחות . יום ראשון . . . ושלישית אינה שורצה החזן, vgl. Zunz, Ritus S. 135. ושאר כל הימים עד שרב רית מה שורצה הזאן

[4]) S. weiter zu Elia b. Mose Grisa. Auch die קינה מרא רוקח (Kaufmann S. 127) schrieb Bacharach wohl von Liwa ab.

[5]) בזן שלמה S. 79, 134.

Digitized by Google

Bamberger (1836)[1]), Adler (1839)[2]), Mannheimer (1842)[3]) und der Schreiber in שומר ציון הנאמן 1849 N. 7. Wahrscheinlich ist es dieselbe Handschrift, welche Lewysohn 1855 in Worms gesehen und beschrieben hat[4]). Sie ist seitdem verschwunden. Die Handschrift, wahrscheinlich Autograph, bestand aus losen Blättern, war mit vielen Randbemerkungen versehen und schwer leserlich. Um die Schrift zu retten und dem Leser zugänglich zu machen, fertigte Sinai b. Isaak Loanz 1746 eine Abschrift an, wobei er die Randbemerkungen in den Text einschaltete, auch Manches in eigenem Namen hinzufügte. Die Abschrift Sinai's citirt Ahron Fuld in seinen Anmerkungen zu Asulai's שם הגדולים s. v. רבינו אלחנן הזקן mit der Bezeichnung מ' מנהגים של ק"ק וורמ"ש, und v. מהרשנבורג irrthümlich als מנהגי הזקנות מוורמ"ש. 1872 war die Handschrift im Besitze Raphael Kirchheim's, der sie dem jüdisch-theologischen Seminar in Breslau zum Geschenk machte. Die nunmehrige Breslauer Handschrift benützte Kaufmann in seiner Arbeit über Jaïr Chajjim Bacharach, und Dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Kuratoren des Seminars, stand sie auch mir bei der gegenwärtigen Arbeit zur Verfügung. Ich werde sie unter LB. anführen.

Der Verfasser Juda Liwa (Löb) b. Joseph Mose Kirchheim heirathete 1581[5]). Er wird in dem Grünen Buche im Jahre 1586[6]) und 1594[7]) erwähnt, und starb Elul 1632[8]). Das Wormser Memorbuch gedenkt seiner mit den Worten[9]):

היש"ש וחסד החבר רבי יהודא בר יקף משה עבור שי"ר מנהגים מקהלתנו פה וורמ"ש גם נתן עשרה זהו ל.

---

1) Mannheimer, Die Juden in Worms S. 5. 27.
2) Jost, Annalen 1839, S. 91.
3) Die Juden in Worms S. 27.
4) נשמות צדיקים S. 7.
5) LB. Folio 145b.
6) Folio 43a: ליהודא קידכם קמ"ה מצוה.
7) קבץ של יד IX, 7.
8) קבץ של יד IX, 12, vgl. Kaufmann a. a. O. S. 6 n. 2.
9) ס"ק III, 12, צ"ל S. 8.

Digitized by Google

Seine Frau Hendlen starb kurz nach ihm[1]). Liwa erwähnt seinen Bruder Samson[2]), und seinen gelehrten Schwager Isaak Au[3]). Ein Sohn von ihm, Isaak, war um 1636 Almosenier in Worms[4]). Liwa war mit dem Rabbiner Isachar b. Nathan Schapira verwandt[5]). Er begann sein Minhagbuch 1625 zu schreiben[6]), und arbeitete daran bis zu seinem Tode[7]). In der Begründung der Riten ist er sehr ausführlich. Zu Grunde wurden die alten, von Naphtali kopirten Minhagim gelegt, welche Liwa מנהגים של קהל nennt. Er sagt in der Vorrede:

וגם רבים הפציר בי להעתיק ולסדר המנהגים . . . יאני הקטן שבקטנים יודא בן לא"א הקצין יהפרנס המדינה יזקף משה זצ"ל הנקרא בפי כל ליווא בן מאסלן קדיבים להעתיק ולחבר המנהגים ולהנמיד כל דבר ודבר על אפניהם לאשר שמעתי וראיתי ממרן ודבון הקדמונים חכמינו ז"ל ימן הוקנים הנבונים . . . השתקתי וסדרתי אין של דגלי באהלות. למען יקל למצוא כל המעדים והכתות . . .

Auch in der Anordnung der Riten hielt er sich an die alten Minhagim. Folio 59b sagt er: מפני שראיתי במנהגים של הקהל שהן נ"כ מתחילין בר"ח אלול . . . יום ראשון פתיחה, und ordnet die Selichot wie in den erwähnten Minhagim (s. oben). Folio 130b: בשבת הסמוך לפני ר"ח ניסן מתחילין לומר שולמים באריכות כך מצאתי הלשון במנהגים של הקהל. In den alten Minhagim 1a vom Ende heisst es wirklich: באותו שבת אומר שלמיש במהירות. Diese Stelle hatte auch Bacharach zu Juspa 5b im Sinne, wenn er sagt: במנהגים קדמונים הוו קורין לפסוקי דזמרא שולמיש וצלי"ת. Ferner Folio 124: שנת ריז לפרט אא תתנן בערב פורים קטן ומהדרים ז"ל היה

---

1) קצי"י IX, 12.

2) Kaufmann, S. 31, wahrscheinlich der in קצ"י III, 12 erwähnte Israel Samson.

3) Kaufmann, S. 12, wahrscheinlich David Isaak in קצ"י III, 9.

4) Grünes Buch, Folio 117b.

5) Kaufmann, S. 9.

6) Lewysohn נצ, S. 7.

7) Am Schlusse des Buches (197a) schreibt Liwa: היום יום ג' ז' כסליו שנת לסדק מתחילין לומר אים וגם אחר התפלה אומרים מזמור מד . . . מחמת מלחמה . וי"י ישלח שלום בעולם. Lewysohn übersah dies, und meint, Liwa habe das Buch 1625 beendigt. Auch an vielen anderen Stellen berichtet Liwa von Vorfällen, welche nach 1625 stattfanden. Kaufmann, S. 6 n. 2 meint, die Minhagim Liwa's wären 1633 abgeschlossen worden.

Digitized by Google

מנהג לשם כך מצאתי במנהגים של הקהל אבל אין כתוב שם מה הוא ומה המנהג, s. oben das gleichlautende Citat aus den alten Minhagim. Vgl. Fol. 120b.

Liwa beruft sich in seinem Werke auf alte Autoritäten, solche seiner Zeit, und reproducirt geschichtliche Aufzeichnungen, die er in Worms vorfand. Ich hebe einige Stellen hervor

1. Elasar Rokeach. Folio 175a: מעשה של רוקח וצ"ל . וה לשון רוקח והשתקתי מכתיבת ידו . בתתקנ"ז לפרט בכ"ב בכסלו לאחר שפרשתי אני אלעזר הקטן העלוב את הפרשה וישב יעקב לבחודי והיתי ישב על שלחני באו עלינו שנים מסומנים . . . קטה של רוקח . אשת חיל מי יכצא . . . .

Das ist die bekannte Erzählung von dem Ueberfall auf Elasar, s. MS. 39,458. Der Ort, wo dies geschah, ist hier nicht angegeben. Juspa[1]) lässt es in Worms, und zwar in dem Hause zum Hirschen, wo Elasar gewohnt haben soll, sich zutragen. Juspa folgen unsere Historiker. Aber Cod. Oxford 1097 nennt Erfurt als Ort des Vorfalls, und dies scheint mir wahrscheinlich zu sein.

2. Elia ha-Saken. Folio 143b: מצאתי במחזור ישן שרבינו אליהו הזקן מפריז"ו נתארח אצל ר' שמעון הגדול ובשהתחיל ר' שמעון לייסד סדר זו או בקש רבינו אליהו הזקן מרבי שמעון לייסד חרוזה אחת בשמי . ורבינו שמעון הגדול ניהג בו כבוד והקדים את שמו של אליהו לפני שמו ומהחיל כהדי אילי הצדק (bei uns zum 7. Pessachtage).

Auf diese Stelle bezieht sich die oben erwähnte Bemerkung A. Fuld's zu Asulaï. Die Erzählung wird sonst nirgends bestätigt, auch wird Elia ha-Saken nirgends als Pariser genannt[2]). Dennoch ist die Mittheilung Liwa's aus dem alten Machsor insofern beachtenswerth, als aus derselben ersichtlich wird, dass in deutschen Kreisen der Glaube verbreitet war. Elia hätte Mainz aufgesucht, und wäre mit Simon ha-Saken befreundet gewesen. Dadurch wird die in Resp. S. Luria N. 29 mitgetheilte Relation verständlich, in der es heisst: ר' שמעון הגדול בר יצחק החסיד בר אבין הגדול בתוספות . . . . הוא ר' אבין הגדול אשר יצא מורנו של הריב רבי יקר בן רבינו שמעון מפריזין מכח שקבל אותיות אהה הגולות והוא היה בר בנילהי של רבינו אליהו הזקן . . . . Die Worte

[1]) מגלה עמוקות, N. 6.

[2]) S. Landshut, עמודי העבודה S. 14, und Gross, Gallia Judaica, p. 507.

Digitized by Google

. . . שימר אותרת אתה הגדלת können sich, bei der konfusen Sprache des Schreibers, sehr gut auf Simon b. Isaak beziehen, wie schon Heidenheim bemerkt hat[1]). Simon b. Isaak wurden in der That die Asharot אתה הגדלת, wenn auch irrthümlich, zugeschrieben[2]), und der Ausdruck והוא היה בר בגולתו של רבינו אליהו הזקן würde sehr gut auf Simon b. Isaak passen, dessen freundschaftliches Verhältniss zu Elia auch vom alten Machsor behauptet wird. Es sei noch erwähnt, dass auch die andere Relation bei S. Luria Elia nach Mainz kommen lässt, indem sie ihn zum Schüler Gerschom's macht. Es war also in Deutschland die Meinung verbreitet, dass Elia in Mainz gewesen war. Ein Bruder Elia's, Isaak b. Menachem, studirte in der That bei Elieser b. Isaak in Mainz.

3. Elia b. Mose Grisa (Loanz). Liwa erwähnt mehrmals einen Zeitgenossen dieses Namens, der sonst nirgends vorkommt, auch bei Juspa nicht, der sein Minhagbuch kurz nach Liwa geschrieben hat. Andererseits vermissen wir bei Liwa Elia b. Mose Loanz, der als Rabbiner und Gelehrter zu jener Zeit in Worms eine grosse Rolle spielte. Ich vermuthe daher, dass Grisa und Loanz sich decken. Ich vermag nicht mit Sicherheit anzugeben, was גריסא oder גריזא bedeuten soll, auch nicht zu erklären, warum Elia bei Liwa Grisa, und nicht Loanz, genannt wird. Dennoch scheint mir sicher zu sein, dass Elia Grisa und Elia Loanz eine und dieselbe Person ist.

Liwa schreibt Folio 124b: פעם אחת בשנת שס"ג לפרט אירע בר מצוה . . . כך פסק ש"ב האלוף . . . מהר"ר יששכר בן . . . מהר"ר נתן שפירא ו"ל שהיה לעת הזאת ממנה על הצבא . . . והחזן היה בזמן הזאת האלוף והגאון מהר"ר אליה בן האלוף מוהר"ר משה גריסא[3]).

Folio 142b: פעם אחת שנת שס"ג באה גזרה אחת לב"ה ושמשה איך שהיה מנגן החזן היה בפעם הזאת החזן האלוף והגאון פ"ה מהר"ר אליה גריסא יצ"ו.

Der Gelehrte Elia Grisa war also 1603 nicht Rabbiner, sondern Vorbeter. Dies passt auf Elia Loanz, von dem im

1) S. Rapoport, Kerem Chemed, VII, 14.

2) Zunz, Litg. S. 115.

3) Dies ist die Quelle Bacharach's, der zu Juspa 79a schreibt: נשר בר מצוה . . . כך היה ה"ה אב"ד מהר"ר ישכר ז"ל בן ה"ה מהר"ר נתן שפירא . והש"צ היה ה"ה מהר"ר אליה בן ה"ה מהר"ר משה גריסא בשנת שס"ג.

Digitized by Google

Memorbuche unter Anderem ausgesagt wird: ... וחיה חזן וסופר[1]). Ich werde an einer anderen Stelle nachweisen, dass Elia Loanz zwei Mal in Worms gewohnt hat, von 1600—1604 und von 1621 bis 1636. Er nahm eigentlich die Stelle eines Vorstehers der Jeschiba ein, später vertrat er zeitweise die Stelle des Rabbiners. Elia wird ferner Folio 95b, 139b (zum Jahre 163c) und 149a erwähnt.

4. Isaak Dorbolo. Folio 178a: ובזה יכיח שהק"ק מיסדת כמה מאות שנה כי מצאתי בספר ישן נושן בזה הלשון אני יצחק בר דוריבלו ראיתי בווירמיישא כתב ששלחו אנשי רינום לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט שאלו את קהלת ארץ ישראל על שמועה ששמעגו על ביאת מסיח ונם מירכא דליבא מה אתן ביה. תשובה ... וחתם הכתב ר' יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא ...

Das Responsum ist bei Mannheimer (S. 27) abgedruckt, ein anderes Exemplar besass Reifmann[2]). Luzzato hält es mit Recht für ein Falsum[3]).

5. Joseph Kimchi, 141b und 150b vermerkt Liwa, dass in Worms an festlichen Sabbathen Joseph Kimchi's Gedicht יום שבת זכור gesagt wird. Dieses Gedicht wurde in Mainz von Jacob Mulin mit der sonderbaren Begründung eingeführt, Joseph sei in Mainz begraben[4]). Wahrscheinlich wurde das Lied Joseph's von Jakob auch in Worms eingeführt.

6. Folio 146a bringt Liwa einige historische Piecen aus einer alten Schrift, die er 1616 bei der Wegräumung des Schuttes der 1615 zerstörten Gebäude gefunden hat. Es heisst dort: ב"ע אייר מתענין נזדת ותת"ע[5]) ... אב הרחמים נתיסד בשעת נזירת תרע"ז[6]) ולא נודע מי חברו כי נמצא מיסוד על השלחן שכורין עליו התורה . וי"א אברהם אבינו תקנו ובתוך אב הרחמים יש שמו. בחייהם ובמותם לא נפרדו ר"ל שאף בשעת מיתתן לא נפרדו חד מחבירו ונעגו

1) קע"ו III, 14. Im Grünen Buche Folio 72b zum Jahre 1602 wird ein ר' אליה חזן genannt.

2) S. אגרות שד"ל, S. 794.

3) S. MS. 41, 307, n. 1.

4) S. Landshuth עמודי העבודה, S. 91.

5) Es folgt der Bericht des Elieser b. Nathan über die Vorfälle während des ersten Kreuzzuges in Mainz, Worms und Speier. Dasselbe in מעשה נסים N. 23.

6) Diese interessante Mittheilung war unseren Historikern unbekannt, s. über אב הרחמים Zunz, Ritus S. 10, und Salfeld S. XVII.

Digitized by Google

נפשם על קדוש השם והלכו יחד להדינה כמ"ש שהיו הולכין למשתה ולשמחה . כמו שאדם בהקהל הקדוש נורמוריין שקדשו את השם ביום ג' פרשת בחר (1349) ובקשו מ"ו הרב ר' יעקב ובנו הר"ר מאיר הי"ד מן העירום שיתנו להם רשות לתקן עצמם נגד הקדוש. והעירום נתנו להם רשות . או לקחו טליתותיהם ותכריכים אנשים ונשים בשמחה . והנה כרו להם שיחה בבית הקברות וחיפם ליל בנסרים ארזים ואש בערה סביב סביב. והנה החסידים והחסידים בקשו להשכיר להם מקום לחול במחילת כדי לכבד את ה' בשמחה ולבוא לפניו ברינה . או אמר בית יעקב לכו ונלכה באור ה' ולקחו איש יד ביד רעהו אנשים ונשים מפוזם ומכרכרים בכל עוז לפני השם יתברך . מו"ר הרב יעקב עבר לפניהם ובנו הר' מאיר היה מאסף כל המחנות . פן יתעכב שום אחד מהן באחרונה . ושרים מחוללים אל תוך הבור . ובשהיו כולם אל תוך הבור או קפץ הר' מאיר אל שפתו והיה הולך סביב הבור כדי לעיין אם נמלט איש מהם החוצה. וכשראהו העירום בקשהו להחזיר את נפשו, והשיב: כלו אחותינו כי בשעה אחת עתידים כי [ואנו] . חזר לבור וישלכו אש למעלה על גב הנסרים. ויצאו נשמתם בבת אחת בלא אי ואבוי . כל זה העיד השליח של ר' אלעזר בן הר"ר יעקב הי"ד כי בקשוהו (לבזון שמה) לבשר שאחד מהם לא נהרג . ואפילו אחד (מהם) מן הילדים לא אמר אי ואבוי, ואפילו לא בכו . פרשת (השם?) ינקם ונקמתם וירחם על צאן מרעיתו[1]). כל זה מצאתי בניירי אחד ישן ומשושש בשנת של"ו לפרט בשעה שמפנה העפר והאבנים מן הכ"ה (בה"מ?) פה שחרבו המרדים . ונם מצאתי בזה הניירי נוירות שו"ם בשנת תתנ"ו . ושוב מצאתי בכתב הזה בזה הלשון מורינו הרב ר' מאיר מיוסבהדג בר ברוך שם לדרך פעמו . . . .[2]).

7. Folio 147 b: ומתנין בר"ח סיון עד ערב ושפרא בלע"ז . כי בו ביום נהרגו י"ב פרנסים הנזולים בשנת תתנ"ז[3]) שנשארו טמון בחצר ההנסיה עד ר"ח סיון . או בא כומר אחד ועשה בכישוף אחזה . . . כל זה קבלתי ממדיי ורבותי הזקנים אשר בארץ המה ע"ה . ובזה משמע הפרנסים

---

1) Dasselbe in שמש תהלים des Elieser b. Samuel, Cod. Carmoly N. 335, später im Besitze N. Brüll's, gegenwärtig der Stadtbibliothek in Frankfurt am Main angehörend. Die Erzählung ist dort überschrieben: מאורי המעשה הנעשה למטה בתפילה ישמה בקיק ורמרישא וחשתקתי : קהל נורמורין . . . .

Elieser b. Samuel besuchte 1559 die Wormser Synagoge und schrieb die Inschriften derselben ab, s. MS. 40, 511. Ueber die Verfolgung in Nordhausen s. Zunz, Syn. Poesie S. 41 und Salfeld S. 367. Auch Cod. Oxford 2240 bringt die Erzählung Elasar's und die von Nordhausen.

2) Den Bericht über die Verhaftung Meïr's veröffentlichten Lewysohn (רצ S. 36) nach der Wormser, und A. Fuld (zu שם הגדולים) nach der Breslauer Handschrift. S. die Litteratur darüber bei Back, R. Meïr b. Baruch I. 62 ff, und Kaufmann MS. 40, 126 ff.

3) Bis hier wörtlich in den alten Minhagim. Die Legende von den 12 Parnassim bezieht Juspa (מעשה נסים N. 10) mit Recht auf das Jahr 1349, s. Salfeld, S. 265.

Digitized by Google

לבד הם נדרנים בר״ח, אבל בספר וביומות המתים ובסליחה אליך צורי אנו מנמנו כן, כי בהם מנמנו שנדרנו בו ביום כמה וכמה. . . .

8. Ueber den Aufruhr 1614 und die Vertreibung der Juden aus Worms 1615 berichtet Liwa als Augenzeuge an zwei verschiedenen Stellen.

Folio 153a: הנה אבא במגילה ספר למען ידעו דור אחרון בנים יולדו, יקומו ויספרו לבניהם ולא ישתכחו מנגלי אל אשר עשה ויגלל בדחמי הגוזלים וחסדיו פה ק״ק וורמישא, אך המד הפיר עצת גוים והניח (והניא l.) מחשבות עמים אשר לשואה יבקשו ושנו כחרב לשונם וחדכו קשתם שיניהם חנית וחצים ולשונם הצמיד מרמה, ומבקשים להת אותנו לבזה ולבוז ולהרפה ולבלימה, יהמין המד אויבינו, נשא ראש שונאינו, לשפוך חי״ו דמינו. לגזול ולשסות כל קנינינו. מה מאד היה לבינו חלל בקרבינו, ואימת מות נפלה עלינו, לולי י״י הגדול והנורא לשומנו היא ביום צר לנו, והמיד לא ימבינו. ברוך י״י אשר לא נתנו טרף לשיניהם ולא מאס בנו לכלותינו. ברוך הוא וברוך שמו. כי בערב ט׳ באב שנת שנ״ה (שע״ד l.) לפ״ק לעת השרב בשנה לקריא מגילת אכה באו לפני שער ההדדים כמה מאות בעלי בובים[1]) עשרים וחלים, וחרקו שיניהם ותלולת רשעו יחלילו, כי לא היה דעתם אלא לגמום חי״ו ולשלול ולבזו את כל אשר לנו, כי אומרים הכל בפה אחד עשירים וחלים: ההדדים וכל אשר להם לנו הוא, כי נפשם וממנם נתן לנו מהקסר ירי״ה במתנה גמורה, על כן נעשה עמהם כרצונינו. ואין שר ומשל אפילו הקסר ירי״ה מצמו אין יכל למחות בנו. וכל אשר אנחנו עושים עמהם בדין נעשה עמהם. והלבי השערו השער הקטן, ובזה נמצו (המצו l.) את לבבינו. ידוענו (והצים l.) כמה וכמה מאתנו אנשים ונשים ובחורים וברתולות ושפם אשר רק לבבם יתבאו בחבאה (בהחבא?) עד שלא היה יודע אחד מחבירו מאומה כמעט כל הלילה. ויתר העם חוקו ואמצו את לבבם והלכו בוריות ולקחו עצים ואבנים וחביות ומלאו אותם בעפר ועמדו (!) אותם לפני השערים כדי שלא יכל האויב לבוא אל רחוב היהודים. ואז הלכו האויבים ולקחו שלשלת אחת של ברזל וסביו השערים מבחוץ כדי שלא יוכל אחד מאתנו לצאת אל המקום. והתחילו ודברו דכרים קשים ורשעות הגוים, וה אומר בכה וה אומר בכה, וה אומר הכום וה אומר ורקום, ופני כהגים לא נשאו וזקנים לא חננו. ומיום ראנה ופחד שנפל עלינו פן יחם לבב העם הרע והנמהר אשר במר נפשם כי אנשים חפצים רק לעקום נקם ח״ו. אבל מתוך רוב צעקה ובכיה והפילה שנעשה בעת ההיא מקטן וגדול אל אלהי השמים וארץ, וישמע י״י את קולנו וירא את עניו ולחצינו, וגם זכות אבותינו היה בעדותינו, ויחתם י״י אלהינו עלינו ועל טפינו ויצילנו מידם, כי נפל פחד ויפחת עליהם, כי היה בינינו מחל החזר ושמי האליף הנאון פ״ה במהור״ר גדליה והוא

[1]) Hier sind wohl die Zünfte, die Urheber des Aufruhres, gemeint, s. Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 56, 57, und MS. 7, 42. Die Etymologie des Wortes בובים ist mir unbekannt. Folio 124b macht Liwa einen Unterschied zwischen בעלי בובים und מידונים. S. Juspa מגלה נסתר N. 9. Ueber die Ereignisse selbst vgl. Grätz X, 34.

Digitized by Google

היה בעל שם[1]), ועשה בשמת שהיה רחוב היהודים סלא בעלי מלחמות והלכו שם שרינים ושם כל כלי מלחמתם, ורואים השוטרים אותם על החומה ונפל פחד עליהם . ושם ישועת אלהינו היה שבעו ברוך הוא וברוך שמו אשר לא נתנגו טרף לשיניהם ולא מאם בנו לבלותינו . ונתן רוח אחרית בתוך המלמד שבהם ושמי למניץ הוא היה צורך היהודים ועמד עלינו לכלותינו, כי אין צורך היהודים כמוהו בכל העלם, ושם חתימתו לא היה אלא שונא ישראל, כי פיו ולבו ומחשבותיו כל היום וכל הלילה לא היה אלא לחרוג ולשלול ולבוז את שונאי ישראל . ומבח רחב פחד ומרא מלכות של הקיסר ד״ה שהיה עליו, כי הוא היה עשיר . והוא רץ ובא והביא שני עדים עמו ויבוא בתוך העם המר ונענק בקול מר על בעלי בובים, ואמר : אחיי ודיעי השמרו בנפשיכם ובממוניכם שכל השלחו יד ביהודים בגופם ולא בממונם, ושם פראנצ״שיהר אך דא (protestire ich da) נגד כל העם הזה כי ממני ומעצתי לא עשה הדשה הזאת . ע״כ אחיי ודיעי במטו מכם שבו ואל תעשו הרעה הזאת כי אין תשובה על זה נגד הקיסר ד״ה מי ששמה כה . אבל אבטיח אני בכם שאני אבוא עליהם בדין ובמשפט, שהיהודים וכל אשר להם יהיו לכם ולבניכם, ואו עשו עמהם כרצונכם, רק אל תשלחו יד בהם שתה . ומתוך דבריו היה משמים כל אחד מחבירו והלכו לביתם, כי נפל פחד הקיסר ד״ה עליהם בשם על העשירים, כי הם היו חם (!) על ממונם יותר מדלים . ואח״כ ב׳ שנות אחר חצות הלילה הלך האשל הגדול ר״ג וד״מ פה האלוף הנאון מהו״ר שמואל בכרך ולקח עמו מנין אנשים והלך לב״ה וקרא מגילת איכה . ואני גלאתי לכתוב היאך יצא הדבר . . . .

Folio 121a:

ערב ראש חדש (שבט) הוא פה תענית צבור על הגם שנעשה לנו בנואר להבא . כי בשנת ש״ע לפ״ק בשביעי של פסח בהשכמה בשעה שהחזן היה מתפלל ש״ץ בק״ר אתר קדושה, והיה בומן ההוא חזן ושמש אהובי ומחותני הר״ר נתנאל ע״ה קמו עלינו גוי שר פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחן יחד משש מאות בעלי בובים ובאים עלינו ביד חזקה ומשברים השער של רחוב היהודים וירשו(ם) אותנו ושיטו ובנותינו ובנותינו ושפיטו וכל הגלום אלינו מביתינו (!) ומעידינו ומכל אשר לנו, כלה נרש ינרש אל עבר הנהר ריינום . והיינו בשעה הואת בסבנה ובראנה נדולה עד מאד להם(ה)קים אותנו בכים בשעה שעוברין אותנו מעבר הנהר ריינום . ותיכף ומיד בשעה הואת שנרשו אותנו מרחובותינו הלכו הבעלי בובים ומדרסים את בית מקדשינו מטט ושם ב״ה של הנשים, ושם בית המדרש של אנשים, ושם הבנין לפני ב״ה של הנשים — ועמדו שם חרוב עד יום נ׳ כ״ט סיון ש״פ לפ״ק . או התחיל לבנות הבית הבנסת של אנשים ובנה אותו עד יום ב׳ כ״ד אב ש״פ לפ״ק התחיל לעשות הגוזלב מב״ה של אנשים ויגמר אותו יום ו׳ כ״ט אב סמוך להבנסת כלה . י״י יזכינו אותנו ואת ורעינו ואת ורע ורעינו להתפלל בו עד בואת הגואל בב״א בשלום ובשלוה אר״ר — ואח״כ הלכו של בית השלמן חופרין ומשברין שם כמה מאות מצבות, ושם אזה בנינים שעומדים שם, ושם הבית אשר אמרים בו צידוק הדין . ושם לקחו מרחוב היהודים כמה חביות של יין ושם אבילות ואכלו ושתו

[1]) Ueber Gedalia s. Kaufmann a. a. O. S. 20.

Digitized by Google

וששים על בית עלמין . והיה בבית עלמין מצבה אחת שהיה ישן אלף וחמשה מאות שנים וכמה שנים יותר, והוו משכרים אותה המצבה חתיכות חתיכות ושלחו אותה חתיכות מעבר לים[1]. ואנחנו היינו שם בגלות מעבר לנהר ריינוס בכמה כפרים השייכים לתוכם ירי"ה מהיידלבורג הנקרא פליפים ויחידיך בציווי התוכם . כי הוא היה בעת ההוא תוכם בהיידלבורג ואח"כ בא עליו הקיסר ווערדינאנדוס יר"ה ויגרש אותו ולקח את מדינתו וגם המלך ספרד ושאר שרים אשר לקחו חלקם ממדינתו על ידי מידתו אשר מרד בקיסר יר"ה כמו שכתוב בקרוניקן שלהם . עד שבאו השרים גדולים דהיינו התוכום יר"ה מהיידלבורג והשני לו והגמן משפייאר בציווי הקיסר יר"ה ושמו מטיאס, כי הוא היה קיסר בעת ההוא, ואחר מות(ו) קיסר מטיאס היו מבררין לקיסר ווערדינאנדוס הקדוידשט והתוכם מהיידלבורג היה ג"כ בתוך הקדפידשטן והיה מבקר אותו ואח"כ היה מורד בו ולקח ממנו המלכות פעם ואח"כ בא עליו הקיסר ווערדינאנדוס בעם כבד ונצח אותו ויגרש אותו ממלכותו, ולקח ממנו כל מדינתו . והשיבנו אל ביתנו בכבוד גדול בחסדו וברחמיו י"י ברוך הוא וברוך שמו אשר לא עזב חסדו ואמתו מעמנו ומעמו ישראל. בערב ר"ח שבט שע"ז לפ"ק. ואח"כ בשנת שע"ז לפ"ק קיימו וקבלו (קיימנו וקבלנו?) עליו להתענות בכל שנה ושנה בערב ר"ח שבט ולומר סליחות וגם תחנון . ובפעם הואת שקבלנו עלינו התענית היה פה הרב ור"י הגאון מהר"ר וויטל מוזן . ולאחר זמן נסע הרב הנ"ל מקהילתנו אל ארצו ואל מולדתו . תבף ומיד בשנה הואת שנסע הרב מקהילתנו עמדו איזה אנשים ומבטלים התענית. (כתב המעתיק . זה ומן כמה שנים אשר התענית וסליחות הנ"ל הוא בימי הקדמונים ויהיו עד ביאת הגואל אמן).

Das Lehrhaus, von dem hier die Rede ist, kommt in den Minhagbüchern sonst nicht mehr vor. Liwa erzählt von dessen Zerstörung 1615, nicht aber von seiner Herstellung 1620. Das Lehrhaus lag in Trümmern bis Löb Sinzheim (st. 1744 in Wien) es um ein Jahrhundert später wieder aufbaute. Daher heisst es auf dem Grabsteine Sinzheim's: בנה חרבות בית מדרשו של רש"י בקהלה קדש ווירמיישא[2]). Man beachte, dass Liwa das Lehrhaus noch nicht nach Raschi benennt; diese Bezeichnung muss zu seiner Zeit noch keine verbreitete gewesen sein. Das Lehrhaus wird Raschi zuerst von Juspa im Namen des Elia Loanz beigelegt[3]). Ferner ist beachtenswerth, dass Liwa der sogenannten Raschi-Kapelle keine Erwähnung thut, wohl aus dem einfachen Grunde,

[1]) Der Passus vom Grabsteine ist bei Lewysohn נ"צ S. 3 abgedruckt. Er wurde schon von Mannheimer, S. 5 besprochen, vgl. MS. 40, 559.

[2]) Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien S. 119.

[3]) Lewysohn נ"צ S. 101, wohl aus JW folio 165.

Digitized by Google

weil diese erst 1624 von David Josua Oppenheim erbaut wurde, wie ich an einem anderm Orte nachgewiesen habe[1]). —

Sinai b. Jsaak Seklin Loanz, der Redakteur von Liwa's Minhagbuch und Beamter der jüdischen Gemeinde in Worms (נאמן הקהלה), starb 1753[2]). Sein Vater Isaak Seklin zu der Eichel war Assessor (דיין) in Worms, und starb 1710[3]). Isaak schrieb Anmerkungen zu Liwa's Minhagbuche, die Sinai anführt[4]). Sinai edirte 1714 die oben erwähnten ... מערכות יצרות ומנהגים דק"ק וורמיישא[5]), kopirte 1734 oder 1735 das Wormser Memorbuch für das sogenannte Bethaus Raschi's[6]), und redigirte 1746 das Minhagbuch Liwa's. Ueber sein Verfahren bei der letzteren Arbeit sagt Sinai in der Vorrede: וזאת יעמוד לי באשר שהיה בידי כתוב מנהגים דק"ק קהילתינו וורמיישא בכתב ישן ומישן ומשושש ואחד מן אלף שיזכל לקרות מרובו והמנהגים שנוהגו הקדמונים ואחת לאחת נשכחו, כי נכתבו כמה דברים על הגליונות, וכל הקורא בתוכו הוא יראה, כי אין שום אדם יכול לעיין ולהבין על איזה מקום שיהיה ראוי לכתוב. ע"כ באתי .... ושרחתי זמן רב וכתבתי המנהגים הזה (!) מלה במלה חדש מישן התגיאו וכל דבר שנכתוב על הגליון כתבתי בתוכו למקום הראוי לו, וכל הגסים והגפלאות אשר נעשו לאבותינו פה כתבתי על אותו דף ועל אותו

[1]) MS. 40, 557. Vgl. Bloch's Oesterreichische Wochenschrift 1899, N. 6.

[2]) Memorbuch in קע"ו III, 44; התורני מוסלא בתורה ובחסידות איש ישר ונאמן הקהילה מהר"ר סיני בר מהור"ר יצחק זקל וצ"ל . . . [נסתר בש"ט ליל שני דשבוע ונקבר למחרתו ביום שני לפרשת חקת לש"ק].

Auch seine Grabinschrift, N. 10 der Wormser Grabsteine, hat das Datum תקי"ד. Lewysohn veröffentlichte diese Inschrift in dem jüdischen Litteraturblatt 1876 S. 30, wo er irrthümlich תקי"ד schreibt. Demzufolge meint er Magazin IV, 53, dass Sinai 1743 gestorben sei. Das ist aber unmöglich, denn Sinai schrieb die Minhagim Liwa's 1746 ab, überdies versieht er im Grünen Buche Folio 248b Aufzeichnungen von 1748 und 1752 mit seiner Unterschrift.

[3]) Grünes Buch קמי IX, 20: נקבר [ת"ט] ליל ב' נשמר ולמחרתו י"ב שבט המנוח החסיד הדיין מהור"ר יחזקל אייכל וצ"ל ושבח"ל. Lewysohn (Mag. a. a. O.) hält Isaak für einen Sohn des Elia Loanz, und Sinai folgerichtig für dessen Enkel. Auch das ist unmöglich, denn es liegen zwischen Elia und Sinai 117 Jahre. Jsaak könnte höchstens der Enkel Elia's sein.

[4]) Folio 83a: אבל אדוני אבי המנוח אי"מ מהור' יחזקל אייכל וצ"ל כתב בכאן שנג בכתב המנוח אבי של המחוק וצ"ל . . . הכותב כי . . . Folio 131a wieder: . . .

[5]) Sinai erwähnt dies Folio 117a: כתב המחוק ולמח שתה הם נרמסים, כי אני המחזק חפשתי כל המליחות והמסקים שלהם והיצרות ומערכות שהיו מבולם בכתב מדוייק אחדם דבר דבור על אופניו והבאתי לבית ודפוס . . .

[6]) Salfeld, Martyrologium, S. XXXVIII. Ich möchte המדרית statt דמדרית lesen.

Digitized by Google

מקום שראוי לכתוב. והצגתי סימנים בסוף זה הספר כדי שיוכל הקורא למצוא בנקל מה שהוא רוצה. גם כתבתי בתעכו איזו מנהגים ששמעתי בימי . . . . . נעמר היום יום ד' טוב מתם בכתר ולפרט והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ועשיתם ושמרתם אותם ושמר, אחיות ראשונות לפ"ק תק"ו. הקטן והשפל סיני בן המנוח מהו"ר יצחק ונקלין וצ"ל מוהרמיישא.

Die Vorlage Sinai's, die Wormser Handschrift, war also in schlechtem Zustande, und mit vielen Nachträgen des Verfassers und Anderer am Rande versehen, wie sie Lewysohn (S. 7) schildert. Sinai schaltete die Randglossen in den Text ein, und machte sie durch Klammern kenntlich. Auch die historischen Berichte, welche in der Handschrift am Schlusse standen, brachte Sinai in den Text hinein. Seine Zuthaten versah Sinai mit den Worten כתב המעתיק.

III. Juspa Schammas.

Jiphtach Joseph Juspa b. Naphtali Herz Levi aus der Familie Manzpach[1]) wurde am 13. des ersten Adar 5364 (1604) in Fulda geboren[2]). Er verblieb dort bis zu seinem 19. Jahre. 1620 studirte Juspa auf der Jeschiba des Fuldaer Rabbiners Pinchas Levi[3]). 1623 ging Juspa nach Worms, zunächst um dort die Jeschiba des Elia Loanz zu besuchen[4]). Dort vervollständigte er seine Kenntnisse auf dem Gebiete des Talmuds und der jüdischen Literatur. Von Elia, dem vielgereisten Gelehrten und Wunder-Kabbalisten (בעל שם) hörte Juspa auch die Wormser Wunder und Legenden, die er in seinen Werken im Namen des

[1]) Er nennt sich in der Vorrede zu dem Minhagbuche (in meinem Besitze): יפתח יוסף בן ר' נפתלי הירץ מנ"ל מנצפך ממשפחה מעולה.

[2]) Folgt aus der Erzählung in dem erwähnten Minhagbuche Folio 108a; בדידי הוה שובדא שנמשיתי בן י"ג שנים בשנת שע"ז ביום השבת פ' תצוה י"ב לחדש אדר ראשון ולמדתי הקריאה של תצוה ונודע הדבר למרן ורבנן ולא הניחו אותי לקרות הנזה וקריתי כי תשא כי אמרו שצריך להיות הקורא בציבור בן י"ג שנים ויום אחד . . . Ibid 116a: מהורנא כד הויתי טליא בתחלת מחזור קצ"נ בק"ק בולדא במקום מולרתי . . .

[3]) Maasse Nissim No. 1: דא איך (רבי יוסא שמש) בין ניוושן איך בתור האב אויף דר ישיבה נילערנט צו פולדא. דארט איז רב ניוושן הגאון דנדול מהורר פנחס, איז שרשט אפילאנט נושן אין פראג . . . אוי בשנת שס דא ער נאך נוושן איז בק"ק פולדא דא האב איך נילערנט אויף וין ישיבה . . .

[4]) Ibid No. 2: בשנת שפ"נ בין איך קומן לכאן ק"ק וורמ"שא צו לערנן אויף דר ישיבה דו וַפלבינ מאל איז רב נושן הנאון מהורר אלי', מן הוט אים ניהוישן (רבי אליה בעל שם) סון רסן רב איך נהשרט . . .

Digitized by Google

Lehrers erzählt. Juspa fühlte sich in Worms behaglich, und kehrte nicht mehr nach Fulda zurück. 1625, also in seinem 21. Lebensjahre, war Juspa noch ledig, und wohnte als Gast bei dem durch seine Wohlthätigkeit bekannten Wormser Vorsteher David Joschua b. Joseph Oppenheim, dem Erbauer der Raschi-Kapelle[1]). Später heirathete Juspa die Frau Peierchen (פיידכן)[2]), und fand bei der Gemeinde eine Anstellung für das ganze Leben. Juspa scheint in Worms zuerst die Stelle eines Stadtschreibers (סופר) bekleidet zu haben, denn er spricht von Scheidebriefen, die er 1634, 1638[3]), 1640[4]) und 1647[5]) angefertigt hatte. Seit 1648 war er Schammas, Vertrauensmann (נאמן) und Schreiber der Gemeinde. In dieser Stellung diente er der Gemeinde 30 Jahre, bis er 13. Schebat 5438 (1678) in seinem 74. Lebensjahre starb[6]). Juspa hinterliess, so viel uns bekannt ist, drei Söhne und zwei Töchter, und zwar:

Elieser Liberman, der Uebersetzer und Editor des Maasse Nissim. Er schrieb eine תפלה לקיבוץ גליותינו zusammen mit Abraham Marguliot (St. C. B. N. 3347), und selbständig ein Lied für Sabbath, von dem Chajjim Bacharach eine Abschrift besass[7]). Elieser ist wahrscheinlich der Vater des Sekle b.

---

[1]) Minhagbuch folio 141 b: נהירא כד הויתי בחור פנוי בית הפרנס דוד אופנהיים וצל והיה לו סופר כותב לו סת ובשבת פ׳ ויצא דבנים הסת והיא לבדה . . . ואחרי סעודת שחרית רהיטו לשת שרב לשלישי סעודת היה לדוד סעודה חשובה . . . . ורב מהרי״ר מאיר שקפ מנוחתו בגן עדן היה רגיל באותה סעודה רגשה חשובה, והיה באותה ומן עדין רך בשנים, כי לא היה בעת ההיא רב תופס ישיבה והיה זה בתוקש כמלו . . . בשבת פרשת ויצא שנת שפד לפק (S. משנה נסים N. 9 und ויצ S. 108).

[2]) Sie starb 1688, קבץ של יד, מנקם הנקדש IX, 23.

[3]) Das erwähnte M. B. folio 99a.

[4]) ibid. 99b.

[5]) ibid. 97b, vgl. weiter den Titel zu dem Memorbuche Juspa's.

[6]) S. seine Grabinschrift bei Lewysohn נפשות צדיקים S. 69. Das Wormser Memorbuch (קבץ של יד III, 28) gedenkt seiner mit folgenden Worten: חכם וישיש הכבר רבי יפתח זקף בר נפתלי הלוי . . . והיה סופר ונאמן ושמש פה בקהלתינו יותר משלשים שנה והיה אהוב הוח לברוית ועסק בצרכי צבור באמונה גם חיבר פיוש לקושי יוקף של תפלות כל השנה . . . Vgl. ferner מנקם הנקדש a. a. O. S. 23 — Ausser den erwähnten Beschäftigungen war Juspa auch Schochet, denn im M. B. folio 117a schreibt er: אין שוחטין ביום ו׳ אפי׳ חצות היום, וכן מנהגי אני יוסף, שמש, שוחט.

[7]) Kaufmann, Jair Chajjim Bacharach, S. 125.

Digitized by Google

Liberman, der ein Klagelied auf die Zerstörung von Worms 1689 geschrieben hat, welches hinter dem Maasse Nissim gedrückt ist[1]). Indem Elieser Liberman dem Maasse Nissim Juspa's die 25. Erzählung von der Zerstörung Worms' hinzufügte, nahm er auch das Klagelied seines jungen Sohnes auf.

Ein anderer Sohn Juspa's, Jakob, starb 1667[2]).

Der dritte Sohn hiess Israel Mose Samuel Sanwel, er starb 1699[3]).

Eine Tochter Juspa's hiess Tamar, sie starb 1666[4]).

Die zweite Tochter Mindele, war die Frau von Samuel Sanwel Sofer, der 1697 in Hanau die unten angeführte Notiz schrieb[5]). Sie starb 1723[6]). —

---

[1]) Das Lied ist überschrieben: אין נייא קלאג ליד מון חורבן קק ווירמיישא. Es ist unterzeichnet von הבחור ומקלי בן מהרר ליברמן זצ"ל מוורמיישא.

[2]) Lewysohn נרצ S. 71, vgl. קעי III, 28.

[3]) קבץ על יד. III, 21, vgl. Kaufmann, S. 76.

[4]) Lewysohn und קעי a. a. O.

[5]) Lewysohn fand in einem Machsor, ed. Venezia 1568, folgende Notiz geschrieben:

היום יום א' כ"ה תמוז תצ"ז לפ"ק . בהיותי פה ק"ק העגא בבית המלה כמר מענדלין בר אהרי וייכש זל מוורמיישא והשתקתי לכבודו אות באות מפנקס הקברות של ק"ק וורמיישא אשר כתב חתי המנוח בהרר יוסא שמש וגל יום פסירת אבא מורו וקיט של כמר מענדל הגל הרב הגדול המפורסם בכל תפוצות ישראל הנאון כמהר"ר אלי' וצ"ל הקדוש מה"ר אלי' בעל שם . וזה לשונו: ביום ה' כ"א תמוז שצז נפטר וישיש ונאון המופלג אבד מהר"ר אלי' וצ"ל והספדו בבית הדים תבת לפני מטתו מ"ה מענדלן ומהר"ר אהרן ומהר"ר אברלן והרר מענדלן משורר, ולפרוב אחר מנחה בבית הכנסת בו ביום והספדו עוד פעם מרק הגל מבלשרי הרר מענדלן משורר שלא התזיר להספדו ועוד הספדו בב"ה הרר ליזר החזנס, ובתוך שבעה בתוך ביתו הספדו הרר עקיבה חזן הרר יוסא בולדא, שבל . כל הגל והשתקתי מנוף המנקם הגל נעם הק' שמואל זעוויל בלאזא בהרר אהרן בינמן ואלף וצל מגולי וורמיישון (so.).

Mag. IV, 52. Ueber die hier erwähnten Männer giebt Kaufmann a. a. O. Auskunft, bis auf Juspa Fulda, den er nicht zu kennen scheint. Ich fand den Namen zwei Mal im Grünen Buche. Folio 119a zum Jahre 1635: קמה מצוה הרר יוסא בולדא, und Folio 137a zum Jahre 1642 wieder: קמה מצוה ר' יוסא מבולדא. Es ist wohl kein Anderer als unser Juspa Schammas, der mitunter nach seiner Vaterstadt Juspa Fulda genannt wurde. Juspa selbst schreibt auf dem Titelblatte des Wormser Memorbuches: מאת המוסר יוסף בר נפתלי הלוי שלישאדם מבולדא הדר לעת פתה מה וורמיישא, s. Salfeld, Martyrologium, XXXVI. Dass Juspa im מנקם הקברות von sich in dritter Person spricht (והרר יוסא בולדא), macht meiner Behauptung keine Schwierigkeit. Im Memorbuche קעי III, 28 fehlt der Passus von den Trauerreden.

[6]) Memorbuch ibid., S. 34.

Digitized by Google

Juspa war das Muster eines treuen, bescheidenen Gemeindebeamten. Er kannte keine andere Welt, als die Gemeinde, der er sein ganzes Leben widmete. Sein Gesichtskreis ging nicht über seinen Wirkungskreis hinaus, und er lebte in Worms in voller Zufriedenheit mit sich und Anderen. Die Amtsthätigkeit Juspa's brachte es mit sich, dass er mit der Bevölkerung, der er diente, wie verwachsen wurde. Er nahm überall, bei freudigen wie bei traurigen Gelegenheiten lebhaften Antheil, und wurde von Allen geliebt und geachtet. Wie Juspa während der Pest 1666 muthig und auf Gott vertrauend der Gefahr trotzte, werden wir weiter (IV, 4) sehen. Juspa war auch schriftstellerisch thätig, und verfasste: 1. מעשה נסים. Dieses bekannte Wormser Wunderbuch schrieb Juspa wohl, wie seine übrigen Werke, in hebräischer Sprache, wir besitzen es aber nur in der jüdisch-deutschen Uebersetzung seines Sohnes Elieser Liberman's[1]). Asulaï (s. v. Elasar Rokeach) lag eine Handschrift von diesem Werkchen vor, vielleicht in hebräischer Sprache. Die Schrift wurde viel gelesen, wiewohl man sich über die „Wormser Nissim" lustig machte[2]). Das Büchlein erlebte von 1696 bis 1788 neun Auflagen, und zwar:

1696, Amsterdam. Bodleiana.

1702, Frankfurt a. O. Bodleiana.

1723, Amsterdam, zusammen mit dem Buche מעשה ד׳. In meinem Besitze.

1725, Homburg v. d. H. Bodleiana.

---

[1]) Fürst, B. J. II, 248 s. v. Liebermann meint, das Werk sei „hebräisch allein Frankfurt a. O. 1702, 8 (Bl. 32)" erschienen. Dasselbe bei Lewysohn נ״ן S. 70, wo noch hinzugefügt wird: „es befindet sich von dieser ersten Ausgabe ein Exemplar auf der Bibliothek zu Oxford". Das Alles ist falsch. Fürst's Quelle ist Wolf III N. 287c und N. 898b, aber aus den Angaben Wolf's ist ersichtlich, dass er von der Uebersetzung spricht. Richtig ist die Ausgabe von 1702 bei Steinschneider C. B. N. 4994 unter die Uebersetzungen aufgenommen, und auf Wolf verwiesen worden.

[2]) S. Grunwald, Mittheilungen I, 63 und II, 68.

Digitized by Google

1767, Fürth. Lewysohn נ"א S. 70. Die Ausgabe besorgte Abraham Wallerstein, dem Canstatt (Drangsale der Stadt Worms S. 147) das Werk irrthümlich zuschreibt.

1777, Offenbach. Im Besitze der jüdischen Gemeinde zu Worms.

1788, Frankfurt a. O., zusammen mit dem 2. Theile des מעשה ד׳. Benjakob s. v.

? Fürth, zusammen mit dem genannten Buche. Benjakob.

? Frankfurt a. O., ebenfalls mit dem genannten Werke. Benjakob.

2. ספר הזכרת נשמות. Memorbuch, im Auftrage des Liwa Oppenheim auf Pergament, nach 1630 geschrieben[1]). Es befindet sich im Besitze der Wormser Gemeinde. Auszüge aus dem Memorbuche, die spätere, nicht kenntlich gemachte Zuthaten enthalten, sind in קבץ על יד III (1887) veröffentlicht. Wahrscheinlich ist das Memorbuch mit dem פנקס הקברות identisch, welches Juspa's Schwiegersohn benützte (s. oben).

3. מנהגי ק"ק ווירמייישא. Darüber handelt das folgende Kapitel.

4. לקוטי יוסף. Kommentar zu den Gebeten, erwähnt im Memorbuche, s. oben. Das Ms., gegenwärtig im Besitze des Herrn Bondi in Mainz, wurde von S. Beer benützt[2]).

5. שיר מוסר. Moralgedicht, auf einem Folioblatte in Amsterdam 1690 gedruckt. Bodl.

6. תחינה בשביל חברת קברנים. Lewysohn נ"א S. 70. Befindet sich im Archive der jüd. Gemeinde zu Worms.

---

[1]) Salfeld, S. XXXVI.

[2]) S. dessen עבודת ישראל S. VI.

Digitized by Google

IV. Das Minhagbuch des Juspa Schammas.

Von dem Minhagbuche Juspa's giebt es drei Versionen:

Die erste Version, Autograph, ist die ausführlichste. Sie wurde von Juspa 1648 auf 165 Papierblätter in Quart sauber geschrieben. Juspa's Mittheilungen reichen bis 1647. Am Rande befinden sich hie und da Nachträge Juspa's, Anmerkungen des Jaïr Chajjim Bacharach, und solche von einer späteren unbekannten Hand. Die Handschrift war im Besitze des Sanwel Bacharach, wohl Sohn des soeben erwähnten Jaïr[1]), und eines Israel Binga. Die Namen dieser Besitzer sind auf dem ersten Blatte verzeichnet. Folio 75a oben ist wieder Simon Ulma[2]), der Name eines dritten Besitzers, eingetragen. Die Handschrift ging dann zu der Familie Lehren[3]) in Amsterdam über, und ich erstand sie bei der Versteigerung der Lehren'schen Bibliothek im Frühjahre 1899. Ich werde sie unter IE citiren.

Die zweite, kürzere Version, ebenfalls Autograph, in Oktav, am Anfange und Schlusse defekt, ist im Besitze der Wormser Gemeinde. Dass diese Version eine Kürzung der ersten ist, sagt Juspa selbst Folio 174a:

ומ״מ בנדם אסיים צריך למידע בימי חרפי בשנת ת״ח כתבתי מנהגים ארוכים וכתבתי שם גם כל הדינים, ואם ירצה יראה במנהגים ארוכים ימצא מבוקשו . והנה כתבתי שם כמה ענינים שאין השתעות פה במנהג רק הנדצתו פה כמו בשאר מקומות וקהילות. ועוד כתבתי בהם עניינים שהם שלא לצורך בלל והארכתי ביותר, על כן עלה מחשבה לפני להתעיקם בדרך קצרה וכן עשיתי וכתבתים בקצור כי הקצוד אני אהב . בריך הנותן כח ליעף . סליק.

Dagegen macht Juspa in dieser Version Mittheilungen über Vorfälle, die sich zwischen 1648 und 1676 zugetragen haben. Ich citire sie JW.

Die dritte Version ist in Cod. Oxford 909 enthalten (JO). Nach Neubauer soll sie 1648 geschrieben sein, und am Anfange und Schlusse Erzählungen aus späterer Zeit enthalten. Die

---

1) S. Kaufmann, I. Ch. Bacharach S. 67. 119.

2) Wohl der Vater des Abraham Ulma, der 1720 starb, s. Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 46.

3) Irrthümlich wird von Lewysohn in דבנזיד II, 167 angegeben, dass Lehren eine Abschrift von Juspa's Minhagbuche besitze. Die Handschrift ist Autograph.

Digitized by Google

Oxforder Handschrift würde somit die erste Version mit späteren, am Anfange und Schlusse angebrachten Nachträgen enthalten. Auszüge aus Cod. Oxford benutzten Güdemann in seinen Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts S. 218, und Kaufmann an mehreren Stellen seiner Arbeit über J. Ch. Bacharach. Aus den Auszügen bei Kaufmann entnahm ich, dass die Oxforder Handschrift Manches enthält, was die anderen drei Recensionen nicht bringen.

Das Minhagbuch Juspa's unterscheidet sich wesentlich von dem Liwa's. Juspa kümmert sich wenig um die halachische Begründung der Riten, auch hat er wenig Sinn für Litteratur und ältere Geschichte. Dagegen schildert Juspa das Leben der Juden seiner Zeit ausführlich und treu. Vermöge seiner Stellung war Juspa mit den Sitten und Gebräuchen der jüdischen Gemeinde zu Worms wie kein Anderer vertraut, daher gewähren uns seine Schilderungen einen tiefen Blick in das innere Leben der Juden im 17. Jahrhundert. Ich führe hier Einiges aus seinen Minhagbüchern vor, und schicke die nöthigen Bemerkungen voraus.

1. Synagogaler Gesang. Die profane Musik war bei den Juden verpönt[1]); es bot sich ihnen auch wenig Gelegenheit dar, solche zu pflegen. Um so reichhaltiger bildete sich bei ihnen die synagogale Musik aus, und fast jede Nummer ihrer umfangreichen Gebete für Wochen- und Feiertage hatte eine eigene Melodie oder ein eigenes Recitativ. Von den hergebrachten Weisen wich man ungern ab, aber die Peitanim, auch die deutschen, versahen ihre Dichtungen mit von ihnen komponirten Gesängen[2]). Das Programm der Wormser Synagoge war ein überaus reiches. Juspa kennt Melodien zu

---

[1]) S. das Gutachten Maimuni's über Musik MS. 1873, S. 174.

[2]) Zunz, Synagogale Poesie, S. 114 ff., Ritus, S. 4, und Güdemann, Erziehungswesen, III, 96. Dass auch deutsche synagogale Dichter ihre Pijjutim mit Melodieen bedachten, ist aus einer Ueberschrift in Cod. Oxford 1153 ersichtlich. Sie lautet nämlich:

אומן מם (הז?) לרבינו שמשון הגדול בניתן מנשלה(?). קבלתי שרינתן בשר לו בזול והלום והוא כתן נתן שיר של מלאכים.

Digitized by Google

שמע ישראל vor ברוך שאמר (JE 5a); zu den Stücken vor ברוך שאמר am Sabbath; zu ברוך שאמר am Sabbath, für Vorbeter und Gemeinde, welche abwechselnd sangen (9b); zu den Psalmen nach ברוך שאמר am Sabbath (10a); eine andere Melodie zu ברוך שאמר an Feiertagen (12b); eine schöne Melodie (נגן יפה) für Vorbeter und Gemeinde zu על הכל (14b); נגן יפה zu יגדל am 8. Pessachtage (14b); zu אדיר הוא und יהא שלמא רבא am Abend des 1. Pessachtages (19b); für den 23. Ijjar, den Tag der Verfolgung 1096 (23b); für den Monat Ab (27b); zu יהגו אור am Sabbath Nachmu (31b); für das Neujahr (38b); Versöhnungstag (48a); zu במצא und נעילה (58b); für das Abendgebet beim Ausgange des Jom-Kippur (59a); zu הכל יודוך am Sabbath Schekalim 78a); נגן יפה zum letzten Verse der Megillat Esther (80a); נגן יפה für das letzte Kaddischgebet im Mussaf des Sabbath, an welchem die Wöchnerin zum ersten Male ausgehen darf (94b); bei Beschneidungen (102b); zu יגדל ודגן bei der בר מצוה-Feier (107b); für die Lektionen am Neujahrs- und Versöhnungstag (142b); schliesslich נגן המיוחד לשפינהולץ (JW 115a).

In der Wormser Gemeinde waren stets vorzügliche Kantoren angestellt. Im 13. Jahrhundert fungirte ein Abraham ראש המשוררים[1]), was vielleicht auf die Mitwirkung eines Chors hinweist[2]). Auch die Frauen hatten ihre Vorbeterinnen, die gewisse Gebetstücke zu singen pflegten. So Dolce, die Frau des Eleasar Rokeach[3]); Urania, die Tochter des soeben erwähnten Abraham[4]), und Guta[5]). Der gottesdienstliche Gesang

---

[1]) Lewysohn נצ S. 58 Epitaphie N. 50: האבן הזאת הוקמה לראש הזאת הצבורת מרת אורניאה הבחורה החשובה שבבחורות (הצבויות wohl) בת החבר ר' אברהם ראש המשוררים תהילתו להתנאות . . . והיא גם היא לנשים משוחחת בפיוטים ובמתרת . . .

[2]) S. משוחחים bei Immanuel, angeführt von Zunz. Syn. Poesie, S. 115.

[3]) Eleasar sagt von ihr in seinem Klageliede: משוררת ומרוחת ותהילה ומדברת תחנונים, נואמת משום הקהלות ומשורת הדברות . . .

[4]) S. oben Anm. 1.

[5]) Die Wormser Grabinschrift N. 180, welche ich Herrn S. Rothschild in Worms verdanke, lautet: עד דגל הזה ועודה הצבורה לראש ובחורה וחשובה מרת נומא בת ר' נתן שהיתה מתפללת לנשים בתפלתה ושגורה הנפטרה . . . . ששים ושמונה לאלף הששי.

Digitized by Google

in der Wormser imposanten Synagoge war von grosser Wirkung, und lockte auch christliche Zuhörer aus den verschiedensten Kreisen herbei. Reinhard Noltz erzählt in seinem Tagebuche zu 1495: Item uf diese Zit ginge der pfalzgraf Philips churfürst mit seinem son herzog Ludwigen in die Judenschule und hörten sie singen, und gebot der pfalzgraf seinen edlen und Dienern züchtig zu sin und die Juden ungeirret zu lassen[1]). Zu 1496 berichtet Noltz wieder: Item an s. Margarethen tag (13. Juli. Es war ein Wochentag) gienge die Königin in die Judengasz in die schul und höret sie singen . . .[2]). Auch aus dem Volke strömten andächtige Zuhörer in die Synagoge, um dem Gesange zu lauschen, wie uns Liwa zum Jahre 1603 mittheilt[3]).

2. Feier des חתן תורה und חתן בראשית. Ein von einer Christin der Gemeinde vermachter Garten. — In dem einjährigen Cyklus fällt der letzte Abschnitt des Pentateuch auf den zweiten Tag des Schlussfestes, welcher daher שמחת תורה genannt wird. Damit es nicht den Anschein habe, dass mit der Beendigung des Gesetzes dasselbe für immer abgefertigt sei, liest man an demselben Tage auch einige Verse aus Genesis, dem Anfange der Bibel, vor. Dieses Symbol des ewigen Waltens des Gesetzes in der Mitte der Nation erfüllte die Mitglieder der Gemeinde mit dem Wunsche, zu der letzten oder ersten Lektion aufgerufen zu werden. Von den Glücklichen hiess in Frankreich und Deutschland der Beendigende חתן תורה, und der Anfangende חתן בראשית[4]). Sie führten den Namen Bräutigam wohl aus dem Grunde, weil schon in der talmudischen Zeit die Gesetzgebung als Verlobung und Eheschliessung zwischen

---

Eine מרת ריכנצא המתגללת של נשים starb 1298 den Märtyrertod in Nürnberg (Salfeld, S. 36).

1) Boos, Urkundenbuch, III, 395.

2) ibid. 401.

3) LB Folio 142b: מנם אנית שנת שמנ באה נידה אחת לב"ה ושמעה אך שהיה מנן החתן, והיה בתוכם התאת החתן והכלה מה מהדר אליה נריכא יצו . . . .

4) Zunz, Synagogale Poesie, S. 87.

Digitized by Google

Israel und der Thora geschildert wird[1]). Es wurde an diesem Tage der Thora gehuldigt, wie man einer inniggeliebten Braut zu huldigen pflegt. Man setzte in Babylonien der Thora-Rolle Kronen aus Gold, Silber oder Myrtenblättern auf, räucherte und tanzte vor derselben[2]). In Spanien oder Südfrankreich wurde die Rolle mit eleganten Schleiern und Frauenschmuck aufgeputzt[3]). In Deutschland ging es decenter zu, dagegen luden dort die Bräutigame ihre Bekannten zu üppigen Mahlzeiten ein[4]). Auch pflegte man in Deutschland Feuer auf den Strassen abzubrennen[5]). Eigenartig wurde die Feier der Bräutigame in Worms begangen. Zu Bräutigamen wurden nur neuvermählte Männer zugelassen, und die Mahlzeit wurde im Brauthause, hinter der Synagoge, abgehalten, wo es sehr lebhaft zuging. Juspa schreibt über das Fest Folio 67 b: השמנא רבא . מבינים שלחן שרוך תחת הבר״מ ה״ז לשלחו שליח חתן אחר סעודת שחרית. Folio 72 a: תורה ותתן בראשית בשמחת תורה . . . (בשמחה תורה) נער של שמש מכריז דרך הרחוב בזה הלשון : חת״ן וכלה אנמר ד״ז בר״מ הוי״ז ויתן (führen) . ואו תתן תורה ואוהביו וקרוביו, גם חתן בראשית ואוהביו וקרוביו באין תחת הבר״מ הוי עם נשי חתן תורה ובראשית, ולמחן פדיות חסובים להתעסקן על השלחן, וגם לזרקן לפי הנערים תחת הבר״מ הוי וילקטו בשמחה . גם שני גבאי צדקה באים עם פירות טאם ומשמים על השלחן . פעם אחת ראתה שרילה אחת בשמחה זו ועמותה קודם מותה נן אחר היתה לה סמך לקברות היהודים אותו הגן יהיה להן ליהודים במתנה גמורה בתנאי זה שבכל שמחת תורה יקחו הפירות של אותו הגן וישימו על השלחן והרקן פני הנערים תחת הבר״מ הוי״ז בשמחת תורה עד ביאת הגואל . וכן ראיתי בעיני אני הכותב ואבלתי מפירות ההמה . ותרה ממן קרוב נתרב הגן ההוא ממקום המלחמה . ואותן הפירות הי׳ ב׳ נ״צ [גבאי צדקה] מביאין. ומשהרב הגן הביאי משלחן, תדיין המגרש לב׳ נ״צ להביא משלחן . החתנים והבאים עמם יושבין סביב השלחן, ובפרש הרב והרבנים באים כולם לכבוד התורה, והוב הב״ב כמשמ כולם יושבין, ומקצתם שומרין סביב לשלחן . ומי שיש לו חביתי יין במרתפו מביא עמו קנקן מלא יין

---

[1]) S. meinen Moses ha-Darschan aus Norbonne, S. 42.

[2]) Haï in שער השובה N. 314, vgl. Ibn Giat, שער שמחה in הלכות לולב gegen Ende.

[3]) הלכות סוכה in המכתם N. 59. Der Verfasser rügt dergleichen Gebräuche.

[4]) Or Sarua II, N. 320: ובשלמתנו בשושנא עשים חתני תורה בעזרה גמורה: ומומנין מבני הקהל ומתנים לחם מאכלים מוכים אחוזת ותרגולין . ומצאתי עיקרו של מנהג זה במדרש . . . vgl. Tur אורח N. 669.

[5]) S. Mahril הלכות סוכות, ed. Frankfurt a. M., Folio 38 b.

Digitized by Google

והחתנים מביאין יין לזוב אל יחסר המזג, ואוכלין מהפרוסה ושותין ושמחין, ומושיז מדורה של אש נחולה בהצר שלפני הברייש הדיז, וכשהאש הולך יפה יפה כמו חצי שנה אחר שהדליק, הרב עם הרבנים והחתנים וכולם יוצאין ורואין בשמחה הרוא, והב"ב מרקדין סביב האש ומתענין כל מיני שמחה [1]. לפעמים גם הרב מתחבר עמם בחצגא סביב האש לכבוד התורה, ושוחין שם עד מנחה ושותין שם יין אצל האש והחתנים נותנים היין, ומצי המדורה השמש נותן והחתנים פורעים לו [2].

Einen Gemeinde-Garten in Worms kannte schon Jakob Mulin; der Schammas pflegte ihn zu bearbeiten[3]). Im grünen Buche, Folio 6b, ist die Steuer verzeichnet, welche die Gemeinde vom Garten zu zahlen hatte. Daselbst Folio 79b zum Jahre 1611:

שמעתי מפי השרון משלטר שילפיל גן שלו ממך לגן של קהל יצ"ו והוא ראה בפנקס (!) של שרוים בקנצלייא איך היה מקוד הגן המזכר של קהל יצ"ו שהיתה גיה אחת ונתנה הגן והה במתנה גמורה לקהל יצ"ו . ואותה השדלת נתנה גם לדלים גים האנים (האגם) שנקרא בל"א היך ריד (Hoch-Ried).

Juspa bringt die Erzählung vom Garten auch in IW., Folio 95. und fügt hinzu:

ומטרבתה המלחמה נחרבו ע"י הבעלי מלחמות כמה גנים ופרדסים ובתוכן נחרב גם פרדס של קהל אשר נתנה להם השדלה הנ"ל, והה כן חרוב כמה ימים ושנים . ובשנת המ"ו לפ"ק היה עידון חשוב נקרא הילוא וחשקה נפשו לבנות ולטעת גן זה. ובקש מן הפרנסים להשכידו לו של איזו [שנים]. והה והי לשמחה לקהל כדי שלא היה הגן נאבד מקהל יצ"ו, והשכירו לו של למ"ד שנים, והוא בנה אותו חרת בו כמה מיני ורעים ונטע בתוכו כמה אילנות מטונים פירות מובים, ועשה לו גדר מסביב, ותן כתב לקהל שהגן שאול ביתו עד זמן למ"ד שנה ובכלות זמן ההוא יהזיר חודשיז ובאי כתו את הגן לקהל יצ"ו , ומחוייב להניהו כאשר בנה ונטע אותו עם הגדר שעשה לו מסביב ותם כל השבח שהשביחו, וגם הוא יהיה מחוייב ליתן לכל שמחת תורה מפירי הגן לכשימילו האילנות ויעשו פירי . תודיז הכתב ההוא ביד הקהל לראיה.

---

[1]) Nach Raschi zu כמשורתא דפורייא (Sanhedrin 64 b) pflegten die Jünglinge am Purimfeste in einer Vertiefung Feuer zu legen und darüber zu springen.

[2]) Am Rande von einer späteren Hand: מצוי המחלוקה שהי' בקק פוסד ה' חסון נמט הרב הגאון בעל המחבר פני יהשע לקהילתנו להשתקע אהה שנים . ותמה לעשות הבשיל אצל ראש, ובה עשטו והיטו גרסן של של הגקרא קאפף בלשה, וגם הוא במצמו שמח שמחה גדולה ושמה שמטו.

Ueber die Zeit, wann Joschua Falk Frankfurt verlassen hatte, s. Horowitz, Frankfurter Rabbinen III, 32.

[3]) Mahril לקוטים Folio 61 d (ed. Frankfurt):

ראיתי בורמיישא, ששמש המדר ודש ירק בגן הקהל, והגבירים הקציבו את הירק משרתם ורחוקים והצריך מדרי מכל . . .

Digitized by Google

Mit diesem Obstgarten hat der hinter der Synagoge mit Bäumen bepflanzte und ebenfalls Garten genannte Raum nichts zu thun. Hier war ein Promenade-Garten, und von diesem Garten heisst es in dem Privileg von 1557: auch das gärtlein hinder der schull zu einen spacier weg ... auch vergünstigen[1]).

3. **Sabbath der Bachurim.** Der Sabbath, der auf das Purimfest folgte, war ein heiterer Tag für die Bachurim, welche die Wormser Jeschiba besuchten. Man ass und trank viel, und durfte allerlei Allotria treiben. An diesem Tage traten die Gemeindevorsteher zu Gunsten der Bachurim zurück, und überliessen ihnen die unumschränkte Verwaltung der Synagoge. Die Fröhlichkeit hielt einige Tage an; die Alten mussten den Wein hergeben und liessen sich das Treiben der jungen Leute gefallen. Während dieser Zeit wurden von den Bürgern Festessen für die Bachurim veranstaltet, bis endlich das ernste Studium die jungen Leute wieder in die Jeschiba rief. Aehnliche Belustigungen wurden in Worms auch den christlichen Schülern am s. Nikolaustage gewährt. Einer von ihnen verkleidete sich als Bischof, und sie zogen in der Stadt herum, um Spenden für ihren Bischof zu sammeln. Aus den Stiften bekamen die Schüler Wein und Semmeln für den abzuhaltenden Schmaus. 1499 wurde in Worms ein Schüler zum König gewählt, der mit seinen Kollegen in die Lamprechtskirche zog, woselbst der Zug sich in die Chorstühle stellte. Die Schülerbischöfe und Schülerkönige pflegten bei den Stiftsherren oder den Gemeinderäthen zur Tafel geladen zu werden[2]). Ueber den Sabbath der Bachurim erzählt Juspa JE Folio 82b:

שבת שאחר פורים בכניסתו הבחורים הולכין לבית אחד ידוע מב"ה ולובשין שבת סדבל שקורין ווי"ס מכו"ל ומשרון בראש כל אחד. כדרכו לא דרך אבל, ויוצאין מבית ההוא זה בצד זה, ובראשם נשר משרתם שקורין קנ"ל נבא"י מרקר לפניהם ומשתטה לפניהם במלבושיו ובעיניו כשוטה, והנבואם לפני הבחורים וביד כל נבא סקל מצויר, ואחריהם כל הבחורים, וכך בשמחה רבה באין לב"ה וישיבתן על הבימה. אף אם כל השנה יושבין על הבימה בעלי בתים, מבל מקום בכניסת שבת זה צריכין לירד כדי שישבו שם הבחורים. וכשמואל החזן ברכת מגן אבות יורדין ובאין אצל האב

[1]) Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 38.

[2]) Boos, Geschichte III, 340.

Digitized by Google

ב״ד על מקומו, והאב ב״ד משים ידיו על ראש כל בחור ומברכו כדרך שמברך בל ליל בניסת שבת להבנים. ואח״כ נכנסין הבחורים לב״ה דנשים ואם רצו נכנסי דרך פתח החד״ש טדר[1]) לב״ה דנשים, ובאין למקום שהדנניה אשת האב ב״ד, והרבנית מניחה ידה על ראש כל בחור ומברכ[ה]ו, ואח״כ מסבבין כל שירות ב״ה דנשים ויצאין והולכין. והמיד הנבאין נכנסין ויצאין ראשין לפני הבחורים האחרים.

שחרית שבת הנבאים מתעטפין בטלית גדול כמו הבטלי בתים. ובעת שמוסרין פסיקי דמרא הנבאין מחורין תדיר לכל ב״כ שיש לו דרך משל למי שוכה בשבת החוא בגלילה או בהגבהה, וכן כולם, וביקשו מאתו למחול כהיום על מצותו, כי חק הוא לבחורים ביום זה בכל שנה לחלק כל המצות ביניהן. וכן ילכו לנבאי צדקה ויבקשו מאתו למחול על אותן המצוה הנמברים בהיום. וכן יבאו לפרנס החודש ויבקשו מאתו למחול על הכנן, כי הכנן הוא ב״כ בשבת זה לבחורים. ואף אם יעמוד אחד או שנים בנגדם ולא ימחלו, יקחו הבחורים המצות והכנן אפילו נגד רצונם. ואם יש חיוב לקרותי לתורה, כגון מי שאשתו יולדת מלידתה לב״ה, או יא״ד צי״ט, אין הבחורים מחוייבין לקרותו אם לא יהן להם לפחות מדה יין אחת, אבל אם יהן להם מחוייבין לקרותו, אבל נומל לא, כי יוכל לברך הגומל פעם אחרת. כללו של דבר שבת הבחורים עיקר, ומנהג עוקר הלבה, ויד הבחורים על התליונה.

כגון לוקח גבאי אחד מהבחורים וקרא לבחורים, רק השביעי הוא הרב. גם המצוה מחלקין ע״י הנבאים לבחורים אחרים. גלילה בס״ת ראשונה היא לרב. עוד יש מנהג חדיות נדול לבחורים שהפרנסים מחוייבין ליתן להם צעטיל מה יתן להם כל ראש הבית סך יין, זה חצי מדה וזה מדה, וזה ב׳ או ג׳ מדות, הכל לפי הנדך ולפי רבוי הבחורים, וכל ב״כ מחוייב ליתן כאשר יעשה עליו בצעטיל החוא, ואם לא, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ודשות לבחורים למשכנו על כמה בלתי תערת הדב וקהל. תצעטיל החוא נעשה ע״י פרנס הישיש הנמין פרנס (Judenbischof) ופרנס החודש, ושניהם חתומים עליו לראיה. ואחד פורים אחו ב״כ מכובדים מבנים הבחורים לבתיהם ומאכילין בנודות פורים, והבחורים מביאין יין לדוב מין הצעטיל הנ״ל ושותין ושמחים היום אניל ב״כ זה ומחר אצל ב״כ אחר. ומעודות אלו המה סעודות הרשות. ואין כופין לב״כ שיקרא לבחורים ויעשה סעודה, רק מי שירצה לעשות המצוה לשמוח עם בחורים לומדי תורה, אשרי לו. והבחורים תופרין בפורים בטנגפת שהל ראשם עניל קטן הנקרא בל״א קרענג״כן מיט ולינד״דלין, ואינו מסדרו כל זמן שיש להם עוד יין מין שבצעטיל הנ״ל.

In JW Folio 112 verzeichnet Juspa die Veränderungen, welche im Laufe der Zeit in dem Treiben der Bachurim an jenem Sabbath eintraten.

4. Juspa während der Pest 1666. Im Sommer 1666 wüthete in Worms eine fürchterliche Seuche. Sie wird von Kaufmann in folgenden lebhaften Farben geschildert: Da sandte

[1]) Zwischen der Männer- und Frauensynagoge.

Digitized by Google

nach einer kaum zwanzigjährigen Pause die Pest am 2. Tammus von Neuem ihre ersten Pfeile in die Judengasse von Worms. Was sonst ein Jahrzehnt nicht der Gemeinde entriss, das rafften jetzt die vier heissen Monate Tammus, Ab, Elul und Tischri hinweg. Hundertsechsunddreissig Personen sanken in diesem kurzen Zeitraume in das Grab. Vierundsechzig Frauen, siebenundvierzig Männer und fünfundzwanzig Kinder waren unter den Opfern. Des Begrabens war kein Ende. Zwei, drei, vier und fünf Leichen trug man manchmal an Einem Tage zum guten Ort . . .[1]). Aus jenen schrecklichen Tagen theilt uns Juspa IW Folio 136 folgende Episode mit:

כך היה המעשה ביום ד' ד' לחודש תמוז שנת תב"ז המליטה מולצא אשת אצק בלין בן וכו'. וכיבד את הרב מה"ר שמשון נ"ע להיות המוהל, וסנדיק בנו אברהם בלין . . . וביום א' שלאחריו נטבא הבית בדבר ב"מ. כי נפלה אלמנה אחת ובת פוריה של בעל הברית אצק הנ"ל למשכב ונפטרו שתיהן ונקברו אחת ביום (?) ואחת ביום ג' ונסגר בית של אצק מכח המומאה ההיא. ונתתיים הרב הנ"ל ויטאן להיות המוהל וכן כל המוהלים משכו ידם ולא רצו לקחת אחד מהם המוהל . ואנכי כאשר כן ראיתי בטחתי בי"י ותל מאמר חז"ל מטבא לא הוי ביטא (ע' ברכות כ"ם ע"א) . . . ומלתי אותו ביום המילה בב"ה כמצוות י"י . וכך היתי עתיד . שחרית ביום המילה היתי אומר לבני הבית שיוציאו את הילד מן הבית שרוח הטריה באשר יצא מבטן אמו וירחצו אותו הנשים חוצה במקום מהור שני פעמים זה אחר זה, ולבשו אותו ולפפו אותו במלבושים ויק"קלין מהורים . . . וביום ההוא לשת הערב חזרו ונתנו הילד הימול, אחרי שרחצתי הילד, לאמו, כי צעקה במר נפשה אחר הילד, גם החלב בשדיה היה כבד עליה והיה לה צער גדול בעבור כן.

Nachschrift.

Ich schrieb diese Abhandlung zum Andenken an David Kaufmann, der seinen Freunden und der Wissenschaft so früh entrissen wurde. Zum Gegenstand der Behandlung wählte ich die Wormser Minhagbücher, weil der Verewigte für dieselben in den letzten Tagen seines glorreichen Lebens ein reges Interesse bekundete. Nachdem ich im Frühjahre 1899 Juspa's handschriftliches Minhagbuch erstanden, und mit Liwa verglichen

[1]) Jair Chajjim Bacharach, S. 46.

Digitized by Google

hatte, theilte ich Kaufmann unter Anderem mit, dass ich in Elia Grisa bei Liwa den bekannten Elia Loanz vermuthe. Ich fragte Kaufmann um seine Meinung, was denn Grisa bedeuten könnte, und drückte die Hoffnung aus, den Freund nächstens in Karlsbad wieder zu sehen. Wir pflegten nämlich in den letzten Jahren jeden Sommer in Karlsbad zusammenzutreffen, wo wir in Gemeinschaft mit Gustav Karpeles angenehme Tage der Erholung und Anregung verbrachten. Die Antwort Kaufmann's vom 12. Juni, in welcher sich sein edler Charakter klar wiederspiegelt, lautete: „Sie sind also zu meiner grossen Freude derjenige, der mir den Wormser שמש ausgesteigert hat, den ich der Glossen meines R. Jaïr wegen so gern hatte an mich bringen wollen. Elia b. Mose ist bei mir einmal נ״יפא u. z. 95a, sonst נ״יהא gebucht. Sie haben gewiss schärfer gesehen. Ihre Vermuthung ist durchaus wahrscheinlich, obzwar ich den Ortsnamen, der hinter dem Worte steckt, nicht kenne. Mir war Bacharach, p. 33 die Combination mit dem חוץ unwahrscheinlich, da ich auch Elia b. Mose Blin in Worms verzeichnet fand. — Auf frohes Wiedersehen rufe nach Allem, was wir durchgemacht haben, auch ich. Vielleicht kommen wir א״ה Ende der folgenden Woche zusammen . . .“

Natürlich nahm ich die von mir „ausgesteigerte“ Handschrift nach Karlsbad mit, um sie dem Freunde zu zeigen, und für einige Zeit zu überlassen. Kaufmann traf den 27. Juni in Karlsbad ein, und bald ward Juspa das Thema unserer Unterhaltung. Leider war unser Zusammensein dieses Mal von kurzer Dauer. Kaufmann erkrankte den 29. Juni und verschied den 6. Juli. Er wurde mir gleichsam mitten in unserer Unterredung über Wormser Sitten und Leben entrückt. In der vorliegenden Arbeit nahm ich unser jäh abgebrochenes Gespräch wieder auf, und daher ist sie so lang geworden. Von Kaufmann trennt man sich schwer.

Digitized by Google

Ueber
Simon Wolff Auerbach, Oberrabbiner von Grosspolen.

Von

Dr. **Philipp Bloch.**

Die hier veröffentlichten Stücke finden sich im Posener Gemeindebuch III an verschiedenen Stellen verstreut. Ihre Zusammenstellung genügt, um ihren Zusammenhang nachzuweisen. Sie sind immerhin geeignet, auf einzelne Verhältnisse des Ghetto's einiges Licht zu werfen, denn wenn auch hier nur das Posener Ghetto sich vernehmen lässt, so pflegten doch die jüdischen Gemeinden in solchen Punkten sich wenig von einander zu unterscheiden; vornehmlich aber erhalten wir aus ihnen über eine Persönlichkeit, welche zu ihrer Zeit als eine der ersten talmudischen Notabilitäten grossen Ruf genoss, und von deren Existenz wir eigentlich nur durch Approbationen und durch die den Gestorbenen feiernde Grabschrift des Prager Friedhofs[1]) unterrichtet sind, weiteren Aufschluss. Diese Persönlichkeit ist Simon Wolff[2]), Sohn des David Tewele, Auerbach, der in den angesehensten Gemeinden als geistliches Haupt fungirte und schliesslich am 12. November 1631 als Oberrabbiner von Prag gestorben ist. Ein eigener Unstern scheint über seinem Leben gewaltet zu haben. Obwohl er von seinen Zeitgenossen zu den grössten talmudischen Autoritäten gezählt wurde, hat er doch keine Gelegenheit gefunden, wie jene Grabschrift klagt, eines

[1]) Lieber, Gal-Ed, Grabsteininschriften u. s. w., S. 75, No. 149.

[2]) Der ursprüngliche Name ist: „Wolff" „Seeb", wie ja überhaupt für Polen der zweite Namen stets der ursprüngliche Rufname bleibt, obschon der später, meist in Folge von Krankheit, hinzugekommene Name an die Spitze gestellt wird.

Digitized by Google

seiner Werke dem Druck zu übergeben; ebensov enig ist nach seinem Tode ein solches veröffentlicht worden. Auch von den zahlreichen Schülern, die er ausgebildet hat, ist uns kein Name bekannt geworden. Anscheinend hat er an keinem Ort lange Jahre geweilt, wiewohl es ihm an irdischem Gut offenbar nicht gemangelt hat; es war eben nicht die Sitte jener Zeiten, geschah wenigstens nur ausnahmsweise, dass ein Oberrabbiner lange in einer und derselben Gemeinde fungirte[1]). Die Schuld lag wohl an den wenig befriedigenden Zuständen der polnischen Gemeinden, die ihre Rabbiner stets nur auf Zeit anstellten. Bei Simon Wolff Auerbach gewinnen wir immerhin den Eindruck, dass er sich doch ungern von Posen getrennt haben mag, zumal er vor hatte, gegen Ende seiner Tage nach Palästina überzusiedeln. Doch wir lassen die hebräischen Urkunden selbst reden:

1620.

1. הדבנית מרת רכקה בת דוד צ"ץ[2]) אלמנת הגאון מהר"ר דוד ז"ל אשר נדבה רוחה לעלות בסגילה השלה בית אל דהיינו לארץ הקדושה ובקשה מהקהל יצ"ו שיתנו לה בידה כתב ראיה באם ח"ו יקרה לה מקרה בלתי טהור ויתעכב המטת אשר ישולח לה על פני המים מדי שנה שבכל מקום שתהיה שם שינמלו עמה הטוב להלוות לה כפי צרכה · והקהל יצ"ו יהיה ערבים קבלנים בערה להחזיר לדם כל מה שילוו לה והיא גם היא אמרה שתעמיד ערבי להקהל שלא ינ"ע להקהל יצ"ו שום היזק ונזק מן הערבי · וככן נעשו ערבים קבלנים להקהל יצ"ו כהר"ר אברהם אבהל בר חנוך ושני בניה דהייט כהר"ר ואב וואלף וכמ' יצחק בני הגאון כמהרר"ד ול · גם הם"ת שיש להם פה אותנ מאבידם הגאון כמהרר"ד יהיה לאחריות הנ"ק[3]) הנ"ל עם עץ חיים[4]) של כסף למעלה ולמטה מוהב · ולמען יעמד ימים כתבנו וחתמנו בפנקס הקהל יצ"ו — היום יום א כ"ח איר ש"ף לפ"ק פה ק"ק פוזנן.

(Später zugeschrieben):

הם"ת נתנו הקהל יצ"ו לבנה הר"ר וואלף יצ"ו ומחלו על וה.

f. 17a.

---

1) Vgl. hierzu מגלת ספר von Jakob Emden, S. 124.

2) Die Abkürzung צ"ץ vermag ich nicht zu erklären, Auflösungen wie צרקתו מנח befriedigen hier nicht.

3) Aufzulösen in השיבות קבלנות.

4) עץ חיים ist der Silberschmuck, der den Spitzen der Thorawalzen aufgesetzt zu werden pflegt.

Digitized by Google

2. היום יום ה' י"ג לחדש אלול שיף בהתאספי ראשי עם יחד נעמו ונמדוו
על דבר האלוף כמהר"ד בנימן דיין באשר ראו והקהל יצ"ו שקימו וקבלו
אותו לראש ולאב"ד בק"ק קרשמניק וה חמש שנים רצופים אשר על כן שלחו
אחריו הקהל יצ"ו במשב וקני עם הגדה הקדושה שיעמד פה אתנו להרב"ץ
תורה בישראל וזכות הרבים יהיה תלוי בו ויהיה שכרו אתו לתת לו
מידי שנה בשנה ארבע מאות השרים יהמשה וחצי פולניש עם הדירה זה חמש
שנים יהיה פריו קדש הילולים לה' שלא לעקור דירתו מכאן ואף אם יקבלו
אותו באיזה מקום שיהיה . ולהיות זה כיתר בל יטות קים וקבל עליו האלוף
כמהר"ד אהרן בנימן הנ"ל לאשר ולקים שלא יזז מכאן תוך חמש שנים
הנ"ז בת"כ וככל תוקף ושו בשעם היום הנ"ל.

f. 19a.

1621.

3. בהתאספי ראשי עם יחד אלופי ראשי ומנהיני והקהיל יצ"ו ומנהיני בני
המדינה יצ"ו מדינת פולן נדול, או הקריבו אלופי ראשי ומנהיני המדינה יצ"ו
והציעו דבריהם לעיני אלופי ראשי ומנהיני והקהיל יצ"ו ואמרו זה היום שקוינו
ראינו שיש לכם ראשי ישיבה לתורה ולהעורה מלבר האב"ד אשר נברר ומי
גבר חכם יחוש למאי דהוה הוה ומי יבא אחרי שכבר הימים עברו חלפו למו
כבר עשוהו ואנחנו לא לתועה על הראשונה באנו אך לעשות נודו ושם מכאן
ולהבא דהייט שלא לברר אב"ד שיהא לו חזקת מינות פה אתנו או היה לו
ואבר כנכתב בפנקס שלהם. גם שלא לברר מכאן ולהבא שום ראש ישיבה
מבלעדי האב"ד, אך האב"ד שיהיה יהיה אב"ד וראש ישיבה.

הנה ע"ד שלא לברר אב"ד שהוא בן נדד לא נאות לתם הקהל יצ"ו אך
יעמד על פי רוב דעות והכסכ' בני הקהיל עם בני המדינה יחד ועל פי הדוב
יקום כל דבר, אך שהרשות ביד אלופי ראשי ומנהיני והקהיל יצ"ו להוסיף
עליהם עוד חמשה אנשים להסכמה זו ולא לשאר עניים ביום שידובר בדם.
וע"ד מה שבקשו שלא לקבל שום ראש ישיבה מבלעדי האב"ד. גם זה
לא עלתה להם אך בני הקהיל יצ"ו יכולים לקבל עליהם ראש ישיבה בכל
הפצם ורצונם לכל ומן ועת לכל חפץ ועל דבר שהציעו דבריהם מכאן ולהבא
כשיהיה ומן מהומנים שלא יהא אב"ד פה, או לא יהא רשות לבני הקהיל יצ"ו
לברר ולקבל עליהם ראש ישיבה עד אשר נתברר אב"ד תחלה מאיזה טעמים
וניטוקים ואח"כ הרשות בידם לברר ראש ישיבה . ולהיות שדבריהם אלו
ראויין וכוונים מטעמים וניטוקים נעמו להם הקהל יצ"ו את ראשם בזה שיברדו
אב"ד תחלה ואח"כ יכולין לברר ראש ישיבה אך בני המדינה לא יעשו שום
המשבה ועיכוב בדבר ואחר התראה ראשונה שהתרו בני הקהיל יצ"ו בראשי
המדינה יצ"ו שיהיו נכונים לברר אב"ד והם ישמעו לעכב הדבר או יכולין
לברר ראש ישיבה אף שעדיין לא נתברר אב"ד . יום ב' ב' חשון שפ"ב.

f. 112b.

1628.

4. בהיות אשר אדונינו צור"ק מלך שלם בשלימות חלק אלוה ממעל הוא
הגבר גבר בנוברין הוקם על ממשל הוד והדר לבושו, אין על עפר משלו.
אביר הגביר, צדק כביר, ראש משביר לכל עם האדץ המנהיר עיני חכמים
בהלכה, בפתחות שיחות נבחות, אמרות טהורות לבבן ולהורות בחכמה

Digitized by Google

עמיקה ועקה מתוקה דברי פי חכם חן מגלפת ספירים, וקנקי דנודא היצאים מפומי דמר הוא שר האלף הגאון הותיק מהר"ר וואלף נר"ו נתברר לראש ולקצין עם לאב"ד ור"מ לאנשי ק"ק וויא לכבור ולתפארת . והנה יעף אלינו אחד מן השרפים ובידו מגילת ספ"ר כתוב' מאנשי ק"ק וויא דברי רצי בספ' ותחנונים להסיר המצנפת מעלפת, ולהרם העטורה עטרת מלכינו מעל ראשינו ובכל זאת לא השיב אחור ימינו ולא נתפתה להם. רק בצלינו חמד ופרייט מעוק לחכו לשבון כבוד בארצינו נשיא אלקים בתוכינו ומצודתו היה פרוסה עלינו כמאז באשר היה אדונינו . והן היום במושב וקני הגדושה הקדושה יצ"ו הציע את בקשתו הגאון הותיק מהר"ר לעיני העדה מה שהיה בקשתו ושאלתו כיונן . גם הקהל יצ"ו לא מנע את חסדם ממנו ועשו לו את ראשם למלאות את בקשתו לבא אתו עמו בברית חדש והנה בואת נאותו לו שיהיה משכורתו ופעלתי שלימה מאתנו שיטול משה ושפה וחצי הרבנות נוסף על שכירתו שהיה לו נאו ומקדם.

גם לואת הבטיחו לתת לו שלש מאות וחמשים והר' פי' לסושה הרתבא כשיסע לארץ החיים.

אף לואת שלא לפחות לו שום דבר מן הרבנות שלו כל ימי היותו פה אתנו.

גם בעצם היום הזה הבטיחו למחות על זה שלא להגיד שום אדם פוסק בזמן הישיבה עד שמנה שבועות היך הזמן יהיה מי שיהיה.

לשמת זה נתרצה אדונינו עטרת מלכות בראשינו שלא יזה ויסע מכאן אף אם יקבלו אותו לדב באיזה מקום שיהיה רק פה יעמד אתנו ..... חיים עד שיסע לארץ הקדושה לכל ומן ועת לכל חפץ כי על פי הדברים האלה כרתנו אתו את הברית הזה . ולמען תהיה ואת לעדה לחוק ולא יעבור ביתר כל ימות כתבנו ואת וכרתן בספר למען יזכרו ימים אין מספר היום יום ב' כ"ה סיון שפ"ח לפ"ק.

הנה כל הנ"ל אם (od. אך ?) אמת וגם יקיימו כל מה שהבטיחו אותי נאי שמעון וואלף בן לא"א מוהר"ר דוד מעבלה אויערבך.

f. 55a.

1629.

5 ראשית דבר יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם וצדקתו עומדת לעד לעולם.

לשלם ולעלמיא אמן

הוא כשדרך המעשה אשר פעל צדק ונעט נעטי נעמים כולה ורע אמת פרי עץ חיים נטע בתוכינו המאור הגדול מופת הדור חכמת אדם תאיר פניו האלוף הותיק מהר"ר שמעון וואלף יצ"ו בן הגאון מוהר"ר דוד מעבלה ז"ל אשר נידב רוחו ואימץ לבבו ונידד הספר תורה שהניח פה אתנו שתהיה הקרש לנבוה שנה אחת קדם מיתתו כשיגור עליו האמר הושה . גם נידב ונידב פריון חמשים והר' פי' לפדות הם"ת והיה הוא והמירתו יהיה קדש הפדיון והם"ת . ואת זה לעומת זה בקש נפשו מארנו לנשות לו מי שכירך ואל מלא רחמים ולאשתו הגבירה הצפירה הרבנית מרת רחה בת ר' יוסף ז"ל[1])

[1]) Es muss dies die zweite Frau gewesen sein, falls es richtig ist, was מרם שלמה S. 32, von S. Horodecky gesagt wird, dass Wolff Auerbach die jüngste, oder eine Tochter von Salomon Lurja geheiratet hat; ein Beleg dafür wird dort nicht angegeben.

שנה תמימה מים שיהודו מיתתם ששכיבו ושביקו חיידם אלקם דמה ימהם ושנותם . עד בקש נפשו לקדות ספר תודה שלו שנה תמימה רצופה מום נסיתו מבאן . וכן אמרו ונעשה רצונו ולא נמנו אחור לביתו ונעמנו את ראשיתו למלאות המכוקש כל הכתוב כנ"ל . היתה זאת היום יום ב' ד' תמוז שפ"ש קודם :סיעתו מכאן לק"ק וינא וצדקתו יהלך לפניו וישם לדרך פעמיו וה' ישלח מלאכו לפניו וינ"ו לשחו חפצו אל היד אשר בחר בו מכל עם אשר לפניו ויברכיהו וישמריהו ויזיהו ויאר את פניו ולשמן תהיה זאת לעדה כתבנו ותחתמנו והגלנו בשרכאן בפנקס הקהל יצ"ו למען יזכרו ימים רבים . נאם צבי הירש בר יצחק ו"ל — כה דברי יוסף בן לא"א חד כץ הגל"א — ונאם אברהם בן לא"א חנוך ו"ל המכונה אבריל — ונא' מתתם מענדל בן לא"א ישראל חיים ולה"ה — ונא' יודא ליב בלא"א הד"ד ישראל הגל"ל מקראקא.

קבלנו הנמשים וזה פרוץ המ"ת הגל.

f. 115a.

6. יצא הדבר על פי ל"ב אנשים יצ"ו שיהא דבר אחד לדור ולא שני דברים . גם זאת לחזק תקנה ראשונה ששמה בן עיד לא יהא שום אב"ד ור"ם פה קהלתינו שולמית . גם בענם היום הזה בהתאספו ל"ב אנשים יצ"ו קמו וקבלו עליהם המאוד הנזהל מהר"ד בנימן במהר"ר חיים לאב"ד מדינה מהיום עד שלש שנים יהיה פרנס קודש הלולים להי' ולברך אגלו מידי שנה בשנה שני דיינים לבית דין שלו . גם זאת הסכימו התאמינו יחד הל"ב אנשים יצ"ו שהשכירות של מהר"ר אהרן בנימן במהר"ר חיים ז"ל שוויה לו מקדמת דנא כן יקום ולא יפחות לו שום פרוטה דהיינו שני מאות ושנים ושלשים והי' פר' עוד ישלמו לו הקהל יצ"ו חצי מצות חופה שיגיע כל שנה מכל החזנות . האלוף הנאון מהורר"ב יעשה כל החופות בבית הכנסת התרושה לבד ובחנם בלא מציח חופה . גם יהא חייב לעלות בכל שבת לשלישי בבית הכנסת התרושה כל הנ"ל עלתה בהסכמת ל"ב אנשים שיהא לחזק ולא יעבור וכן כתבנו זאת בפנקס הקהל למען יזכרו ימים רבים היום יום ב' י"א תמוז שפ"ש לפ"ק.

נאם צבי הירש בר יצחק ו"ל — כה דברי יוסף בן לא"א חד כץ הגל"א — ונא' יודא ליב בלא"א הד"ד ישראל הגל"ל מקראקא — ונא' אברהם בן לא"א חנוך ו"ל המכונה אבריל — ונא' מתתם מענדל בן לא"א ישראל חיים זלה"ה — ונאם יהודא ליב בלא"א הד"ד שמעון ו"ק ו"ל — נא' יודא רופא — ונאם יהודא בן לא"א הד"ד יחיאל ו"ל מוארשין — ונא' משה לד בן לא"א לוי הכהן ו"ל אשכנזי — ונאם אלחנן בן לא"א הד"ד יעקב ו"ל דילקא — ונאם יצחק אייזק בן לא"א מהר"ד אברהם ו"ל הילפרון — ונא' משה בן לא"א הנאון החסיד מוהר"ד יהשע ולק כ"ץ ו"ל מלבוב — ונא' חיים בר מאיר זלה"ה.

f. 115b.

Aus den obigen Urkunden (No. 3 u. 6) erhellt deutlich, dass S. Wolff Auerbach, der von 1621—1629 das Oberrabbinat von Grosspolen verwaltete, ein geborener Posener war. Seine Mutter hiess Rebekka; sie wollte als Wittwe nach Palästina auswandern und erhielt dazu vom Posener Vorstand auf ihr Ansuchen eine

Digitized by Google

Art Creditbrief, allerdings gegen bestimmte Garantien, bewilligt (No. 1). Aus solcher Bewilligung und der Titulatur, welche zu einer Zeit, da man ersichtlich mit derartigen Titeln sehr gewissenhaft umging, ihrem Manne, dem Vater des S. Wolff, David, im Gegensatz zu ihrem Vater David beigelegt wird, kann man vielleicht den Schluss ziehen, dass derselbe in Posen etwa zwischen 1612 und 1620 ebenfalls rabbinische Functionen ausgeübt haben mag. Wir kennen nämlich während dieser Jahre keinen Oberrabbiner von Grosspolen. In Posen, wo es damals an namhaften Talmudisten nicht gefehlt hat, konnte man um Aushülfe nicht verlegen sein, und auch „Benjamin Dajjan", wie er bis zu seiner amtlichen Anstellung genannt wurde, der sich selbst „Ahron Benjamin Morawczyk" zu unterschreiben pflegte, eine anerkannte talmudische Autorität, hat in der Zwischenzeit rabbinischen Ersatz geleistet. Erst als dieser Benjamin 1620 auf eine Berufung nach Krzemieniec Miene machte, von Posen fortzugehen, wurde er mit einem jährlichen Gehalt von 425 Gulden polnisch und freier Wohnung als Rosch Jeschibah oder Resch Methibtha auf 5 Jahre angestellt (No. 2 u. 3). Ein Jahr später wird unser S. Wolff Auerbach als Oberrabbiner berufen, dessen Ansehen als Talmudist ausserordentlich gewesen sein muss, wenn die Posener Gemeinde zu seinen Gunsten von der statutarischen Bestimmung absieht, der zufolge kein Eingeborener das Posener Oberrabbinat bekleiden durfte. Als Ab-beth-din war er der Träger des höchsten rabbinischen Titels und Amts, indess Benjamin Morawczyk nur als Rosch Jeschibah gleichzeitig fungirte[1]) (No. 2 u. 3). Die Trennung der beiden Functionen hat sich wohl auf die Dauer nicht durchführen lassen (wofür No. 3 lehrreich ist), so dass das Einvernehmen zwischen den beiden geistlichen Führern sich schliesslich sehr getrübt zu haben scheint. Denn während S. Wolff im Frühjahr 1628 einen von Wien aus an ihn ergangenen Ruf ablehnt und sich von Posen nur trennen will, um später die letzten Tage im heiligen Land zu beschliessen, ändert er im Sommer 1629 seinen Entschluss und geht auf eine

[1]) Hiernach ist Perles, Geschichte der Juden in Posen, S. 76 zu berichtigen.

Digitized by Google

wiederholte Berufung doch nach Wien (No. 4 u. 5). Unmittelbar nach seinem Weggang wird Benjamin Morawczyk zum Oberrabbiner von Grosspolen gewählt und zugleich, wie nach gemachter Erfahrung, die Bestimmung von nun ab als unverbrüchlich proclamirt, dass hinfort keinem Eingeborenen von Posen das Oberrabbinat über Grosspolen übertragen werden darf (No. 6). Aehnliche Bestimmungen haben übrigens in vielen Gemeinden existirt. In der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts muss Gerson Aschkenasi für einen Mann wie Ephraim Kohen aus Wilna, Rabbiner in Ofen, eintreten, da Gegner demselben das Ofener Rabbinat streitig machen wollten, nur weil sein Sohn in eine angesehene Familie der Ofener Gemeinde nachträglich hineingeheirathet hatte; die Aufnahme eines Rabbiners mit Familienanhang innerhalb der Gemeinde war dort durch Bann untersagt. (שו"ת עבודת הגרשוני I No. 2).

Wir können auch hieraus (No. 2) ersehen, dass David ben Samuel ha-Levi, genannt טורי זהב, seinen Aufenthalt in Posen vor 1620 genommen haben muss[2]). Er erzählt nämlich (שו"ת ב"ח החדשות No. 16) von einer Discussion, die er bei einer Sitzung mit Benjamin Dajjan zu einer Zeit gehabt hat, als es dort keinen Oberrabbiner gab; so aber ward Ahron Benjamin Morawczyk nur vor seiner officiellen Anstellung als Rosch Jeschibah genannt. Zu einer anderen Zwischenzeit בין מלבא למלבא ist kein Benjamin Dajjan bekannt geworden.

Simon Wolff Auerbach ist nicht lange in Wien geblieben, denn schon im November 1631 stirbt er als Oberrabbiner von Prag. Auch Ahron Benjamin Morawczyk ist ungefähr um dieselbe Zeit, keineswegs viel später, aus dem Leben geschieden.

[2]) Um diese Zeit etwa scheint auch Buber, אנשי שם S. 57, den Aufenthalt David's ha-Lewi in Posen anzusetzen.

Digitized by Google

Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln.

Von

Dr. Lewinsky.

Als die Juden zu Hildesheim im Pestjahre 1609[1]) die Stadt räumen mussten, weil man ihnen die Schuld an der Einschleppung der verheerenden Epidemie[2]) beigemessen hatte, liessen sie sich in den angrenzenden bischöflichen Aemtern Steuerwald und Marienburg[3]) nieder. Bald nachher wurden sie wieder in die Stadt aufgenommen und erhielten auch von dem Fürstbischofe Ernst II. (1573—1612)[4]) u. a. die Erlaubniss zur Berufung eines eigenen Rabbiners für die Stadt und das Hochstift Hildesheim[5]). Nach dem Tode dieses Landesherrn wandten sich die „vergleidte

[1]) Beiträge zur Hildesh. Geschichte I, 277. Wachsmuth, Gesch. v. Hochstift und Stadt Hildesh., S. 243.

[2]) Die Ziffer der in Hild. von der Seuche 1609/10 Hingerafften betrug 2452, vgl. Beiträge, III, 223. Wachsmuth a. a. O. S. 173; Unterhaltungsblatt der „Hildesh. Allgem. Zeitung u. Anzeigen" vom 5. Febr. 1894 (No. 30) und vom 19. Oct. 1898 (No. 245).

[3]) Beiträge III, 223 („Auf das Schloss Steuerwald hatte sich damals (1609) die Regierung, auf das Schloss Marienburg das Domcapitel begeben.")

[4]) Ueber Fürstbischof Ernst II. (geb. 17. Dec. 1554, gest. 17. Febr. 1612) vgl. Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim. Ein Beitrag zur Kenntniss der Denkmäler und Geschichte des Bisthums Hildesheim (Hildesheim, 1896) S. 149 ff.

[5]) In einem die „ältesten Hildesheimischen Landesverordnungen" umfassenden Bande des Kgl. Staatsarchivs zu Hannover Design. Hildesheim, 12. Theil, 2. Abschnitt, No. 19) wird eine fragmentarisch erhaltene „Judenordnung" aufbewahrt, die wohl aus der Zeit vor 1612 stammt. Sie enthält den Passus: „Ingleichen haben wir den Juden einen Rabbi (welcher gleichwol einen schein seines Verhaltens von vns haben soll) wie auch ihre Hoch Zeite, Beschneidunge, Festage vnd ihre Judische Synagoge vnd Ceremonien, alss im H. Rom. Reich herkommen vnd gebrauchlich, zu haltten, gnadigst vergunnet, wobei sie auch von niemand beeintrachtigt, beunruwigt oder belastet werden sollen bei hoher straff."

Digitized by Google

Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft" des Bisthums am 31. Juli 1616 an seinen Nachfolger, den Fürstbischof Ferdinand[1]), (1612—1650) mit einem Gesuche wegen Anstellung eines Rabbiners, worauf ihnen am 6. Februar 1617[2]) befohlen wurde, „eine zwo oder drey wohlqualificirte Persohnen" vorzuschlagen, damit seitens des Landesfürsten die Entscheidung zu Gunsten eines der in Vorschlag Gebrachten erfolgen könnte. Im folgenden Jahre bestimmte Ferdinand durch Erlass vom 12. Mai 1618 nicht allein, dass es den in Stift und Stadt Hildesheim ansässigen Juden erlaubt sei, einen Rabbiner anzunehmen und denselben nach Belieben wieder zu entlassen, sondern er ertheilte auch Jenem die Ermächtigung, bei vorfallenden Streitigkeiten die Entscheidung zu treffen, Vergleiche herbeizuführen und Geldstrafen zu verhängen, deren eine Hälfte der fürstbischöflichen Hofkammer zufallen, deren andere Hälfte zur „Vnterhaltung" des Rabbiners und des „Armen Kastens" dienen sollte. Criminal- und Capitalfälle waren jedoch der Rechtsprechung des Rabbiners und der „Vorgänger" (Vorsteher) — diese hatten bei der Jurisdiction mitzuwirken — entzogen[3]).

Nur spärlich sind die Nachrichten, welche uns von den Rabbinern[4]) melden, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

---

[1]) S. über Ferdinand (geb. 7. Oct. 1577, gest. 3./13. Sept. 1650) Bertram a. a. O. S. 159 ff.

[2]) S. Anhang I, 1. Es sei hier bemerkt, dass der Nachbargemeinde Hannover wegen „Haltung eines Rabbiners" erst am 10. März 1687 von dem Herzog Ernst August ein Privileg ertheilt wurde, vgl. P. P. Heldberg: De officio et potestate Rabbini Provincialis in Terris Brunsvico-Luneburgicis, Göttingen 1751 (in G. L. Boehmer, Electa juris civilis, III, Appendix, 442) und die anderen in meinem Aufsatze „Zwei Documente aus der älteren Geschichte der Synagogengemeinde zu Hannover" (Hannoversche Geschichtsblätter, 3. Jahrgang; No. 10 (vom 11. März 1900), S. 76) genannten Schriften.

[3]) S. Anhang I, 2. In einem Aufsatze Zeppenfeldts „Historische alte Nachrichten von der Gerichtsbarkeit über die Juden in der Stadt Hildesheim" (handschriftl. in der hiesigen Dom- oder Beverinschen Bibl. sub Nr. 359) wird im § 13 jenes Privilegium Ferdinands irrthümlich vom 12. „März" (statt „Mai") 1618 datirt.

[4]) Es sei hier nur R. Simeon (Günzburg, auch שמשון genannt,) erwähnt, über welchen Zemach David I, s. J. 5393 (1633) berichtet, vgl. Horovitz, Frankfurter Rabb. II, 18, dazu Brülls Jahrbücher, VII, 153 und Hock, Die Familien Prags, ed.

Digitized by Google

in Hildesheim lebten und wirkten. Einen ehrenvollen Platz in der Reihe der ersten religiösen Führer der jüdischen Gemeinden des Hildesheimer Sprengels nimmt Samuel Hameln ein. Einer Darstellung seines Lebensganges und seiner Thätigkeit innerhalb der Glaubensgemeinschaft, an deren Spitze er als Rabbiner eine Zeitlang wirkte, in deren Mitte er aber auch späterhin bis an sein Lebensende als verdienstvolles Mitglied sich bewährte, sei diese Abhandlung gewidmet.

Der Ehe des Josef Hameln[1]) mit Freudche[2]), der Tochter

Kaufmann, S. 361, A. 2. Auch in den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden (Anhang I. zu den von Kaufmann veröffentlichten Memoiren der Glückel von Hameln S. 334 ff.) wird Simeons, Rabb. zu Hildesh., gedacht (S. 334, 336). Im Todtenregister des alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buches ist sub No. 720 verzeichnet: (es ist dafür שמטן zu lesen) ראשה דרבנית מרת שפרינץ אשת מהור׳ שמואל אבד מהילדסי׳ Auch das Hildesh. Memorbuch, welches erst vor kurzem wieder der hiesigen Gemeinde zugestellt wurde, nachdem es drei Jahrzehnte hindurch von H. Rabbiner Dr. Max Landsberg in Rochester, N. Y., einem Sohn weiland Landrabb. M. Landsberg s. A., aufbewahrt worden, hat sub No. 52 die Eintragung: יזכור אלקים את נשמת אשה יראת ה׳ החסידה מרת שפרינץ אשת מהרר שמטן צבד דק׳ק הילדסהרים בעבור נדל יראתה ומעשיה טובי׳ ושכתנה צדקה בחיים ונשמתה עם האמהות תכבוד עם נשמת ארז שרדיל ועם שאר צדיקי אמן: Unter derselben No. 52 wird Sprinz auch im Auszuge, der dem Memorbuche beigefügt ist, als die Frau des R. Simeon bezeichnet.

[1]) Ueber ihn s. Landsberg, zur Geschichte der Synagogengemeinde Hildesheim (Hannover 1868) S. 10, 14 f. und S. 21, Wiener in s. Abhandlung „Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover", in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. d. Jud., 1864, (XIII), S. 162, Kaufmann in s. Einleitung zu den Memoiren, S. XXXVII f. u. die in dem Register zu den Memoiren S. LXV s. v. Joseph Hameln erwähnten Stellen, sowie Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 50 f. und S. 297. In den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden, (S. 334 ff. der Memoiren) wird er Joseph Stuttgart genannt, während das Memorbuch der Gemeinde Osterode am Harz ihm den in seiner Familie besonders späterhin gebräuchlichen Namen „Goldschmidt" beilegt. Seine Tochter Jente, Frau des Liepmann Cohen, den sie nach dem Tode des Salman Gans geheirathet hatte (Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens., S. 52 und 299), wird daselbst als die Tochter des „Joseph ha-Levi Goldschmidt" (נאלשמיד) bezeichnet.

[2]) Ueber Freudche Hameln geb. Spanier s. die im Register zu den Memoiren S. LXIII genannten Stellen. Ihr und ihres Gatten Seelengedächtniss, das im Memorbuche von Hannover aufbewahrt ist, hat Kaufmann in der Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2, veröffentlicht.

Digitized by Google

des Nathan Spanier,[1]) entsprossen ausser drei Töchtern sechs Söhne[2]), von denen der eine[3]) der Namensträger seines Grossvaters Samuel Stuttgart[4]) wurde. Aus der Jugendzeit des Samuel Hameln (auch Samuel Goldschmidt[5]) genannt) hat sich nur die Kunde erhalten, dass sein frommer und gelehrter Vater ihn der Sitte jener Zeit gemäss[6]) nach Polen schickte, um dort „zu lernen“[7]). Daselbst lauschte der junge Samuel den Vorträgen der Meister rabbinischer Gelehrsamkeit mit solcher Hingebung,

---

[1]) Ueber ihn s. Memoiren, S. 29 f. und S. 59 f. Sein Name wird auch genannt in einer Urkunde vom 3. Januar 1615, und zwar im „Contract zwischen dem Rathe zu Stadthagen und dem Juden Nathan Spannier, nach welchem dieser, solange er in Stadthagen geduldet werde, das dem Rathe von Jost Anhagen von Wiedensahl verkaufte Haus auf der Echternstrasse . . . gegen 32 Groschen Hausschoss und 12 Groschen Vorschoss bewohnen, und, falls er die Stadt verlassen muss, seinen Pfandschilling von 300 rthl. empfangen soll“; No. 505 der von Doebner in der Zeitschrift des histor. Vereins für Niedersachsen, 1898, S. 148 ff. mitgetheilten „Urkunden-Regesten von Stadthagen“. Eine zweite Ausfertigung jenes Contracts (No. 506, a. a. O. S. 248) ist auch mit der Unterschrift Nathans versehen. Vgl. noch Feilchenfeld in s. Abhandlung, die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg in Monatsschrift für Gesch. und Wissensch des Judent., 1899, S. 274.

[2]) Die Namen der Kinder des Josef Hameln sind in „Simeon von Geldern's Stammbaum der Familie Geldern“ (S. 297 bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal) verzeichnet.

[3]) In dem „Stammbaum“ (s. Anmerkg. 2) wird Samuel an zweiter Stelle genannt, während ihn Glückel als drittes Kind ihres Schwiegervaters Josef Hameln bezeichnet (Memoiren, S. 66). Eigentlich nimmt er die vierte Stelle ein, allein der älteste Sohn, Moses, fand als Bräutigam durch Mörderhand seinen Tod (A. a. O., S. 61).

[4]) Ueber Baruch Daniel Samuel ha-Levi (so lautet s. Name im Hildesh. Chewra Kadischa-Buche S. 10b und im Memorbuche von Hannover, vgl. Kaufmann in s. Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2.) oder Samuel Stuckert, d. i. Stuttgart, in Witzenhausen, vgl. Memoiren, S. 59, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 49 und 297.

[5]) In einem Protokoll von Montag (Lunae), d. 26. Mai 1732 (Staatsarchiv Hannover, Hildesheim Des. 1. Theil 51, Abschnitt 1, No. 2) bekundet eine seiner Töchter „ihr Vatter wehre Samuel Goldtschmidt gewessen“. (Fol. 66b.)

[6]) Memoiren S. 62 u. A. 2., daselbst. Samuels älterer Bruder, Abraham, hatte ebenfalls in Polen talmudischer Studien halber als Jüngling geweilt (Memoiren, s. a. O.)

[7]) Ibid. S. 66.

Digitized by Google

dass er ein umfassendes Wissen auf talmudischem Gebiete sich erwarb und befähigt wurde, späterhin die Würde eines Rabbiners zu bekleiden.

In Polen gewann er auch seine Lebensgefährtin in Lena[1]), einer Tochter des Lemberger Rabbiners Meschullam[2]) (Schalom[3]).

Die Kriegsstürme, die damals jenes Land durchtobten[4]), zwangen den jungen Gelehrten, im Verein mit seiner Gattin sich der Heimat zuzuwenden, in der einige Zeit hindurch Josef Hameln für den Lebensunterhalt des Sohnes und seiner Familie Sorge trug[5]). Samuels Zugehörigkeit zu dem weithin hochgeachteten väterlichen Hause sowie sein wahrhaft frommer und heiliger Lebenswandel[6]) lenkten anlässlich einer Rabbinatsvacanz die Aufmerksamkeit der Hildesheimer Gemeinde auf ihn, den in der Nähe (in Hameln) wohnenden Gelehrten. Leider fehlt es an jeder genaueren Kunde über das Jahr seines Amtsantritts in

---

1) Ibid. In Glückel's Memoiren wird ihr Name nicht erwähnt. Das ebendas. S. 356 genannte „Weib des R. Samuel" wird auch nicht namentlich bezeichnet. Im „Stammbaum des Simeon von Geldern" (S. 298) wird sie לנה genannt, ebenso im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche (S. 194), während ibid. S. 220 sub No. 439 ihr Name לאנה geschrieben ist.

2) Samuels Schwiegervater wird genannt im „Stammbaum des Simeon von Geld." (a. a. O.): הרב הגדול מהורר משולם שהי' אבד בקק לעמבוהת. Im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche, S. 194 heisst er: הגאון הגדול הביחם המופלג במהורר משלם שהיה אבד ורים בקק לבוב מחוץ לחומה. ibid S. 220: הגאון אבד"ק לעמבוהת מהור' משולם. Buber, Ansche Schem, S. 169 f., No. 431 erwähnt einen R. Meschullam b. Abraham Salzburg Aschkenasi (gest. 8. Cheschwan 5405=1645), der daselbst als מחוץ לעיר (לבוב) אבד ורים מה bezeichnet wird.

3) So nennt ihn Glückel ibid., ihn als „einen grossen Raw" rühmend, der in Lemberg amtirte. (איזם חוך לעמבוהת אבד ניוהמין). Auch sein Familienadel (Jichuss) wird von ihr besonders betont. Buber, a. a. O., S. 203, No. 507 nennt einen R. Schalom aus Lemberg (מחוץ לעיר), der eine Erbschaftsentscheidung vom 15. Schebat 424 (1664) unterzeichnet.

4) Memoiren, S. 62, A. 3.

5) A. a. O., S. 66.

6) Glückel berichtet ibid.: „Was das (R. Samuel) für ein frommer und heiliger Mann (חסיד אוי איש קדוש) gewesen ist, kann ich nicht beschreiben". S. 108 nennt sie ihn ebenfalls, den „Frommen" (החסיד מהורר שמואל). Dieselbe Bezeichnung wird unserem Samuel auch im Todtenregister des alten Hildesh. Chewra-Kadischa-Buches, S. 196 beigelegt, s. w. S. X, A. 2.

Digitized by Google

jener „hübschen, frommen Kehilla“[1]) (Gemeinde), wie überhaupt nur wenige Nachrichten über seine amtliche Thätigkeit erhalten sind[2]).

Den Bestimmungen Samuels, des mit landesherrlicher „erlaubnuss angeordneten“[3]) Rabbiners und seines Collegiums, die „theilss Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs“ betrafen, verweigerten einst einige Mitglieder der Hildesheimer Gemeinde den gebührenden Gehorsam, so dass der Fürstbischof Maximilian Heinrich[4]) (1650—1688) am 30. Januar und 20. Februar 1654[5]) Rescripte ergehen liess, jenen Anordnungen Folge zu leisten, wobei er den etwaigen Widerspenstigen Aufkündigung des Geleits und Anwendung anderer Strafen an-

[1]) Memoiren, S. 142.

[2]) Ob die Angabe des Phöbus Gans (Memoiren, S. 354), dass „R. Samuel aus Hildesheim kurfürstlicher Rabbiner zu Halberstadt, Minden*) und Bielefeld nebst Umgegend geworden“, auf unseren Samuel zu beziehen sei, erscheint zweifelhaft. Freudenthal, Aus der Heimat Mendelssohns, S. 27, A. 1., bemerkt, dass der in den Gans'schen Aufzeichnungen S. 354 und 394 genannte R. Samuel von Hildesheim nicht identisch ist mit dem „angesehenen Rabbiner der Gemeinde Hildesh.“, Samuel Hameln. Sollte aber nicht a. a. O. S. 354 Samuel irrthümlich als „Schwager“ des Josef Hameln statt „Sohn“ desselben bezeichnet worden sein? Wir finden S. 368 verzeichnet „Josef Hameln mit seinem Sohn R. Samuel“, S. 392: Stuckerts (= Josef Stuttgart = Josef Hameln) Sohn R. Samuel (מוהר״ר שמואל.)

[3]) In dem vom Fürstbischof Maximilian Heinrich erlassenen Rescripte vom 20. Februar 1654, s. Anhang I, 3.

[4]) Vgl. über diesen Fürstbischof, geb. 8. Oct. 1621, gest. 24. Mai (3. Juni) 1688 Bertram, a. a. O. S. 173 ff.

[5]) Anhang I, 3. Das „Landesherrliche Rescript (vom 20. Februar 1654) an die Judenschaft, dem, mit landesherrlicher Erlaubniss angeordneten Rabbiner in ceremonialibus Folge zu leisten und ihm seine Gebühren zu entrichten“ wird auch in dem „chronologischen Verzeichniss der in dem Fürstenthume Hildesheim seit dem Anfange des 17. Jahrh. bis zum 2. August 1802 ergangenen, landesherrlichen Verordnungen, Patente und General-Rescripte u. s. w.“ (Hildesheimische Landes-Ordnungen, 1822/23) S. VII citirt.

*) Durch Erlass des preussischen Kurfürsten Friedrich III. vom 29. Dec. 1692 wurde auch späterhin ein Halberstädter Rabbiner, der zugleich für das „Herzogthum Magdeburg“ bestellt war, Abraham Liebmann, zum Rabbiner für das Fürstenthum Minden und die Grafschaft Ravensberg angenommen und bestätigt. (Rahmer's Jüd. Litteratur-Blatt, XVIII, No. 19 (9. Mai 1889).

Digitized by Google

drohte. Es waren vor allem David Schay, seine beiden Söhne Israel und Nathan, sowie zwei Vettern, die sich den getroffenen Bestimmungen betreffs einer „vmblage" nicht fügen wollten[1]).

Unserem R. Samuel begegnen wir auch in dem „Juden Geleits-Brief der Stadt-Hildesheim" vom 9. August 1660[2]), in welchem sein Name als erster von den in der Neustadt wohnenden „Hauss-sitzenden" Juden verzeichnet ist, ebenso wird er unter dem Namen „Rabi Schmuel" in einem Schutzbriefe des Bischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662[3]) an erster Stelle erwähnt.

Wie lange Samuel in Hildesheim als Rabbiner fungirte, entzieht sich unserer Kenntniss. Er tritt uns bereits im Jahre 1668, der Rabbinatswürde entkleidet, als thatkräftiges Mitglied der Hildesheimer Chewra Kadischa[4]) (Beerdigungs-

---

[1]) S. Anhang I, 4—7. — Die Familie Schay war eine der angesehensten Hildesheimer Familien am Ende des 16. und während des 17. Jahrhunderts. David Schay war der Sohn des Nathan Schay (vgl. über ihn M. Landsberg, Zur Gesch. etc. S. 6, Wiener in der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, 1861 276 ff., und Beilage XVII, S. 304 ff.), sein Name wird recht oft in den Acten der verschiedenen Archive (Staatsarchiv zu Hannover, Archiv der Stadt Hildesh. Bever. Bibl.) genannt. Eine Bearbeitung des die Familie Schay betreffenden Materials bleibt vorbehalten.

[2]) Assertio libertatis etc. Das ist: Gründliche Rett- und Behauptung etc., Hildesh. 1733, Beylagen, Num. XL, S. 199 f.

[3]) Handschriftlich in der Bever. Bibl., No. 358 („Drei Documente v. Jahren 1662 und 1666. Schutzbrief, Privilegien").

[4]) In den Statuten der am 19. Elul 5428 (1668) organisirten Chewra Kadischa wird als Erster derjenigen sechs Mitglieder, denen die Anfertigung des Sarges (ארון) oblag, der „gelehrte Herr Samuel" erwähnt (Landsberg a. a. O. S. 14 und S. 21: ר' שמואל מרי"ה (האלוף). An zahlreichen Stellen des alten Vereinsbuches finden wir Samuel's Namen, z. B. S. 10 ff. 13b, (im Protokoll vom Mittwoch, 28. Schebat 436 (1676) wird er מהור"ר שמואל genannt), S. 17b (Protokoll vom Sonntag, 17. Adar II. 437 (1677), betr. die den 3 Vereinsvorstehern auferlegte Verpflichtung, bei der Obrigkeit sich nach Möglichkeit um Herstellung einer schützenden Umzäunung des Friedhofs zu bemühen), wo sein Name lautet: מהוריר שמואל בן מהוריר יוסף ז"ל S. 19b wird im Protokoll vom Montag, 8. Tischri 438 (1677) vermerkt: . . . שור ואם מהוריר שמואל אוש נליתם לצרכי קבורה של הילד אורח תבוה חייב למהרר שמואל לוי אחד מלר ועשרים ושנים גרושן וט' Als Gesammtbetrag, den die Chewra Samuel schuldete, wird die Summe von 2 Rthlr. 24½ Groschen

Digitized by Google

Verein) entgegen. Vermuthlich verzichtete er aus, uns unbekannt gebliebenen, Gründen, auf die Beibehaltung des rabbinischen Amtes, das seit 1671[1]) R. Mordechai Cohen[2]) inne hatte. Fortan widmete sich Samuel gleich seinem Vater Josef Hameln, der zu den Gründern jener Chewra[3]) gehörte und der überhaupt allen Angelegenheiten des neu aufblühenden Gemeindelebens zu Hildesheim[4]) seine Aufmerksamkeit zuwendete, jenem Liebesvereine und allen gemeinnützigen Bestrebungen.

---

angegeben (ibid.) Das Protokoll vom Sonntag, den 19. Adar 438 (1678), in dem er genannt wird: מהורי"ד שמואל לוי (S. 22), hat die Unterschrift: שמואל הקטן בחלמ"ד אמ"ת לפ"ק. Im Protokoll vom Sonntag, 4. Nissan 441 מביה לוי דגר פה ק"ק הילדסהם (1681) ist er bezeichnet mit den Worten: האלוף מהורר שמואל (S. 31), während er S. 35 (a. 442=1682) מהוה"ר שמואל לוי genannt wird.

Laut Protokoll vom Sonntag, 25. Jjar 446 (=1686) wurde er von dem fünfgliedrigen Wahlausschusse der heiligen Bruderschaft (über diese Wahlcommission vgl. Landsberg, a. a. O. S. 15) an erster Stelle zum Vorsteher gewählt (S. 48b). Auch führte er einige Jahre hindurch die noch erhaltenen Protokolle dieses Vereins sowie das Verzeichniss der Einnahmen und Ausgaben. So notirt er zum Jahre 444=1684 S. 42b: (d. i. R. Mordechai Cohen, s. w. A. 2,) קבלתי שבור ואבד וצל מבני ר' איצק מנל עבוד קבורתו אחד מלר חצי Er verzeichnet ferner eine Spende anlässlich der Geburt seines Enkels Josef (Sohn des genannten Isak), an dem er den heiligen Act der Beschneidung vollzogen, mit den Worten: איך רב מהוד נחמון עבוד נכדי יוסף שמלתי ביום א' מז שבט תמה לפ"ק אחד נראשן (ibid.) sowie eine weitere Spende in demselben Betrage (1 Groschen) für die Kasse der Chewra Kadischa. Mit grosser Sorgfalt führte er bis in sein Todesjahr hinein (1687) die Buchungen für jenen Liebesverein; aus diesem Jahre datiren noch zwei Eintragungen von seiner Hand betreffs zweier Spenden seines Schwiegersohnes Nathan Cohen (später Rabbiner in Lundenburg in Mähren, vgl. über ihn „Stammbaum" bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens. S. 298) in Höhe von je 1/2 Groschen (S. 51b.: חתני ר"נתן כ"ץ מהוד נחמון חתני נראשן שבת באחד תמ"ז לפ"ק . . . חתני ר נתן כהן מהר חתני נראשן ר"ח ניסן תמ"ז לפ"ק). Vom Nissan 447 (1687) ab ist auch im Chewra-Buche eine andere Handschrift zu erkennen, in einem Protokoll, das aus demselben Monate stammt, wird seiner zum letzten Male unter der Bezeichnung: האלוף כמוהר"ר שמואל לוי נבאי gedacht, wenige Monate darauf sank er in's Grab (s. w. S. X).

[1]) Der Bestallungsbrief (כתב רבנות) des R. Mordechai Cohen datirt מיום א' ר"ח שבט תל"א לפ"ק

[2]) Er starb in Hildesh. am Donnerstag, 10. Tammus 444 (=1684). Sein Nachfolger wurde R. Eljakim Götz.

[3]) Vgl. oben S. III, A. 1.

[4]) Josef Hameln lebte in Hildesheim bis zum Jahre 1675, wie es die Eintragungen

Digitized by Google

Nachdem Josef Hameln von Hildesheim nach Hannover verzogen war (ca. 1675[1]) sehen wir Samuel als Fortsetzer der verdienstvollen Wirksamkeit seines Vaters innerhalb der Gemeinde eine unermüdliche Thätigkeit entfalten. Fast zwei Jahrzehnte[2])

---

im Chewra Kadischa-Buche bekunden. Von denselben seien nur folgende hier erwähnt: S. 154 (1672): ביום ב' ר"ח אייר תל"ב במעמד האלוף כמהור"ר שמואל. ווייל מהור"ר יוסף נים כאן גיוסף S. 155b (1673) wird von der Rechnungsablage der Vorsteher der heiligen Bruderschaft berichtet mit den Worten: ויהי זי אי כיד מבת תל"ג למ"ק האבן הנבאים דוהיינו האלוף והנרום כמהור"ר יוסף . . . וחשבון צדק נידלטין Ibid. ist bemerkt, dass Josef Hameln und sein Sohn Samuel der Vereinskasse einen Beitrag schulden יום ג' ר"ח סיון תל"ד (1674) אז . . . חייב נבליבן מהור"ר יוסף S. 156b wird das Protokoll vom Sonntag, 7. Tischri 434, das eine Ausgabe von 20 Thlr. an den Goldschmied für ein Thorarollen-Ornament verzeichnet (דשם צדוף נעבן וואדך לשם של כקף ד' ר"ש)von ihm unterschrieben. S. 157 wird von der Rechnungsablage der Vorsteher, zu denen Josef Hameln gehört, gemeldet (Protokoll vom Sonntag, 7. Schewat 434, von ihm unterzeichnet,) sowie von Beiträgen, welche er der Chewra-Kasse schuldig geblieben (Aufzeichnungen vom Montag, 2. Tebet 435: ויין חייב נבליבן מהור"ר יוסף (= בטלי בתים מתבר' קדיש) ואלו ב"ב מדק und vom Neumondstage Schewat desselben Jahres.)

[1]) In Hannover starb Josef Hameln am 30. Januar 1677 (Sabbath, 27. Schewat 437, s. Kaufmann, Memoiren, S. 180, A. 6.) und dazu Berichtigungen und Ergänzungen, S. LXXI, ferner Einleit. zu den Memoir., S. XXXVIII, A. 2. Sein Epitaphium und dasjenige seiner Frau Freudche, geb. Spanier, s. im Anhang vorliegender Abhandlung, II. Während nach der Erzählung Glückels (a. a. O. S. 181) Freudche ihrem Gatten nach zwei Jahren in die Ewigkeit folgt, fand laut Grabinschrift ihr Heimgang erst fast fünf Jahre nach dem Tode jenes statt.

[2]) Das Hildesheimer Gemeinde-Protokollbuch (מגקם), das leider lückenhaft erhalten, wie das Memorbuch (v. S. II, A. 4), erst vor kurzem wieder in den Besitz der hiesigen Gemeinde gelangt ist, giebt ein genaueres Bild von der Thätigkeit des Samuel Hameln innerhalb der Gemeindeverwaltung. Das Wahlprotokoll vom 1. Mittelfeiertage (Chol hamoed) Pesach 429 (=1669) zeigt ihn uns als ersten Vorsteher (S. 5. ודם רחמנה המבוזרים רג'ל מבל השקל עטן כל הנתמנים כמבואר לתבא בראשון כמהר"ר שמואל לוי יצ"ו בן מהר"ר יוסף האמל שלימאש In der Reihe der Vorsteher (פרנסים) — die Hildesh. Gemeindeverwaltung umfasste „17 Mann" (auch „17 Männer der Judenschaft beider Städte" genannt) nämlich 3 פרלמים, 2 מובים, 2 קהלש ליים, 3 נבאים, 3 שמשים, 2 ממנים und 2 דיינים — finden wir seinen Namen (מהר"ר שמואל לד) verzeichnet für die Jahre 431—435. (s. Unterschrift zum Protokoll von Chol ha-Moëd Pesach 435 lautet: שמואל הקטן בתלמוד מבית לוי הנר פה ק"ק הילדסים, für das Jahr 436 (im Protokoll von Mittwoch, 8. Siwan 436 wird er genannt: שמואל לוי), 437 (Protokoll vom Montag, 17. Nissan 437: מהר"ר שמואל לוי), 438—440, 442 (Protok. v. Sonntag, 2. Jjar), 443 (שמואל מריל, vgl. Protokoll vom

Digitized by Google

hindurch (1669—1687) verwaltete er segensreich das Amt eines Gemeindevorstehers, bis ihn der Tod, zehn Jahre nach dem Heimgange seines Vaters[1]), am Dienstag, 6. Tammus 5447[2]) (1687) ereilte. Tiefe Trauer erfüllte die Hildesheimer Gemeinde, als die sterblichen Ueberreste Samuels auf dem älteren Friedhofe (an der Steingrube[3]) an jenem Tage in der Erde Schoss gebettet wurden, beklagte sie doch in seinem Hinscheiden den Verlust eines Mannes, der ihr einst religiöser Führer gewesen und bis an sein Lebensende an leitender Stelle als Vorsteher in der Verwaltung ihr Wohl gefördert hatte.

Auf demselben Gottesacker war bereits 12 Jahre vorher eine von den drei Töchtern[4]) Samuels, Malka[5]), die Frau des Juda Berlin (Jost Liebmann) bestattet worden, und an ihrer

---

21. Schewat 431: (מהורר שמואל בנ"ל שר), 444 (Sonntag, 18. Nissan: (ראלף מהורר), (שמואל בנ"ל פרנס), 446 (מהורש בנ"ל פ—מרנס) und 447 (מהורר שמואל בנ"ל). Fast zwei Jahrzehnte lang war demnach Samuel an hervorragender Stelle in der Gemeindevertretung bis zu seinem Lebensende thätig. Sicherlich hat er auch bei der Herstellung des Gemeinde-Statuts a. 1662 (vgl. Landsberg, a. a. O. S. 7) mitgewirkt.

1) S. o. S. IX, A. 1.

2) Im Todtenregister des Chewra-Kadischa-Buches ist S. 196 eingetragen ראלף ותנאן פרנס ומנהיג ותחסיד כמהורר"ר שמואל בן מהורר יוסף הלוי וצליחה הלך לעולמו ביום ג' ר' תמוז תמיל ונקבר באותו יום בהשמר רבה ובכבוד יקרא ושבק חיים לרבנן ולכל ישראל אמן Auch in dem späteren Verzeichnisse der Verstorbenen desselben Buches wird er S. 224 (No. 702) genannt: (ראיש ודנאן ופ"ו מהורר שמואל בן מהורר יוסף נ"ל הלך לעולמו ונקבר ביו"ם ג' ג' (ו' lies) תמוז תמז לפק:). Glückel erzählt (Memoiren S. 66), dass Samuel „in Wahrheit den Zeitpunkt seines Todes gewusst" (האמת ממש דרעם מן מיתתו נוימם), wie es in Hildesheim allgemein bekannt gewesen (דאר ווים מן נגן הילדסם מן צו זאגן).

3) Dieser Friedhof wurde, nachdem er fast 200 Jahre benutzt worden, 1821 geschlossen.

4) Sie hiessen: Zippora, Edel und Malka. Ueber diese sowie über die 2 Söhne Samuel's, Natan und Isak, vgl. meine, in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1900 (44. Jahrg.), S. 250 ff. erschienene Abhandlung: Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln.

5) Sie starb Dienstag, 2. Neumondstag Tammus 435 (1675). Ihr Seelengedächtniss ist im Chewra-Kadischa-Buche (S. 193) erhalten mit den Worten: יזכור אלקים ואשה מרת מלכה אשת הרר יודא ותן מהורר שמואל הלכה לעולמה יו"ד ב' יו"ד ר"ת תמוז תליה ושבקה חיי לכל חי הינצביה ונקבריה בו ביום הנ"ל. Auch in dem späteren Register desselben Buches ist (S. 221, No. 462) ihr Name verzeichnet.

Digitized by Google

Seite hatte die am Dienstag, 22. Tammus 5441 (1681), ihrem Gatten und ihren Kindern — ausser den beiden Töchtern trauerten noch zwei Söhne[1]) an ihrer Bahre — entrissene treue Lebensgefährtin und Mutter, Lena[2]), ihre Ruhestätte gefunden.

Anhang.

I.

Aus dem Königlichen Staatsarchiv zu Hannover.

1. Schreiben des Fürstbischofs Ferdinand vom 6. Febr. 1617.[3])

Was an Ihre Churfrl. Dtl: zu Cöllen, Administratoren dess Stiffts Hildesheim Herzog Ferdinanden in Bayrn, vnsers genedigisten Herrn, In Letztbemelten dero Stifft Hildessheim, vergleidte Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft, sub dato 31. July verschinen 1616. Jahrs wegen anstellung eines Rabiners vnnderthenigist gelanngt, Solches ist Hohsternanter Ihrer Churfrl: Dtl: der gebür nach gehorsamist vorbracht vnd darauf deroselben Exsolution hiemit, weil bey anderen Dero Ertz: Stifftern vnd Fürstenthumben, biss dato herkommen wenn es an einem Rabiner ein oder andern Orths ermanglet, dass einer zwen oder drey von Jeder Judenschafft vorgeschlagen, vnd der best qualificirte von Irer Churfrl: Dtl: Alssdann verordnet worden, So lassen Sie es bey solchem biss dato hergebrachten gebrauch gst verbleiben. Befelchen derowegen obbemelten Ihren Hildessheimischen Ver-

---

[1]) Vgl. oben S. X, A. 4.

[2]) Im Chewra-Kadischa-Buche findet sich (S. 194) folgende Eintragung: האשה הרבנית נברתנית אשת חיל מרת לאה בת הגאון המופל המפורסם כמהר"ר משלם זאל שהיה אב"ד והיים בקיק לכבוד מתוק לתאמר, אשה מהר"ר שמואל לוי יצ"ו, הלכה לשולמה ביום ג' מברכות מחבר ב"ק (vgl. Psalm 87,3) תמוז תמיא לפק ושבקת חיים לרבנן ולכל ישראל (= ולכל ישראל). מקום קבורתה אצל בתה מלכה ויל בצד ימין. נשמתם יהיו צרורים בצרור החיים עם נשמת ה' Ibid. wird der Lena nochmals in dem späteren Verzeichnisse (S. 220, No. 439) gedacht (האשה הרבנית מרת לאה בת הגאון אבד"ק לעמבוהת מהר"משולם אשת אב"ד מהר' שמואל) In demselben Vereinsbuche wird auch Bunchen, die in dem Hause Samuels bedienstet war, erwähnet (S. 195: האשה הנאמנה מרת בונכן משרתת אצל שמואל לוי הלכה לשולמה ביום ה' בי"ת מנחם und S. 214, No. 18: האשה היקרה הצנועה מרת ביונכן תמיה לפק ונקברה בו ביום, משרתת של ר' שמואל מביל הלכה לשולמה ונקברה ביום ה' בי"ת מנחם תמיה לפק).

[3]) Hildesheim, Design. 1, Theil 51, Abschnitt 1, No. 8.

Digitized by Google

gleidten Juden, dass Sie eine zwo, oder drey wohlqualificirte Persohnen Vorschlagen vnd benennen, So wollen sich Alssdann Jhro Churfrl: Dtl: vff einen Rabiner auss Ihnen gst erkhleren, Vnnd Desswegen nottwendig Befelch ergehen lassen, Darnach sich obbedeite Hildessheimische Judenschafft zurichten. Vrkund Hohsternannter Churfrl: Dtl: Hanndtzeichen, auch vffgetrukhten Churfrl: Secret. Geben Bonn denn 6. Feb. A°. 1617.

Ferdinandt

(L. S.[1])

Auf der Rückseite des Schreibens ist vermerkt:

Präsentirt Hildesshb.
den 24. Febr. A° 1617
Stylo nouo.
Juden Rabine betreff.

2. Schreiben desselben Fürstbischofs vom 12. Mai 1618[2]).

Von Gottes Gnaden Wir Ferdinandt Ertz Bischoff zu Cöllen des Heyl. Römischen Reichs durch Italiam Ertz Cantzler undt Churfürst, Bischove zu Lüttig undt Münster, Administrator und Coadjutor der Stiffter Paderborn, Hildessheimb undt Berchtes Gaden, Fürst zu Stabloh, Pfaltzgrave bei Rhein in Obern und Niedern Bayern, Westphalen, Engern undt Bullion Hertzog, Marggrave zu Franchimondt, Thun kundt undt bekennen hiemit offentlich für Vnss und Vnsere Nachkommen, dass Wir auff Vorgehende Intercession, unserer allgemeiner Judenschafft der Stifft undt Stadt Hildessheimb, die Genadt erwiesen, dass sie einen Rabbiner auff: und anzunemmen[3]), auch denselben ihres gefallens zu beuhrlauben, und einen andern in desselben platz zu verordtnen bemächtiget seyn sollen, Also und dergestalt, dass der Rabbi undt Vorgänger, Sie in ihren habenden Gebrechen entscheiden und Vergleichen möge, undt da sich unser

[1]) Das gut erhaltene Siegel hat die Umschrift: S. FERDINANDI. ARCHIEPISCOPI. COLONIENS. PRINCIPIS. ELECTORIS.

[2]) Folgt in demselben Aktenfascikel nach dem in No. 1. abgedruckten Schreiben in doppelter Abschrift, deren Schreibweise unwesentliche Abweichungen aufweist. Eine dritte Abschrift desselben Decrets fand ich a. a. O. No. 7, fol. 7.

[3]) In der zweiten Copie steht: „angenommen".

Digitized by Google

des Ohrts gesessene Juden, im geringsten wiederspennig erzeigen würden, Sollen gerürter Rabbiner sambt ihrem Vorgänger, ihrer discretion nach, bestraffen, undt sol sothane straff zur Halbscheidt Unss zu unserer residirender Hoff Cammer, gegen unsers General Landtrentmeisters, quitung geliefert werden, die andere Helffte aber wollen wir Ihnen gestalten Sachen nach zu Vnterhaltung Ihres Rabbiners, undt Armen Kastens zugeeignet haben, Jedoch dass Sie sich keiner Criminal, oder Capital Sachen, und was sie dehnen ankleben möchte, Vnderfangen sollen, sondern da dergleichen sachen fürfielen, Sollen Sie selbige unserm Cantzler und residirenden Rähten anbringen, und darzu krafft dieses Verbunden seyn, und folgents darüber unserer anordtnung zu erwarten haben. Dieweil sich dan auch etliche unvermögende undt zanckhaffte Juden daselbst underschlagen, So wollen Wir ins künfftig bey selbiger Judenschafft Vorgänger, Jedoch unverbindtlich, wessen Vermögens undt Herkommens der sey, ehe Wir selbige Vergleidten werden, Vnss zuvor erkündigen lassen, wollen gleichwoll bemelts unsers Stiffts und Stadt Hildesheimb gesessener Judenschafft gehabte und geworbene Geleiter und Begnadungen in forma und anderer gestalt nicht, Wir Unss vor diesem gegen unserm Cantzler Räht und regirung erklehrt, gehalten, auch uff ansuchen Ihrer Vorgänger in Executivis, wie oberzehlt, gegen die wiederspennige die hülfliche Handt zu bieten Gnädigst befohlen haben, hingegen wollen Wir Unss ausdrücklich Vorbehalten, da unss unser befuegtes Interesse von dem Rabbi verschlagen[1]) würde, dass Wir solches Jederzeit an den zeitlichen Vorgängern suchen wollen, daran beschicht unser Gnädigster Will undt Meinung, Uhrkundt unsers Handt Zeichen undt uffgetrückten Churfürstl. Secrets. Geben in unserer Stadt Bon den zwolfften May Anno Sechs Hundert undt Achtzehn.

Ferdinandt mppr.

(L. S.) Schilling.

In fidem Concordantis Copiae subscripsit
Gaudens Krüper
Cammerschreiber.

[1]) In der anderen Abschrift steht: „verschwiegen".

Digitized by Google

3. Rescript des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 20. Februar 1654[1]).

Von Gottes Gnaden Wir Maximilian Henrich thuen khundt vnd fügen hiemit zuwissen, demnach Vnss vnser Stifft Hildessheimbische Vergleidte Judenschafft vnderthenigst demütigst zu erkennen gegeben wass gestalt einige Ires mittels, deme auss vnser gdster erlaubnuss angeordnete Rabiner Rabbi Schmull vnd dreye vorgänger nemblich Rabbi Israël, Marx und Hirtz Wallich[2]) in dem ienige wass theilss Ire Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs sambt wass demselben sonsten mehr ankleben thuet betrifft, gebürende folg zu leisten sich verweigeren, mit vnderthenigster bitt Wir zu Hanhabung vnserer hierin ergangenen erklerung, gebürendes einsehen dawieder zugebrauchen[3]) geruhen wolten, Wan Wir um solche Freuel besagter[4]) wiedersetzlicher Juden zu dulden nicht gemeint, so ist an sambtliche Vnsers Stiffts Hildessheimb vergleidte Judenschafft der ernstlicher nochmahliger Befelch hiemit, berürten Rabbiner vnd Vorgänger in den jenigen Sachen so Ire verrichtungen anhangen[5]) gehor zu geben und gebürliche wilfährigkeitt vndt gehorsamb wiederfahren[6]) zu lassen mit der verwarnung, dass Wir gegen die wiederspennige mit aufkündung des geleidts vnd anderer wilkührlicher bestraffung zuuerfahren nicht vnderlassen werden, Warnach Sie sich zu richten. Urkhundt

---

[1]) Design. Hildesh. 12. Theil, 2. Abschnitt, Nr. 4.

[2]) Israel, Marx und Wallich werden auch in der Verordnung der bisch. Regierung vom 14. April 1654 (Anhang I, 5) erwähnt. Israel ist wohl identisch mit Israel b. David Wilner, gest. am 19. Nissan 446 (1686) laut Hildesh. Memorbuch, No. 114. Vgl. über ihn Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Jud. 1900 (44 Jahrg.) S. 255, A. 2. Marx und Wallich werden im „Juden-Geleits-Brief der Stadt Hildesh." vom 9. August 1660 (Assertio libert. Num. XL., S. 199 f.) verzeichnet („Marcus Heinrich" und „Wallach"). Ihre Namen enthält auch der Schutzbrief des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662 (bei Landsberg, a. a. O. S. 14 irrthümlich: 1660). s. o. S. VII, A. 3.

[3]) Die Worte „Dawieder zugebrauchen" stehen am Rande.

[4]) Ursprünglich stand „einiger".

[5]) Statt des durchstrichenen „anlanget" ist am Rande „anhangen" verbessert.

[6]) Ursprünglich stand „gehorsamb zu erweisen"

Digitized by Google

vnsers Handtzeichens vnd vorgetruckten Secrets. Sig. Luttich d. 20. Feb. 1654[1]).

4. Schreiben der Hildesheimer Juden an die bischöfliche Regierung vom 9. April 1654[2]).

Hochwürdig: Wohlgebohrner, auch hoch Ehrwürdige HochwohlEdle Gestrenge vndt Vheste vndt hochgelarte Churf. Colnische Stifft Hildessheimische wohluerordnete Herrn Canzler, Vice Canzler vndt Rhäte, gnadig vndt hochgebietende Herren, Ob wir wohl der Zuversicht gelebet, es würde Dauidt Schay sich einsten zur Ruhe begeben haben, damit wir weiter mühe vndt vnwesen vberhoben blieben: So haben wir doch aus der vermeintlichen schrifft, vntertheniger bitte rubriciret, für welcher Communication wir vnterthenigen Danck sagen, das wiedrige vernommen.

Können nun darauf ohnberichtet nicht lassen, das vns nicht wenig verwundert, das Er zu behauptung dero von ihm angezogenen gewohnheit, als wen ein Jude bey seinem Eyde nach Jüdischen Ceremonien sein Vermögen ausssagen müsse, auf Halberstadt vndt andere Oerter sich berufft, zumahl solches der lieben warheit zuwieder ist, wie Er allemahl bisshero vngleich berichtet, vnd der Warheit verschonet hat. Den ohne das, das Ers nicht beweisen kan, So hat sichs eben begeben, das ezliche Juden anhero aufs Jahrmarckt gekommen sindt, als von Halberstadt Hirtz Burchardt, Jost Nathan vndt Abraham Halter, so vber etzliche 20 ihar alda haussliehen gewohnet, worunter einer Dauidten beschwagert ist, von Altenaur[3]) bey Hamburg Moses Ruben ein Jude von 66 iharen, vnd welcher an die 34 ihar in Hamburg gewohnet hat, von Cassell aus Hessen Isaac

---

[1]) Eine zweite Copie befindet sich a. a. O. Hildesh. Des. 1, Theil 51, Abschnitt 1, No. 7, Fol. 13, mit der Unterschrift: Maximilian Heinrich (L. S.) Auf der Rückseite der Vermerk: d. 20. Febr. 1654. Copia

Ihrer Churf. Dhlt. Beuelchs, wegen
parirung denen alhie von der mehrerntheiles
Judenschafft bestimbten Rabbi und Vorgenger.

[2]) A. a. O. Nr. 7., Fol. 14 f.

[3]) = Altona.

Digitized by Google

von Wizehausen, benante Juden sindt von vnserm Rabbi, neben 2 andere Rabbinen darumb befraget worden vndt haben einhelliglich bey ihrem eyde, nach Jüdischen Ceremonien ausgesaget, das eine solche gewohnheit, wovon Dauidt saget bey ihnen vndt anderen Orten nicht sey, besondern werde also gehalten, wie bey vns, das nemblich drey beaydigte die vmblage machen vndt einem ieden sein quotam setzen, vndt wen Er dan darüber mit dem beeydigten nicht einig sein könte, so müsse Er sein vermögen vermittels eydes entdecken, sonsten aber dürffe er kein aydt ablegen. Nun haben die beeydigte alhier es auch also gehalten, vndt weil die Judenschafft der New: vndt alten Stadt vndt im Stifft Hildessheimb (aussgenommen Dauidt vndt seine zwei Söhne vndt zwei Vettern) mit der vmblage friedtlich gewest so hat man keines eydes bedurfft. Vnndt haben noch heute die sämbtliche Juden alt: vndt Newstadt vor sich gefodert, vndt nochmahls gefraget, ob Sie es bey dem Contract, den sie mit einander geschlossen, lassen, oder ein aydt, wie Dauidt begehret, leisten wollen, worauf sie geantworttet, sie liessen es bey dem Contract vndt alter Observantz, vndt könten mit Dauidt nicht einig sein, da doch ihrer viel darunter sindt, welche vber vermögen lieber eintz thun, als das sie schweren wollen, Ob auch zwar Dauidt allegirt, bei H. Cantzler Steins seel. Zeiten hetten die Juden schweren müssen, So ist es doch damahls geschehen weil ihr Churf. Dhlt. piiss^mae mem^ae solches an gedachten H. Cantzler Stein seel. befohlen, welchem als eines Landesfürsten befehl wir haben pariren müssen: Dauidt aber hat vns nichts zu befehlenn.

(Fol. 15) Vndt weil nun ihrer drey von der Gemeinde darzu verordnete vndt von Ihr Churf. Dhlt. Maximilian Heinrich vnsern gnedigsten Churfürsten vndt Herren, gnedigst bestettiget sindt, gestaldt beygelegte abschrifft[1]) mit bringet, So wirdt es dabey

[1]) Fol. 19a enthält folgenden „Extract Churfürstl. Privilegien“:

„Es sollen auch die sämbtliche Verglaydet undt in unseren Schutz genommene Judenschafft Krafft dieses Gdgst undt Ernstlich befehlet seyn, dero erwählten Vorsteheren undt Rabiner wass sie nach ihren gesetzt undt Ordnung oder sonst recht mässig gebiethen, erkennen Urtheilen undt Verordnen gebührlich zu gehorsahmen

Digitized by Google

gelassen vnd damit Ihr Churf. Dhlt. zum tribut desto eher gelangen, wir dabey geschüzet werden, inmassen wir den umb sothanne manutenenz vnd Dauidt mit ferner molestien durch ein ernstlich befehl abzuweisen, vntertheniglich bitten, in mehrer erwegung, das Dauidt vnd seine obbenimbte Consorten vnterschiedlich mahl für die drey beeydigte fürgefodert sindt, Er aber ihnen vngebührliche worte entbieten lassen.

E. Gnd. Hochw: Hoch vndt wohl Edle Gestr. erinnere sich auch gnedig vndt hochgünstiglich, was wegen des schlachtens für die Juden aufm freyen Damme vor Peina den 30 January von Littig von Hochgnd. Ihr Churf. Dhlt. für ein befehl anhero abgangen, vnterthenigl. bittende, an H. Droston vndt Ambtman zu Peina zu schreiben, damit solchem befehl ein genügen möge geschehen.

Weil wir auch des Schuzbrieffes wegen das Geld vndt sonst von nöthen haben, vndt in ieztgedachtem Ihr Churf. Dhl. Befehl die extradictio des Schuzbrieffes begriffen, Als bitten wir auch nochmahls vntertheniglich, E. Gnd. Hochw: Hoch Edle Gestr. vndt Herr. wollen vns den Schuzbrief ausantworten, damit wir dessen gebrauchen. vndt der Gemeinde zum besten verwarlich beylegen können, Getrösten vns gewieriger resolution, vndt empfehlen dieselbe dem gnadenschuz Gottes, Geben am 9. April aõ: 1654.

E. Gnd. hochw: hochwohl Edle

Gestr. vndt her. gnst.

Vnterthenige

Juden der Alt: vndt New

stadt vndt Stiffts Hildessheimb.

---

undt demselben nachzuleben, undt zwar bey 50 Rthlr. straffe welche so offt dawieder gehandelt wirdt, Von denen übertretteren Halb Unserer Stifft Hildessh. Rent Cammer undt Halb der armen Juhdenschafft unnachlässiglich erleget und bezahlet werden sollen fort andern Gemeinen Rechnungen Vorm Rabiner einen Vorsteher von Hildessh. undt Peina so dan zweyen gemeins: Männeren abgethan undt es bey solcher abrechnung unverbrüchlich gehalten".

Eine nochmalige Abschrift des „Extract" befindet sich Fol. 20.

Digitized by Google

Auf der Rückseite (Fol. 15b):

Vnterthenig bericht vndt bitte,
dero Judenschafft dero alt: vndt
Newstadt vndt Stifft Hildessheimb
ctra
Dauidt Schay vndt seine 2 Söhne
vndt 2 Vettern.

praes. 13. Aprilis Ao. 1654.[1])

5. Verordnung der bischöflichen Regierung vom 14. April 1654[2]).

Zur vnterthanigster Folge Ihrer Churf. Dhlt. Vnsers gsten Hern vntern 30. January vnd 20 February negsthin der vergleidter Judenschafft hiesigen Stiffts vnd der streitigkeit halber ahn Vns abgelassener befelchschreiben, wirdt Dauiden Schay, mitt Vorbehalt der albereits verwirckter 25 gfl. straeff, nochmahls bey 50 gfl. aufferlegt den von hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. der samptlicher Judenschafft ertheilten schutzbrieff originaliter vnverzoglich[3]) herauss zu geben vnd in eine Kiste, darzu so woll der alten als Newen Statt Juden Jed theil einen schlüssel habe verwahrlich hinlegen zu lassen, sein gleichfals allen vndt Jeden so woll der alten als Newstatt Juden bei 25 goldfl. straeff vndt auffkündigung des geleidts befohlen, die von den geschwornen Vorgengern Rabbi Israel Marx vnd Hirz Wallich[4]) albereits gemachte vnd mitt Ihrem Vorwissen hernegst noch machende Vmblage der Schuz vnd anderer, nötiger gelder vnweigerlich anzunehmen vnd Ihre quotam darnach zu bezahlen, Oder aber da einer oder der ander hierin vbernommen zu sein

---

[1]) Auf fol. 15. befindet sich noch folgender Vermerk: d. 14. Aprilis 1654. Sambtliche Stiffts Juden Bitten Vermög Copeilich beigelegten Churf. Mandats, gegen Dauidt Juden manuteniret zu werden, sonderlich wegen von Ihnen, contradicente Dauidt, gemachten modi collectandi des Tributs. Item Dass Er Dauidt Ihnen den erlangten Schutzbrieff, möge aussfolgen lassen etc.

[2]) A. a. O. fol. 16. Auf der linken Seite ist ausser dem Datum d. 14. Apr. 1654 vermerkt: Sol Dauidt Schay den Schutzbrieff originaliter aussfolgen lassen etc. Item Sollen alle Juden der Vmblage so die Vorgengere gemacht, folgen etc.

[3]) Dieses Wort steht links am Rande.

[4]) Diese drei Namen sind am Rande verzeichnet.

Digitized by Google

vermeinen würde, alsdan solches vnd sein vermögen bey seinem vor diesen Ihren Vorgengern leistenden Eidt zu erhalten vnd zu entdecken, worauff dan diese vorgänger die Eintheilung endern, sonst den Jenigen, so sich hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. gsten befelch vnd dieser Vnser Verordnung ferner wiedersezen. Jedes Mahl eine gewisse geldt straeff ahnzusezen, vnd davon Vns eine Verzeichnis, vmb diese brüchten behueff mehr hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. beytreiben zu lassen, einzulieffern schuldig vnd gehalten sein sollen, wornach Sie sampt vnd sonders sich haben zu achten. Vhrkundlich p. p. Hildesh. d. 14 Aprilis 654.

6. Ferneres Dekret der bischöflichen Regierung vom 5. Mai 1654[1]).

Vff abermahliges Suppliciren[2]) der samptlicher Judenschafft hieselbst contra Dauid Schay vnd dessen Kinder wirdts izgem. Schay 100 gfl. straeff, mitt Vorbehalt den albereits verwirckter nochmahls befohlen bey das Ihrer Churf. Dhlt. vnsers gnädigsten Herren vnterm 30. January vnd 20. Febr. negsthin ausgelassenen befelchschreiben, vnd Vnserm am 14. Aprilis darauff fundirt Decret, seiner angemasten leuteration Vngeachtet dergestalten gelassen dass Er demselben in allen Punct: vnd Clausulen schuldige parition leisten, sonsten aber sehen vnd horen solle, das Er auch in die straeff der . . 100 gfl. fällig erkleret, vnd die Execution darüber gegen Ihn auff seine Landtgütter befohlen werde. Vhrkundlich p. p. Signat. Hildessh. d. 5. May 654.

Auf der Rückseite (fol. 17b): Decret
Contra Dauiden
Schay
Solle den vörigen
Beuehl sub dato den
14. April (: der leuteration ohngeachtet :)
pariren etc.

[1]) A. a. O. fol. 17.

[2]) S. die sub. 7. abgedruckte Beschwerde der Hildesheimer Juden vom 5. Mai 1654.

Digitized by Google

7. Erneute Beschwerde der Hildesheimer Juden gegen David Schay, vom 5. Mai 1654[1]).

Hochwürdig, Wollgebohren, auch Hochwürdige, Hoch-Wolledle, Gestrenge, Veste und Hochgelartte, Churf. Cölln. Stifft Hildesheimsche Woll Verordnete Herrn Cantzler. Vicekantzler und Rhädte, gnädig und Hochgonstige Herrn.

Demnach I. Churf. Dhlt. unterm dato 30. Jan. und 20. Febr. drey beeydigtte mit bewilligung der Judenschafft im Stifft Hildesh. gnädigst Verordnet, und Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. gestr. Herr. u. gst. iungsthin solches durch ein Befehl gnädig und hochgonstig haben bestettigt, So haben Wir solches mit gebührenden respect empfangen, Ob Wir nun zwar Davidt welchem auch der Befehl ist zugeschikt worden, zu aufbringung der tributgelder sein quotam angesezt, und ihm zugeschicket haben. und darneben geschrieben, Wen er sich beschwert befünde, dass er alssdan den eydt abstatten soltte, So will doch er und seine Söhne und Vettern sich noch nicht dahin bequemen, dass also der mangel an uns nicht, besondern an Davidt und seinen consorten ist, dass die tributgelder nicht aufkommen, und zudem ist dem H. Landt Rentmeister Kessel noch mit etzlichen Thalern verhafft, und sind von angesetzter Bezahlungs Zeit alschon 3 Wochen verlauffen, und ist der mangel gleicherweise an Dauidt, dass die gelder nicht bezahlt werden. Weill wir auch des bezahltten Schutzbrieffes wegen dero angehenden Jahrmarckten hoch von nothen haben, und denselben in einer lade, worzu die Juden der alt: und newenstadt den schlüssel sollen haben, zuleggen bereit sind: So gelanget unsere unterthänige bitte Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. Gestr. Hern. u. gst. wollen geruhen, die gnädig und hochgonstig Verordnung zu thun, dass Davidt neben seinen 2 Söhnen und Vettern denn aussgangen Befehlen sich accomodiren, und die angesetzte gelder zu behueff des tributs, und zu bezahlung des H. Landt Rentmeisters wie auch zu allen andere zufälligen aussgaben sein quotam gleich wie wir andere thun, entrichten müsse, und dan auch den Schutzbrieff uns herausszugeben, damit wir dessen

[1]) A. a. O fol. 18.

Digitized by Google

nach notturfft gebrauchen konnen. Verstehen uns dessen, vnd negst empfelung Gottlicher beschirmung verpleiben wir

Ew. gn. Hochw. hoch:

Wolledl. gestr. Hern u. gst.

unterthanige

Dat. Hildesh. am 5. May Ao. 1654.

Judenschafft der alten: und Newenstadt.

Auf der Rückseite (fol. 23b) ist vermerkt:

Unterthänig Memorial der Judenschafft c. Davidt.

d. 5. May 654 exped. 23. May

Die Sambtliche Juden beschweren Sich abermahlen, dass Dauidt dem abgelassenem Befelch nicht pariren wölle etc. vide eingelechten Beuelch.

II.

Die Epitaphien des Josef Hameln und seiner Frau Freudche, geb. Spanier, zu Hannover[1]).

1.

פה
נטמן האלוף והראש
והקצין הנגיד והחסיד
כמהו"ר יוסף האמיל
בנ"ל זצ"ל שנתבקש
ביסיבה של מעלה
שבת קודש ו'ך שבט
תל"ז לפ"ק פה הגיבר

2.

פה
נטמנה אשה
החשובה הגבירה
והחסידה מרת
פרי"דה אשת
החסיד מהו"ר
יוסף האמיל בנ"ל
נפטרה ביום ב' (?) י"ג
תשרי המ"ב לפ"ק
ת"נ"צ"ב"ה

[1]) Die Abschriften der beiden Epitaphien verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Rabb. Dr. Lange, früher in Hannover, jetzt in Warburg.

Digitized by Google

Alexandre et les Juifs.

D'après les sources rabbiniques.

Von

Israel Lévi.

La plupart des légendes, historiettes ou fables édifiantes dont Alexandre est le héros dans le Talmud et les Midraschim sont franchement du folk-lore; les unes sont empruntées au cycle de fictions qui se groupèrent autour du nom du Macédonien, les autres sont incontestablement l'oeuvre des Juifs[1]). Ces dernières se distinguent par l'esprit qui les anime: elles sont satiriques et tendent à ridiculiser l'ambition du grand conquérant; par là elles rentrent dans le domaine de la Agada, qui se propose surtout de moraliser. Or, certaines traditions du Talmud contrastent avec ces fictions: elles font jouer à Alexandre un rôle qui l'honore, et celles-là justement se donnent comme de l'histoire. Quelle en est la signification réelle, c'est ce que je voudrais rechercher. En abordant ce petit problème littéraire, je me propose seulement d'apporter, moi aussi, un tribut d'hommage à la mémoire de l'historien éminent trop tôt ravi à la science qu'il honorait, au Judaïsme qu'il a si bien servi, et à ses nombreux amis, parmi lesquels j'étais fier de me ranger. Pendant près de vingt années, mes fonctions de secrétaire de la Revue des Etudes juives m'ont permis d'échanger avec David Kaufmann une correspondance suivie et de bien pénétrer dans l'esprit et le mode de travail de ce savant admirable, qui n'était pas homo unius libri, mais qui s'intéressait à tout le passé d'Israël, parce qu'il en connaissait comme personne tout le domaine.

[1]) Voir nos articles „Revue des Etudes juives", II, 293; VII, 78; XII, 117.

Digitized by Google

I.

Alexandre, le grand prêtre et les Samaritains.

Le premier texte que nous examinerons nous est fourni concurremment par la scholie de Meguillat Taanit (ch. IX) et par le Talmud, Yoma, 69a (baraïta). Les deux versions sont trop étroitement apparentées pour être indépendantes: celle du Talmud, comme il arrive souvent, est la plus libre; nous donnerons donc la préférence à celle de la Meguillat Taanit.

Le 21 de ce mois (Kislew[1]) est le „jour de la montagne de Garizim"; défense de jeûner. — Les Samaritains avaient demandé à Alexandre le temple de notre Dieu avec l'intention de le détruire, disant: „Vends-nous cinq kour de terre sur la montagne du Moriah". Alexandre fit droit à leur requête, et des Juifs allèrent en aviser Siméon le Juste. Celui-ci revêtit ses habits pontificaux et se rendit auprès du roi, accompagné des notables de Jérusalem, de mille conseillers couverts de vêtements blancs, de jeunes prêtres frappant des instruments sacrés ou portant des torches allumées. Ils marchèrent toute la nuit, allant à la rencontre d'Alexandre. Lorsque celui-ci (suivi des Samaritains) du sommet des montagnes aperçut les torches, il demanda à ses compagnons qui étaient ces gens. „Ce sont," dirent les délateurs, „ces Juifs qui te sont rebelles." A Antipatris, avec l'apparition du soleil, les deux troupes se rejoignirent. „Qui êtes-vous?" leur demanda-t-on. — „Nous sommes des gens de Jérusalem qui venons rendre visite au roi." Dès qu'Alexandre aperçut Siméon le Juste avec ses vêtements sacerdotaux, il descendit de son char et se prosterna devant lui. „Un roi comme toi," lui dit-on, „se prosterne devant un Juif!" Il répondit: „C'est que je vois son image lorsque je combats, et je vaincs toujours." — „Pourquoi êtes-vous venus," demanda-t-il aux Juifs? — „Le lieu où nous prions en faveur de ton empire pour qu'il ne soit pas détruit, ces gens t'ont frauduleusement induit à le leur céder! — Et qui sont ces gens-là? — Ce sont ces Samaritains qui se tiennent près de toi. — Je vous les abandonne." Ils les

[1]) Dans Yoma, le 25 Tébet.

Digitized by Google

percèrent au talon et les suspendirent aux queues des chevaux, qui les traînèrent sur des épines et des ronces, jusqu'au mont Garizim. Là les Juifs labourèrent (l'emplacement du temple samaritain) et y plantèrent des vesces, faisant aux Samaritains ce que ceux-ci avaient projeté contre le temple de notre Dieu. Ce jour-là, on le déclara jour de fête".

Ce récit, où se remarquent déjà des altérations[1]), peut-il être considéré comme l'écho d'un évènement auquel aurait été mêlé le roi Macédonien? On sait que pareille histoire se lit dans les Antiquités de Josèphe: sont-ce deux traditions parallèles relatant un fait réel dont les Juifs auraient gardé un souvenir, plus ou moins fidèle? Les deux versions se corroborent-elles l'une l'autre, ou même sont-elles la cristallisation de deux formes d'une vieille fiction historique?

Un détail doit tout d'abord frapper, c'est l'anachronisme qui place sous Alexandre la destruction du temple de Garizim, laquelle eut lieu deux siècles plus tard, au temps de Jean Hyrcan I. Cette confusion n'a pas échappé aux savants qui ont étudié notre document[2]). Or, si ce récit comportait originairement ce détail, il date nécessairement d'une époque tardive où l'acte de Jean Hyrcan appartenait à un passé très reculé.

Il y aurait, il est vrai, un moyen de détruire cette conclusion, ce serait de supposer que notre récit serait constitué de deux parties qui ont été soudées par la suite; celle qui raconte l'entrevue d'Alexandre avec le grand prêtre se suffisait à elle-même, d'autant plus qu'à en croire M. Büchler, dans Josèphe aussi cet épisode forme un morceau séparé auquel, dans Josèphe aussi, et par Josèphe lui-même peut-être, a été ajouté celui de Sanbalat[3]).

La rencontre serait, pour le moins, étonnante: comment admettre que deux auteurs, sans se concerter, aient eu l'idée

[1]) Ainsi rien ne prépare, dans notre texte, l'accusation de rébellion portée par les Samaritains contre les Juifs.

[2]) Voir, entre autres, J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, p. 43.

[3]) Revue des Etudes juives, XXXVI, 1 et suiv.

Digitized by Google

de fondre ensemble ces deux récits indépendants et d'opposer à la bienveillance d'Alexandre envers les Juifs sa dureté pour les Samaritains? M. Büchler, d'ailleurs, est obligé de convenir qu'un grand nombre de traits de l'histoire de Sanbalat semblent une antithèse voulue à celle du grand prêtre. Enfin, et ce sera notre argument décisif, les deux parties du récit, aussi bien dans Josèphe que dans notre texte hébreu, respirent trop le même esprit, sont trop conçus sur le même patron, pour ne pas former une unité indivisible. Et ici nous nous emparons de la thèse de M. Büchler, qui nous paraît absolument convaincante. Qu'Alexandre ne soit jamais venu à Jérusalem, personne n'en doute plus aujourd'hui; les renseignements d'Arrien et de Quinte-Curce s'y opposent formellement. Pourquoi donc avoir imaginé ces honneurs rendus par Alexandre au grand prêtre et au temple de Jérusalem? Est-ce simple naïveté de petites gens se vantant d'avoir eux aussi été traités avec faveur par un roi illustre? Une pareille naïveté se comprendrait peu en Judée même, tandis que tout s'explique infiniment mieux si la fable a été inventée à Alexandrie. Au public qui considérait Alexandre quasiment comme un dieu, on disait: „Voyez, celui que vous vénérez, à si juste titre, s'est agenouillé devant notre grandprêtre, a visité avec respect notre temple et nous a comblés de ses faveurs.“ Ces faveurs sont spécificiées dans Josèphe; ce n'est pas la destruction du temple Samaritain qu'Alexandre accorde aux Juifs, ce sont les droits et exemptions que leur a octroyés César!

Dans notre texte hébreu, un détail peut-être trahit la même origine. „Tu te prosternes devant un Juif!“ disent à Alexandre ses compagnons. Cette expression humiliante, qui peut à la rigueur s'expliquer par elle-même — un Juif signifiant simplement un étranger, un homme — se comprend mieux encore si l'on suppose que l'antisémitisme alexandrin sévissait déjà.

Et si le grand conquérant prodigue ainsi ses bontés aux Juifs, quel traitement réserve-t-il aux Samaritains? Pour eux, il n'a que mépris; ils ont beau trahir leur serment de fidélité à Darius, serment qu'a observé religieusement le grandprêtre, Alexandre leur témoigne son dédain. Dans notre récit, le

Digitized by Google

contraste est mieux accusé. Admirez la scélératesse de ces Samaritains: ils ne demandent pas à Alexandre l'autorisation de détruire le temple, ils veulent seulement un coin de terre sur la montagne de Jérusalem. C'est pour avoir été trompé par cette supercherie et sans méchanceté envers les Juifs, que le roi a fait droit à leur requête.

Nous avons ici l'écho des luttes qui, d'aprés Josèphe, étaient fréquentes entre Juifs et Samaritains à Alexandrie; notre récit est l'abrégé d'un écrit polémique ou apologétique. Il est devenu palestinien à une époque où la Judée était encore ouverte aux productions de l'imagination judéo-alexandrine, comme par exemple, la légende de la traduction des Septante: c'est au Ier siècle de l'ère chrétienne que cette migration s'est sans doute opérée.

Naturellement le récit alexandrin a subi les modifications que les rabbins devaient forcément lui faire subir: le grand prêtre, qui s'appelle Jaddua dans Josèphe, est nécessairement Siméon le Juste, car avant les Macchabées, il n'y a eu qu'un seul grand prêtre digne d'être le héros d'une pareille histoire, c'est le seul grand prêtre selon le coeur des Pharisiens: Siméon le Juste. C'est de la même façon qu'a procédé, d'ailleurs, l'auteur de la rédaction alexandrine utilisée par Josèphe: si le chef des Samaritains est Sanbalat et a pour guide Manassé et si le grand prêtre est Jaddua, c'est parce que ces noms se trouvent réunis dans Néhémie. Nous n'avons ici à aucun degré de l'histoire, c'est du folk-lore littéraire, savant.

II.

Alexandre et Gabia.

Une fois acclimatée en Palestine, la légende a eu des rejetons. Les vilains tours joués par les Samaritains aux Juifs lors de l'arrivée d'Alexandre à Jérusalem devinrent le thème d'historiettes destinées à décrier ces ennemis d'Israël. Tel est le récit, rédigé en dialecte palestinien, conservé dans Bereschit Rabba, 61 (fin)[1]).

[1]) La texte se trouve en hébreu dans la Meguillat Taanit, III, mais non dans toutes les recensions de cet ouvrage.

Digitized by Google

Lorsqu'Alexandre s'avance vers Jérusalem, les Samaritains le préviennent que les Juifs lui interdiront l'entrée dans le Saint des Saints. Un Juif, Gabia ben Kosem (le même que Gabia ben Pesisa), quand le roi arrive à la montagne du Temple, lui dit d'enlever ses souliers pour mettre des chaussons ornés de pierres du plus haut prix: autrement, le pavé du temple étant très glissant, il risquerait de tomber[1]). Quand Alexandre est devant le Saint des Saints, Gabia lui dit: „Il ne nous est pas permis d'aller plus loin (à nous pas plus qu'à toi)." Alexandre lui réplique: „Quand je serai sorti du temple, je t'aplanirai ta bosse (Gabia signifiant bossu[2])." „Si tu fais cela," réplique Gabia, „tu seras un grand médecin et mériteras un bon salaire."

Cette anecdote sans prétention est une de ces inventions plaisantes comme on en lit dans le Midrasch Echa Rabbati et destinées à montrer l'esprit des Juifs. Alexandre n'est plus qu'un roi d'opérette. L'imagination palestinienne a travaillé sur le souvenir que les Samaritains avaient voulu nuire aux Juifs lors de l'arrivée d'Alexandre en Judée et que le grand roi était entré dans le temple de Jérusalem.

III.

Procès devant Alexandre entre les Juifs et leurs adversaires.

Le nom de Gabia figurait, de son côté, dans un autre texte hébreu relatif à Alexandre. Cette fois encore, c'est un morceau de la scholie de la Meguillat Taanit (III)[3]) qui nous a conservé cette historiette conjointement avec le Talmud (Sanhédrin, 91a).

On connaît suffisamment cette page. Les descendants d'Ismaël (les Arabes), les Chananéens et les Egyptiens viennent protester devant Alexandre contre les injustices dont ils ont été victimes de la part des Israélites. Les Ismaélites revendiquent

1) Par là aussi il l'empêche de commettre une infraction à une loi juive.
2) Dans Sanhédrin, 91a, c'est un min (Sadducéen) qui lui décoche ce trait.
3) Cf. Bereschit Rabba, ib.

Digitized by Google

le droit d'aînesse de leur ancêtre et réclament la Palestine; les Chananéens, à leur tour, demandent la restitution de leur pays; enfin, les Egyptiens se plaignent d'avoir été frauduleusement dépouillés de leurs biens par les Israélites lors de leur départ et réclament les biens qui leur ont été dérobés. C'est notre Gabia qui va défendre la cause de ses frères. Comme les adversaires des Israélites s'appuient, dans leurs revendications, sur la Bible, c'est à l'aide de la Bible qu'il va rétorquer leurs arguments. Aux Egyptiens, notamment, il réplique: Vos pères ont asservi les nôtres pendant 430 ans; pendant ce temps, ils ont fait travailler sans rétribution 600000 Israélites. Dites-nous la valeur de leur salaire à raison de 1 séla par jour et par personne. Les „philosophes" se mettent à dresser le calcul, et ils ne sont pas arrivés au compte de cent ans qu'ils ont déjà trouvé que l'Egypte devait équitablement appartenir, pour cette somme, aux Israélites.

On ne pensera pas, je crois, que ce récit soit le reflet d'une controverse ayant réellement eu lieu devant Alexandre. Pourquoi donc l'auteur de cette fiction prend-il le conquérant pour arbitre? C'est évidemment pour le même motif que l'inventeur du récit que nous avons étudié tout à l'heure. Et s'il invoque ainsi le témoignage du héros cher aux Alexandrins, quel but poursuit-il?

A notre avis, il entend répondre aux objections soulevées par les Gréco-Egyptiens contre la conduite tenue par les Israélites d'après leur propre livre sacré. Nous avons ici peut-être les premières attaques formulées contre l'immoralité de certains récits bibliques. Notre texte serait donc un fragment d'une apologie de l'histoire des Israélites, apologie composée en Egypte et à l'adresse des Alexandrins.

Ces objections ne s'évanouirent pas; elles furent reprises ensuite par les Gnostiques et en particulier par les Marcionites[1]). Ces hérétiques chrétiens prétendaient que le Dieu de l'Ancien

[1]) Plus tard, elles furent employées par les chrétiens dans leurs polémiques avec les Juifs.

Digitized by Google

Testament est le dieu mauvais et ils donnaient pour preuves précisément les faits qui y sont racontés et qui violent les lois de la justice.

Tertullien nous a conservé un grand nombre de leurs arguments, dans son Traité contre Marcion. Or, justement dans le nombre se trouve l'objection fondée sur le rapt des biens des Egyptiens que la Bible elle-même attribue aux Israélites. Tertullien, pour répondre, emploie les procédés dont les Juifs n'auraient pas manqué de se servir, et ce n'est pas sans étonnement qu'on le voit, emporté par son sujet, démontrer par des citations copieuses de la Bible qu'Ancien et Nouveau Testament ont même morale, même idéal. Pour ce qui concerne le point que nous étudions en ce moment, Tertullien va plus loin encore: il invoque le procès entre Epyptiens et Juifs raconté par ceux-ci. Notre histoire était donc parvenue aux oreilles ou sous les yeux du Père de l'Eglise. Venait-elle de Palestine, ce n'est pas certain. Peut-être est-ce le texte alexandrin qui lui a fait connaître cette tradition des Juifs.

Le passage mérite d'être cité:

Adversus Marcionem, L. II, ch. 20:

Sed et per istas caligines sequemur nequitiam et in lucem extrahemus ingenia tenebrarum, objicientia Creatori vel maxime fraudem illam et rapinam auri et argenti, mandatam ab illo Hebraeis in Ægyptios. Age, infelicissime haeretice, teipsum expostulo arbitrum: Cognosce in utramque gentem prius, et ita de auctore praecepti judicabis. Reposcunt Ægyptii de Hebraeis vasa aurea et argentea: contra Hebraei mutuas petitiones instituunt, allegantes sibi quoque eorumdem patrum nomine, ex eodem scripturae instrumento mercedes restitui oportere illius operariae servitutis, pro laterinis deductis, pro civitatibus et villis aedificatis. Quid judicabis, optimi Dei elector? Hebraeos fraudem agnoscere debere, an Ægyptios compensationem? Nam et aiunt ita actum per legatos utrinque; Ægyptiorum quidem repetentium vasa, Judaeorum vero reposcentium operas suas: et tandem vasis istis renuntia-

Digitized by Google

verunt sibi Ægyptii. Hodie adversus Marcionitas amplius allegant. Hebraei, negantes compensationi satis esse quantumvis illud auri et argenti, si sexcentorum millium operae per tot annos vel singulis nummis diurnis aestimentur. Quae autem pars major? repetentium vasa, an incolentium villae et urbes? Querela ergo mare Ægyptiorum, an gratia Hebraeorum? Ut solo injuriarum judicio Hebraei Ægyptios repercuterent, liberi homines in ergastulum subacti, ut solas scapulas suas scribae eorum apud subsellia sua ostenderet flagellorum contumeliosa atrocitate laceratas: non paucis lancibus et scyphis pauciorum utique divitum ubique, sed totis et ipsorum facultatibus, et popularium omnium collationibus satisfaciendum Hebraeis pronuntiasse? Igitur, si bona Hebraeorum caussa, bona jam et caussa, id est, mandatum Creatoris, qui et Ægyptios gratos fecit nescientes, et suum populum in tempore expeditionis angusto, aliquo solatio tacitae compositionis expunxit. Plane minus exigi jussit: Hebraeis enim etiam filios Ægyptii restituere debuerant.

Nos agadot, si elles ne sont pas des documents historiques, peuvent donc néanmoins servir à l'histoire: elles nous font pénétrer dans le mouvement intellectuel des Juifs Alexandrins, dans leurs modes de polémique; elles nous montrent en même temps l'hospitalité que le Judaïsme palestinien offrit aux productions de l'imagination de la diaspora égyptienne.

Je serais disposé à croire que la légende du Sambation a une origine analogue — d'où la forme grecque du mot —; les Juifs alexandrins, ayant entendu parler de quelque rivière dont le cours s'arrête fréquemment et périodiquement, auront imaginé naïvement qu'elle observa le sabbat et se seront servis, de cet argument pour prouver à leurs contradicteurs la divinité de leur Loi. Ainsi procède censément Akiba dans sa controverse avec Tarnus Rufus.

Digitized by Google

Die Controverse der Synhedrialhäupter.

Von

Rabbiner Dr. **A. Sidon.**

I.

Zu den ältesten Traditionen des talmudischen Schriftthums gehört zweifellos die Controverse, die in der Mischna (Chagiga II, 2) enthalten ist. Sie fesselt das Interesse des Forschers durch ihr hohes Alter, und noch durch eine ganze Reihe anderer, der Beachtung sich aufdrängenden Umstände. Das Interesse wird dadurch nur gesteigert, dass über Sinn und Verständniss dieser Controverse kein geringes Dunkel gebreitet ist.

Zur Aufklärung dieser Dunkelheit und zur Gewinnung eines annehmbaren Aufschlusses wird in folgender Darstellung ein Versuch gemacht.

Die Controverse erscheint in folgender Fassung (Chagiga II, 2): יוסי בן יסוד אומר שלא לסמוך. יוסי בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך. ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך. שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך. אבטליון אומר שלא לסמוך. הלל ומנחם לא נחלקו. יצא מנחם גבוה שמאי. שמאי אומר שלא לסמוך. הלל אומר לסמוך. הראשונים היו נשיאים ושניים להם אבות בתי דינין.

Dieser Text veranschaulicht, dass es sich um eine Tradition handelt, die ihresgleichen im Gesammtgebiete des talmudischen Schriftthums nicht aufzuweisen hat.

Digitized by Google

Ihre Eigenart zeigt sich besonders darin, dass sie uns Kunde giebt von einer Meinungsdifferenz, die von dem ersten der sogenannten Paare (זוגות) ausgeht und ununterbrochen bis zum letzten dieser Paare, deren Zahl 5 ist, sich fünfmal wiederholt. Als die Träger dieser Controverse erscheinen in einem Zeitraum, der weit mehr als ein Jahrhundert umfasst, die Häupter des Synhedrions, der jeweilige Nassi und der jeweilige Ab-beth-din. Es sind dieselben Männer in derselben Aufeinanderfolge, die uns aus Aboth (4—12) als die Hauptglieder der Traditionskette bekannt sind. Nur treten sie dort als die Säulen der Einheit hervor, während sie hier, in einer Controverse begriffen, in ihren Ansichten divergiren.

Diese Meinungsdifferenz hat auch ihre eigene Bedeutung durch den Umstand, dass sie nach allgemein giltiger Ueberlieferung als die einzige bezeichnet wird, die bis auf Schammai und Hillel zwischen den Lehrern des Judenthums bestanden hat (Tosefta, Chagiga II, 8; ibid. j. T. II. 2).

Wenden wir uns nun zu der Frage nach dem Gegenstand dieser Controverse, die aus den drei Worten besteht: שלא לשמך — לשמך. Im Talmud findet sich darüber ein Ausspruch des R. Jochanan[1]) — aber keine directe Erklärung — aus dem hervorgeht, dass unter לשמך das Handauflegen bei den Opfern am Feiertage zu verstehen ist, welches nach der einen Meinung gestattet, nach der anderen verboten ist. Diese Auffassung ist für die Commentatoren des Talmud richtunggebend, an der sie festhalten, ohne auf irgend eine Schwierigkeit hinzuweisen. Die Forscher der neuesten Zeit hingegen, die mit historisch-kritischem Geist die Tradition zu ergründen und zu erfassen suchten, finden es höchst auffallend, dass eine Controverse über das „Handauflegen" bei den Opfern am Feiertage die Hauptvertreter des Judenthums so lange beschäftigt hätte — durch einen Zeitraum von mehreren Generationen. Sie gelangen daher

[1]) לא תרא ישיבות קלה כשנים שהרי שמעה אימה אלא רשות ושלקו שליה אבות השלום (j. T. Chagiga II, 2); im b. T. fast in denselben Worten mit dem Schluss: ושלקו בה גדולי הדור.

Digitized by Google

zu der Annahme, dass im Hintergrund der Controverse wichtige Momente oder Principien verborgen sind.

Frankel (Hodegetica in Mischnam S. 43 ff.) meint, dass die ursprüngliche Frage des „Handauflegens" am Feiertage zu der allgemeinen Frage über das „Handauflegen" überhaupt sich erweiterte, letzteres sei aber aus dem Grunde von grosser Wichtigkeit gewesen, weil die ausserhalb Palästina wohnenden Israeliten, die sich am Opfercultus in Jerusalem betheiligten, im Falle unerlässlicher Nothwendigkeit des „Handauflegens" von dieser Betheiligung hätten absehen müssen, was zu einem bedenklichen Zwiespalt innerhalb des Gesammtjudenthums geführt haben würde.

Gegen diese Aufstellung wendet sich J. H. Weiss (Zur Geschichte der jüdischen Tradition I, S. 103 ff.) mit der Aufführung einer Reihe von Einwänden. Er meint, die Controverse stehe unter dem Zeichen des Kampfes mit den Sadducäern. Diesen gegenüber, welche den Bestimmungen und Erweiterungen der Gesetzeslehrer ihre Anerkennung versagten, sei durch das „Handauflegen" bei den Opfern am Feiertage die Frage aufgetaucht, ob jene Bestimmungen unter allen Umständen Geltung haben sollen, selbst dann, wenn sie dem Wortlaut des Gesetzes, der Thora, widersprechen?

Die genannten, um die Wissenschaft des Judenthums hochverdienten Forscher waren bestrebt, auf Grund der hergebrachten Interpretation zum Verständniss der Controverse zu gelangen. Hiebei wurden sie zu weit umfassenden, von einander gänzlich verschiedenen Combinationen geführt. Aber die Interpretation selbst, auf der sie ihre Combinationen errichteten, unterzogen sie keiner näheren Prüfung. Sie unterliessen es vollends, zu untersuchen, wie dieselbe entstanden ist.

Es drängt sich daher vor Allem die Frage auf: wie ist man dazu gekommen, die Controverse der Synhedrialhäupter auf das „Handauflegen" bei den Opfern am Feiertage zu beziehen? Die Halacha, welche in der Mischna der Controverse unmittelbar folgt (Chagiga II, 3) giebt hierüber ausreichende Aufklärung, sie lautet: בש״א מביאין שלמים ואין סומכין עליהן אבל לא שלמות וב״ה

Digitized by Google

מביאין שלמים ושלוח וסמכין עליהן. Diese Halacha handelt von den Opfern am Feiertage und dem „Handauflegen", und geht zurück, obwohl hier die Meinungsdifferenz den Lehrhäusern zugeschrieben wird, auf Schammai und Hillel, wie dies aus den Quellen ersichtlich[1]), welche in der Controverse der Synhedrialhäupter als das letzte „Paar" aufgeführt werden. Der Nachbarschaft dieser Halacha, welche eine Meinungsdifferenz der Lehrhäuser Schammai's u. Hillel's — eigentlich der Häupter der Lehrhäuser selbst — enthält, ist es wesentlich zuzuschreiben, dass die Controverse von Jose b. Joeser und Jose b. Jochanan bis herab auf Schammai und Hillel im Sinne des „Handauflegens" bei den Opfern am Feiertage gedeutet, dass sie mit der Controverse der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's identificirt wurde. Der Gegenstand der letzteren wurde in Folge des nachbarlichen Verhältnisses im Text der Mischna auf die erstere übertragen. Es ist schwer denkbar, dass die Identificirung beider Controversen erfolgt wäre, wenn die Halacha der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's nur an einer Stelle in der Mischna ihren Platz gefunden hätte, wohin sie eigentlich gehört — zu den Meinungsdifferenzen der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's, die sich auf die Feiertage beziehen (Beza II, 4)[2]), und wenn ihr nicht noch ein zweiter Platz eingeräumt worden wäre neben der Controverse der Synhedrialhäupter (Chagiga II, 3).

Die Ordnung oder Composition des Halachastoffes — des Mischnatextes — bietet hier ein sehr instructives Beispiel. Bei der Zusammenstellung des Halachastoffes — des Mischnatextes — tritt vielfach augenfällig das leitende Motiv hervor, Aehnliches, sei es dem Inhalt oder der blossen Form nach, neben einander zu reihen, und so wurde der Halacha der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's wegen Aehnlichkeit des Wortlautes sogar ein zweiter Platz neben der Controverse der Synhedrialhäupter angewiesen[3]), welch letzterer wieder das nicht gerade

---

[1]) Tosefta Chagiga II, 2; b. T. Beza 20a.

[2]) Tosafoth Chagiga 17a בש"א zu vgl.

[3]) שלא לסמוך, לסמוך; אין סומכין, סומכין.

Digitized by Google

beneidenswerthe Geschick widerfuhr, ihren eigentlichen Gegenstand zu verlieren und durch die Interpretation mit der ersteren identificirt zu werden.

Wir gehen nun daran, den ursprünglichen Gegenstand wieder aufzufinden.

II.

Da die Controverse aus den drei Worten: שלא לסמוך לסמוך — besteht, so muss man sich zunächst über das Sprachliche orientiren. Im Anschluss an den biblischen Sprachgebrauch findet der Ausdruck סמך — als Substantiv: סמיכה — als terminus seine Anwendung zur Bezeichnung des „Handauflegens" bei den Opfern, wie zur Bezeichnung des Handauflegens bei der „Ordination" der Gesetzeslehrer oder schlechthin der „Ordination". Wir haben es daher mit einem terminus doppelsinnigen Charakters zu thun, und die Interpretation kann demnach doppelsinnig ausfallen. Es ist zulässig unter לסמוך das „Handauflegen" bei den Opfern, wie es anderseits zulässig ist, darunter die „Ordination" zu verstehen. Wenn aber die herkömmliche Interpretation unter לסמוך das „Handauflegen" bei den Opfern am Feiertage verstanden wissen will, so hat sie damit die Grenze der Zulässigkeit überschritten, denn im terminus לסמוך findet sich, da der Zusatz יום טוב fehlt, keine Spur vom Feiertag. Sie liess sich — wie oben ausgeführt — von der unmittelbar angrenzenden Halacha leiten, welche allerdings vom Feiertag handelt.

Ich trete hier dafür ein, dass im Wortlaut — שלא לסמוך לסמוך der terminus סמך in der Bedeutung „Ordination" zu nehmen ist und dass demzufolge die Controverse der Synhedrialhäupter die „Ordination" der Gesetzeslehrer zum Gegenstand hatte.

Für diese Auffassung scheint mir in der Anordnung des Mischnatextes schon die Andeutung zu liegen. Der Controverse gehen nämlich im Mischnatext voran: die für die Geschichte der Tradition höchst bedeutsamen Angaben über das Verhältniss der Halacha zum Schriftwort (Chagiga I, 8), ferner die Bestimmungen und Warnungen, welche der Forschung auf

Digitized by Google

gewissen Gebieten des Schriftthums wie auch auf dem Gebiete philosophischer Speculation Schranken setzen (ib. II, 1)[1]). Dann folgt die Controverse der „fünf Paare", die, wenn sie sich auf die „Ordination" bezieht, sich zwanglos an das Voranstehende anschliesst: nach den Mittheilungen über Gesetzesstudium und Forschung werden die Vertreter der Gesetzeskunde und Forschung, die Häupter in der Traditionskette, angeführt, von welchen eine Controverse über die „Ordination" der Gesetzeslehrer tradirt wird. Aber noch näher als der Zusammenhang im Mischnatext liegt ein anderes Moment, welches den Weg zur „Ordination" zeigt.

Dass die Controverse in fünfmaliger Aufeinanderfolge gerade zwischen den jeweiligen Synhedrialhäuptern, dem jeweiligen Nassi und Ab-beth-din, stattgefunden, dieser höchst auffallende und nach der herkömmlichen Erklärung nahezu räthselhafte Umstand legt den Gedanken nahe, dass eine interne Angelegenheit, eine Frage der Wirksamkeit, des Wirkungskreises des Synhedrions selbst vorgelegen hat. Und diese Frage war die סמיכה, die „Ordination".

Directe Belege und Beweise kann ich wohl für die Richtigkeit dieser Erklärung nicht beibringen, doch möchte ich zur Begründung derselben anführen, wie die geschichtlichen Verhältnisse während des ganzen hier in Betracht kommenden Zeitraumes zu dieser Frage gedrängt haben.

III.

Ich gehe von der Thatsache aus, die für das Judenthum von unermesslicher Bedeutung und Tragweite gewesen, von der Thätigkeit und Leistung der „Grossen Synagoge" (אנשי כנסת הגדולה). Sie hat das Studium des Gesetzes zum Mittelpunkt des Judenthums erhoben, sie hat es stabilisirt. Von ihr ging das Losungswort aus: „Bildet viele Schüler aus, (העמידו תלמידים הרבה, Aboth I, 1). So entstanden die Lehrhäuser, und um die Ge-

[1]) Chagiga I, 8: היתר נדרים מרחיק באויר ואין להם על מה שיסמכו, והלכות שבת, חגיגות . . ודרי זן כרדים והתלוין בשערות, ... שהן מקרא מעט והלכות מרובות ib. II, 1: אין רודשין בעריות בשלשה . . . . ולא במעשה בראשית בשנים.

Digitized by Google

lehrten (חכמים) schaarten sich die Schüler. Ob die Schüler von ihren Meistern, wenn sie mit Gesetzeskenntnissen hinlänglich ausgerüstet und ihr Charakter danach angethan war, in formeller Weise zu Gesetzeslehrern und Richtern — da das Rechtsprechen eine wesentliche Aufgabe der Gesetzeslehrer bildete — ordinirt wurden, oder ob sie ohne jede formelle Autorisation oder Ordination sich selbst zu Gesetzeslehrern installirt haben, darüber lässt sich bei dem vollständigen Mangel an Ueberlieferungen keine bestimmte Behauptung aufstellen. Was für die spätere Zeit berichtet wird, lässt sich auf eine frühere ohne Stütze in den Quellenschriften nicht übertragen.

Vergegenwärtigen wir uns die Zeitepoche, in welcher Jose b. Joeser u. Jose b. Jochanan an der Spitze des Synhedrions standen[1]). Es war eine gewaltige Umwandlung der äusseren und inneren Verhältnisse eingetreten. Noch bevor die Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes begonnen hatten, regte sich der Geist nach Neuerungen unter denen, die zum Hellenismus hinneigten, und dieser Geist, von äusseren Mächten ermuntert und unterstützt, wurde immer herausfordernder und stürmischer. Er blieb nicht ohne Wirkung und Einfluss auf die Lehrhäuser. Es entstand eine geistige Bewegung, die gegen die herkömmliche Auffassung und Auslegung des Gesetzes und das festgewurzelte Herkommen gerichtet war: die ersten Parteigänger der sadducäischen Richtung waren hervorgetreten. Das ist durch eine Ueberlieferung bezeugt, deren historischer Kern nicht zu bezweifeln ist. Von Antigonus aus Socho, dem unmittelbaren Vorgänger Jose b. Joeser's und Jose b. Jochanan's, wird berichtet (Aboth d. R. N), dass zwei seiner Schüler zu einem das bestehende Judenthum bekämpfenden Standpunkt sich bekannten und die Richtung des Sadducäismus begründeten. Aus dieser Ueberlieferung ist als historische Thatsache zu entnehmen, dass der Geist der Negation, der mit dem Hellenismus eingezogen war, auch die Lehrhäuser nicht verschonte. Angesichts solcher bedenklichen Erscheinungen, die das Judenthum

1) Vgl. Frankel, a. a. O. S. 30 ff.; Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, S. 7 ff.; Weiss, a. a. O. S. 103 ff.

Digitized by Google

bedrohten, war es Aufgabe der führenden und leitenden Kreise, an Schutzmassregeln zu denken. Den Schulen, aus denen die Lehrer des Volkes, die Gesetzeslehrer und Richter hervorgingen, musste die Fürsorge sich zuwenden, dass diejenigen, welche die Grundlage des Judenthums zu vertreten, Gesetz und Recht zu lehren und zu pflegen hatten, von den neuen verderblichen Anschauungen unbeeinflusst blieben. Dies sollte erreicht werden durch Schranken, die um das Lehrwesen zu ziehen sind.

So entstand und gelangte der Gedanke der „Ordination", der Gesetzeslehrer in die Hallen des Synhedrions. Es wurde die Frage aufgeworfen, dass nur derjenige als Gesetzeslehrer und Richter sollte wirken dürfen, der dazu von der höchsten Religionsbehörde, dem Synhedrion oder von dessen Oberhaupt, dem Nassi, autorisirt oder ordinirt wird. Dabei trat aber die Meinungsverschiedenheit der Synhedrialhäupter hervor, sodass eine Entscheidung nicht zu erzielen war. Welche Gründe dafür und welche dagegen vorgebracht wurden, das ist bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung nicht zu ermitteln. Aber die Frage verschwand nicht mehr von der Oberfläche, bei jedem Wechsel der Synhedrialhäupter erhob sie sich von Neuem, — da die bedenklichen Zustände und Thatsachen in der Reihenfolge der Generationen sich eher verschärften und vermehrten, — doch immer wieder befanden sich die Häupter des Synhedrions im Widerstreit gegenüber dieser Frage, wodurch deren Entscheidung verhindert wurde. Einen so langen Weg, von Jose b. Joeser und Jose b. Jochanan bis auf Schammai und Hillel, musste sie zurücklegen, bis des letzteren Autorität, die Alles überragte und überbot, bis Hillel der Semicha, der „Ordination" zum Siege verhalf. Mit welchen Formalitäten verbunden man sich die „Ordination" gedacht hat?

Eines ist sicher, denn darauf weisen unbedingt hin die termini סמך und סמיכה, dass das „Handauflegen" als das wesentlichste Symbol des feierlichen Actes betrachtet wurde nach dem Vorgehen, welches der grösste Lehrer des Judenthums, welches Moses seinem Jünger Josua gegenüber beobachtete, als er ihn feierlich zu seinem Nachfolger bestellte. Ob an eine

Digitized by Google

Titulatur, wie sie später zur „Ordination" gehörte, ob an den Titel „Rabbi" (רבי) gedacht wurde, dafür bietet die Controverse der Synhedrialhäupter nicht den geringsten Anhaltspunkt, da in ihrem Wortlaut die Frage nur nach ihrem Wesen und der Hauptsache nach gekenntzeichnet ist.

Und wenn auch dafür in derselben kein Anhaltspunkt zu finden ist, dass die „Ordination" vom Synhedrion oder dessen Oberhaupt hätte ausgehen sollen, aus der Baraitha (Tosefta, Chagiga II, 9; ib. Schekalim III, 27; b. T. Sanh. 88b), welche über die Stellung und die Wirksamkeit des Synhedrions ausführlich handelt, ist zu ersehen, dass das Synhedrion in der Quaderhalle als die Centralbehörde fungirte, welche die Autorisation und Bestallung der Gesetzeslehrer zu Richtern thatsächlich vornahm. Die diesbezügliche Stelle lautet: משם שולחן ובדקן כל מי שחכם ועני ושפיר וראא חמא ופרק טוב ודוח הבריות נהוה היכנו עושין אותו דיין בעזרה מעלין ומושיבין אותו בהר הבית משם מעלין ומושיבין אותו בחיל ומשם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית. Es wird hier auch die Thatsache zur Kenntniss gebracht, dass die Beförderung des Richterstandes nach der Stufenleiter der Rangordnung zur Befugniss des Synhedrions gehörte[1]).

Zur Institution des Judenthums ist die „Ordination" erst durch Hillel erhoben worden, und erst unter seinen Nachfolgern und Jüngern begegnen wir der Titulatur רבן und רבי für die ordinirten Gesetzeslehrer. Sie hat sich aber nicht in der Weise festgesetzt und eingebürgert, dass sie zur ausschliesslichen Befugniss des Synhedrions gehört hätte, sondern hatte nach dieser Richtung hin infolge der Zeitverhältnisse mehrere Wandlungen zu bestehen, die in der Baraitha (j. T. Sanh. I, 3) folgendermassen charakterisirt sind: בראשונה כל אחד ואחד ממנה את תלמידו כגון רבן יוחנן בן זכיי ממנה את רבי ליעזר ואת רבי יהושע . . . חזרו ותלקו כבוד לבית הוה . . . חזרו והתקנו שלא יהו ב"ד ממנין אלא מדעה הגשיא

[1]) Die Stelle in der Mischna (Sanh. IV, 4): הוי צריכין לסמוך מסמכין מן הראשונה scheint mir nicht zu beweisen, wie Bacher als selbstverständlich annimmt (a. a. O.), dass die Synhedrialmitglieder vom Synhedrion ordinirt wurden, da darunter gemeint sein kann, dass sie „ergänzt wurden, wenn es nöthig war." Vgl. Tosefta, Chagiga I, 4: שאם רצה לסמוך מן המשה סומך.

Digitized by Google

ושלא יהא הכשרו סמכה אלא מרשות ב"ד (Vgl. Bacher's trefflichen Aufsatz „Zur Geschichte der Ordination", Monatsschrift, 38. Jahrg. S. 122 ff.)

Als Resultat der vorstehenden Ausführungen würde sich ergeben, dass die Semicha, die „Ordination", die erst unter den Nachfolgern und Schülern Hillel's durch die Titulatur רבן und רבי zum Vorschein kommt, eine Geschichte hinter sich hat, die auf Jose b. Joeser und Jose b. Jochanan zurückgeht, und dass die Spuren dieser Geschichte in der Controverse der Synhedrialhäupter sich erhalten haben.

Wir hätten sonach im Mischnatext (Chagiga II, 2 und 3) die „Ordination" und das „Handauflegen" bei den Opfern in ähnlicher Weise an einander gereiht, wie beide in der Baraitha neben einander sich vorfinden: סמיכה בשלשה וסמיכות וקנים בשלשה (Tosefta Sanh. I, 1), indem das eine die „Ordination", das andere das „Handauflegen" bei den Opfern bedeutet. S. ib. j. T. I, 3; b. T. 13b.

Es sei nur noch am Schluss bemerkt, dass die hier behandelte Auffassung nicht im Widerstreit stehen muss mit dem Ausspruch des R. Jochanan, auf welchen — da eine directe Erklärung nicht gegeben ist — die herkömmliche Interpretation zurückgeführt wird, wenn angenommen wird, dass derselbe seinen Platz vertauscht hat, indem er nicht zur Mischna Chagiga II, 2, sondern zur Mischna Chagiga II, 3 gehört. Der Widerstreit verliert sich, wenn gewissermassen das häufig von R. Jochanan zur Auslegung der Mischna in Anwendung gebrachte Auskunftsmittel: מחלפת השיטה auch seinem Ausspruch gegenüber zur Anwendung gelangt. Die in demselben hervorgehobenen אבות השלם (j. T.) oder גדולי הדור (b. T.) wären Schammai und Hillel, die Urheber der Halacha (Chagiga II, 3[1]).

Die Harmonie wäre ungetrübt mit dem grossen Lehrer Palästinas, der eine Leuchte des Judenthums gewesen.

[1]) Die vom Seminardirector Schwarz im 37. Jahrg. der Monatsschrift veröffentlichte Abhandlung über „die erste halachische Controverse" habe ich nicht gelesen, da ich diesen Jahrg. nicht zur Hand hatte. Aus den Bemerkungen Feuchtwang's darüber habe ich ersehen, dass Schwarz diese Controverse unter einen neuen halachischen Gesichtspunkt gestellt hat (Jahrg. 38, S. 385.).

Digitized by Google

Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann.

Von

Dr. **M. Horovitz.**

In einem Briefe vom 19. Februar 1894, in welchem der Unvergessliche in Bezug auf eine Stelle in meinem מטה לוי S. 2 אסף"י שנמצא בתוסף' im Namen des Rabbiners Professor Bloch darauf aufmerksam macht, dass auch in den תשובות השייכים לה' zum רמב"ם § 3c תוספות für מופתי steht, spricht er den Wunsch aus, dass die „so hoch interessanten" Gutachten über den Streit der Rabbinen Schwabens und Frankfurts, von denen einige im ersten Theil meiner „Frankfurter Rabbinen" zum Abdruck gelangten, vollständig herausgegeben werden mögen. Sein wiederholtes Verlangen, dieselben zu lesen, habe ich leicht befriedigen können: ich liess von der in meinem Besitz befindlichen alten italienischen Handschrift eine Abschrift machen, die ich ihm auf längere Zeit zuschickte, und die er vielfach wissenschaftlich benutzte. Besonders die Gutachten des Rabbi Meïr aus Padua und der Gelehrten von Mantua schienen ihm von solcher Wichtigkeit zu sein, dass er immer wieder darauf zurückkam, die ganze Sammlung müsste veröffentlicht werden. Hier, in dem seinem Andenken gewidmeten Buche, kann nun mitgetheilt werden, dass in einem von unserem unermüdlichen Dr. A. Berliner geplanten litterarischen Unternehmen die Sammlung Aufnahme und Bearbeitung finden soll.

Digitized by Google

Ein weiterer Wunsch, den mir David Kaufmann wiederholt ausgesprochen, war, dass die Grabschriften vom alten Friedhof der Frankfurter Gemeinde veröffentlicht werden. Nachdem diese Grabschriften alle gesammelt und chronologisch geordnet waren, schickte ich sie auf seinen Wunsch Kaufmann zu. Er behielt sie längere Zeit, und die Eingeweihten werden wissen, wie viel er aus diesen Grabschriften in seinen ausgezeichneten, so weit verzweigten Arbeiten verwerthete. Aber er wollte diese reiche Quelle auch anderen zugänglich gemacht sehen, und in fast jedem Briefe, den ich von ihm erhielt, drückt er seine „Ungeduld" darüber aus, dass die Grabschriften noch immer nicht erschienen. Nachdem ich ihm zur Beruhigung einige Druckbogen der Grabschriften zugeschickt hatte, erhielt ich sie, mit Bemerkungen förmlich bedeckt, wieder. Diese werden nun, so weit sie von Wichtigkeit sind, mit veröffentlicht werden, sobald die Einleitung fertig ist, die ich in den nächsten Tagen abzuschliessen gedenke.

Einer Frage, die ich da behandle, galt sein letzter Brief an mich. Es ist die Frage, worauf es zurückzuführen sei, dass bei den „Portugiesen" liegende und bei den Aschkenasim aufrechtstehende Grabsteine gebräuchlich sind. Der Brief möge hier seinem ganzen Wortlaute nach Raum finden.

„Verehrter Herr Rabbiner!

Durch einen tückischen Zufall kommt Ihr g. Brief mir 2 Monate nach seiner Absendung zu Händen. Ich bitte Sie um Vergebung, wenn ich daher so verspätet antworte. Ich sehe Ihrer g. Publication, zu der ich Ihnen bereits vor 2 Jahren meine Ergänzung schickte, ungeduldig entgegen. — Liegende Grabsteine habe ich nur auf dem jüdischen Friedhofe in Venedig auf dem Lido gesehen, aber auch dort wurde mir als Grund für diese Erscheinung die Furcht vor den Kugeln der feindlichen Geschütze oder das Campieren der Truppen auf dem Gottesacker angegeben.

Ueber die merkwürdige Erscheinung der Echoreime in den Frankfurter Grabschriften habe ich in Brody's H. B. eine Bemerkung veröffentlicht.

Digitized by Google

Ihrer Arbeit mich wie stets Allem, was von Ihnen kommt, entgegenfreuend, in aufrichtiger Hochschätzung und Ergebenheit

D. Kaufmann.

Andrássystr. 20.
Bp. 28./2. 99."

Einen dritten Wunsch äusserte er — und auch hier kam sein belebendes enthusiastisches Wesen zum Ausdruck — in Bezug auf ein Buch, dessen Erscheinen er durch Empfehlung an die Zunzstiftung förderte: דורות הראשנים von Isaac Halevi.

Das Erscheinen des ersten Bandes hat ihm eine wahre, grosse Freude bereitet, und er war ganz glücklich, dass es gelungen ist, dem ausgezeichneten Gelehrten die Möglichkeit zu verschaffen, seine gründlichen Arbeiten fortzusetzen, die aus dem gewaltigen Gebiet der Halacha die Bausteine zusammentragen, um die für viele so entlegene dunkle Ecke der jüdischen Geschichte, die Zeit der Saboräer und Geonim wesentlich zu erhellen und auszubauen. Soeben wird der zweite Band der דורות הראשנים gedruckt, für dessen Erscheinen aber ebenso wie für die Vollendung des dritten vom Verfasser in Aussicht gestellten Bandes der Gedanke förderlich sein möge, dass hier einer der lebhaftesten litterarischen Wünsche Kaufmann's verwirklicht werden soll.

Zu einer Stelle, die ich in einem als Anhang zum ersten Theile der דורות הראשנים veröffentlichten Briefe berührt habe, möge hier eine kurze Bemerkung Raum finden.

Babli, Kethuboth 60b wird von Rabbi Meïr überliefert dass eine מינקת 24 Monate zu warten habe, während R. Jehuda nur 18 Monate für erforderlich hält. Darauf sagt Rabbi Jonathan bar Josef: הן הן דברי בית שמאי הן הן דברי בית הלל שב"ש אומרים עשרים וארבע חדש וב"ה אומרים י"ח חדש, „denn Schammai fordere 24 und Hillel 18 Monate". Nun ist es auffällig, dass dennoch רב ושמואל דאמרי תרוייהו צריכה להמתין עשרים וארבע חדש und auch die Halacha von Beth Hillel abweicht. Auffällig ist ferner der Ausdruck הן הן anstatt כבר נחלקו ב"ש וב"ה.

Endlich muss es auffallen, dass in den angeführten Worten

Digitized by Google

von ב"ש und ב"ה weder צריכה להמתין oder לא תתארס ולא תנשא noch auch מנקת שמת בזלה sich findet.

Es ist mir daher wahrscheinlich, dass die Ueberlieferung nur allgemein sich erhalten hatte, ב"ש und ב"ה seien verschiedener Ansicht gewesen, ob 24 oder 18 Monate nöthig sind, ohne dass festgestellt werden konnte, worauf die סלוניא sich bezogen habe. (Vielleicht war Gegenstand des Streites die Frage עד כמה היא מניקה Gittin 65b, vergl. תוספ' ישנה zur Stelle.)

Als nun R. Jonathan b. Josef die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meïr und R. Juda hörte, rief er aus: הן הן דברי בית שמאי הן הן דברי בית הלל, darauf sei die alte סלוניא zu beziehen. Da aber das nur die persönliche Vermuthung des R. Jonathan war, so konnte die Halacha davon nicht abhängig gemacht werden. Ganz dasselbe findet sich Moëd Katon 20a bei וחכמים אומרים אפי' יום אחד und קיים בפירת המטה שלשה ימים u. s. w. אמר ראב"ש הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה שבש"א שלשה ימים.

Dort ist zwar die Halacha אפי' יום אחד, aber immerhin heisst es: רבא אמר הלכתא כותא וידן דאמר שלשה, also wieder wie ב"ש. Nun trifft auch hier alles das, was oben gesagt wurde, zu, die Möglichkeit ist also auch hier vorhanden, dass die Ueberlieferung unklar liess, worauf die סלוניא sich bezog, und erst als ב"ש hörte, dass bei בפירת המטה eine Meinungsverschiedenheit herrsche, ob שלשה ימים oder יום אחד, meinte er הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה. Die Halacha aber kann auf Vermuthungen hin nach רבא nicht von הלכתא בסתם מתניתין abweichen! Vergl. daselbst Tosaphoth s. v. אמר ר' יוחנן. —

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ספר הזכרון

לדוד קופמאן