

FESTSCHRIFT
ZUM 70. GEBURTSTAGE
DES OBERKIRCHENRATS
DR. KRONER, STUTTGART

HERAUSGEGEBEN VOM

WÜRTTEMBERG. RABBINER-VEREIN

1 9 1 7

BUCHDRUCKEREI B. FLEISCHMANN BRISLAU



Vorwort.

Später, als es unsere Absicht war, erscheint diese dem Oberkirchenrat Dr. Kroner zu seinem 70. Geburtstage gewidmete Festschrift, aber nicht durch unsere Schuld. Ein grosser Teil der Arbeiten war längst fertiggestellt, die ungünstigen Zeitverhältnisse jedoch mit ihren verschiedenartigen Hemmungen haben die rechtzeitige Herausgabe der Schrift in unliebsamer Weise verzögert.

Ausser der Abhandlung des schaffensfreudigen Prof. Dr. M. Brann in Breslau, der sie uns in liebenswürdiger Bereitwilligkeit zur Verfügung stellte, und die gewiss als willkommene Beigabe begrüsst werden darf, enthält diese Sammelnschrift nur Beiträge von württ. Kollegen, also von Mitgliedern unseres württ. Rabbiner-Vereins.

Wenn sich auch diese Arbeiten über verschiedene Gebiete der jüdischen Wissenschaft erstrecken und nicht von einem einheitlichen Geiste getragen sind, so stellen sie sich doch insofern als Einheit dar, als sie ein wohlthuendes Bild von Zusammengehörigkeit unter ihren Verfassern darbieten.

Das ist gerade die segensreiche Frucht unseres württ. Rabbiner-Vereins, und zu dem Zweck ist er vor etwas mehr als zwei Jahrzehnten von dem Jubilar gegründet worden, um neben der Wahrung der Standesrechte den Zusammenschluss der Rabbiner unseres Lan-

des und den amtsbrüderlichen Sinn unter einander zu pflegen, Weiterbildung zu fördern und wissenschaftliche Anregungen zu geben.

So mag denn der Jubilar in dieser ihm zu Ehren veranstalteten Sammlung wissenschaftlicher Beiträge den Beweis erblicken, dass wir seine erfolgreichen Bestrebungen zur Verbreitung jüdischer Lehre und zum Ausgleich der religiösen Gegensätze voll zu würdigen wissen.

Unsere wärmsten Glück- und Segenswünsche begleiten ihn auf seinem ferneren Lebensweg, dass er mit ungeschwächter Rüstigkeit des Körpers und Beweglichkeit des Geistes noch bis in das höchste Alter hinein seines Amtes walten könne zur Ehre und zum Wohle des Judentums!

Stuttgart, im Februar 1917.

3

Der Verein württ. Rabbinen.

Inhalt:

Seite

A. Sprachliches u. Exegetisches:

1. Der historische Gang der hebräischen Sprache, sprachgeschichtliche Skizze, von Rabb. Dr. Treitel-Laupheim . . . 1
2. Untersuchungen zum Targum Echa,
von Bezirksrabbiner Dr. M. Kahn-Mergentheim . . . 11

B. Talmudisches u. Eschatologisches:

1. Von den Abänderungsmöglichkeiten im rabb. Schrifttum unter besonderer Berücksichtigung des אמת -Prinzips, von Bezirksrabbiner Dr. Süssel-Stuttgart . . . 27
2. Zur Eschatologie u. Dämonologie des Judentums, von Rabbiner Dr. H. Kroner-Oberdorf 67

C. Zur Apologetik u. Sozialpsychologie:

1. Zur Apologetik im Religionsunterricht, von Bezirksrabbiner Dr. Beermann-Heilbronn . . . 119
2. Jüd. Sozialpsychologie, von Rabbiner Dr. Schlessinger-Buchau 152

D. Zur jüdischen Geschichte:

1. Jüdische Grabsteine in Ulm, von Prof. Dr. Brann-Breslau 162
2. Die Juden in Polen, von Rabbiner Dr. Tänzer-Göppingen, Armeerabbiner der Bugarmee 189
3. Die Gründung eines alten, nun verschwundenen würt. Rabbinats, von Bezirksrabbiner Dr. Schweizer-Morb . . . 207
4. Zur Geschichte der Juden von Ulm, von Rabbiner Dr. Strassburger-Ulm 224

A. Sprachliches und Exegetisches.

Der historische Gang der hebräischen Sprache,

sprachgeschichtliche Skizze

von Treitel-Laupheim

a. 1915.

Den vor wenig mehr als Jahresfrist leidenschaftlich geführten Sprachenkampf um das Hebräische als Universalunterrichtssprache für die Schulen Palästina's, wie von einer Seite gefordert worden hat zuletzt der Weltkrieg als Kampf der Waffen zum Schweigen gebracht — für den Augenblick, aus der Welt geschafft ist er nicht. Es dürfte gerade jetzt an der Zeit sein, die ganze Frage vor das Forum der Wissenschaft zu bringen, vor allem einmal — *sine ira et studio* — auf den geschichtlichen Gang des Hebräischen, des Alt- wie des Neuhebräischen prüfend den Blick zu werfen, wozu Schreiber dieses bescheiden einen Beitrag geliefert haben will. Der echte, gesicherte Frieden der Geister kommt zuletzt doch nur vom Richterstuhl der Wissenschaft.

Mit dem Allgemeinen, dem charakteristischen Zuge des Genius der hebräischen Sprache zu beginnen, dürfte die Charakteristik, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, dahin lauten: Das Hebräische ist die Sprache für die Welt des Ethischen, das ist eines grossen, aber doch begrenzten Gebietes. Für die viel und mannigfach nüancirten Gefühle der Brust, Regungen des Herzens, Willensakte des Menschen, in seinen Beziehungen zu Gott, zu Mit-

menschen, und nicht minder zu sich selbst, das ist's, wofür das Hebräische reichen Wortschatz besitzt. Nur ein Beispiel zur näheren Illustration. Es ist doch wohl nicht zufällig, dass für die Begriffe Zuneigung und Liebe, Anhänglichkeit und Treue nicht das Griechische, auch nicht das Lateinische, wohl aber das Hebräische nach den Zusammenstellungen des Synonymikers Abel eine unvergleichliche Fülle von Ausdrücken besitzt. Es ist längst bemerkt: völkerpsychologisch scheiden sich die alten Sprachen nach dem vorherrschenden Charakter des Volkes, dem sie angehören, dieser ist es, der ihnen ein besonderes Gepräge aufdrückt. Das Lateinische ist Sprache des Verstandes, wie auch der Römer Verstandesmensch, woraus sich der Reichtum des Lateinischen an Ausdrücken für die der Politik und der Rechtssphäre angehörenden Begriffe erklärt, das der Vorzug, das aber auch die Schranke, die dem Lateinischen gezogen ist, das Griechische ist Sprache der Kunst, der redenden Kunst in allen ihren Gattungen, ist die Sprache der Philosophie wie der Wissenschaften. Es ist nicht zufällig, dass die in griechischer Sprache einmal geprägten termini für wissenschaftliche Dinge bis auf den heutigen Tag beibehalten worden, die Sachen decken sich mit ihnen, wie mit keiner Sprache sonst. Dem Hebräischen ist die Gefühlswelt mit Wollen und Trachten der Menschenseele vorbehalten geblieben; ganz von selbst musste es die Sprache geoffenbarten Sittengesetzes, wie der Lehre von Gott, die Sprache der Propheten und wie der religiösen Poesie, musste zur ~~הוֹדוּ~~ die Gehetsprache werden. Bezeichnend dafür ist, dass für den Begriff 'Iebet selber die Alten nicht weniger als 10 Ausdrücke zählen, Sifre zu ~~תְּפִלָּה~~. Vergebens würde man das, was das Hebräische an Gefühlswärme, an Gedankentiefe wie an Gedankenhöhe in seinen Gebeten besitzt, in Hellas oder Rom suchen; aber auch umgekehrt gilt es, dass der

hebräische Genius niemals einen Empiriker wie Aristoteles nach seiner Forschungs- und Ausdrucksweise hervorzubringen vermocht hätte. Es ist sehr die Frage, ob der Versuch, das Hebräische zur Universalunterrichtssprache auch in Disziplinen wie höherer Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin nach ihrem heutigen Stande auszubauen sich ohne Verdunkelung des Grundcharakters des Hebräischen als Gebetsprache realisieren liesse. Für den Kulturhistoriker aber steht letzteres Moment so hoch, dass er sich nicht einen Augenblick besinnen würde auf ersteres eher zu verzichten als dasselbe mit dem Opfer der Verdrängung oder Verdunkelung des letzteren zu erkaufen. Dass hebräisch grundsätzlich unsere Gebetsprache, zunächst im öffentlichen Gottesdienst, bleiben muss, darüber dürfte bei Einsichtigen kein Zweifel bestehen; es spricht unter anderen Gründen dafür die Kontinuität des Geistes, dieser Lebensnerv jüdischer Religion, über dessen gewichtige Bedeutung M. Lazarus, Ethik des Judentums Bd. I S. 322 zu vergleichen ist. Aber auch im Einzelnen bringt beispielsweise Gott als אלהים / א anrufen ganz anders eine Fülle religiöser Ideen als damit zusammenhängend zum Bewusstsein als sie mit dem gar zu allgemeinen „Gott“ gegeben sind. Nur über das Ausmass von beizubehaltendem Hebräisch für das Gebet, insbesondere für den öffentlichen Gottesdienst, wird man verschiedener Meinung sein können. Heute, da die Kämpfe ehemaliger Reformbestrebungen ruhen, werden solche Fragen ganz von selbst je nach den lokalen Bedürfnissen, den lokalen Wünschen ohne schweren Kampf ihre Lösung finden. Schwieriger ist die Frage der Erlernung des Hebräischen in unseren Schulen bei der geringen Stundenzahl die hierfür heute zur Verfügung steht; da gilt es auf Mittel der Erleichterung jeder Art hierfür zu sinnen, und dankbar erinnert man sich des Beitrages, den dazu der verehrte Jubilar Herr Kirchenrat Kroner

mit seinem Chinnuch vor Jahren bereits geliefert hat. Wahr ist's, und der geschichtliche Gang der alten Sprachen überhaupt bezeugt es, dass wie Hellas neben der Grundeignung seiner Sprache für Kunst beispielsweise auch ein attisches Recht mit eigener Terminologie erhalten, auch das Hebräische sich expansionsfähig zur Schaffung sprachlichen Ausdrucks, vor allem für die der Rechtssphäre, aber auch anderen Wissenschaften angehörenden Begriffe wie für die im Bereich der Landwirtschaft, der Industrie und der Gewerbe vorkommenden Dinge erwiesen hat, aber dieses Alles hat in der biblischen und talmudischen Zeit sich doch nur innerhalb bestimmter Grenzen vollzogen, es ist bedingt durch das religiöse Interesse, so dass es von vornherein zweifelhaft erscheinen muss, ob auch für das, was darüber hinausgeht, wie für rein wissenschaftlichen Betrieb dieser Fächer, auch dafür noch der adäquate Ausdruck im Hebräischen zu finden ist. Allgemein gilt das Gesetz, dass der adäquateste Ausdruck da zu suchen, wo die wissenschaftliche Wahrheit zuerst gefunden, auf dem Gebiet der Technik, wo die betreffende Erfindung gemacht worden, indem mit der Sache meist auch das Wort dafür da gewesen, von Anfang an, das aber ist für die alte Zeit ungleich mehr bei Griechen als bei Juden der Fall, um nicht geradezu zu sagen: ausschliesslich bei Griechen. Es ist nur die Folge geschichtlichen Ganges der hebräischen Sprache, dass der Charakter der Ursprünglichkeit, der Urwüchsigkeit, des auf dem eigenen Boden Gewachsenseins, und damit der Urkräftigkeit dem hebräischen Ausdrucke, wenn er heute künstlich hinterher dafür geschaffen wird, fehlen muss. Die jüdische Volksseele der biblischen wie der talmudischen Zeit erschöpft sich so sehr in Produkten religiösen, bezw. religiös-ethischen Geistes, insbesondere in Entwicklung, Ausprägung der Halacha wie den mannigfachen, poeti-

schen Gebilden der Haggada, dass für Anderes kaum noch Schöpferkraft bleibt, und dieses ebenso in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht. Es ist, als ob dieselbe gerade noch dazu gereicht hätte, so viel von wissenschaftlichen Disziplinen, wie von Theorien über Landwirtschaft, über Gewerbliches, wie Bautechnik anzubauen, dafür auch den Ausdruck zu prägen, als zum Aufbau der Halacha erforderlich gewesen. Die Vorgänge in Feld und Garten werden beschrieben, um der Gaben, der Spenden willen, die von Feld, Garten und Weinberg dargebracht werden, in der Tieranatomie werden zum Teil exakte, von der heutigen Wissenschaft bestätigte Beobachtungen gemacht, um aufs Genaueste zwischen Rein und Unrein beim Tiere zu unterscheiden, selbst Bau und Funktionen des Menschenleibes werden teilweise beschrieben als für die Reinheits- und Heiligkeitsgesetze beim Menschen, für all dieses ist die hebräische Sprache noch expansionsfähig gewesen, den bezeichnenden Terminus hierfür zu prägen, wenn auch nicht ohne starke Anleihe bei griechischem und römischem Sprachgute zu machen. Auch die Mathematik war anzubauen, wie zur Beschreibung des einstigen Tempels und der Tempelgeräte, für Massbestimmungen des gemeinen Rechtes, die Astronomie für Berechnung der Neumonds- und Festzeiten. Die hier einschlägigen Programmarbeiten des einstigen Breslauer Seminarlehrers Dr. B. Zuckermann haben zur Genüge dartun können, dass nicht unerhebliche Ansätze dazu bereits in der talmudischen Epoche gemacht worden, aber eben nur so viel, als religiöses Interesse dafür vorlag. Die Expansionsfähigkeit der hebräischen Sprache nach diesem ihrem geschichtlichen Gange ist nicht zu bestreiten, immerhin aber hat sich eine gewisse Unzulänglichkeit, um nicht zu sagen, Armut der hebräischen Sprache in der bereits, wie angedeutet, notwendig gewordenen Aufnahme zahlreicher Lehnwörter aus dem

Griechischen und Lateinischen gezeigt. Professor Blau in seinem „Papyri und Talmud“ spricht von nicht weniger als 1500 griechischen und lateinischen Lehnwörtern in Talmud und Midrasch, die Zahl dürfte eher zu nieder als zu hoch gegriffen sein. Man hatte damit, unausgesprochen, die Ueberlegenheit der beiden altklassischen Sprachen anerkannt, ohne dass kleinlich daran Anstoss genommen worden wäre, dass das Fremde dem Heimischen heigemischt werde, für Alles genügenden sprachlichen Ausdruck zu haben. Es war nicht Gedankenlosigkeit der grossen Menge, die dieser Mischung Vorschub leistete; die Masse des jüdischen Volkes, der Kaufmann, der Handwerker in den Ländern der Diaspora sprach, die Landessprache, mit der allein im praktischen Leben auszukommen war. Das Hebräische bzw. Neuhebräische war, vom Gebrauch beim Gebet abgesehen, Gelehrtensprache geworden. Man könnte ja wohl auf den Gedanken kommen, dass die Entlehnung von Fremdsprachlichem in der Sucht, sich mit Fremdem zu schmücken, ihren Grund gehabt, ähnlich wie bei uns in Deutschland in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts Alles, was salonfähig sein wollte, ausschliesslich Französisch sprach, mit gewisser Geringschätzung auf das Deutsche herabsehend. Kein Zweifel auch, dass dieses Moment mitgespielt beim Gebrauch so vieler lateinischer und griechischer Lehnwörter. In rabbinischen Kreisen wusste man die Schönheit griechischer Sprache wohl zu schätzen, wandte, wie bekannt darauf den Spruch Gen. 9,27 „Schönheit verlieh Gott dem Japhetiten“ an. Gelegentlich schmückte man seine Rede mit einem griechischen Ausdruck auch da, wo das Heimische den Ausdruck dafür bot oder leicht darauf fortzubilden war. Es ist wenigstens kein Grund einzusehen, warum man beispielsweise im Perek חתם des Traktats Baba mez. Mischna 4,1, wo man אֵימָן קָהָה אֶת הַחֲמִשָּׁה liest, sich des Ausdrucks

יָדוֹעַ bediente, da man ebenso gut יָדוֹעַ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר בְּיָדוֹעַ אֵין
 sagen konnte, vielleicht auch, dass es, wie M. Sachs Bei-
 träge zur Sprach- und Altertumsforschung I p. 6 meint,
 der verständlichere Ausdruck im praktischen Leben war.
 Dem stehen nun aber zahlreiche Fälle gegenüber, da es
 schwer, wenn nicht unmöglich gewesen wäre, für das
 griechische oder lateinische Lehnwort einen auf eigenem
 Boden entstandenen, neuhebräischen terminus zu finden
 oder erst zu prägen. Ein bekanntes Beispiel aus mathe-
 matischem bzw. bautechnischem Gebiete anzuführen, so
 wird im talmudischen Schrifttum durchweg für „Diago-
 nale“ אֲלֵכֶסֶת griechisch *ἀλῆς* gebraucht, אֲלֵכֶסֶת, bekannt aus
 Stellen wie Jes. 27,1, das zum Vergleich aus dem Hebräi-
 schen angeführt wird, bedeutet doch etwas ganz Anderes.
 Es wäre aus Beiträgen zur Mathematik im Talmud, wie
 von B. Zuckermann s. A. eine hübsche Auslese von Mass-
 bezeichnungen zusammenzustellen, die sämtlich auf das
 Griechische oder das Lateinische zurückgehen; davon ein
 Beispiel nur, wie אֶלֶף מִלָּה Mass von tausend Schritten, so-
 gleich als das lateinische Mille erkennbar, eine Bezeich-
 nung, die in dieser Kürze dafür das Hebräische nicht be-
 sitzt. Andererseits ist anzuerkennen, dass für ganze
 Teile der Mathematik die Entwicklung wie sie im Neu-
 hebräischen vorliegt, auf das Glücklichste den Ausdruck
 geschaffen, wie מִשְׁכָּה für Messkunst, חֶסֶק für Bruch-
 rechnung u. and. Es ist bekannt, wie selbst in der Rechts-
 sphäre diesem eigensten Gebiete jüdischen Denkens und
 Forschens, das talmudische Recht sich vielfach des
 griechischen oder römischen terminus bedient. Hierher
 gehören Ausdrücke, wie מִתְּרֵיף mit Mitgift ausstatten vom
 griechischen *μετρίω*, ferner מִתְּרֵיף bekanntlich Vollmachtet-
 teilung an die Gerichtsbehörde, zur Verhütung von Er-
 löschen einer Schuld im Erlassjahre, das wohl, wie immer
 man das hinzugekommene י bei מִתְּרֵיף erklären mag, nichts

anderes als das griechische $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$ ist, und ganz besonders geläufig im talmudischen Idiom $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$ als Rechtssymbol, Rechtshandlung bei Besitzergreifung vom lateinischen sudarium; alles das Beweise, dass das Hebräische in wissenschaftlichen Dingen ergänzungsbedürftig gewesen, dass es für sich allein nicht Alles auszudrücken vermochte. Dagegen bezeichnet es eine weitere Aufwärtsbewegung hebräischer Sprache wenn, wie im Neuhebräischen des Mittelalters, in der Uebersetzungsliteratur, bei Werken der Philosophie, der Psychologie, zahlreiche Bezeichnungen für abstrakte Begriffe geschaffen worden, entsprechend dem Zuge jüdischer Volksseele zu abstraktem Denken; wie, um nur Bekannteres zu nennen, $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$ oder $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$, an welches sich Ausdrücke wie $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$ für „sinnliches Sehen“ bei Bertinoro zu Ab. III, 1^a anschliessen. Es liess sich, um ein grösseres Ganze zu nennen, der Abriss von Psychologie und Physiologie im ersten der $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\iota$ des Maimonides zu Aboth, leicht, die Sprache ist flüssig, nichts von Schwerfälligkeit, Ungelenkigkeit zu verspüren, freilich mit der Begrenzung, dass solcher Abriss den Stand dieser Disziplinen in der Zeit des Maimonides, in Wort und Sache widerspiegelt, nichts mehr. Es kam der Sprachbereicherung des Hebräischen überhaupt ganz besonders auch der leichte Bedeutungswechsel im Hebräischen wie die ungemeine Bildsamkeit der Sprache: die es möglich macht, aus den vorhandenen Wurzelwörtern, wenn diese ein Zeitwort darstellen, eine Reihe von Haupt- oder Eigenschaftswörtern und umgekehrt zu bilden, und das mit geringer Aenderung eines Vokals oder Hinzusetzung eines Buchstabens, als Wachstum von innen zu Hilfe. So, wenn im Talmud, Tract. Challa, Mischna 2,4 zu lesen $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\יישני ויהוה ארץ$, fast plastisch für „Zusammenbacken“, mit Wechsel der ursprünglichen Bedeutung von „heissen“ die der $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\יישני$ zukommt. Ein anderes, nicht minder instruktives Beispiel solchen

Bedeutungswechsels, als der Fortbildung zu philosophischem Ausdruck, stellt **נָסַח** dar, das wie bekannt, von Hause aus „Schickung, Wendung“ bedeutet, in philosophischer Rede aber sich zur Ursache wandelt, wie in **נָסַח הַמַּאֲשֵׁה** von der letzten, höchsten Ursache, d. i. Gott selbst. Hier ist an die Mitarbeit der Pinddichter nach dieser Richtung, welche J. Elbogen in s. „der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“ S. 296 näher behandelt, ganz besonders aber an die wertvolle Bereicherung die das Neuhebräische des Mittelalters unter der Meisterhand eines Jehuda-Levi, nicht minder gross als Sprachbildner wie als Dichter, zu erinnern. Freilich lässt so Manches im Neuhebräischen an Verständlichkeit, Deutlichkeit zu wünschen übrig. Wenn beispielsweise Hufeland' Makrobiotik mit **נִסְחָה** wie geschehen, übersetzt wird sollte man, genau genommen, es vorher wissen, dass Solches gemeint ist. Wenn ferner deutsche Sprachbilder ohne Weiteres im Neuhebräischen nachgebildet werden, besonders in dem Zeitungsstil hebräischer Blätter, also dass unsere Häusermeer mit **בְּתֵּי הַבָּיִת** wiedergegeben wird, so muss doch wer nur etwas philologische Schulung hat, sagen: das ist nicht mehr Hebräisch, wenigstens nicht organische Fortbildung hebräischer Sprache, ist einfach ein Germanismus. Oder wenn **תְּקִיפָה הַמְּלָאָה** mit einem Sprachbilde von „wunderbarer Wendung im Leben, in der Geschichte“ **זֵמַן חַיִּים חֲדָשִׁים** von „neuen Strömungen“ im sozialen oder kulturellen Leben gesagt wird, so liegt doch die Ideenassociation mit der Grundbedeutung von **תְּקִיפָה**, wie in dem bekannten **הַמַּעֲשֶׂה הַנֶּחֱמָה** und der von **סֵד** zu fern, als dass davon auch im Hebräischen ein Tropus gebildet werden dürfte. Das Bedenklichste bleibt die Sprachmischung, für die schon ein M. Sachs, der klassische Philologe mit dem Sprachohr, dem Feingefühl in sprachlichen Dingen — denn dessen bedarf es zur Unterscheidung von gesunder und ungesunder Fortbildung von

Sprachlichem — die Klage geführt, dass es wahre Sprachmengerei ist. Fremdwörter haben auch unsere europäischen Kultursprachen, aber es ist bei diesen mit Aufnahme von Fremdsprachlichem doch etwas Anderes. Es ist in neuhebräischer Presse beispielsweise gang und gäbe von *אורח חיים*, *אורח חיים* *אורח חיים* zu reden, als für unsere Fragen der Hygiene, gesunde Atmosphäre zu reden, wobei nur zu sehr übersehen wird: im Hebräischen muss eine Mischung wie die obigen trotz hebräischen Artikels und hebräischer Endung uns fremd anwehen, das ist, dass es eine Mischung von arischem und semitischem Sprachgut ist; im Deutschen dagegen sind Hygiene und Atmosphäre wenn auch zunächst griechischen Ursprungs doch von derselben arischen Sprachfamilie wie das, was von deutschem beigesetzt ist. Ohne starke Sprachmischung — das ist heute schon bei allem Fortgang neuhebräischer Sprachentfaltung sicher — wird für alle Zeit in wissenschaftlichen oder technischen Dingen nicht auszukommen sein. Das Neuhebräische unserer Zeit macht ja in gewiss anerkennenswerter Weise alle Anstrengung wie früher für Belletristik, hebräische Zeitung, heute zum Sprachorgan für die verschiedenen Zweige der Wissenschaft bis hinauf zu höherer Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin sich auszugestalten; ob es je ganz gelingen wird, ist eine Frage, die heute weder zu bejahen noch zu verneinen ist; die Bewegung ist noch nicht abgeschlossen. Aber auch wie das Ergebnis in ästhetischer Hinsicht sein wird, ist keineswegs gleichgiltig. Ob es möglich sein wird, unser Neuhebräisch der Art zu vermehren, fortzubilden, dass es zu einem ebenso ästhetisch reinen, ästhetisch befriedigenden wie dem praktischen Bedürfnisse des Unterrichts, des docirens wie insbesondere in den höheren Fächern der Kunst, der Wissenschaft dienenden Sprachorgane wird, darauf wird auch etwas ankommen, und auch das bleibt Frage.

Untersuchungen zum Targum Echa

von M. Kahn in Mergentheim.

Zunz hat die Targumim zu den fünf Megilloth einigermaßen in Verruf gebracht, wenn er in den „Gottesdienstlichen Vorträgen“ Seite 64 schreibt: „Das Targum der fünf Megilloth weicht ganz vom Charakter der Uebersetzung ab, und wird fast ganz zum hagadischen Kommentar“ u. s. w. Wenn er dieses Urteil abgibt, so hat er vorzüglich das Targum zum Hohenliede im Auge; das Targum zu den Klageliedern weicht aber bedeutend von jenem ab. Ersteres kann mit Recht ein hagadischer Kommentar genannt werden, denn bis auf wenige Verse, die „annähernd“ wörtlich übersetzt sind, besteht die ganze Paraphrase aus Midraschim, zu welchen die Worte des Hohenliedes die Texte bilden. Hingegen ist das Targum zu den Klageliedern, von nicht allzuvielen Versen abgesehen, fast durchweg an den Text sich eng haltende und ihn treu wiedergebende Uebersetzung und selbst was in manchen Versen (z. B. den ersten 4 Versen) dem oberflächlichen Blick als Paraphrase erscheint, kann nicht als solche in der Tat angesprochen werden, vielmehr kommt immer nach einer Einleitung des Uebersetzers die eigentliche Uebersetzung des Textes zu voller Erscheinung; sie ist blos durch kleine exegetische Zusätze, die aber im Wortsinne enthalten sind, etwas erweitert.

Im Folgenden wollen wir nun die Resultate, die sich bei eingehendem Studium des Textes ergeben haben, zusammenfassend darstellen. Die Sprache des Targum, den Charakter der Uebersetzung, die Methode des Uebersetzers, das Verhältnis des Targums zu anderen Werken der jüdischen Literatur, als da sind Targumim, Midrasch und Talmud. Wir sind bei unserer Forschung nicht den gedruckten Ausgaben gefolgt, sondern haben zwei noch

nicht herausgegebene Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin herangezogen. Dies war nicht zu umgehen, weil erstens die Drucke vielfach überarbeitet und z. T. corrumptiert sind, und zweitens weil sie im Grunde genommen sämtlich auf Eine gedruckte Ausgabe zurückgehen, auf die sogenannte Biblia Rabbinica, welche im Jahre 1518 in Venedig von dem berühmten Drucker B o m b e r g herausgegeben wurde. (Beschreibung derselben in Wolff, *bibliotheca hebraica* II S. 366). Auch der Text des Targum Throni in Lagarde's „*hagiographae chaldaïce*“, 1873 ist nur ein emendierter Abdruck aus der genannten ersten Bombergiana. Man wäre also ohne die Handschriften auf eine einzige Textausgabe angewiesen gewesen. Die Handschriften sind in Steinschneider, *Katalog der hebräischen Handschriften der Berliner Kgl. Bibliothek* beschrieben (No. 35) ms. Or. Quart. 1; und 2) ms. Or. Fol. 1—IV. Erstere ist jedenfalls älter als letztere, deren Niederschrift Kenicott gegen das Ende des 13. Jahrhunderts ansetzt, eine Schätzung, welche allerdings von Modernen angezweifelt wird. Die Quarthandschrift enthält auf 1104 Blättern Pentateuch und Haphtarah nach jeder Sidrah, nach dem Pentateuche die Haphtoroth der Festtage, alsdann die fünf Megilloth. Nach jedem Schriftverse des Pentateuchs und der Megilloth das zugehörige Targum; an der Seite den Kommentar von Raschi in Rabbinischer Schrift, oben und unten an den Seiten die Masora parva und magna. Die zweite Handschrift in Foliohänden enthält Text und Targum der 24 Bücher der hl. Schrift.

Wenn auch die Schreibung der Wörter in den Handschriften, was den Konsonantentext betrifft, abgesehen von der häufigen Verwendung der *matres lectionis* nicht allzusehr von derjenigen in der ersten Venetiana abweicht, so zeigen die Manuscripte in der Verwendung von Lesezeichen wie Dagesch und Raphe und ganz be-

sonders in der Vokalisation eine bedeutend grössere Exaktheit und Ursprünglichkeit, ja die ersigennante Handschrift erinnert in der Vokalsetzung stark an die sogenannte Babylonische Vokalisation. (Siehe über letztere Merx, „Bemerkungen zur Vokalisation der Targumim 1881“ und „Archiv für alttestamentliches Wissen II).“

Die Sprache.

Nach Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 65 hält die Sprache der Targumim zu den fünf Megilloth die Mitte zwischen dem Westaramaeischen des Targums zu den Psalmen und Hiob und dem ostaramaeischen Idiom des babylonischen Talmud. Dieses allgemeine Urteil muss in Bezug auf das Targum Echa dahin praezisiert werden, dass dessen Sprache mehr der Sprache der Targumim zu Psalmen und Hiob als derjenigen des Talmud zuneigt, indem es viele Wörter enthält, die in diesen vorkommen, während Parallelstellen im Talmud sich durchaus anderer Wörter und Redensarten als Targum Echa bedienen. Auch grammatikalisch weicht die Sprache des Targum Threni durchaus ab von den die Talmudische Grammatik bezeichnenden Formen. Hingegen ist sie in vielen Stücken der Sprache des Targum Onkelos ähnlich, die ja ebenfalls ostaramaeischen Charakters ist. Der Targumist hält sich bei seiner Uebersetzung streng an die Massora und weicht wenigstens, was den Konsonantentext anlangt, in keiner Weise von unserem Texte ab. In 3,19 gibt er zwar das Wort ומה ראמר ירובי סכאי wieder mit der Umschreibung: „wie Bitteres meine Feinde mir zugefügt haben“, man braucht aber darum nicht anzunehmen, dass er ומה mit reisch als dritten Wurzelkonsonanten gelesen hat, da der Stamm מר auch die Bedeutung „einstecken, verletzen, wegstossen und wegtreiben“ hat (Siehe Fürst, Hebr. Wörterbuch und Raschi zu Echa 1,7).

Eine andere Punktation des Originaltextes nimmt Targum an 2 Stellen an. In 3,20 haben unsere Ausgaben (im Keri) מְשִׁינִי mit „schin“, Targum übersetzt מְשִׁינִי „sie betet“, indem es das Ketiv מְשִׁינִי akzeptiert, aber „sin“ liest (ebenso Septuaginta: κατασκιάζουσιν). Auch 1,12 liest Targumist das Wort כִּי nicht nach unserer Vokalisation „nichts, sondern = כִּי, Schwurpartikel (ebenso Septuag.) und übersetzt: . . . אֲשַׁכְּעִית לָכֵן „ich beschwöre euch . . .“ Abgesehen von diesen beiden Abweichungen, für welche der Grund in der anormalen Schreibung der Konsonanten der betr. Wörter gesucht werden dürfte, muss dem Targumisten genau die gleiche Vokalisation, wie wir sie in unseren Bibeltexten besitzen, vorgelegen haben.

Auch die Accentuation, wie wir sie kennen, lag dem Targumisten vor. Er beachtet sie sogar durchweg sehr sorgfältig, verbindet nicht nur nicht über Athnach und die grossen Distinctivi hinweg, sondern beachtet, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch die kleinen Distinctivi.

Charakter und Methode der Uebersetzung.

Wie bereits gesagt, ist Targum Echa weniger Paraphrase als Uebersetzung. Demgemäss finden wir eine ganze Reihe von Versen, die ganz wörtlich und ohne Zusatz eines erklärenden oder erweiternden Wortes übersetzt sind.

A. Hinzufügungen und Erweiterungen.

In anderen Versen fügt der Targumist ein einziges Wort hinzu, was den Charakter einer Uebersetzung noch nicht aufhebt, da das hinzugefügte Wort bereits dem Sinne nach im Original enthalten ist. So ergänzt er häufig das Subjekt oder Objekt, das der poetische Urtext fehlen lässt, während der prosaische Uebersetzer es zu

ergänzen hat. Derartige Ellipsen nimmt Targumist sehr häufig an (1,21; 2,12; 1,8; 2,19; 1,16 Ergänzung des Subjektes. Ergänzung des Objektes in 3,5; 3,31, 32, 43, 44, 50; 1,20; 2,17; 4,14; 2,18; 3,49). Ebenso gestattet sich der Targumist zu Adverbialen Prädikate hinzuzufügen (1,2; 2,2; 1,10).

Adjektive werden zu Substantiven (in 3,35 und 36; und 1,9) hinzugefügt, und Pronomina eingesetzt, um den Zusammenhang zweier Sätze zu verdeutlichen (3,47 וְהָיָה).

Durch Einsetzung adverbialer Bestimmungen der Zeit, des Ortes, des Grundes und der Art und Weise erleichtert er dem Leser der Uebersetzung das Verständnis (1,8; 3,32; 2,20; 1,178; 1,19; 5,21), desgleichen durch kurze Relativsätze (1,22; 2,18).

Grössere Zusätze finden sich in den Versen 1,1, 2,3, 4,18; 2,22; 3,37, 38; 4,2, 20, 21, 22; 5,5. Es handelt sich bei diesen: 1) um eine Einleitung in die Dichtung, Schilderung der Situation, aus welcher sie entstanden ist, und um die Angabe des Dichters (Vers 1). 2) um die Erklärung des Inhalts durch Wiedergabe von a) Versen aus der hl. Schrift oder b) von agadischen Midraschim. Z. B. in 1,13 wird zur Erklärung des Textwortes וְהָיָה כִּי eine ganze Stelle aus dem Prophetentargum zu Jeremja 34 angeführt; in 1,4 wird auf das Wallfahrtsgebot im 5. B. M. 16,16 hingewiesen; zur Erklärung von 1,18 das II. Könige 22,29 und II. Chronik 35,22 erzählte Ereignis (Tod des Königs Josia) erwähnt und ausgeführt. Zu 1,10 bringt der Targumist die Onkelosstelle V. B. M. 23,4 bei. b) 4,2 wird die agadische Ausschmückung der betreffenden Stelle, die wir Gittin 58a wieder finden, angeführt; 5,5 eine andere Ausschmückung, von der wir auch aus Pesikta rabbati Abschnitt 28 § 2 Kenntnis haben, gebracht; 1,4 auf die in Mischna Taanith 4,8 erzählte Sitte der Reigen tänze am fünfzehnten Av hingewiesen.

3. Der Targumist wird bei einzelnen Wörtern einer Text-Vorlage an das gleiche Wort im Pentateuch erinnert und hierdurch veranlasst, das dort Gesagte zum Vergleiche mit dem in Echa gesagten heranzuziehen: So führt ihn das Wort **יִשְׁבֶּה כְּדָד** 1,1 auch zu III. B. M. 13,46 **כְּדָד יִשְׁבֶּה** und auf den Vergleich der Vereinsamung Zions mit dem einsamen Wohnen des Aussätzigen; ebenfalls im ersten Verse führt ihn das Wort **אֵיכָה** auf Genesis 3,9 **אֵיכָה**, und zum Vergleiche der Vertreibung Israels aus seinem Lande mit der Vertreibung Adams aus dem Paradiese.

4. Die Verse 3,37 und 38; 4,21 und 22 geben ihm Gelegenheit, theologische Anschauungen und Hoffnungen, Wünsche betr. der Wiederherstellung Israels und der Bestrafung seiner Feinde einzuschalten.

B. Umschreibungen.

An vielen Stellen lässt der Targumist seine Uebersetzung zur „Umschreibung“ des Originaltextes werden, aber — und das ist für Targum Echa charakteristisch — er bietet nach der Umschreibung in den meisten Fällen auch die wörtliche Uebersetzung der betreffenden Stelle, während Onkelos und Jonathan b. Uziel im Prophetentargum es bei den Umschreibungen bewenden lassen. So setzt unser Targumist oft statt der Pronomina des Textes die Nomina, welche sie zu vertreten haben, oder andere Wörter, welche deren Beziehungen verdeutlichen. Auch adverbiale Bestimmungen, Verba, insbesondere das Hilfszeitwort **הָיָה**, werden durch geeignete Umschreibungen erläutert. Regelmässig wird das Wort **צָר** durch **נִכְוָר נָצַר** mit dem Epitheton **רְשִׁיעָא** ersetzt, 4,12 das Wort **וְאָוִיב** mit **נִכְוָר נָצַר** widergegeben, für **בָּא צִיָּן** in **בָּא צִיָּן** und ähnlichen Verbindungen das Wort **נִשְׁתָּא** gesetzt.

3. Bilder, Tropen und Vergleiche.

Unser Targumist zeigt sich nicht so nüchtern und der Poesie abgewandt, wie derjenige des Buches Hiob, der nach Bacher („das Targum Hiob“ in Frankels Monatsschrift 1871) „die schönsten Bilder und Gleichnisse in kalte Prosa zurückübersetzt“, sondern lässt die Bilder ruhig bestehen, ja führt sie vollkommener aus und macht sie z. T. durch Hinzufügung einzelner Striche noch lebhafter und anschaulicher. So wird 2,13 das Bild des Originals „denn gross wie das Meer ist dein Ruin“ veranschaulicht: „denn gross ist dein Gebrochenwerden wie das Brechen der Meereswogen zur Zeit ihres Brandens“ oder 1,6 lautet des Targums Uebertragung: ihre Fürsten irren nach Speise umher, so wie Rehe in der Steppe schweifen und nichts finden.“ Von sich aus fügt der Targumist in 1,1 einen Vergleich hinzu: zur Einsamkeit der Stadt Zion die Einsamkeit des Aussätzigen (s. oben); 1,7 schwebt ihm, als er sich die ihre Hände ringende Zionstochter vergegenwärtigt, das Bild der kreisenden Frau (II. Könige 19,3) vor. In 1,15 ist im Texte von Gott in ausgesprochen anthropomorphistischer Art die Rede, Targumist umschreibt daher, aber seine Worttreue setzt sich dennoch durch, indem er das dem Dichter vorschwebende Bild in einem Vergleichssatze anführt und bis ins Einzelste ausmalt. Ähnlich in 2,1 u. 1,9.

Anthropomorphismen.

In der Uebertragung von Schriftstellen, in denen von Gott in menschlichen Ausdrücken gesprochen wird, verfährt unser Targumist ganz nach dem Vorbilde des Onkelos. So Klage! 3,36 u. 3,60, 61 gleichlaufend mit II. B. M. 2,25; 6,5; Klage! 3,57 mit II. B. M. 4,24. Andere Stellen, meistens kurze Ausrufe wie *הוֹי הוֹי* sind wörtlich übersetzt, gerade wie in Onkelos; so 1,11 u. 1,20 entsprechend II. B. M. 33,12. Ebenso übersetzt unser Targu-

mist 2,4 ganz wörtlich und wir finden die Parallelen hierzu in Onkelos zu II. B. M. 15,12 u. 34,5; auch die Redensart „Zorn Gottes“ 2,1; 3,1; 4,11 gibt er ohne Umschreibung wörtlich wider (Onkelos V 11,17 ebenso).

Die Exegese des Targum.

Der Targumist fasst die Dichtung im allgemeinen ebenso wie wir Modernen auf; er bezieht sie auf die Ereignisse, welche Zion und Juda infolge der Zerstörung Jerusalems betroffen haben, ausgenommen Verse 1, 18 u. 4,20 welche nach Vorgang der talmudischen Tradition (Thaanith 22b) auf den Tod des Königs Josia bezogen werden. Der Targumist denkt sich den Dichter der Klagelieder, den Propheten Jeremja, als die redende Person; als die angeredete die Gemeinde Zion, welcher er auch die im Original in der ersten Person gesprochenen Worte in den Mund legt. Nur an vereinzelten Stellen werden andere Personen als redend gedacht, so 1,18 König Josia, nach talmudischem Vorgang; 2,20 אִם יִקְרָא וְיִשְׁמַע wird Gott als Antwort auf Zions Klage zugeschrieben, genau nach Joma 38b und ebenso 4,13. Der Targumist findet sich zu solchen Auffassungen genötigt, weil die betr. Worte in 1,18 u. 2,20 in den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden nicht zu passen scheinen; zu 4,13 leitet ihn Erwägung, dass die Sünde der Propheten und Priester allein die Katastrophe nicht veranlasst hat, sondern die Verderbnis des Gesamtvolkes, und darum fasst er מִתְּשָׁעָה נִינְאָה als genetivus objektivus. — Der „Feind“ in den Klageliedern ist dem Targumisten Nebuchadnezar v. Babylon; nur an einzelnen Stellen spielen die Römer herein: 5,11 sind sie Feinde gleich wie die Chasdim; 4,17 u. 1,19 sind sie sogar Freunde, allerdings solche auf deren Hilfe man vergeblich gewartet hat, und die sich in der Not als Feinde erweisen. Es ist diese

Auffassung des Targumisten um so auffälliger, als Midrasch und Talmud dieselbe nicht teilen, vielmehr erster zu 4,17 die Aegypter für die verräterischen Feinde hält. Sollte unser Targumist auf Julian Apostata (361—63 post) anspielen, welcher das jüdische Volk durch sein Versprechen, den Tempel wieder aufzubauen, in eitle Hoffnungen gewiegt hatte? Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir sie mit unseren Ausführungen über die Abfassungszeit des Targum Threni zusammen halten (siehe später).

Agada im Targum.

Der nüchternen, schlichten, dem einfachen Wortsinne folgenden, Grammatik und Accentuation streng beachtenden Uebersetzungsmethode entspricht es ferner, dass er nur selten — ganz im Gegensatz zu Targumim anderer Bücher — Agadische Elemente bringt. Nur an solchen Stellen sieht er sich hierzu veranlasst, wo ihm das Bestreben, den Textes zu erläutern oder einer der jetzt anzuführenden Gründe hierzu nötigt. Zu 4,3 umschreibt er ausserordentlich frei und schiebt dem Verse gerade den entgegengesetzten Sinn unter, damit den Töchtern seines Volkes nicht Hartherzigkeit nachgesagt wird. In 3,14 u. 4,16 werden Wörter zugesetzt, um nicht gleich dem Original sagen zu müssen, dass die Volksgenossen oder wenigstens ihre Gesamtheit es sind, welche Propheten und Priester verachten.

Theologische Anschauungen.

Unser Targumist teilt natürlich die allgemeinen jüdisch-talmudischen Anschauungen über Gott und die Welt. Bemerkenswert ist diesbezüglich seine Exegese von 3,37 u. 38: nicht Gott will und schickt das Unglück des Menschen, sondern es bricht infolge des Menschen Schlechtigkeit herein, und wenn es ankommt, so hat es

nicht „der Mund“ des Herrn befohlen, sondern eine indirekte Art göttlicher Willensäußerung קִי קָם künde es an.

Engel und andere mystische Vorstellungen treten bei unserem Targumisten ganz zurück; er ist nüchtern und rationeller Anschauung. Bloss 3,57 umschreibt er: „Du (Gott) nahtest“, durch „du brachtest deinen Engel nahe“ und *baskol* kommt blos an der angeführten Stelle vor.

3,28 stossen wir auf die resignierte Stimmung: „auf dieser Welt vertrage man alles Leid; um so reiner wird der Lohn in der zukünftigen Welt sein.“ Das Vertrauen auf Gott führt ihn auch zur heissen Bitte um die Sendung des Messias, der Freiheit und Erlösung (2,22). Damit verbindet sich die Hoffnung auf den Sturz der Erbfeinde Judas, Edom d. i. Rom und Konstantinopel (4,21, 22).

Verhältnis zu anderen Werken.

Einige Stellen in unserem Targum kommen in gleicher und ähnlicher Weise noch vor: in 1) den Targumim zum Pentateuch und 2) den Propheten; 3) in der Mischna, in der Jerusalk. und babilonischen Gemara, 4) in den Midraschim.

1. Von den 3 Targumim zum Pentateuch ist nur Onkelos benutzt, denn die oben angeführten Targumstellen stimmen nur mit dem Texte des Onkelos überein, aber nicht mit demjenigen des Jerusalemitischen. Ferner erinnert an den Einfluss des Onkelos die Uebersetzung des Wortes חֲסִידֵי in 1,20 mit אֲהָבָה , parallel mit Exodus 8,10 $\text{חֲסִידֵי} = \text{חֲסִידֵי}$. Von den direkt excerpierten Onkelosstellen und der Vorbildlichkeit des Onkelos für unseren Targumisten haben wir bereits oben gesprochen.

2. Aus dem Prophetentargum erkennen wir in 1,3 ein ganzes Stück aus Jeremja cap. 34,8d—9 und 34,20; ferner in 1,4 einen Ausdruck, der aus Richter 21,21 hergenommen ist: „Die Jungfrauen klagen, weil sie aufhören

mussten, am 15. Av למחרת למחרת = Richter 21,21 למחרת
למחרת.

Die Targumim zu den Hagiographen sind unserem Targumisten nicht vorgelegen. Eine einzige Stelle in (2,9) haben wir, die auch noch inhaltlich im Targum scheini zu Esther 1,3 vorkommt, nämlich dass die Tore des Tempels durch Schweineblut besudelt worden seien, aber es ist daraus noch nicht auf gegenseitige Beeinflussung zu schliessen, da diese Sage allgemein im Volke bekannt war und auch, allerdings etwas modifiziert, Sanhedrin 96a vorkommt.

3. Aus der Mischna hat unser Targumist zwei Daten entnommen: 1,2: die Nacht des 9. Av ist bereits während der Wüstenwanderung Israels infolge der Sünde der Kundschafter zur Unglücksnacht von Gott bestimmt worden (Taanith 4,5); aus Thaanith 4,8 stammt die Kunde der vom Targumisten 1,4 erwähnten Reigentänze der Jungfrauen. Ein Ausdruck im Targum 2,10 למחרת ist Taanith 2,4 gleichfalls zu finden.

4. Mit dem Jerusalemischen Talmud berührt sich unser Targum an 2 Stellen: 4,18 למחרת fasst Jerus. Thaanith 4,5 als „Weg“ und übersetzt למחרת, Targum gleichfalls in dieser Bedeutung, aber mit dem Worte למחרת. Targum fasst die Stelle wörtlich auf, Talmud Jeruschalmi aber nicht. — 3,41 hat Targum einem Gedanken Ausdruck gegeben, der in Jeruschalmi (ebenso in Echa rabbah) einem Midrasch zu Grunde liegt; jedoch zeigt die Verschiedenheit der zur Veranschaulichung dienenden Bilder und die ganze Auffassung des Echaverses, dass Targum und Talmud von einander unabhängig sind. Ueberhaupt findet sich von den zahlreichen Erklärungen von Echastellen im Jerus. Talmud keine einzige, welche in unserem Targum angeführt wäre, und

umgekehrt. Also ist keinerlei gegenseitige Abhängigkeit festzustellen.

5. Was den Babylonischen Talmud anlangt, so finden wir in unserem Targum 3 Ausführungen wie dort: 1,18 den Tod des Königs Josia; die Stelle unseres Targum stimmt sowohl in Anordnung als Gedankengang, als auch Sprache ziemlich mit der Talmudischen Fassung überein. Vers 2,19 sehen wir eine Stelle fast wörtlich übereinstimmend mit einer an diesen Vers sich anlehnenden Sentenz des R. Chija über das Thorastudium.

Endlich wird 4,2 zur Erklärung des Wortes עֲבָדָם das Gleiche wie in Gittin 85a berichtet, aber in verschiedener Ausführung. Diese 3 Parallelen dürften aber noch nicht zu dem Schlusse hinreichen, dass dem Targumisten der fertige Talmud vorgelegen habe, da ja alle diese Erklärungen den Gelehrten des Volkes durch die mündliche Tradition bekannt waren.

5. Aus drei Midraschimsammlungen lassen sich Analogien für Targumstellen nachweisen:

a) *Pesikta rabati* Abschnitt 28 § 2 finden wir die Erzählung von Qualen, welche Nebukadnezar den ins Exil Wandernden zugefügt hat, wie in Targ. 5,5.

b) In *Bereschith rabbah* 19,18 die Erklärung des Genesis 3,9 stehenden אִתָּם = אִתָּם, was Targum 1,1 benützt.

c) *Echa rabbati*. Wir finden 23 Midraschim in *Echa rabbah*, die sich in irgend einer Weise mit Stellen in unserem Targum berühren. Zunächst solche, die sich vollständig gleich sind, sogar in der Sprache (der Midrasch aramäisch!) 6 an der Zahl, zumeist ganz kurze exegetische, mehr übersetzende Bemerkungen des Midrasch, wo nur das betreffende schwierige Wort übersetzt ist z. B. Midrasch zu 1,8 לְהַבִּילָם עַל כֵּן לֵבָרָם oder Midrasch zu 1,17 לְרַחֵם חַיִּים חַיִּים יִשְׁמַח לֵבָרָם בְּנֵיהֶם, und die gleichen Wörter gebraucht Targum, 1,8, 17; 2,1; 3,63, 65;

4,1. Daneben stimmen 12 Stellen unseres Targum mit dem Midrasch in der Auffassung der Textstelle und im Gedankengange der Uebertragung überein, ohne dass die Worte gleich sind. Wenn die erstgenannte Klasse vielleicht den Gedanken an die gegenseitige Abhängigkeit beider Werke aufkommen liesse, so mahnt die zweitgenannte Klasse zu zweifelnder Erwägung, denn ähnlicher Gedankengang findet sich auch ohne direkte Entlehnung; und hätte solche stattgefunden, so müssten auch die Wortlaute in beiden Werken die gleichen sein. Ferner haben wir 5 Stellen im Targum (1,3a; 1,10; 2,10 zweifach, 3,19), welche der Auffassung des Midrasch geradezu entgegengesetzt sind. Dem Targumisten kann also der fertige Midrasch nicht vorgelegen haben. Aber auch dem Midraschsammler nicht der Targum. Es müssten sonst mehr Targumstellen oder doch Text-Auffassungen des Targum im Midrasch zu finden sein. Die gemeinschaftlichen Auffassungen gehen daher auf die gemeinsame Ueberlieferung zurück, die jeder Verfasser auf seine eigene Weise niederschreibt. Was nun jene 6 ganz übereinstimmenden Stellen anlangt, so ist eine davon (1,9 und 2,1) im Midrasch mit der Bezeichnung אמר רב vorausgehenden Erklärungen angefügt, durch diese Bezeichnungen als von einer anderen Quelle herrührend gekennzeichnet und es wäre möglich, dass diese unser Targum ist. Eine andere 4,1 ist von R. Chama barrabi Chanina tradiert. Drei andere (1,8; 1,17; 3,63) sind zwar ohne die Angabe אמר im Midrasch aufgeführt, machen aber denselben Eindruck nachträglicher Hinzufügung wie jenes mit אמר eingeleitete. Es konnte also der Redactor des Midrasch Echa. dessen endgiltige Niederschrift nach Zunz Gottesdienstliche Vorträge S. 180 nicht vor der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts angesetzt werden darf, die angeführten Uebersetzungen von einem Kenner des Targum gehört haben.

Zeit und Ort der Abfassung.

Nehmen wir nun alle bisher besprochenen Momente zusammen, um die Zeit der Abfassung unseres Targums zu bestimmen, so ist sie derjenigen des Targum Onkelos (150 post.), und des Prophetentargums, der Mischna nach-, aber derjenigen der Niederschrift der babylonischen Gemara der Midraschim Bereschith und Echarabba voraus zu setzen.

Einen weiteren Anhaltspunkt gibt uns der Targum selbst in Vers 4,21 und 4,22. Hier wird (und zwar nach allen Textausgaben) Constantinopel als Repräsentantin des Römischen Reiches (Originaltext ארם) erwähnt, dadurch erhalten wir als früheste Zeitgrenze das Jahr 330, in welchem dieser Name für Byzanz aufkam. Andererseits ist Vers 4,22 „Rom in Italien, gegen welches die Perser ausrücken und das sie zerstören werden“ genannt, also ist eine Zeit anzunehmen, da die Kriege der Perser unter den Sasaniden noch „Rom“ betrafen, das ist vor der Teilung des Römischen Gesamtreiches, also vor 395. Und es muss die Zeit der schriftlichen Fixierung unseres Targums in die Zeit eines Krieges zwischen Perser und Römer, in welchem letztere schwer bedrängt wurden, fallen, sodass die Hoffnungsfreudigkeit des Targumisten bezüglich des Untergangs von Rom und Constantinopel in den Versen 4,12 und 22 erklärt ist. Eine solche schlimme Lage für das Römische Reich war im Jahre 376 (Siehe Richter, Geschichte Rom's S. 443) und in den folgenden Jahren gegeben. Bestätigt wird diese Zeitangabe durch eine Lesart in der älteren der von uns verglichenen Handschrift: Vers 4,21:

קושטנטנא קרמא רארוס
 דמחזיקא בארשא ארמניה : : : אי עליך עמיר
 למימי פירעניא ויצרן יתק ברשואי

Die Handschriften und Drucke stimmen in den Namen der Städte und Länder überein, mit Ausnahme des letzten Wortes בִּירוֹתַי . Dafür hat die jüngere Handschrift und der Venetianer Druck בִּירוֹתַי und dieses Wort findet sich noch im Targ. Jerus. II zu I. B. M. 10,3 als Uebersetzung des Volksnamen בִּירוֹתַי . Wer sind nun diese Berotoei? In Macedonien gibt es eine Stadt Βεροία . Dass diese mit Constantinopel Krieg geführt hätte, wird nirgends berichtet. Hingegen hatten die Gothen, welche 378 in der Schlacht bei Adrianopel den Kaiser Valens besiegten, bei der Stadt Beroë ein festes Lager bezogen, von dem aus sie Beutezüge in der Balkanhalbinsel unternahmen (Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung 1860, IV S. 83 u. 85), wobei sie auch Constantinopel in harte Bedrängnis versetzten. (Richter, Gesch. d. weströmischen Reiches 1865, S. 485). Unser Targumist mochte nun von diesen Gothen in Beroë gehört haben, und darum führt er die Berotoei an, die seinen Wunsch und seine Hoffnung auf Zerstörung Constantinopels zu verwirklichen schienen. Es käme also die Zeit nach dem Jahre 378 und als unterste Grenze dies Jahr 395 für die Abfassung des Targum in Betracht. Hiermit stimmte eine bereits oben gemachte Bemerkung, nach welcher wir auf die Täuschung des jüdischen Volkes durch Julian Apostata (361—368) eine Anspielung finden. Wenn Zunz S. 63 der „Gottesdienstliche Vorträge“ eine viel spätere Zeit für die Abfassung der Targumim zu den fünf Megilloth angibt, so kommt es daher, dass er vornehmlich wie es aus den von ihm angeführten Belegen ergibt, Targum Canticum berücksichtigt, das, wie bereits im Anfang gezeigt, von unserem Targum durchaus verschieden ist.

Der Ort der Abfassung ist in Palästina zu suchen. Dies beweist: 1) die Sprache; 2) der Umstand, dass Rom und Constantinopel und die Perser, welche alle

mit Palästina zu jener Zeit in Verbindung standen, genannt sind, sonst aber keine Völker erwähnt sind, obgleich man die Erwähnung anderer Länder (z. B. Vers 1,19 Aegypten) hätte erwarten sollen.

Der Verfasser des Targums ist ein Schriftgelehrter, der ein feiner, denkender Exegete ist, Grammatik, Midrasch und die Targumim und die Talmudische Tradition beherrscht. Mit seiner Uebertragung des Buches der Klagelieder wollte er dem des Hebräischen nicht kundigen Volke eine mit Erläuterung versehene Uebertragung der Tischbeav-Megilla geben

B. Talmudisches u. Eschatologisches.

Von den Abänderungsmöglichkeiten im rabbinischen Schrifttum unter besonderer Berücksichtigung des **נאמרה**-Prinzips.

Von D. Stössel-Stuttgart.

I.

Vor allem ist die Frage zu erörtern: Gibt es nach talmudischer Auffassung überhaupt eine Möglichkeit, Religionsgesetze unter veränderten Zeitverhältnissen abzuändern, oder bekennt sich der Talmud vielmehr zu dem Gesetze der Stabilität, wonach eine Verordnung für alle Zeiten in Kraft zu bleiben hat, selbst auch dann, wenn die Veranlassung längst aufgehört hat und nicht zu befürchten ist, dass sie wieder eintreten könnte? Man wird nun wohl ohne weiteres sagen müssen: der Talmud verwirft im Allgemeinen den Grundsatz der gesetzlichen Entwicklungsmöglichkeiten und bekennt sich zu dem Prinzip der Unabänderlichkeit und der dauernden Gültigkeit aller einmal erlassenen Religionsgesetze. So lehrt die Mischna Edujot I, 5: **אין יכול למשל דבר ב"ד** **אין יכול למשל דבר ב"ד** „Ein Kollegium kann den Beschluss eines früheren nicht aufheben, wenn es an Zahl und Weisheit nicht grösser ist“. Diese Einschränkung kommt einer völligen Abänderungsunmöglichkeit so ziemlich gleich; denn wie und nach welchem Massstab soll das eine und das andere festgestellt werden? Auf die Schwierigkeit hinsichtlich des **נאמרה** macht bereits Maim. Mamrim II, 2 aufmerk-

sam, indem er fragt, **האין תהיה חכמה כחכמתו של משה** (vergl. Maim. Erklärung hat Abr. ben David nicht befriedigt, und er sagt **חכמה כחכמתו של משה** = **חכמה כחכמתו של משה** (vergl. **חכמה** z. a. Mischna in Edujot). Noch grösser ist die Schwierigkeit hinsichtlich der Feststellung des **חכמה כחכמתו של משה**, wie bereits **חכמה כחכמתו של משה** bei **חכמה כחכמתו של משה** s. v. **חכמה** bemerkt: **חכמה כחכמתו של משה** (vergl. **חכמה כחכמתו של משה**). Die Erläuterung des Maim. in seinem Mischna-Kommentar zu Edujot I, 5, wonach die grössere Weisheit des **חכמה כחכמתו של משה** massgebend sein soll, hat wohl manches gegen sich.

Man hat sich bei dem Unabänderlichkeitsprinzip von dem Gedanken leiten lassen, dass das Wort Gottes und auch die aus ihm abgeleitete Folgerung in Ewigkeit bleibt, und selbst das, was er unter bestimmten Voraussetzungen gesagt hat, verbleibt für alle Zeit in Kraft, ins solange er selbst es nicht für kraftlos erklärt. Dies wird in b. Beza 5 a aus 2. Mos. 19,15 in Verbindung mit 5. M. 5, 27 gefolgert und der Grundsatz aufgestellt **חכמה כחכמתו של משה**.

Nach dieser Talmudstelle ist hierin kein Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Anordnungen; auch die letzteren bleiben immer wirksam, selbst wenn die Veranlassung dazu nicht mehr vorhanden ist. Der hierauf bezügliche Lehrsatz lautet: **אין תהיה חכמה כחכמתו של משה** „das Verbot hört nicht auf, auch wenn die Ursache aufgehört hat“ Verbot bleibt Verbot, ohne Rücksicht auf Grund und Zeitverhältnisse (vergl. jedoch weiter unten). Ein Beispiel hierfür gibt Beza 5 a: die Frucht eines neu gepflanzten Baumes musste nach 3. Mos. 19,24 im 4. Jahre **חכמה כחכמתו של משה** nach Jerusalem gebracht und durfte daselbst gegessen werden. Es musste die Frucht selbst und nicht der Gelderlös dahin gebracht werden. Der Grund war **חכמה כחכמתו של משה** „um die Strassen der Hauptstadt mit Früchten zu schmücken“. Nach Einnahme der Stadt durch die Römer kam selbstverständlich dieser Grund in Wegfall. Trotzdem hielt sich R. Elieser, der nach Zerstörung des Tempels lebte, noch für

verpflichtet, die betreffenden Früchte aus seinem Weinberg nach Jerusalem zu bringen, bis er von seinen Schülern erfuhr, dass die ursprüngliche Bestimmung durch Mehrheitsbeschluss seiner Kollegen aufgehoben worden ist.

Und nicht nur das. Auch bei Anordnungen späterer Rabbiner und selbst bei einem „Minhag“ hielt man daran fest, dass sie für alle Zeit bestehen und nicht ohne zwingenden Grund abgeändert werden dürfen. So sagte R. Jochanan zu den Bewohnern von Beth Schean (Pesachim 50 b): כבדו את אבותיכם „Wie ungünstig auch eure Lage ist, so haltet doch fest an dem, was eure Eltern auf sich genommen, denn in den Spr. Sal. 1,8 heisst es: „Höre, mein Kind, auf die Lehre deines Vaters und von der Weisung deiner Mutter lass nicht!“ Isak ben Scheschet ר"י sagt in seinem Gulachten 399: „Die Glaubensgemeinschaft hat das Recht, Einrichtungen zu treffen mit bindender Kraft für alle Zeiten in gleicher Weise, wie unsere Väter am Sinai die Thora übernommen haben für sich und die kommenden Geschlechter“. Und im Orach Chajim 690,17 sagt Isserles: ואין לשנות מה שישנו אבותינו לא לחנם ורקבץ מנהג או ללעג עליו כי לא לחנם חוקקו. Einen „Minhag“ soll man nicht abschaffen und nicht verspotten, denn man darf annehmen, dass er ohne Grund nicht festgesetzt worden ist“. Ueber die Frage der Abänderlichkeit des „Minhag“ findet sich eine ausführliche Abhandlung im ברי חיים zu Orach Chajim 606. Vergl. auch hierüber die Responsen des ספר דק 9, 54 und 144 und des רמ"א 21, ferner סקן אבותם 690. Der „Minhag“ ist eben nach und nach eine Macht geworden, nicht nur hinsichtlich der Form des Gottesdienstes, sondern auch vielfach in anderen religionsgesetzlichen Fragen. Wo die halachische Norm zweifelhaft war, oder wo man sich im Lehrhause darüber nicht einigen konnte, liess man zuweilen den „Volksbrauch“ entscheiden. פקדתי מאי עמא דבר „Geh' hinaus und sieh, wie es das Volk hält!“ (Berachot 45 a u. a. a. O.) „Lass nur Israel walten“, so sagte Hillel Pesachim 66 a, „sind sie selber keine

Propheten, so sind sie doch Nachkommen der Propheten!“ (sie werden wissen, wie sie es recht zu machen haben).

Wenn ein „Brauch“ sich einmal festgesetzt hatte, nahm er verbindlichen Charakter an und konnte unter Umständen selbst gesetzliche Bestimmungen verdrängen *מנהג עוקר הלכה*. „Selbst wenn der Prophet Elia käme und anders lehren würde, so hört man doch nicht auf ihn, weil das Volk nunmehr den Brauch also hat“ *שכבר נהגו העם כסדר* (Jebamot 102 a; vergl. jedoch Resp. 54 des סוה”ק und 342 des חיסוד הרשן). Eine feinsinnige psychologische Begründung für die Kraft des „Minhag“, sich selbst gegen die Halacha zu behaupten, findet sich im Traktat Soferim 14,18. Dasselbst heisst es: *שמן הלקח נקבע עד שיבא מנהג*. „Zur religiösen Norm wurde eben nur das, was sich bereits vorher in das Volksbewusstsein eingelebt hatte und zum Brauch geworden war“. Nicht jedoch jeder Brauch wurde für unverletzlich und unantastbar gehalten. Man unterschied zwischen einem wohlbegründeten, von massgebenden Lehrern eingeführten „Minhag“ *מנהג ודקדוק* und einem „nährischen Brauch“ *מנהג שוטים*, der keinerlei Begründung hat oder dem Aberglauben und dem Unverstand seinen Ursprung verdankt (vergl. אברהם 690).

Schliesslich mag hier noch angefügt werden, was *נבף* zu Maim. Mamrim II, 1 u. *ז”ס* zu Edujot I, 5 sagen: „Nach Abschluss der Mischna hat man festgesetzt und auf sich genommen, dass fortan von Späteren nichts gelehrt werden dürfe, was nicht im Einklang ist mit den Lehrsätzen der Tannaim; in gleicher Weise hat man es den Amoräern gegenüber getan nach Abschluss der Gemara *סיום התיבא*. *הסנה קיימו נקבלו שורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחיוב הנסרא שמים שבחמסה וכו*“.

II.

Es ist bereits oben erwähnt worden, dass nach Mischna Edujot I, 5 Abänderungsmöglichkeiten nicht völlig ausgeschlossen sind. Die von Hillel zur Hebung des Verkehrs

getroffene Einrichtung des פרוסבול, wonach die Schulden auch im Erlassjahr eingetrieben werden konnten, wenn der Gläubiger sich vom Gericht ermächtigen liess, seine Schuld jederzeit einzufordern, halte zwar die Bestimmung im 5. Mos. 15,2 nicht völlig aufgehoben, aber doch so ziemlich wirkungslos gemacht, und erregte bei den Lehrern der späteren Zeit ernstliche Bedenken. Samuel bezeichnet Gittin 36 b den „Prosbul“ als eine קולבא דדינא und sagt: אמאי לא אבטליה „Wenn ich Hillel übertreffen würde an Kraft des Geistes, würde ich die von ihm getroffene Einrichtung aufheben“ (nach Erklärung der Gemara daselbst פירושא).

Nach dem einfachen Wortsinn dieser Talmudstelle liesse sich daraus schliessen, dass Beschlüsse früherer Gesetzeslehrer durch Späterlebende, die sie überragen, kraftlos gemacht werden können. Dazu müsste jedoch noch die Erwägung kommen, ob die betreffende Einrichtung allgemeine Verbreitung gefunden hat oder nicht. פשט איסור ברום ישראל. Auf dieser Grundlage hat Jehuda hanassi II nach Mischna Aboda sara 35 b das Verbot des Oels von Heiden aufgehoben. רבינו זל"ל חתירו השכן. In der Gemara daselbst 36 a wird die Frage erörtert: „Woher nahm er die Berechtigung, zu erlauben, was Frühere verboten haben, im Gegensatz zu Edujot I, 5? Darauf wird erwidert: רשבו דביתא דבדקו על השכן שלא פשט איסור ברום ישראל.“ „Man habe nach reiflicher Erwägung gefunden, dass das Oelverbot nicht allgemeine Beachtung gefunden habe.“ Man hat sich dabei, wie dort weiter berichtet wird, auf den Lehrsatz berufen, dass man Verordnungen nicht erlässt, wenn der grössere Teil der Gemeinschaft nicht dabei bestehen kann. אין מדרין גזירה על רובי הציבור „א“א. רוב הציבור יכולין לעמוד בה.

Die Aufhebung des Oelverbots durch Jehuda hanassi und die von Samuel beabsichtigte Beseitigung der Prosbul-Einrichtung, zusammengehalten mit Mischna Edujot I, 5, bildet den Gegenstand einer weitgehenden Meinungsverschiedenheit

über die Auslegung folgender Talmudstelle in Aboda sara 36a: בכל יכול לבטל ב"ד דברי ב"ד חברו חוק מ"ח דבר שאפילו יבא אליהו לו "בד אין שומע לו. a) Maim mamrim 2,3 hat nach Erklärung der Kommentatoren z. St. diesen Ausspruch so aufgefasst, dass der Ausdruck חוק מ"ח דבר nicht eigentlich ist, dass also nicht nur „die 18 Massregeln“, sondern auch jede andere Verordnung, die wieder d. s. d. gleichen Zweck des סגור דבר „der Umzäunung um das Thoragesetz und der Abschlüssung von der heidnischen Welt“ für alle Zeiten unabänderlich bleiben, vorausgesetzt, dass sie allgemeine Verbreitung gefunden haben. Nach Maim. sind demnach für die dauernde Verbindlichkeit früherer Beschlüsse 2 Momente erforderlich: 1. Einrichtung zum Thoraschutz, 2. allgemeine Verbreitung. Fehlt aber auch nur eine dieser beiden Bedingungen, so kann an die Aufhebung alter Verordnungen durch ein an „Weisheit und Zahl“ grösseres Kollegium gegangen werden. (Die „Prosbul“-Einrichtung Hillels und das Oelverbot entsprechen eben nicht den genannten Vorbedingungen, daher konnte an ihre Beseitigung gegangen bzw. gedacht werden).

b) Maim. Ansicht wird jedoch von Tosaphot Gittin 36b und Aboda Sara 36b nicht geteilt. Sie sagen, es sei ein wesentlicher Unterschied zwischen den מ"ח דבר und anderen rabbinischen Verordnungen, auch wenn letztere den Zweck einer „Umzäunung“ haben. Diese können, falls sie keine allgemeine Verbreitung gefunden haben, selbst von einem kleineren Kollegium aufgehoben werden כל קטן יכול לבטל. Die מ"ח דבר dagegen bilden eine Ausnahme und können von niemand beseitigt werden. Als Begründung für diese Ausnahmestellung der „18 Verordnungen“ bringen die Tosaphot dort den Ausspruch aus jer. Sabbath I: מפני שמערה להן כנסתיהן „weil man das Leben dafür eingesetzt hatte“.

c) Eine 3. von den beiden abweichende Ansicht ist die des A. br. ben David ראב"ד, die להם משנה zu Maim. II, 3 erwähnt. Danach kommt es bei der in Rede stehenden Frage hauptsächlich auf 2 Bedingungen an: einmal dass die betreffende rabbinische Anordnung weit-aus in der Gesamtheit anerkannt worden ist פשט אסוריהו, sodann dass diese dabei bestehen kann להם לעמוד בעמדה. Ist beides der Fall, dann kann eine solche Einrichtung niemals abgeändert werden, ebenso wenig wie die דבר דבר. Erfüllt sie jedoch nur eine der beiden erwähnten Bedingungen, dann kann sie durch ein späteres „grösseres“ Kollegium aufgehoben werden; erfüllt sie aber keine der beiden Bedingungen, so kann sie auch von einem kleineren Kollegium für kraftlos erklärt werden.

Die Ansichten dieser 3 Gesetzeslehrer über die Zulässigkeit von Gesetzesrevisionen gehen sonach, wie man sieht, ziemlich weit auseinander. Eine Beweisführung für die Richtigkeit der einen oder der anderen kann hier bei der Fülle der in Betracht kommenden Talmudstellen nicht gegeben werden (vergl. übrigens M. Bloch לענין דבר הקצת (Einleitung).

III.

Wie bereits oben erwähnt wurde, haben die Lehrer den Grundsatz aufgestellt: אמר"י שבטל מעם לא בטל דבר, wenn auch die Ursache eines Verbots oder einer Anordnung aufgehört hat, so hört darum das Verbot oder die Anordnung nicht auf. Es gibt aber doch eine Reihe rabbinischer Gesetze, die längst ausser Kraft sind, lediglich aus dem Grunde, dass sie wesenlos geworden sind, weil ihre Ursache nicht mehr vorhanden ist! Wie hat man sich diesen scheinbaren Widerspruch zu erklären? Um in diesem im Talmud ziemlich verwickelten Stoff Klarheit zu bekommen, ist folgendes zu beachten: Die rabbinischen Anordnungen und Vorschriften lassen sich der Hauptsache

nach in drei Gruppen einteilen: **נדרה**, **קנה** und **מסור חששא**. Maim. in seiner Einleitung zur Mischna gibt die Definition der 2 erstgenannten Begriffe in folgender Weise: Was festgesetzt worden ist **לעשות סתם לנדרה** in der Absicht, um das Thorawort zu umzäunen und zu schützen, sodass das eine verboten wurde, damit das andere nicht übertreten werde, nennt man **נדרה**. Unter **קנה** dagegen versteht man diejenigen Einrichtungen, die nicht so sehr zum Schutze des Schriftwortes getroffen wurden, sondern vielmehr zur Regelung und Bessergestaltung der Verkehrsverhältnisse unter den Menschen auf Grundlage und im Lichte des Thorawortes **בדברים שהם חוקים לפני אדם בדבר חורה**, oder mit anderen Worten: die **נדרה** ist eine Verkehrungsmassregel um der Thora willen, die **קנה** eine solche um der Menschen willen.

Diese Begriffsbestimmung des Maim ist jedoch nicht durchwegs zutreffend, ebensowenig wie seine andere Behauptung, dass die **נדרה** immer die Form eines Verbotes haben, während die **קנה** Anordnungen enthalten, etwas zu tun. Der Gebrauch der Termini wird vielmehr nicht immer streng eingehalten; zuweilen wird etwas als **קנה** oder mit dem Verbum **הקטן** bezeichnet, was nach dieser Definition mit dem Ausdruck **נדרה** oder mit **נדר** hätte angegeben werden müssen. Manchmal werden auch für eine und dieselbe Anordnung beide Bezeichnungen zugleich gebraucht. Vergl. z. B. Sabbath 14b und 15a **בשעה שירקן שלמה עירובין נעשה נדר** אלא **נדרה** **נדר** לקדשים **נדרה**, auch Bacher, Terminologie S. 13.

Was sodann die Begründung anlangt, so ist folgendes zu bemerken: bei den **קנה** wird vielfach, jedoch nicht immer, der Grund beigefügt oder die geschichtliche Veranlassung, der Erfahrungssatz usw. Man vergl. Gittin Mischna IV die verschiedenen Anordnungen u. a. **בפני הקות**; **השבץ**, **מפני דרכי שלום**, **מפני תקן העולם**, **מפני קנה הרמאן**; Moed Koton 27 a u. b die verschiedenen Einrichtungen zur

Abstellung von Missbräuchen, die sich bei Sterbefällen von Armen eingebürgert hatten; Mischna Joma II, 2 מעשה שהיו מניחין שני זמנים שנין וזמנים שנין וזמנים שנין Rosch Haschono 29 b—31 b die „Einrichtungen des R. Jochanan b. Sakkai“, die durch die neu-geschaffene Lage infolge der Tempelzerstörung geboten waren.

Auch bei den גזירות werden häufig die Gründe und Veranlassungen angegeben. Hierin unterscheidet sich die rabbinische גזירה von der biblischen. Für die חקים gibt die Thora eine Begründung nicht an; sie werden daher im rabh. Schrifttum als גזירות המלך oder גזירות הכנסה als „Königl. Verordnung“ oder „Festsetzung der Schrift“ bezeichnet. „Der König hat sie angeordnet und es steht dir nicht zu, dir Gedanken darüber zu machen!“ גזירות המלך ואין לך רשות (Pesikta rabb. 65a, ed. Friedmann und Tanchuma zu 4. Mos. 19, 2). Anders dagegen ist dies bei den von den Rabbinern erlassenen גזירות. „Ehre Gottes ist es, die Sache geheim zu halten, Ehre der Könige aber ist es, die Dinge zu erforschen“ (Raschi zu Spr. Salom. 25, חקך דבר, יש לך לחקור ולדוש טעם לדבר).

Einige Beispiele mögen hier folgen: Sabbath 17a על גזירותי פתח וצמח משום יין, ועל יין משום בשר, ועל בשר משום דבר אחר

— Begründung geschichtlicher Art: Mischna Sota IX, 14 בגזירותי של אספיקוס נזרו על עשרת חמנים — Aboda sara 36 b: — :בארוה שעתה נזרו על ידו משום מעשה שהיה — Sabbath 40 a: n. v. a. עיבורי עבודה תחילו לאסור את הענין

In Palästina jedoch hatte man, wie Aboda sara 35a berichtet wird, einige Bedenken gegen die allgemeine Bekannthabe des Grundes einer neuen rabbinischen Verordnung und wartete damit 1 Jahr lang, aus Besorgnis, es könnte jemand die Richtigkeit des Grundes bezweifeln und jene Verordnung gering achten! כי גזירותי במערכה לא מכלו טעמא עד היום. ודבר שהא דלמא איבא וזי. Dieser Gedankengang mag vielleicht auch den Verfasser der Mischna geleitet haben, für manchen halachischen Lehrsatzeine Begründung, die ihm wohl bekannt

war, nicht anzugehen. Einige Beispiele, die vervielfältigt werden können, seien hier erwähnt: Sabbath, 3 וְלֹא יָקָא לְאִוֶּה הָהָר. Warum? wird hier nicht gesagt. Die Tosephta Sabbath 12b gibt den Grund an שֶׁסָּא שִׁטָּא — Sabbath Mischna VI, 4 verbietet das Tragen der Waffen am Sabbath, jedoch ohne Angabe des Grundes; darum aber fehlt er nicht, er ist enthalten in den Meinungen der darnach genannten Lehrer, die uneinig darüber sind, ob die Waffe einen Schmuck für den Träger bildet oder nicht אֵין אֵלֶּם הָאֵין. Beza Mischna V, 2 wird verboten, am Festtag auf einen Baum zu steigen, zu reiten, zu schwimmen u.s.w., wofür aber die in Beza 36 a und 37 b genannten Gründe nicht angegeben werden ¹⁾.

Gründe insbesondere, die in geschichtlichen Veranlassungen zu Verboten oder Anordnungen lagen, hat der Verfasser der Mischna vielfach verschwiegen. Warum er das getan hat, soll hier weiter nicht ausgeführt werden. In einer und derselben Mischna, Baba kama VII, 7 begründet er, warum die Hühnerzucht jedermann in Jerusalem und den Priestern sogar in ganz Palästina verboten wurde, u. z. den ersteren כִּסְּזוֹר מִיַּד הַקֹּדֶשִׁים und den letzteren כִּסְּזוֹר מִיַּד הַחֵרֶם, dagegen verschweigt er den Grund für das unmittelbar darauf folgende Verbot der Schweinezucht an allen Orten, der in dem Berichte der Gemara Baba kama 82 b über eine geschichtliche Tatsache zur Makkabäerzeit gegeben wird, כִּסְּזוֹר מִיַּד הַשְּׂמֵטָא יָד בְּיָדָהּ — באִיזָה שֶׁעָם אִסְרוּ אֶת־הָאִישׁ וְכֹן — Sabbath Mischna VI, 2 לא יצא האיש בסנדל הסוסר. Warum? das erfahren wir aus der Mischna selbst nicht. Die Gemara Sabbath 60 a jedoch erzählt das geschichtliche Ereignis, welches das Verbot veranlasst hat, באִיזָה שֶׁעָם אִסְרוּ אֶל יֵצֵא אִישׁ בְּסַנְדַל הַסִּסְרוֹ. — Rosch. haschono Mischna IV, 7 wird gelehrt: תְּקַבֵּל לִפְנֵי הַחֵרֶם: בִּיְיֹם שֶׁל רִ"ח הַשָּׁנָה מִתְקֵן. Ursprünglich erfolgte das Schofarblasen am Neujahrstag frühzeitig beim Schachrisgehen, nun

¹⁾ Vergl. Sanhedrin 21 b: כִּסְּזוֹר מִיַּד הַחֵרֶם וְשִׁחְרוּ בִּי: 21 b: כִּסְּזוֹר מִיַּד הַקֹּדֶשִׁים: אֵין אֵלֶּם הָאֵין. auch More nebuch III, 26.

wurde es auf das Mussalgebet verlegt. Der Grund dieser Neueinrichtung ist jedoch aus dieser Mischna nicht zu erschen. Wir erfahren ihn erst aus der Gemara Rosch haschono 32b. Dasselbst sagt R. Jochanam שנה נקראת חמשה עשר „die Neueinrichtung war die Folge einer judenteindlichen Massregel der Regierung“, בשנת השס״, sagt Bertinoro, hat sie das Schofarblasen am Rosch haschono verboten, und um den bestellten Aufpassern zu entgehen, wurde es vom Schachris auf das Mussalgebet verlegt (vergl. auch jer. ר״ה 59 u. Elbogen, Gottesdienst 140).

Weil aber die Mischna zu ihren vorgelagerten Lehrsätzen nicht immer die Begründung angibt, hatte man doch bei aller Hochschätzung der Mischnasammlung gewisse Bedenken gegen diejenigen, die sich in ihren gesetzlichen Entscheidungen lediglich nach dem Buchstaben der Halacha-Festsetzung in der Mischna richten, ohne auf ihre Beweggründe zu achten. Das ist wohl der Sinn des Ausspruchs des R. Izhak in Sota 22a לא תהיה אדם אחד אשר יחזיק בלשון חכמים „Lass dich nicht mit denen ein, die sich einzig und allein nach dem Wortlaut der in der Mischna überlieferten Halachasätzen richten, ohne die in der Gemara dazu gegebenen Erläuterungen in Betracht zu ziehen“ (vergl. baba bathra 145 b). In dem Aufsuchen von Gründen für die in der Mischna vorgetragene Halacha bestand vornehmlich die Geistesarbeit der Amoräer, die אמוראים genannt wird (siehe Raschi Nidda 7b אחרונים אמוראים וקרן כספי התנאים).

Nach diesen Ausführungen darf man sagen: Die rabbinischen Verordnungen, gleichviel ob sie חקמה oder גזירה oder durch Schlussfolgerung abgeleitet sind, bleiben auch dann in Kraft, wenn ihr Grund durch veränderte Zeitumstände hinfällig geworden ist. Hier gilt der Satz אפי׳ שכל דבר אפי׳ שכל דבר, insbeson-
 dere wenn der nochmalige Eintritt der ursprünglichen Verhältnisse, die sie veranlasst haben, irgendwie zu befürchten ist. Das im Talmud oft wiederkehrende שם

לחשוב ומה יהיה לנו bildet in dieser Frage das Leitmotiv. Warum, so wird Beza 4 b gefragt, halten wir jetzt noch immer 2 Feiertage, da wir doch die Neumondsfestsetzung wissen und jeder Zweifel an der Richtigkeit des Tages ausgeschlossen ist? Darauf wird erwidert: Man habe von Palästina aus sagen lassen: „Haltet fest an dem Brauch eurer Väter! Es könnten wieder einmal Zeiten kommen, wo das Kalenderwesen סדר הליכות durch die Untersagung des Thorastudiums in Vergessenheit geraten und wieder die ehemalige Unsicherheit in der Festsetzung der Feiertage entstehen könnte“. Aus dem gleichen Grunde bleiben Einrichtungen, die נשכח השם zur Abwendung von Lebensgefahr infolge Beobachtung von Religionsgeboten getroffen wurden, in Wirksamkeit, auch wenn ruhige Zeiten gekommen sind und die Gefahr vorüber ist. Vergl. z. B. die bereits oben erwähnte Mischna Rosch haschono IV, 7 in Betreff Verlegung des Schofarblasens vom Schachris auf das סוכה und die Tosaplat daselbst 32 b s. v. בשעת נורא.

Aber nicht nur die Furcht vor Wiederkehr trüber Zeiten, auch die Hoffnung auf bessere Tage und den Wiedereintritt früherer glücklicher Zustände ist vielfach die Veranlassung zur Beibehaltung von rabbin. Anordnungen, auch wenn ihr Grund für die Gegenwart bedeutungslos geworden ist. Die Gesetzeslehrer waren unverwüsthche Optimisten, in ihrer Seele lebte die Hoffnung, dass es besser werden muss, wenn auch die Zeitlage noch so düster war. In ihnen stand der Gedanke fest ומה יבנה בית המקדש, und dann ist die Zeit wieder da, wo das betreffende Gesetz in Kraft treten kann, also ist es nur zeitweilig unterbrochen, aber nicht aufgehoben (vergl. Talmud Bechorot 53h, Beza 6b u. n. a; Maim. „Julow“ VII, 15 sagt: כל המקום שהתקן ר"ב משחזק בה"ט כשיבנה בית המקדש יחזור. והדברים ליטן. So wird Taanit 17b die Frage allen Ernstes erwogen, wie es die Priester mit dem ihnen 3. Mos. 10,9 verbotenen Weingenuss zu halten haben jetzt, da der Tempel

zerstört ist und sie Priesterdienste nicht zu versehen haben? Die חכמים entscheiden sich dahin, dass der Wein ihnen für immer untersagt sei, mit der Begründung כהונה יבנה בה"מ (vergl. Mischna Maasser scheni V, 2).

Ein weiteres Beispiel ist die im Talmud Pessachim 6 b u. n. a. auf 4. Mos. 9, 1 u. 2 zurückgeführte Anordnung שיאכלו יחדשן בחלכות פסח קודם לפסח א' (s. v. חזקו), die nach Ahoda sara 5b und Tosaphot daselbst s. v. חזקו ihre Begründung hauptsächlich darin hat, dass man das Pessachlamm rechtzeitig auf seine Fehlerlosigkeit untersuchen musste עיקר החקירה על חקירתו. Dazu bemerkt jedoch „Beth.-Josef“ zu ס' א"א 429: Die Einrichtung bleibt verbindlich auch für uns, obgleich wir kein Opferlamm mehr haben und der Grund somit wesentlich geworden ist חקירה לא מה מקורו.

Anders verhält es sich jedoch mit den rabbinischen Verordnungen, die nicht zu den חקירות und חזקות gehören, sondern die lediglich משום חשש gegeben worden sind, d. h. „aus Besorgnis“: hört diese auf, so kommen jene von selber in Wegfall; so durfte man früher nach Mischna Terumos VIII, 4 manche offen gebliebene Getränke שוקק טמאך nicht trinken aus Besorgnis, es könnte eine Schlange davon getrunken haben; da es aber in unseren Gegenden keine giftigen Schlangen mehr gibt, hat das Verbot von selbst aufgehört (Jore dea 116). — Das Händewaschen nach der Mahlzeit מים אחרונים wird Berachot 53b unter Berufung auf 3. Mos. 20, 7 als eine wichtige Heiligungsmassregel angeordnet. Dieser Brauch ist jedoch längst ausseracht gekommen. Tosaphot Beza 6a und Ahoda sara 35 begründen dies damit, dass diese Sitte auf die frühere Verwendung von מלח מרוטח zurückzuführen ist; da es aber in unseren Gegenden solches Salz nicht gibt, ist die Verpflichtung belanglos geworden¹⁾.

¹⁾ „Beth. Josef zu Tut O. Ch. 181 ist jedoch der Meinung, dass dieser Brauch auch jetzt noch zu halten sei im Hinblick auf die Erzählung im Talmud Joma 83b. Demzufolge sagt er im Orach Chaim 181: מים אחרונים חובה, fügt jedoch § 10 hinzu, dass manche ihn aufgegeben haben.

Die Frage, warum in diesen und ähnlichen Fällen der Satz: *אין"ץ שבעל פה לא בטל דבר* „das Verbot bleibt, wenn auch der Grund aufgehört hat“, keine Anwendung finden soll, wird von Tosaphot z. a. O. und Aboda sara 57b und 65a dahin beantwortet, dass solche Anordnungen von vorneherein nur beschränkte Giltigkeit für diejenigen Gegenden hatten, wo Gefahren der betreffenden Art zu befürchten waren, also keine bedingungslosen Gesetze waren, sondern nur gewissermassen Vorsichtsmassregeln zur Verhinderung von Gesundheitsschädigung. Die Tosaphot des R. Elchanan zu Aboda sara Seite 92 (ed. Fränkel) erklären die Sache also: Gesetze zum Schutz einer biblischen Vorschrift bleiben für immer, Gesetze zur Bewahrung der Gesundheit des Menschen hören auf, wenn dieser Schutz nicht mehr erforderlich ist. In ähnlicher Weise äussert sich auch *בן אברהם* zu Och. 680,22. Er sagt: *חוקים* und *גזירות* bleiben in Kraft, auch wenn ihre Begründung wesenlos geworden ist, *אבל דבר שלא אמרו רק משום חשש ועברה חשש א"צ סתם אחר*, was dagegen untersagt wurde lediglich aus Besorgnis, das ist auch ohne Mehrheitsbeschluss von selbst erlaubt, sobald es einen Grund zu dieser Besorgnis nicht mehr gibt (vergl. 116 פרי תר"ץ י"ד).

IV.

Gesetze, Verordnungen und Einrichtungen bleiben nach rabb. Anschauung für alle Zeiten und Verhältnisse; allein das Leben ist oft stärker als die Schulweisheit, indem es die Einhaltung mancher Bestimmungen einfach unmöglich macht. Diese Tatsache ist den Lehrern nicht entgangen; um jedoch den Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart möglichst auszugleichen, suchten sie nach einem geeigneten Ausweg aus dem Konflikt zwischen gesetzlicher Bestimmung und gegenwärtiger Praxis. Dafür haben sie die Termini gebraucht: *האידיא* oder *ועכשיו* oder *בזמן הזה* „jetzt aber“, „in dieser Zeit“. Im

Talmud selbst, sodann bei Raschi und ganz besonders bei den Tosaphisten und den späteren Lehrern findensich solche **האירא**-Ausinandersetzungen in reicher Fülle; sie erstrecken sich fast über das ganze Gebiet der rabb. Gesetzgebung. Was ist nun das Prinzip des **האירא**? Es ist die Wiedergabe eines Konflikts zwischen der Halacha und ihrer Erfüllungsunmöglichkeit infolge der veränderten Zeitumstände, zugleich aber auch eine Anweisung, wie man es bei aller Festhaltung an der gesetzlichen Grundlage unter andersgestalteten Verhältnissen zu halten habe. Das **האירא** unterscheidet sich also wesentlich von der **קנה**, es ist nicht wie diese eine dauernde Einrichtung, es ist vielmehr seinem Wesen nach ein vorübergehender Notheelf, eine Verhaltensmassregel für die Zeit, die die Erfüllung der ursprünglichen Verordnung vorerst unmöglich macht; sobald aber wieder die Vorbedingungen dazu vorhanden sind, tritt sie wieder in Kraft. „Jetzt ist es so, weil es nicht anders sein kann!“ Das **האירא** hat also darin einige Aehnlichkeit etwa mit den **קנות של ייבום**, die er nach Zerstörung des Tempels getroffen hat, und die, wie oben erwähnt, nur von zeitlicher Dauer waren und die Bestimmung hatten, beim Wiedereintritt der ehemaligen Zustände aufzuhören und den ursprünglichen Bestimmungen wieder Raum zu geben, nur dass die **האירא**-Sätze mehr Notheilfe als Einrichtungen waren.

Der Uebersichtlichkeit halber möchte ich sie etwa in folgende grössere Gruppen einteilen, ohne aber damit das ganze grosse Gebiet erschöpfen zu wollen:

- a) Rücksichtnahme auf veränderte politische Zeitverhältnisse,
- b) „ „ „ „ „ „ Lebensanschauungen- und Gewohnheiten,
- c) „ „ „ „ „ „ klimatische Verhältnisse,
- d) „ „ „ „ „ „ Handel und Verkehr,
- e) „ „ „ „ „ „ Umgebung,

זכ"ל erwähnt: die Zeiten hätten sich hierin geändert: in den Tagen der Perser sind alle unter ihrer Herrschaft lebenden Juden zu Arbeiten gezwungen worden, jetzt aber sind es nur wenige Juden, die im Dienste der Regierung arbeiten, und zwar auch nicht aus Zwang, sondern aus freiem Willen, und wegen der wenigen in Betracht Kommenden wollen wir uns nicht abhalten lassen, unsere Leichen am 2. Festtage selbst zu bestatten.

Nach Mischna Moëd koton 1, 6 durfte die Fertigung des Sarges am Festtag nicht auf offener Strasse erfolgen, sondern nur im Hofraum ביתא דמית ביתא דמית, wo sich die Leiche befindet, damit man wisse, dass es Arbeit für einen Toten ist. Wenn es jedoch die Leiche einer bekannten Persönlichkeit מיתא דמיתא ist, darf der Sarg auch auf offener Strasse gefertigt werden (r. Moed Koton S. 80). Diese Unterscheidung haben die Tosaphot: ב"ב 8b s. v. ביתא דמית sinngemäss auf die örtlichen Verhältnisse ihrer Zeit angewandt, indem sie sagen: ליתן שיש קהילות מועטות חשבון להו „Jetzt da unsere Gemeinden klein sind, ist jede Leiche wie die einer „bekannten Persönlichkeit“ anzusehen“; noch deutlicher spricht sich Rosch zu Beza 6a aus האידנא שאנו סתפחין (ספחין) בין האומות ויש מעט יהודים בכל המקומות חל הוי בארם מפורסם.

2. Die Ansichten hinsichtlich Sabbathheiligung bei Kriegsgefahr haben sich im Verlauf der Zeit wesentlich geändert. In den 1. Makkabäerkämpfen wollten die frommen Krieger nach 1. Makkab. 2, 34–41 am Sabbath nicht kämpfen und sich nicht mit der Waffe verteidigen, um den Sabbath nicht zu entweihen. Der Feind hatte dies bald wahrgenommen, überfiel sie gerade am Sabbath und tötete viele unter ihnen. Mattathias und seine Freunde trauerten darüber sehr und sie beschlossen an jenem Tage: „Wenn jemand gegen uns zieht zum Krieg am Sabbath, so wollen wir gegen ihn streiten, dass wir nicht alle sterben, wie unsere Brüder in den Höhlen gestorben sind“.

Spuren der älteren Tradition, wie sie vor diesem Beschluss der Makkab. war, scheinen sich in einem (Erubin 45a) im Namen Raw's überlieferten Lehrsatz erhalten zu haben. Er lautet also: *על עיני ישראל אין זמאן* „Wenn Feinde ist, Städte belagern, darf man nicht am Sabbat mit Waffen wider sie hinausziehen und den Sabbat nicht entweihen.“ Hier wird also die Waffenergreifung und die Verteidigung am Sabbat in allen Fällen verboten wie in alter Zeit. Die Gemara dasselbst wie auch Raschi lassen dies jedoch nicht gelten und bringen den Ausspruch Raw's in Einklang mit der kurz danach erwähnten Baraita, sodass ein Widerspruch zwischen beiden nicht vorliegt. Darnach ist die Sabbatentweihung nicht gestattet, wenn die Feinde nur auf Plünderung ausgehen, es also nur auf das Geld der Belagerten *בספקי כסף* abgesehen haben; wenn dagegen das Leben in Gefahr ist *בספק נפשות*, darf man sie mit der Waffe bekämpfen und den Sabbat entweihen, nach dem allgemein gültigen Satz: *כל פקדון חייב להגות* „der Lebensgefahr gegenüber tritt der Sabbat zurück, wer hierin eifrig ist, verdient gelobt zu werden“. Handelt es sich um Verteidigung einer Grenzstadt, darf man den Feind mit der Waffe bekämpfen, selbst wenn er nur auf Plünderung von „Stroh und Stoppeln“ ausgeht *בפוקי סבן וקש*. So war die Bestimmung zur Zeit der Gemara.

Allein in späteren Jahrhunderten ist man über diese Unterscheidungen hinausgegangen und hat die Verteidigung am Sabbat gestattet, auch wenn es der Feind lediglich auf den Besitz abgesehen hatte, mit der Begründung, dass es *אין ספק* leicht zum Blutvergiessen kommen könnte, wenn man sich der Plünderung widersetzen würde (vergl. Haggahot Ascheri zu Erubin 45a und *מ"א* 379,7).

Bei der Rückkehr von der Verfolgung des Feindes am Sabbat musste man in früheren Zeiten nach Erubin 45a die Waffen in dem letzten Hause nahe der Stadtmauer zurücklassen, infolge eines unglücklichen Vorfalles

aber hat man bestimmt, mit den Waffen in die Stadt zurück-zukehren. באותה שעה חזקו שיהיו חתומים בלחייהם.

„Alle die im Orach Chaim 334 erwähnten Bestim-mungen über das Verhalten bei einem am Sabbat ausgebrochenen Brand“, sagt א"ח da-selbst § 26, „halten Gültigkeit nur für frühere Zeiten, in unseren Tagen jedoch darf man am Sabbat einen Brand löschen, weil wir unter den Völkern wohnen und Lebens-gefahr entstehen könnte, wenn wir uns nicht an den Löscharbeiten beteiligen würden“.

3. Alt ist die Klage über den steten Rück-gang der Menschen in sittlicher Beziehung, über das Schwinden von Treue und Redlich-keit, über die Verminderung ihrer Zuvor-lässigkeit. Schon der Psalmist 12,2 hehet: „Hilf, Herr, denn dahin ist der Fromme, es schwinden die Treuen unter den Menschen!“ (vergl. Jes. 57, 1; 59, 14; Micha 7, 2; Jer. 5, 1 u. a.). Ähnliche Klagen findet man auch bei Dichtern anderer Völker. Horaz, Oden III, 6 klagt über die Ver-schlechterung der Zeiten: „Aetas parentum peior avis tulit nos nequiores, mox daturus progeniem vitiosiore“, „das Zeitalter der Väter, schlimmer als das der Ahnen, hat uns Schlimmere hervorgebracht, die wir bald eine noch ärgere Nachkommenschaft bringen werden“. Die Lehrer des Tal-muds haben indessen mit diesen Gedanken vollen Ernst ge-macht und sie vielfach in religionsgesetzlicher Beziehung zur Anwendung gebracht. Die früheren Zeiten waren besser; die Welt wird immer schlechter; die Menschen werden fort und fort unfähiger, untüchtiger, ärmer an Kenntnissen und Fertigkeiten, ihre Sittlichkeit und Redlichkeit ist in steter Ab-nahme: Diese Gedankengänge haben die religionsgesetzlichen Bestimmungen wesentlich beeinflusst und mehrfache Verän-derungen der ursprünglichen halachischen Festsetzungen her-beigeführt. Einige Beispiele mögen dies beweisen:

a) Die Redlichkeit schwindet: Talmud baba mezia 28b wird gelehrt: „Wer in früheren Zeiten die Merk-

male **מטעם** eines verlorenen Gegenstandes angegeben hat, erhielt ihn ohne weiteres zurück; als aber der Betrüger immer mehr wurden, **כשיבדו הרמאי**, hat man die Einrichtung getroffen, zu dem Betreffenden zu sagen: „Bring Zeugen, dass du kein Betrüger bist, dann wirst du den Gegenstand erhalten!“ Tur Choschen mischpai 267 fügt ergänzend hinzu: **האמת** **הוא** **בפני** **העם** „Jetzt aber kann man niemand auf die bloße Aussage hin Glauben schenken, man muss vielmehr vermuten, dass er sich in betrügerischer Weise die in Verlust geratene Sache aneignen wolle, und kann ihm nur glauben, wenn er ein **מקור** **בטח** ein unzweifelhaftes Merkmal angibt“.

b) Mit der Keuschheit geht es immer abwärts. Nach b. Gitlin 89b konnte man (einer sonst unbekannten) Frau, die nicht im Besitze eines Scheidebriefs war und in Gegenwart ihres Mannes behauptete, er habe ihr den Scheidebrief gegeben, ohne Anstand Glauben schenken und ihr auf diese Aussage hin die Wiederverheiratung mit einem anderen Manne gestatten, weil man es für eine feststehende Tatsache hielt, dass eine Frau nicht die Verwegenheit haben werde, ihrem Manne ins Gesicht zu lügen **חוקה אין האשה** **לעמוד** **פניה** **בפני** **בעלה**. Bei dieser Bestimmung blieb es jedoch nicht. Josef Karo schreibt im **דף** **דף** zu Tur Eben haeser 17 im Namen des Meir halevi: „So war es in früheren Zeiten; in unserer Zeit aber, da die Unkeuschheit und Ausgelassenheit überhand genommen hat, ist die Glaubwürdigkeit auf Grund der **חוקה** sehr erschüttert“ **האמת** **הוא** **בפני** **העם** **הוא** **בפני** **העם** (vergl. Schulchan aruch Eben haeser 17,2).

Ein ähnliches Beispiel bietet die Mischna Nedarim 11,12. Nach der „älteren Mischna“ **משנה ראשונה** hat man in den 3 dort genannten Fällen in die Aussagen der betreffenden Frauen keinen Zweifel gesetzt. Als aber die Zeiten sittlich schlechter wurden und man befürchten musste, diese Frauen wollten sich frei machen von ihren Männern und einem an-

deren, auf den sie ein Auge haben, angehören, hat man die „ältere Mischna“ aufgehoben und in der *מסכת אבות* eine andere Bestimmung getroffen (Obadja Beninoro sagt in seinem Mischnakommentar daselbst *נפקותא דהוה ודעו שיהא* (משקל וכו').

c) Der Aberglaube hat überhand genommen. Erubin 64 II stellt R. Jochanan (gest. 279) im Namen des R. Simon ben Jochai „den Töchtern Israels späterer Zeiten“ ein ungünstiges Zeugnis hierüber aus, er hält sie im Gegensatz zu früheren Zeiten für abergläubisch und setzt auf Grund dieser Feststellung den einst von R. Gamliel aufgestellten Lehrsatz von *אין מעבירין על האוכל* ausser Geltung: *לא שנו אלא בדרות הראשונים שאין בנות ישראל פוזעות בשפסם אבל* Sabbath 10 b *בדרות האחרונים שבנות ישראל פוזעות בשפסם מעבירין וכו' והאיכא רחישין לכפסם* und Beza 16a: *האיכא רחישין לכפסם*.

Auch der bei der nichtjüdischen Umgebung weitverbreitete Aberglaube hat in manchen Fragen die halachischen Festsetzungen nicht unwesentlich beeinflusst, indem man alles vermeiden musste, was irgendwie den Verdacht der Zauberei erregen konnte, um Gefahren zu verhüten: *חד שכן* (Pessachim 8b) *יהיה לעולם אינו צריך בדיקה בליל סעודא יאמר בשפסם הוא עומד לי ונמצא נא לירי מבנה*.

Zu den Trauervorschriften gehören nach b. Moed Koton 15a auch die unter dem Namen *זכירת המטה* bekannte Sitte. Davon hat man jedoch später Abstand genommen aus dem bei Tosaphot daselbst 21a s. v. *אל* erwähnten Grund: *זמן שאין נהגין עתה לעשות עניני הראש וזכירת המטה מסבין אלא דאמרו בירושלמי דהא לימון חדש הוא פ"י כעשר ונכון אנו בין הנשים ויש בינינו צדיקים ונפשות* Vergl. Tur Jore dea 387, der im Namen seines Vaters, des Rosch, schreibt: *ועל זה אין מסבין באשמו ונפשו שאין נהגין בזמני המטה וכו'.*

d) Die Glaubensinnigkeit schwindet immer mehr. Im Anschluss an Psalm 12,2 sagt die Mischna Sota 9,12: „Seit Zerstörung des Tempels *קרא אשמו אשמו*“ haben aufgehört die Leute, die an Gott glauben

¹ Nach Sota 48a ist die Lesart *אשמו*.

und ihm vertrauen“ (Raschi Sota 48b fügt in seiner Erklärung hinzu: לומר ספקם לנו דבור מצות ולצדקה ולהוצאת שבחים ימים; טבחים). Berachot 20a sagt R. Papa zu Abaje: „Woher kommt es, dass die Früheren Wunder üben, während wir, die Späteren, nicht mehr Wunder tun können?“ „Das kommt daher“, erwidert Abaje, „dass die Früheren ihr Leben opfer-ten für die Heiligung des göttlichen Namens, wir dagegen geben nicht mehr unser Leben hin für die Heiligung des göttlichen Namens“. „Siehe, nicht wie die früheren Geschlechter sind die späteren“; diese machen im Gegensatz zu jenen das Thorastudium zur Nebenbeschäftigung, ihren Geschäftsbetrieb aber zur Hauptsache; sie suchen sich im Gegensatz zu früheren Zeiten frei zu machen von den Abgaben der Zehnten“ (Berachot 35b, Gitlin 81a).

Die Klagen über Mangel an Andacht beim Gebet in den späteren Zeiten wollen nicht aufhören. R. Meir von Rothenburg bei Tur Orach Chajim 98 und 101 sagt: האמת אין אנו חוזק בשביל חסד כמות שאין אנו מוכחין כל כך בפרשה. „In unserer Zeit wird das Gebet wegen Mangel an Andacht nicht wiederholt, da wir auch sonst nicht zuviel Andacht beim Gebet haben. Welchen Nutzen sollte also eine solche Wiederholung haben?“ (vergl. meine Abhandlung über „Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete“ in Monatsschrift, 1912, 581 ff.). Zu den von Zunz „die gottesdienstlichen Vorträge“, Seite 494 (Ausg. 1892) erwähnten Stellen über Mangel an Andacht ist noch folgende aus „Kad hakemach“ 4a hinzuzufügen: „Herz und Gedanken müssen beisammen sein, wenn man auf den Vortrag des Vorbeters „Amen“ nachsagt. Verhalte dich nicht dabei wie einer, der nicht hört, und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet. Mach es nicht wie diejenigen unter uns, die es darin leicht nehmen und mit ihrem Nachbar sich unterhalten, wie wenn sie auf der Strasse wären. Das ist eine schwere Sünde“.

e. Die Klagen über die Zunahme der Un-tüchtigkeit, über die Abnahme der geistigen

Fähigkeiten, ganz besonders aber über das Schwinden der Toragelehrsamkeit gehen durch die Jahrhunderte und haben tiefe Spuren in den halachischen Festsetzungen hinterlassen. Erubin 53a klagt R. Jochanan: לֹבֵן עַל רֵאשִׁוֹנִים כִּפְתָּח עַל אֵלֶּים וְשֵׁל אַחֲרֵיהֶם כִּפְתָּח עַל הַבַּיִת וְכֵן „In früheren Zeiten war der Sinn offen wie die Tempelpforte des Vorhofs, später wie die Pforte des inneren Tempelraumes, jetzt dagegen“, fügt er in edler Bescheidenheit hinzu, „nur noch wie ein Nadelöhr“. Noch geringere Meinung von seinen Fähigkeiten hat Abajje, indem er sagt: „Uns fällt das Studium so schwer, wie wenn man einen Nagel in die Wand schlägt“. Raba sagt: „wie wenn man einen Finger in hartes Wachs drücken will“.

Diese Anschauungen von dem steten Rückgang des Thorawissens hatten gar manche Veränderungen in der Halacha zur Folge. Der Satz לֹבֵן שְׂמֵיךְ בְּנֵי תוֹרָה gab Veranlassung, den Bewohnern von בשכר an sich erlaubte Dinge zu verbieten, damit sie sich in ihrer Unkenntnis nicht noch anderes gestatten würden (Sabbat 139a, Jehamot 46a, Ahoda sara 59a). Und R. Tam war anlässlich der Bestattung einer Leiche am 2. Festtag sehr ungehalten über die Bewohner einer französischen Stadt, die sich erlaubten, die Leiche zur Begräbnisstätte לְחַיִּים הֵיךְ auf Rossen zu begleiten, und sagte zu ihnen וְאַתֶּם בְּנֵי תוֹרָה (vergl. Tosaphot Sabbath 139b, Reza 6a und Rosch z. St.)

Bei den in der Mischna Nedarim 13b erwähnten Gelübden ist nach Raba (daselbst 14a) für einen הלכתי הכם eine Lösung überhaupt nicht erforderlich, weil sie ungiltig sind (ספיקים ברכי האסור), für den לא ערץ dagegen ist sie unerlässlich, damit er, der diese Unterschiede nicht kennt, es nicht leichtfertig nehme mit den Gelübden. Diese Unterscheidung zwischen „gelehrt“ und „ungelehrt“ lassen noch gelten Maim. Nedarim II, 13 und Jore dea 205, 1; weiter geht schon der רמב"א daselbst und sagt: „Manche (Salomo b. Aderet) sind der Meinung, dass man in unserer Zeit hierin

jedermann für „ungelehrt“ halten und ihm die Lösung von Gelübden erschweren müsse, weil jetzt die meisten keine Thorakennisse mehr besitzen“ דבוק זה לכולי עלמא דיננין ליהו כדן עיה לפי שרובו אין בני הורה.

Das oft wiederkehrende Wort *לפי שאין אנן בקיאן* spielt bei den Decisoren eine überaus wichtige Rolle. Nun liegt ja allerdings in dem Geständnis: „das verstehen wir nicht!“ eine rührende Bescheidenheit, die aber denn doch in der Verehrung früherer Zeiten zuweilen gar zu weit geht. Raschi zu Chullin 62b sagt: *יסתוך שאן אנן בקיאן בהם נראה לי דעיקר* „da wir die Merkmale der unreinen Vögel nicht mehr genau kennen, so darf man nach meiner Meinung nur solches Geflügel essen, das uns unsere Väter als „rein“ überliefert haben“. Diese Meinung Raschi's ist auch, wie *מ"א* im Jore dea 82,3 sagt, zur unabänderlichen Sitte geworden.

In gleicher Weise sagt der letztere im Jore dea 57,18: *נאנו כדורוח האחרונים אין בקואן בבדיקה ולכן הסתמנו להחריף כל דבר שיש לו רעותא ואין סמכין על בדיקתנו כלל*. „Wir in den späteren Zeiten haben nicht die genügende Erfahrung in der Untersuchung, darum ist es Brauch, jede Schadhaftheit am Tier für trefa zu erklären; wir verlassen uns nicht auf unsere Untersuchung“ (vergl. noch Jore dea 58,6; 48,8 u. a.)

Die dem *חלמיד חכם* zuerkannten Ehrenrechte wurden wohl von einzelnen Gelehrten schon früher für sich nicht in Anspruch genommen (vergl. z. B. Baba mezia 67b den Bericht über R a b i n a); aber das geschah nur für die eigene Person aus Bescheidenheit. Anders jedoch in der Folgezeit. Im 14. Jahrhundert hat der Verfasser des *אגודה* einige dieser Vorrechte den Gelehrten geradezu abgesprochen, indem er sagte, es komme ihnen der Charakter eines *חלמיד חכם* von ehemals nicht mehr zu, da sie nicht mehr im Besitze der Gelehrsamkeit eines solchen seien *ענה בעונתאין ח"ח דהא אינו ידע* (vergl. *ש"ך* Jore dea 18,29, ferner Jore dea 243, 7 und 8 im *רכ"א*).

Kaum ein Jahrhundert nach dem „Agudoh“ — es war übrigens ein folgenschweres und tränenreiches Jahrhundert in der jüd. Geschichte — war die Einschätzung des Wissensgrades der Gelehrten gar beträchtlich gesunken. Jakob Möllin ספרו schreibt in Nr. 71 seiner Responsen: „der Verfasser des „Agudoh“ hat vor den bekannten Verfolgungen gelebt; damals gab es noch Thoragrößen im Lande, ועתה הדר, הימים הזה שאין בו ידע בין ימין לשמאל וכו'“, wie nun erst in unserem verwaisten Zeitalter, wo niemand weiss zwischen rechts und links!“ Noch schärfer und ausführlicher äussert sich zu der in Rede stehenden Frage der ספרו in Nr. 163 seiner Responsen.

Der Rückgang des Wissens beeinflusste auch die teilweise Umgestaltung des Gerichtswesens in früheren Zeiten. Nach der Ueberlieferung zu 2. Mos. 21,6 und 21,22 mussten die Richter בית דין in der Rechtskunde erprobt und zur Rechtspflege ordiniert sein (Sanhedrin 2b und 5a; Maim. Sanhedrin 4 und רמב"ן zu 2. Mos. 21,1: הרעים הסומין (הסומין עד שיה רבו). Solche dagegen, die nicht im Besitze dieser beiden Eigenschaften waren, durften das Richteramt nicht ausüben אשר חשים לפניהם ולא לפני הדינות (Gittin 88b). Als jedoch die Ordinationserteilung, die nur im heiligen Lande erfolgen durfte, aufgehört hatte, musste man zur Wahrung der Rechtspflege zu einem Notbehelf Zuflucht nehmen und die Bestimmung treffen, dass כל ג' נקראים ב"ד אילו הדינות, auch 3 Nichtordinierte ein Richterkollegium bilden. In dieser Neuordnung hat man aber eine Abweichung von dem erwähnten Schriftwort nicht erblickt, indem man sagte, die Richter sind jetzt die Beauftragten der Früherlebenden, die stillschweigend die Ermächtigung zum Richteramt erteilt haben אין שלוחיהם קא עדין (Gittin 88b; Tur Choschen Mischpat 1).

η Die Rücksichtnahme auf die immer wachsende Unkenntnis hatte manche Veränderung der Kultusform als Zeitbedürfnis zur

Folge. Als im babylonischen Exil das Volk seine Muttersprache zum Teil verlernt hatte (Nehem. 13,24), wurde der hebr. Text der Thora unmittelbar nach seiner Verlesung in das dem Volk verständliche Aramäische übersetzt (Neh. 8,8 und Megilla 3a, Nedarim 37h מִתְּרַגְּמָן). Seit dieser Zeit, sagt Maim. Tetilla 12,10, ist der Brauch, einen Uebersetzer zu bestellen, der das hebräisch verlesene Schriftwort aramäisch übersetzte, damit das Volk den Inhalt der Worte verstehe (ומתרגם לעם כדי שיהיו ענין הדברים). Noch deutlicher gibt Raschi Megilla 21b den Zweck der aramäischen Uebersetzung mit den Worten an שיהרגם את אלא להשמע לנשים ועמי הארץ שאין טכין כלשון הקודש (vergl. E l b o g e n, d. j. Gottesdienst 189).

Doch schon in der talmudischen Zeit unterblieb an manchen Orten diese aramäische Uebersetzung aus Mangel an einem kundigen Uebersetzer (Megilla 23b, Tosaphot z. St. und Tur Orach Chajim 145 אֵין מְתָרְגֵּם אֵין מְתָרְגֵּם מִכָּן מִכָּן לִפְנֵי שֶׁלֹּא שָׁאן אֵין מְתָרְגֵּם). Nach und nach verschwand die Targum-Vorlesung gänzlich. Dafür haben ja wohl verschiedene Gründe gesprochen, massgebend war jedoch ohne Zweifel hauptsächlich der Grund, dass man nach und nach das Aramäische noch weniger verstand als das Hebräische. Und wie sehr auch Männer, wie der Gaon Natronai u. a., für die Beibehaltung des Targums kämpften (vergl. Tur Och. 145 und Seder R. Amram 29), es half nichts, die Einrichtung musste aufhören, weil sie zwecklos geworden war. Rosch zu Megilla 23b sagt: יִתְּרוֹן מִן הַתַּרְגֻּם יֵשׁ כִּדְמִים בֵּין שָׁאן אֵין מְתָרְגֵּם אֵין מְתָרְגֵּם. Und im Schulch. ar. 145 אֵין מְתָרְגֵּם אֵין מְתָרְגֵּם.

Das Schwinden der Kenntnis der hebr. Sprache hat sich auch noch in Folgendem ungünstig bemerkbar gemacht. In der talmudischen Zeit wusste man es nicht anders, als dass der zur Thora Aufgerufene seinen Abschnitt selbst vorlas. Mit der Zeit änderte sich jedoch die Sache. Zunächst nahm man Zuflucht zu dem Nothelf, dass der Gemeinde-Beamte (Chasan) dem Unkundigen vorsagte und dieser laut

vorlas. Obgleich man diesen Zustand nicht für religionsgesetzlich hielt, weil er im Widerspruch steht mit der Bestimmung in Megilla 21b אַם קראַ ב' בחורה לא יצא, hat er sich doch bis ins 14. Jahrhundert hinein erhalten, vergl. Rosch z. a. St. א"ע דהארינא קר' דהיובל. Für die Dauer aber war dieser Brauch nicht zu halten. Der Chasan wurde für die Folge der alleinige Thoravorleser. Die Eitelkeit der Unkundigen trug den Sieg davon; die Kundigen mussten schweigen, um jene nicht zu beschämen, wie Mordechai Sabbat Kap. 1 sagt. Man berief sich dabei auf den in der Mischna Bikkurim 11, 7 erwähnten Vorgang: בראשונה כל מי שידע לקרות קרא וכל מי שאינו ידע לקרות מקריין אותו הקרינו שיהו מקריין את מי שידע ואת מי שאינו ידע Stimmen, die sich gegen diese Vergewaltigung der Kundigen erhoben, wie die des Rosch zu Megilla 21b, der sagt: בקראין יקרא, והאחרים יבטעו ומחמת הבושה יחנו לב ללסוד הפרשה, blieben unbeachtet. Dass gegen die Unwissenheit kein Kraut gewachsen und jeder Kampf dagegen vergeblich ist, hat man freilich schon in alter Zeit gefühlt, indem die Mischna Sota 7, 1 dem des Hebräischen Unkundigen gestattet, die daselbst aufgezählten Dinge in jeder Sprache zu sagen (אלי נאמרין) (בבבלי לשון).

g) Auch in sonstigen Fertigkeiten hielt man die Vergangenheit für weit tüchtiger als die Gegenwart. Die Mischna Beza 36b verbietet am Festtag, zum Ausdruck der Freude oder der Trauer die Hände aufeinander oder auf die Hüfte zu schlagen oder zu tanzen unter Musikbegleitung. Dieses Verbot wird in der Gemara daselbst begründet mit den Worten בלי שיר, es sei die Wiederherstellung des Musikinstruments zu befürchten, falls es dabei schadhafte würde. Dazu bemerken die Tosaphot daselbst 30a s. v. זמן: diese Befürchtung lag nahe in früheren Tagen, da man sich auf die Fertigung solcher Instrumente verstanden hatte, אבל לידון אין אנו בקיאן, לעשות כלי שירים לא שייך למנוח wir aber verstehen uns nicht

mehr darauf, folglich hat jene Besorgnis keine Berechtigung mehr und somit das Verbot der Mischna aufgehört. Dieser Ansicht der Tosaphot schliesst sich an רמ"א im Och. 339, 3 und in seinen Resp. Nr. 125 (ed. Warschau). Andere wieder, wie „Bet Joseph“ zu Tur Och 339 erwähnt, wollen den Unterschied zwischen „Einst und Jetzt“ hierin nicht gelten lassen und halten das Verbot der erwähnten Mischna auch noch für die Jetztzeit als zu Recht bestehend (vergl. auch סניא 338,1). Diese Ansicht der Tosaphot hat bekanntlich in der Orgelfrage eine wesentliche Rolle gespielt. In der Gutachtensammlung gegen die Orgel אלה דברי הברית Seite 5 sagt H. Schauer: „In unserer Zeit kann man die Behauptung der Tosaphot, dass אין בקיאין בכלי שם nicht geltend machen, da es jetzt gar viele gibt, die Musik treiben, und wieder solche, die sich auf die Fertigung von Musikinstrumenten recht wohl verstehen, folglich bleibt das Verbot der Mischna nach wie vor in Kraft.“

Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass man denn doch in mancher Beziehung den späteren Zeiten einen gewissen Fortschritt zuerkannt hat gegenüber den vergangenen. Nach Mischna Gittin 1,1 musste, der einen Scheidebrief von סריתא überbrachte, bezeugen, dass er in seiner Gegenwart geschrieben und unterzeichnet worden ist בפני נכבד ובפני נחתם. Warum? Weil, wie Rabah in Gittin 2b sagt, man in jenen Gegenden nicht genügend unterrichtet war und nicht wusste, dass ein סט geschrieben werden müsse בפני סריתא. Raschi z. St. Da aber in der Folgezeit die Verhältnisse hierin besser wurden und man auch in jenen Gegenden entsprechende Belehrung annahm, wird folgerichtig in Gittin 5b gesagt, man könne wohl von jener Forderung der erwähnten Mischna Abstand nehmen und müsse, nachdem sich die Dinge zum Guten geändert haben, nicht mehr bekunden, dass בפני נכבד ובפני נחתם. אלא כדורות הראשונים שאין בקיאין לשם, אבל כדורות האחרונים לא אסרו אלא כדורות הראשונים שאין בקיאין לשם, אבל כדורות האחרונים לא אסרו (vergl. Gittin 16b שלמיו: ferner Tosa-

phat Gittin 2b s. v. לֵב). Uebrigens hat diese Unterscheidung zwischen „Einst und Jetzt“ keine weitere halachische Bedeutung, weil nach der allein massgebenden Begründung des רבנן Gittin 2b die Ueberbringer des Scheidebriefs aller Orten aussagen müssen, dass er in ihrem Beisein geschrieben und unterzeichnet wurde, indem man befürchten muss, es würden keine Zeugen da sein, die die Unterschrift der Zeugen bestätigen könnten im Falle der Anfechtung seitens des Ehegatten לְשֹׂאֵן עֵדִים מֵצִיץ לְקִיטָּה. Hier wie noch anderwärts bietet die Halacha ein Spiegelbild der traurigen Zeitverhältnisse. רמב"ם Eben haeser 142,1 sagt: „In unserer Zeit muss der Ueberbringer eines Scheidebriefes unter allen Umständen sagen, dass Schrift und Unterschrift in seiner Gegenwart erfolgt ist, selbst wenn er ihn bringt von einem Haus ins andere in einer und derselben Stadt“. Dies gründet sich auf Tosaphot Gittin 6a s. v. וְשָׂא, wo gesagt wird כָּל מְקוֹמָהּ נִדְרָה וְכָל מְקוֹמָהּ כְּמִיָּה. Noch ausführlicher ist die Begründung für den jetzigen Brauch bei רמב"ם ג' ע"ב Genoschin VII, 8: Jetzt besitzen die Leute weder Aecker noch Güter wie früher und sind genötigt, von Ort zu Ort zu ziehen, sie sind daher nicht in der Lage, die Unterschriften selbst ihrer Nachbarn zu bestätigen; um also die rituelle Brauchbarkeit des Scheidebriefs unter allen Umständen zu sichern, muss der Ueberbringer die vorschriftsmässige Abfassung und Unterschriften bezeugen רמב"ם נידוי שאין להם קרקע ונחלות במקום.

h) Manche religionsgesetzliche Bestimmung hat eine Aenderung erfahren infolge der Andersgestaltung des Studienbetriebs. Nach Mischna baba mezia II, 8 darf man in Büchern, die man gefunden hat, etwas Neues, das man früher noch nie gelernt hat, nicht lernen, weil sie dabei abgenutzt werden könnten, dagegen ist das Repetieren darin wohl gestattet. Dazu bemerkt L. Heller im ח"ט z. St. im Namen des רמב"ם und ר"י Choschen Mischp. 267: „Dieser

Unterschied gilt nur vom Studium biblischer Bücher, jetzt aber, da man die Gemara niederschreibt und ihr Studium gleiches Nachdenken erfordert, ob man sie zum 1. Male oder zum 100. Mal durchgeht, ist beim Wiederholen wie beim Neulernen eine Abnutzung des Buches nicht ausgeschlossen, im Gegenteil *כל כפי שהוא יותר בקי צריך עין יותר גדול וכו'* je bewanderter man wird, desto mehr wird man die einschlägigen Stellen in die Betrachtung heranziehen" (vergl. Nedarim 37a und Jore dea 245, 14). Dasselbst ist das Wiederholen mit Kindern am Sabbath gestattet, nicht aber das Neulernen, weil es zu mühsam ist.

Der in Kiduschin 30a und Maim. talm. thora I, 10 aufgestellte Stunden- und Lehrplan *שליש במקרא שליש בתורה שליש במסורה* hat später eine Abänderung dahin erfahren, dass Tur J. D. 246 nach Tosaphot dort s. v. לא sagte, wer sich mit dem Studium des babyt. Talmuds befasst, hat seine Pflicht hierin vollauf erfüllt, weil er alle diese 3 Teile enthält (vergl. die talmud. Studienordnung bei Ch. J. Bacharach im *מחן יצחק* resp. 124).

Unter Berufung auf 5. Mos. 31, 19 sagt Maim. Sefer Thora 7, 1 *מ"ע על כל איש ואיש מישאאל לכתוב ספר לעצמו*. In seinem „Sefer hamizwot“ zählt er gleichfalls die Verpflichtung, sich eine Thorarolle zu schreiben, unter Nr. 18 als biblisches Gebot auf. Hier wie dort gibt er als Begründung an, dass jene Schriftstelle: „Und nun schreibet euch dieses Lied auf!“ nicht „das Lied“ *ההוא* allein meinen könne, da man einzelne Thoraabschnitte nicht gesondert niederschreiben dürfe *לפי שאין כותבין את התורה פרשה פרשה*, der Sinn kann also nur der sein: „Schreibet euch die ganze Thora auf, in welcher auch dieses Lied enthalten ist“ (vergl. Talmud Gittin 60a und ר"ף dazu, der die letztere Ansicht des Maim. nicht teilt; ferner Nedarim 38a, wo darüber verhandelt wird, ob unter *השירה הוא* nicht *לחורה* verstanden werden könnte; vergl. auch zu dieser Frage Nr. 254 im *חתם סופר* יר"ד).

Dieses Gebot hat jedoch durch die veränderte Lehrmethode einen Wandel erfahren. Tur f. D. 270 schreibt im Namen seines Vaters des „Rosch“ שוה לא נאמא אלא לזמנא שוה לא נאמא אלא לזמנא „diese Verpflichtung hatte Geltung nur für die früheren Zeiten, wo sie aus der geschriebenen Sefer Thora lernten, in unseren Tagen aber ist es für jedermann, der die Mittel dazu hat, verdienstlicher, Thora, Mischna, Gemara und ihre Kommentare niederzuschreiben, als eine Thorarolle zum Zweck der öffentlichen Vorlesung in der Synagoge zu fertigen, weil dadurch das Schriftwort im 5. Mos. 31,19 dem Geiste nach besser erfüllt wird, indem man so die Erklärung der Gebote gründlicher verstehen kann“. וזהו כוונתו של רבינו יצחק zur Stelle findet allerdings diese Unterscheidung des „Rosch“ zwischen „Einst und Jetzt“ höchst befremdlich und gibt diesen Worten eine andere Deutung; auch „Ture so how“ (J. D. 270) sagt תורה לא נאמא אלא לזמנא שוה לא נאמא אלא לזמנא, aber andere Kommentatoren des Tur und Sch. A. stimmen ihnen nicht bei.

Immerhin aber wurde daran festgehalten, dass die Niederschrift von Thorarollen ein gottgefälliges Werk ist (Jore dea 270). Daran konnte auch die Erfindung der Buchdruckerkunst nichts ändern, obgleich diese Erfindung sonst von grosser Bedeutung war für die Entwicklung des Gottesdienstes (vergl. Elbogen, G. D. 375). Dieser Kunst hat man viel Verständnis entgegengebracht. Gedruckte Gebetbücher kamen in den Synagogen bald in Verwendung; die „Rollen“ mit Ausnahme der „Esther-Rolle“ las man aus Druckwerken. Das Vorlesen der Haftora aus gedruckten Büchern, das וזהו לאו nicht zugeben wollte, hält פת אברהם Och. 284 für religionsgesetzlich zulässig, indem er sagt, דפוס כתיבה der Buchdruck ist eine vorzügliche Schrift. Ja sogar die קדושת ספרים müsse man nach Ture So how Och. 284, 490 und J. D. 281 den Druckwerken zuerkennen. Wohl muss ein „Scheidebrief“ und גט geschrieben und darf nicht gedruckt sein, weil „der Druck

doch einige Aehnlichkeit mit חקיקה hat, übrigens aber dürfte man gedruckten Büchern die Heiligkeit nicht absprechen, oder auch nur herabmindern; wer dies tut, wird sich dafür zu verantworten haben“ (vergl. auch die resp. des Menachem Asarja 93).

Lesenswert über diese Frage sind die Ausführungen des Ch. J. Bacharach im פתח חסד resp. 109 und 184. Er sagt: Biblische Bücher und sonstige Bücher frommen Inhalts sind ohne Frage für heilig anzusehen, auch wenn sie gedruckt sind. Anders dagegen ist es, wenn es sich um den Gebrauch von Druckwerken zu Kultzwecken handelt. Es falle keinem Menschen ein, gedruckte „Mesusos“, „Tefillin“ oder gar eine gedruckte Thorarolle für genügend zu erachten: diese Kultgegenstände haben erhöhte Heiligkeit, wenn sie geschrieben sind, „weil der Schreiber mit seiner gottestammten Seele in inniger Verbindung mit Gott ist und in frommer Gesinnung und in Heiligkeitsstimmung niederschreibt, was er zu schreiben hat, was man jedoch von einem Druckwerk nicht sagen kann“.

V.

Es ist bereits oben gezeigt worden, wie der סנהדרין „der Volksbrauch“ oder wie sonst der Terminus סנהדרין הלוי lautet, zu einer Macht wurde, die sich zuweilen selbst gegen die feststehende הלכה durchzusetzen wusste, wie das praktische Leben sich öfter stärker erwies als die in der „Schule“ gefassten Beschlüsse. Dieser in dem האידנא zum Durchbruch kommende Widerspruch zwischen „Praxis“ und „Theorie“ wird in der Gemara vielfach so dargestellt, dass „der Volksbrauch“ nicht ein Ausdruck der Willkür sei, vielmehr seine Stütze habe in der überlieferten Lehrmeinung der Minderheit oder eines einzelnen Lehrers, der für seine Ansicht eine Mehrheit im Lehrhause nicht finden konnte, also in der דעה יחיד נגד הרבים. Einige Beispiele mögen dies be-
weisen:

1. Die Mischna Chullin X, 1 und XI, 1 lehrt, die Verpflichtung zur Entrichtung der daselbst erwähnten Priesterabgaben ist von bleibender Wirkung und weder an den Tempel noch an den Besitz des hl. Landes gebunden, **גזל** בארץ וב"חל כפי הכוח ושלם כפי הכוח. Obgleich nun alle Amoräer in Chullin 132a diese Priesterabgaben wie die Mischna für unerlässlich halten (vergl. Tosaphot daselbst 136 b s. v. **האינא נהו קלמא בר' אלעי**: **האינא נהו קלמא בר' אלעי**), wird doch ebenda gesagt: „**האינא נהו קלמא בר' אלעי**“, „Jetzt teilt die Welt die Ansicht des R. Jlai, der die Priesterabgabenverpflichtung nur für das heil. Land gelten lassen will“. Dem folgt auch Maim. Bikkurim 10,1 und י"ד 333, 1. Die „Welt“ hat sich also entgegen der Halacha für die Einzelmeinung des R. Jlai entschieden und sie zur Norm gemacht (vergl. Raschi Sabbath 10b; vergl. auch R. Nissim zu Chullin 136b). Nach Chullin 165b hat Raschi auf die Frage, warum in der Gegenwart die Priesterabgaben nicht mehr entrichtet werden, obgleich die Mischna a. a. O. und die Amoräer die Verpflichtung dazu für alle Zeiten und Verhältnisse ausdrücklich gelehrt haben, also erwidert: „Wer diese Abgaben noch heute abliefern will, dem bleibt es wohl unbenommen und Gottes Segen komme über ihn, allein die „Welt“ hält es mit R. Jlai, der die Verbindlichkeit zur Entrichtung dieser Abgaben nur für Palästina anerkennt“.

2. Begriff und Behandlung des **עבד הארץ** hat vielfachen Wandel erfahren. Nach Berachot 47b hat man zur Zeit der Tannaim darunter einen verstanden, der biblische Gebote, wie Zizith, Tefillin, Mesusah nicht hält, oder der die levitischen Reinheitsgesetze unbeachtet lässt, oder der die Abgaben nicht gewissenhaft entrichtet. Wegen seiner geringen Vertrauenswürdigkeit wurde ein solcher ausgeschlossen von den in Pessachim 49b aufgezählten Dingen, u. a. auch von der Zeugenaussage und vom gemeinsamen Tischgebet **אמן**.

Allein auch hier zeigte sich das Leben mit seinen unbittlichen Forderungen stärker als die Schulmeinung, die

3. Einige weitere Beispiele von Berufung auf Einzelmeinung zur Rechtfertigung der „Volkssitte“, wie sie sich allmählich gestaltet hat, mögen hier in Kürze folgen, wobei allerdings bemerkt werden muss, dass nach R. Nissim zu Pessachim 49b der im Talmud häufig vorkommende Terminus כמאן כי האי תנא und ähnliche Ausdrücke nicht gerade auf das Vorhandensein einer widersprechenden Meinung hinweisen: Nedarim 49b: כמאן מצלינן האידנא אקדרי ואמרע: (zu vergl. damit ist 16a, wo gesagt wird, dass dieses Gebet seine Berechtigung habe auch nach den רבנן, die sagen: ואדם נידק בזה: vergl. auch Tosaphot z. St. s. v. כמאן);

Sabbat 125a: כמאן מטלמלין האידנא כימי דתנא וכו' כמאן כו' אליעזר בן יעקב

vergl. Tosaphot z. St. s. v. כמאן, wonach die Halacha also bleibt, weil קב נקי כו' —

— Taanit 17a: כמאן שחו האידנא בהו חסדא כמאן כרכי: (vergl. oben).

— Sanhedrin 52a: כמאן קריק רשע בדי רשע וכו' כמאן כי האי תנא

— Erubin 14b: הלכא כמי א"ל פוק הוי מאי עמא דבב:

Menachot 32a: כהר"ק האידנא כהו עלמא במחיסת: (vergl. dazu resp. 64 (Warschauer Ausgabe).

— Maim. Sch'ma 4,7 schreibt: die Einrichtung Esra's, dass der כ"ק im Zustande seiner Unreinheit nicht in der Thora lesen dürfe, bis er ein Tauchbad genommen, hat keine allgemeine Verbreitung gefunden. Längst vielmehr besteht der Brauch, dass man auch in dieser Unreinheit in der Thora liest, das Sch'ma sagt, weil die Worte der Thora stets in ihrer Reinheit bleiben, wie Jerem. 23, 29 sagt: „Wahrlich, mein Wort gleicht dem Feuer!“ Wie das Feuer, so können die Worte der Thora von irgend welcher Unreinheit nicht berührt werden.

Diese gewiss treffliche Begründung des von der durch Esra getroffenen Anordnung abweichenden Volksbrauchs ist jedoch nach Berachot 22a nur eine Einzelmeinung, die sich eben

„die Welt“ zu eigen gemacht hat. Dasselbst heisst es **הנה עלמא כ"י בן בתרא דאמר אין דברי תורה מקבלין טעמא**. Im Orach Chaim 88, 1 wird die Aufhebung dieser Einrichtung des Esra als Rückkehr zum ursprünglichen **דין** bezeichnet, wie er vor Esra war: **ואח"כ בטל אותה התקנה והעמידו הדבר על הדין זכ"י**. Ob es aber sonst, wo „die allgemeine Meinung“ sich nicht dafür entschieden hat, talmudisch angeht, sich auf eine Einzelmeynung zu berufen, die der Mehrheit widerstreitet und somit gegen die Halacha ist, soll hier weiter nicht erörtert werden. Die Mischna Edujot I, 5 und 6 behandelt ja bereits diese Frage, und die halachische Praxis hat stets festgehalten an dem Satz: **יחד ורבים הלכה כרבים**, ja selbst wenn die Ansicht des Einzelnen uns mehr einleuchtet als die der Mehrheit, sagt der **רא"ש** gegen Ende von baba batra, sind wir nicht berechtigt, ihm zu folgen gegen die Mehrheit **לית לן** (vergl. auch Talmud Beza 11a und Sabbath 60b **מזה דחימא מסתבר טעמיה זכ"י**).

4. Zur Vermeidung von Streitigkeiten hat man zuweilen Abstand genommen von dem, was eigentlich als religiöse Norm hätte gelten müssen, was folgendes Beispiel beweisen mag. Nach Mischna Gittin V, 8 hat der Priester das Recht, als erster zur Thora gerufen zu werden **ביתן קורא ראשון**. Diese Einrichtung ist getroffen worden, wie die Mischna daselbst sagt **ומ"מ פני דרבי שלום** „um des lieben Friedens willen“ (vergl. Elbogen, Gottesdienst 172). Die Gemara Gittin 59b begründet dieses Vorrecht des Priesters auch mit 3. Mos. 21, 8. Nun ist wohl zu beachten, dass ihm hier in der Mischna dieses Recht zuerkannt wird ohne jede Einschränkung und ohne Rücksicht darauf, ob er wissend oder unwissend ist.

Die Mischna Horiot III, 8 hat jedoch dieses Priesterrecht eingeschränkt, indem sie sagt **אימתי בזמן שכולן שיין** „nur bei gleichem Wissen hat der Priester den Vorrang vor dem Gelehrten; der gelehrte Bastard geht selbst dem Hohenpriester, wenn er unwissend ist, voran“ (zur Zeit des 2 Tempels

gab es, wie Lipmann Heller im ש"ח ebenda und Bertinoro zu Joma I, 3 bemerkt, solche unwissende Hohenpriester). Demnach hatte der Israelite, wenn er gelehrt war, das Vorrecht, vor dem Priester zuerst aufgerufen zu werden.

Daraus mochten Streitigkeiten entstanden sein, und um ihnen zu entgehen, hat die Mischna Gittin V, 8, die, wie ich vermute, jünger ist als die in Horot III. 8 ein für allemal festgesetzt, der Kohen müsse unter allen Umständen zuerst aufgerufen werden, auch wenn er unwissend ist, um den Frieden zu wahren. Das ist auch sein gutes Recht, das ihm nicht verkümmert werden darf.

In der Amoräerzeit blieb jedoch dieses Vorrecht der Priester nicht unbestritten. R. Jochanan in Megilla 28a will dem Gelehrten den Vorrang vor dem ungelehrten Kohen unbedingt gewahrt wissen; er dürfte darauf nicht verzichten כל ח"ח שמבין לפני אפי' בהן גדול ע"ה אחר חלמוד חייב מיה וכו'. Raw und R. Huna ק"י בבב"י (Megilla 22a).

Die Sache wollte lange nicht zur Ruhe kommen. Der Streit um den Vorrang der „Krone der Gelehrsamkeit“ vor der „Krone des Priestertums“ geht durch die Jahrhunderte. Die Stimmen für und wider den Brauch sind nachzulesen bei „Bet Josef“ zu Tur Orach Chajim 135. In seinem Mischnakommentar zu Gittin V, 5 sagt Maim., er finde den Brauch, den Kohen vor dem Gelehrten aufzurufen, höchst befremdlich, und kann sich nicht genug darüber wundern, dass dieser Brauch, der keine Begründung in der Thora und im Talmud hat, allgemeine Verbreitung gefunden hat ואני נפלאתי הפלא ופלא הנה הוא דבר שאין לו שום ביהרה בלל ולא נזכר זה בש"ס.

Unsommer muss man sich daher verwundern, dass Maim. trotzdem in Hilchot Tefilla 12, 18 kurzweg bestimmt בהן קרא ראשון וכו' ומנהג צדיק הוא היום שאפילו בהן ע"ה קורס לקרות לפני חכם גדול ישראל. Auf diesen Widerspruch macht bereits aufmerksam „Bet Josef“ a. a. St. und ח"ח zu Gittin V, 8. Dieser gesetzlichen Festsetzung des Maim. folgt auch Sch. A. Orach Chajim 135, jedoch immer noch mit der Einschränkung,

dass der Kohen dem Gelehrten nur dann vorangeht, wenn er zum mindesten in der Thora lesen kann הוא שהבין יורע לקרות שאם אינו יורע לקרות האין יורד על המזבח. Das Richtige in der langumstrittenen Frage hat entschieden a. a. O. getroffen; er sagt: „man darf wohl nachsichtig sein und zugeben, dass der unwissende Kohen den Vorrang habe vor dem gelehrten Israeliten; denn wenn hierin das Wissen massgebend sein sollte, so wäre ja Streit unvermeidlich, indem der eine zum anderen sagen könnte: „ich bin gelehrter als du, also gebührt mir das Vorrecht, דאילס אתי לאנצוי שכל אתר יאמ' אי ת"ח גדול מסך, folglich hat die allgemein eingeführte Sitte ihre volle Begründung in der von der Mischna getroffenen Einrichtung“ (vergl. ב"מ zu Och. 135,5, der im Namen des בב"ר sagt: Jetzt ist der Brauch, den Kohen zuerst aufzurufen, auch wenn er nicht im Stande ist, mit dem Vorbeter mitzulesen). Der Priesteradel hat also den Sieg davon getragen über den Gelehrtenadel aus Gründen des Friedens!

5. Ein weiteres Leitmotiv zur Aenderung von Einrichtungen zur Erinnerung an geschichtliche Ereignisse war zuweilen der Gedanke, dass das neue Leid das alte in den Hintergrund dränge und uns näher stehe als dieses, „wie wenn jemand auf dem Wege geht, es begegnet ihm ein Wolf und er entgeht der Gefahr, so erzählt er immer sein Begegnis mit dem Wolf. Trifft ihn später ein Löwe, so erzählt er jetzt von seiner neuen Gefahr; entweicht er sodann einer giftigen Schlange, so vergisst er die beiden früheren Begebenheiten und spricht nur noch von seiner Angst vor der Schlange. So sei es auch Israel ergangen, היום אחרת בשלח את הראשונה das neue Leid macht das alte vergessen“ (Berachot 13a und Mechilta zu 2. Mos. 13, 2).

Dieser Gedanke kam zur Geltung hinsichtlich des Fasttags im Monat Tamus. Jerem. 39,2; 52,6.7; 2. Kön. 25,3 wird berichtet, dass am 9. T a m u s die Hungersnot in Je-

Jerusalem überhand nahm und der Feind in die Stadt einbrach. Unter Berufung auf diese Schriftstellen sagt R. Akiba in Rosch haschono 18b: Der von Secharja 8,19 erwähnte „Fasttag im 4. Monat“ ist am 9. Tamus יום חמישי ה' בתמוז שבו חזקתה. Wie kam es nun, dass man später von dieser biblischen Festsetzung (nach R. Akiba) Abstand nahm und das Fasten im Tamus nicht am 9., sondern am 17. abhielt? Die Antwort auf diese Frage gibt Raba (Taanit 28b) nach der Tosephta also: Erstmals unter Nebukadnezar wurde die Stadt erobert am 9. Tamus, zum 2. Male geschah dies unter den Römern am 17. Tamus. Demgemäss sagt Tur und Sch. A. Och. 549: Anfangs ist wohl der Fasttag auf den 9. Tamus festgesetzt worden zur Erinnerung an die erstmalige Eroberung Jerusalems an diesem Tage, da aber beim 2. Male die Einnahme der Stadt am 17. Tamus erfolgte, hat man später diesen Tag als Fasttag angeordnet, weil die Zerstörung des 2. Tempels für uns weit schwerere Folgen hatte האדם לא יוכל לזכור לפי שהיה בית שני המור לן.

Zu beachten ist noch, dass der Talmud jer. Taanit 68^{III} (Krotoschin) die Frage anders zu lösen sucht; darnach sei die Einnahme Jerusalems auch das 1. Mal am 17. Tamus gewesen, durch die Leiden aber sei ein Irrtum unterlaufen קלקל השבועות יז כגן, die Schrift jedoch hat es für richtig gefunden, den Bericht zu geben, wie er irrtümlich im Gedächtnis des Volkes lebte סוף טרדתם שבו בשבועות ולא דעת הפסוק לשנה סכנו שהיו סבורים (Tosaphot Rosch haschono 18b s. v. ה und Bet Joseph a. a. St.)

Ein ähnlicher Gedankengang gibt sich auch kund im Kalenderwesen. Neue bedeutungsvolle geschichtliche Ereignisse treten neben die alten und geben dem Kalender sein Gepräge. In den vorexilischen biblischen Büchern haben die Monate des Jahres keine besonderen Namen, sondern werden nur mit *Ordnungszahlen* bezeichnet. Wie die Wochentage keine Namen hatten, sich um den Sabbat gruppieren und nach ihm gezählt wurden, so zählen die Monate des

Jahres nach 2. Mos. 12,2 nach dem Auszug aus Aegypten, damit die Erinnerung an dieses grosse Erlösungswerk stets wach erhalten bleibe (vergl. „R a m b a n“ zur genannten Stelle). Nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft trat hierin eine Aenderung ein. Die Monate erhielten neben der alten Bezeichnung durch Ordnungszahlen noch neue Namen, die sie, wie R. Chaninah im j. Rosch ha-schono 56¹¹ und Bereschit rabbah Kap. 48 sagt שמות חדשים בלי סתכל, von Babel mitbrachten. Diese Monatsnamen wurden ohne Bedenken für die Folge beibehalten, einmal zur Erfüllung des Wortes des Jerem. 16, 14 und 15; 23, 7, sodann aber auch zur steten Erinnerung an das 2. Befreiungswerk aus babylonischer Knechtschaft (vergl. Albo, Ikkarim III, 16).

Ebenso hat man auch in der Neueinführung der Quadratschrift כתב אשורית eine Neuerung nicht erblickt. Wie Sanhedrin 21 b und 22a gesagt wird, sei seit Esras Zeiten dieser Schrift der Vorzug gegeben worden, zunächst wegen ihrer gefälligeren Form שפוארית בכתב, aber auch darum, weil man sie von „Aschur“ mitbrachte שעלה קהם מאשור, zur Erinnerung also, wie Albo an genannter Stelle erklärt, an die Erlösung aus babylonischem Druck, (vergl. Sabbath 115 b, Megilla 8b und die lange Abhandlung über diese Frage bei Asaria de Rossi. Meor enajim 449 und f. (ed. D. Kassel).

Zur Eschatologie und Dämonologie des Judentums und des Islams.

Von H. Kroner-Oberdorf.

Meine Arbeit wurzelt im heutigen Kriege. Die Bundesgenossenschaft der Türken hat unser Interesse für ihre kulturelle und religiöse Sphäre stark belebt. Der heilige Krieg, der Dschihad, der am 15. November vorigen Jahres auf den Strassen Konstantinopels durch das Fetwa des Schaiich al-Islam verkündet wurde, ruft alle Muselmanen auf, gegen die ungläubigen Feinde die Waffen zu erheben. Die Feinde des Islam sind stets Ungläubige, sagt der Koran (Sure 3,4; 9,47 etc.), und diese Koranlehre ist bis zum heutigen Tage wachgeblieben, sie bildet auch heute den geistig-islamatischen Untergrund der Kampfbegeisterung der Millionen von Moslemin. Der Geist der Ungläubigen ist aber der Geist des Satan's (Sure 3 etc.), und diesen zu bekämpfen, ist heilige Religionspflicht; wer diese Pflicht nicht ausübt, verfällt der stärksten Strafe, der ewigen Höllenpein, so lehrt der Koran weiter (Sure 4,47 etc.) Diese religionseifrige Sprache führt auch ein vom Chalifatshause in Stambul dirigiertes Flugblatt, das deutsche Flieger auf die westliche Stellung geworfen, um die in den Reihen der Feinde befindlichen Muselmänner zur Anteilnahme am Dschihad aufzufordern. Das Flugblatt sagt: Es ist der heilige Krieg Pflicht geworden für jeden Moslem, wer aber abfällt und mit den Feinden die Sache des Islam bekämpft . . . verdient den Zorn Allah's im Diesseits und im Jenseits, eine furchtbare Peinigung von seiten Allah's, er gehört zu den Verirrten des Glaubens und des Diesseits. "يستحق غضب الله في الدنيا والآخرة والعقاب الشديد من الله وكل من من الخاسرين لحينم ودنياه". Weiter heisst es dort: Es sagt ja

يستحق غضب الله في الدنيا والآخرة والعقاب الشديد من الله وكل من من الخاسرين لحينم ودنياه

Allah, der Gepriesene, diejenigen, die glauben, kämpfen zu Ehren des Dämon (Sure 4,76). So seiect Männer, rettete eure Seelen von den Genossen des Satans, wie Allah, der Gepriesene sagt: Kämpft gegen die Genossen des Satans, denn die List des Satans ist schwach.“ (ibidem).

فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا

Hölle und Satan sind im Islam die furchtbaren Reizmittel zum Kampfe, hinter ihnen leuchtet im verschämten Glanze das Paradies mit seinen himmlischen Freuden. Diese Vorstellungen, die heute wieder bei den Türken und allen Moslemin so lebendig geworden sind, haben meinen Geist lebhaft angeregt und die Frage entstehen lassen, wie steht es mit diesen Anschauungen im Judentume, und welche Beziehungen haben die diesbezüglichen Vorstellungen beider Religionen mit einander. Geiger hat allerdings in seiner preisgekrönten Arbeit: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?“ bereits solche Beziehungen erörtert, aber er hat sie nur streifen können, und ausserdem konnte die Tendenz seines Buches zu der Meinung Anlass geben, als ob das Judentum auch in seinen eschatologischen Vorstellungen sich vielfach und wesentlich mit denen des Islam decke. Da auch andere Darsteller des Islam¹⁾ solche Identitäten nachzuweisen suchten, empfand ich das dringende Bedürfnis darzutun, dass gerade in den eschatologischen Fragen trotz mancher Uebereinstimmungen sich tiefgreifende Verschiedenheiten in den Auffassungen beider Religionen zeigten. Meine Arbeit soll deshalb Paradies, Hölle und Satan nach der Auffassung des Judentums und ebenso nach der des Islam darzustellen versuchen, das Charakteristische einer jeden beleuchten, beide gegenüberhalten, um Gemeinsames und Abweichendes klar erfassen zu können. Allerdings konnte bei der Dringlichkeit der Ar-

¹⁾ Siehe nächste Anmerkung!

beitslieferung nicht jedes einzelne Moment mit seinem Gegenüber besonders in's Auge gefasst und so ein scharfer Durchblick erzielt werden, sondern in grösseren Gruppierungen mussten die gegenseitigen Beziehungen zusammengestellt und charakterisiert werden. Leider stand mir auch bei der kurzgemessenen Arbeitszeit die einschlägige Literatur¹⁾ nicht genügend zu Gebote, und musste ich in der Hauptsache mit dem, was meine eigene Bibliothek mir bot, vorlieb nehmen.

Eigentlich dürfte kaum von einer so zu nennenden Eschatologie im Judentume die Rede sein. Nach Chagigah II.1 ist die Erforschung der metaphysischen Dinge untersagt, das Verdikt wird noch besonders durch die Hinzufügung verschärft: Wer die Ehre Gottes nicht schont, verdient nicht geboren zu sein, denn er verfällt bei dem Studium transcender Dinge sehr leicht dem geistigen Wahne (אזל גמור נפשו). Nichtsdestoweniger hat sich das rabbinische Judentum mit eschatologischen Gedanken beschäftigt, wenn auch immer wieder Strömungen auftauchten, die es für besser hielten, das Dürsterste des Denkens, die Hölle im Jenseits, grundsätzlich verneinen zu sollen. (Nedarim 8b אדם למה לי שיהיה שם und Midr. rabba I.6).

J u d e n t u m.

Paradies.

Von einem kommenden Paradiese ist in der Bibel nirgends die Rede, höchstens in allegorischer Form von einem paradiesischen Glücke (אֵלֶּיךָ דָּתָךְ זֶרַח Psalm 36,9).

¹⁾ Fast zum Schluss meiner Arbeit wurden mir folgende einschlägige Werke bekannt:

1. کتاب احوال القیوم Wolff, Lpzg., 1872. Muhammed. Eschatologie.
2. Beiträge zur Eschatologie des Islam. I. B. Rühling, Leipzig 1895.
3. Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. R. Lessyusky. Kirchheim 1909.
4. Die Dogmatik Al-Ghazalis. H. Haunr, Halle a./S. 1912.

nenden Satz des Raw: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שחיה ולא פריה ורביה ולא משה ומתן . . . אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונרנן מיון השכינה. „Die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und laben sich an dem Glanze der Schechinah.“ Dieses reingeistige Geniessen ist tatsächlich mit strenger Konsequenz bei der Ausmalung des Paradieslebens durchgeführt. Ein Sitzen, Gehen, Lernen, jubeln mit Gott, ohne die Majestät und Heiligkeit desselben zu verletzen, sind die erhabenen Freuden des Paradieses (ibidem 106 u. 107). Hymnen zu Ehren Gottes werden dort angestimmt, und 7 fach erschallt das Lob des Herrn, wie denn überhaupt die heilige Zahl 7 das Paradiesleben charakterisiert. 7 Reihen der Gerechten sind übereinander gebaut, auf die 3te Stufe gelangen die Thora-lehrer und Schüler (Chag. 14b). Die schönste Stufe ist die, auf der Thora-, Mischna- und Kinderlehrer sitzen, 7 Baldachine werden jedem Gerechten gezimmert. Auch die Hütte aus dem Felle des Leviatan und das bildliche Essen des Fleisches desselben (Baba b. 74b) dari in diesem Gemälde göttlicher Friedenssättigung nicht fehlen. Eine hohe ethische Auffassung lässt jedem Gerechten ein eigenes Gan-Eden zu teil werden (Midr. r. III, 27). Beim Lernen beten auch die Gerechten für die Befreiung der Sünder aus dem Feuer der Hölle. Die Sünder erstehen neu aus dem Staube unter den Füßen der Gerechten (Jalkut El. Maleach. III. 21 ועומים רשעים). Vom Paradiese aus können die Gerechten die Sünder im Gehinnom erblicken, nur eine Scheidewand trennt diese von jenen, wie der Vers Kohelet VII, 14 midraschisch gedeutet wird. Die Gerechten verstehen beim Anblick der Sünder ihre eigenen Leiden während ihres Erdendaseins und verherrlichen Gott (Midr. r. III, 32).

Hölle.

Weit vertiefter ist das Bild der Hölle. Der Ort der Hölle wird durch das biblische גיהנום oder גיא הנום ohne Weiter-

res fixiert. Das Hinnomtal, die Stätte der Verbrennung der Geheine und des Molochdienstes mit seinen Menschen-Feucropfen (2. Kön. 23,10, Jerem. 19,6, Jesaj. 30,32) galt als verabscheuungswürdig. So erklärt sich naturgemäss Gehinnom als unwürdigster Ort Jerusalems, und eine naheliegende Spekulation hat gerade dort die Stätte der Verdammnis gesucht (Erubin 19b). Dort sieht man auch 2 Dattelbäume stehen, aus deren Mitte Rauch aufsteigt, und deren Blätter trotzdem zum Lulow brauchbar sind (ibidem). Doch Midrasch und Talmud haben teilweise das Gehinnom von dieser örtlichen Schranke losgelöst und es überall da gefunden, wo von ungewöhnlichem Verderben die Rede ist. Bezeichnend hierfür sind schon die 7 verschiedenen Ausdrücke für Gehinnom: שְׁאֵל Scheol, אֲבוֹן Untergrund, בְּאֵר שֵׁם Brunnen des Verderbens, בּוֹר Grube des Unglücks, טִיט רַחץ Lehm Schlamm, צֶלֶם Todesschatten, אֶרֶץ חַיִּים Unterland (Unterwelt) ibidem. Daneben figurirt auch Refaim, die abgeschiedenen Geister, als Bezeichnung für Gehinnom. (Sprüche 9, 18, 21, 16, Baba b. 79a). Der Eingänge zum Gehinnom gibt es, sich mehr an die biblischen Ereignisse anlehnd, 3 (Erubin 19a), nach einer anderen Auffassung 7 (Sohar II S. 150), nach einer dritten 16 (Jalk. El. מִדֶּשׁ אֶרֶץ בְּרָשָׁה, vergl. auch Midr. r. II, 19). Der Wohnungen gibt es im Gehinnom wiederum 7, aus denen ein abgeschiedener Geist herausgerufen werden kann (Sota 10b).

Die eigentliche Höllenstrafe ist das Höllenfeuer. Nach 12 monatelangem Gerichtetwerden vergeht der Körper, die Seele verbrennt, ein Wind streut die Asche unter die Flüsse der Gerechten (Maleachi 3,21, Rosch hasch. 17a, Kidduschin 31b, Sabbat 33b und Edujot II, 10). Eingehendere Darstellungen dieser Höllenstrafen zeigen die aggadischen Bearbeitungen, die den Gerichteten halb lebend, halbversengt, unter solchen Qualen leiden lassen (Jalkut El. פֶּרֶאק יחצב und Menorat hamaor I, 1,2. 1). Die

Leiden des Titus und des Bileam zeigen dieselbe Vorstellung von Feuerqualen, die Asche derselben wird auf 7 Meere verstreut (Gittin 56b). Eine streng asketische Färbung trägt die schwere Selbstprüfung, die R. Seira mit sich vornimmt (Baba mez. 85a). Ein drastisches Bild des züngelnden Höllenfeuers gibt Midr. r. II, 19, das im Verse Jesaja, 5,14 seine homiletische Stütze findet: **בזמנת פיה לזכות אותו**. Die Auffassung, dass 6 Monate das Feuer verzehrt, und 6 Monate die Kälte starr macht, findet sich mehrfach: Jalk. El. **ראה חזקיה אצל משפט כהנים וחדשים בחמה**, „חדשים בצנה“. Ausser dem Feuer findet sich die Lastarbeit, besonders das schwere unablässige Holzschleppen als Höllenstrafe, unzweifelhaft der griechisch-römischen mythologischen Auffassung (Sisyphus' Steinewälzen) abgelauscht (Menorat hamaor I, 1,2 R. Akiba).

Die Strafwürdigen der Hölle sind in erster Linie die ausgesprochenen Frevler: Esau, Pharao, Bileam, dessen Schüler, Jerobeam, Titus etc. (Midr. r. I, 66, Pirke Ahot 5, Gittin 56b). In zweiter Linie sind es die Lügner der Grundlehren des Judentums, die Häretiker, Denuncianten, sich von der Gemeinde Loslösende, überaus strenge Gemeindevorsteher, Sündenverführer, dann Uebertreter der moralisch-ethischen Pflichten, wie Hochmütige, Verläumder, Spötter (Baba b. 78b, 79a, Baba mez. 58b, Aboda zar. 19a, Pirke Ab. V). Nach anderen verfallen auch dem Gehinnom ein Richter, Metzger, Gerichtsschreiber, Arzt und Kinderlehrer, die nicht **לשם שמים** ihre Berufspflicht erfüllen (Jalk. El. unter **גידול**). Vor allem aber werden die sittlichen Verbrecher (Baba mez. ibidem, Jalkut El. **שבעה חידושי**), deren grösster Sünder der **הנחית המטה קדושתו** ist, der den verbotenen Incest und eine gemeine Täuschung begeht, dem Gehinnom sicher verfallen (Erub. 19a). Ebenso verabscheuungswürdig erscheint der **הבא על** (פיראה חתנב) (Jalkut El. **הכתולה המאורסה ביום הכפורים**). Schon der, welcher unwürdige Anspielungen auf eine unter der **חמה**

stehende **כלב** macht, erhält ein besonders tiefes Gehinnom. (Sabb 33a, vergl. auch Berachot 19a.) Die Warnung vor der erotischen Lust drückt bezeichnend aus Kiduschin 81a: **הוּא כְּרֵעַן מִקְּדָשׁוֹ** (vergleiche auch Sotah 22a: **שֶׁלֹא יִשְׁכַּב וְיִשְׁכַּח בְּיָדוֹ וְיִשְׁכַּח בְּיָדוֹ** und Berach. 61a).

Die Höllenstrafe ist nicht für alle gleich. Die israelitischen Sünder wie die nichtisraelitischen, die nur mit ihrem Körper verbundene Pflichten übertreten haben, werden nur ein Jahr gerichtet, die Uebrigen, selbst, wenn die **גיהנום** an ihnen vollzogen ist, für alle Zeiten. (Midr. r. II, 19, Rosch hasch. ibidem). Ja nach der Meinung des Rab. Lakisch (Erub. 19a und Chag. 27a) hat das Feuer über die **גוֹיִם** und **יִשְׂרָאֵל** gar keine Gewalt, da sie doch nicht ganz leer an **מִצְוֹת** sind. Die mittelmässigen Sünder (**אֲשֶׁר בֵּינֵיהֶם**) haben bloß eine kurze angstvolle Zeit der Qualen durchzumachen (R. has. 16b). Nach einer anderen Auffassung steigen alle wieder aus dem Gehinnom hervor, nur folgende 3 Individuen nicht: **הַמַּלְאָכִים הַשְּׁמַיִתִים הַמְּבִרִים אֶת הַשָּׁמַיִם** (Baba mez 58b, Jalk. El. **שְׁמַיִתִים**, Sota 4b).

Die Höllenstrafen können teilweise oder ganz aufgehoben werden. Ein schöner und gemütvoller Gedanke ist der, dass am Sabbat auch die Strafe für die Frevler schweigt, erinnernd etwas an den Sambatjon (Jalk. El.: **אֵין מְשַׁלְּמִים מִכֶּסֶּף דִּם בַּיּוֹם שֶׁהוּא שַׁבָּת**). Abraham's Verdienst hebt die Höllenstrafe auf, die Umkehr der israelitischen Sünder am Tore des Gehinnom vereitelt das Höllengericht (Erub. 19a). Durch Armenunterstützung befreit man sich von der Höllenpein, ja man verringert dadurch sein Schuldkonto (Bab. b. 10a). So rettet auch Krankenbesuch von der Höllenstrafe (**אֲמִיתוֹת דְּרַחֲמֵי**). Jede צדקה vereitelt das Höllengericht, was schon der Vers **צדקה תִּצְלֶה** andeutet (Bab. b. ibidem). In diesem Sinne sagt der Midrasch (Jalkut El. **שֶׁהַצְדָּקָה מִצְלָה מִן הַגֵּיהֶנוֹם**). Wer andere zur Tugend anleitet, ist für

Höllenstrafe nicht befähigt: Joma 87a: **הַחַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים**. Es scheint auch, dass ein weitgehender Akt der Selbstverlängnung die zuge dachte Höllenstrafe aufhebt: Rosch. has. 17a und Joma 23a **הַחַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים**. Sogar das Verdienst eines Nachgeborenen, wie Thoratennen und Uebung in **תורה** befreit den verurteilten Vater von der Höllenqual: Jalkut **הַחַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים** und Men. ham. I, 1, 2, 1.

Satan.

Auch der Satan spielt im Judentum eine gewisse Rolle. In der Bibel tritt er auf als feindlicher Widersacher (Kön. I, 11, 14, I. Sam. 29,4, II. Sam. 19,23), als Hinderer, Ankläger und Verführer (Numeri, 22, 23, Psalm 109,6, Zachar. 3,1, Hiob 1,6). Im Midrasch erscheint er mehr als der personifizierte böse Geist und Trieb. Er wirkt als Schlange im Paradiese, als Geist Esau's, als Versucher Abraham's und Isaak's bei der Opferung, und erhält als solcher den Namen des obersten Satans, des **הַחַיִּים** oft beigelegt (Moreh Nehuch. II, 32, Midr. Tanchuma, S. 40, Midr. r. I, 56). Nach der Vorstellung in Pirke Rabbi Elieser K. 13 und Moreh Neb. ibidem, sitzt er im Paradiese als Reiter auf der Schlange. Eine sehr ausführliche und bezeichnende Rolle spielt er beim Tode Moses (Midr. r. V, 11). Hier ist er der Todesengel, der mit kalter, frevelhafter Lust immer wieder die Seele des Mose erhaschen will: zu diesem Ende ist er mit einem Schwerte umgürtet. Im Talmud figuriert er bald als der lauernde teuflische Geist, der den Menschen verwirrt, bei Gott anklagt und nach seiner Seele verlangt, wie die Hiobsgeschichte ihn zeigt (Baba b. 16a **הַחַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים אֵין חַיִּים**), bald als der Todesengel selbst (ibidem), der auch als Samael die Tamar zum Feuertode verurteilt (Sota 10b), bald ist er nichts anderes als die Personifizierung des bösen Triebes (Joma 67b, Sabbath 89a, nach Raschi Versucher

beim goldenen Kalbe). Als Sinnbild der erotischen Lust tritt er sehr oft auf. Er nimmt dabei gewöhnlich die Gestalt des verführenden Weibes an, sitzt bald am Ufer des Flusses, bald auf der Spitze des Baumes, bald am Tische des Hauses (Kiduschin 81a). Mit ihm abwechselnd figuriert eine weibliche Dämonin אגית בת סחלה (Pesach. 112a), von der noch später die Rede sein wird. Die verführerische Kraft des Satans ist dabei so gross, dass sich als Bezeichnung für die Ueberwindung desselben von seiten des Menschen die Wendung gebildet hat: נראה בעיניו דשטן (Kid. 81a, Succah 38a) oder als Ausruf: לשטן נראה בעיני (Kiduschin 30a) „ein Pfeil im Auge des Satan.“ Dieses bedeutet soviel wie „Tritt dem Satan auf den Kopf.“ Eine Illustration des neidischen Satans gibt die naive Legende von seinem Suchen nach der Thora, die er endlich in der Hand Moses findet (Sabb. ibid., Sanhedrin, 26b). Endlich fasst die Volksmenge ihn besonders an den ימים נוראים als den Ankläger vor Gottes Thron auf, der durch den Schofarton verwirrt werden soll (Rosch. hasch. 16a). Der anklagende Satan durchzieht überhaupt die Vorstellungswelt des Judentums. Diesem Satan soll keinerlei Anlass zur Klageerhebung durch leichtfertige Aeusserungen oder Handlungen gegeben werden. Wer sich wegen Straflosigkeit brüstet oder auf seine Sündenreinheit am Todestage hinweist, öffnet dem anklagenden Satan den Mund! So ist im Judentume die Wendung entstanden: אל יפתח פומיה דשטן „Man öffne dem Satan nicht den Mund“ (Berachot 19a, 60a, Or. chaj. 239, 1. B. h.). Unser „die Götter reizen oder versuchen“, zeigt die grosse Aehnlichkeit der Vorstellungen. Dieser anklagende und lauernde Satan ist aber nur ein Teil des grösseren Dämonenkreises, der ständig die Menschheit umgibt. Eine umkreisende Dämonenwelt ist nach midraschischer und talmudischer Vorstellung vorhanden. Der Psalm 91 soll

mit seinen einzelnen Bildern (Vers 5, 6, 7), besonders mit den Worten: **יפול מדרך אקף ורובא טיטין** und **לא יזרא מפני לילה** die Umgarung durch die bösen Geister darstellen, er wird im Midrasch (Jalkut, Schocher tow z. St.) und im Talmud: Schewuot 16b, auch Berachot 6a, das „Lied der Plagen“ genannt. Deutlich weist auf eine solche geisterhafte Umwelt die Darstellung in Succah 37b¹⁾ und Menachot 62 hin, wonach das Schütteln des Lulowstraußes und das Schwingen des Räucherwerks die bösen Schattengeister der Weltensphäre vertreiben soll. Die bevorzugte Zeit für das Auftreten solcher Geister ist die Nacht. Es gibt sogar ausgesprochene Nachtgeister, gespensterartige Schattenbilder (Pesach. 11a), ja nach Pes. 112b: 10 Myriaden schädigender Nachtdämonen. Die oberste Nachtgottheit ist die **אגרת בת סבלה** (ibidem und Midr. r. IV, 12), die dabei ganz die Mission der Lilith (Sabb. 154b, Or. chaj. 239,1) übernommen hat. Auch eine **בת סלך** oder **בת חורן** (Sabb. 109a) figuriert als Nachtgeist, eigentlich als Schlafgeist, der im Bet Josef h. Tur Or. ch. 4. kabbalistische Ausdeutung erhalten hat. Der Schutz vor dem nächtlichen Treiben der Dämonen wird im jüdischen Nachtgebete besonders erflcht. Die Ausfüllung dieses Gebetes mit Psalm 3 und 91, mit **השכימו**, besonders die Worte **זכור ששן** und **מלפניו ומאחוריו**, die weiteren Worte **בך הששן** illustrieren deutlich die Vorstellung von schädlichen Nachtunholden und die Bitte um Schutz gegen dieselben (Or. chaj. ibidem, Tur 236, vergl. besondere Auffassung des Beth Josef, Abudraham 81b, Berachot 5a).

Auch die Gestalt des Höllenfürsten ist dem Judentum bekannt. Arachin 15a unterhält sich Gott mit dem **אשר של הנם**, um gemeinsam den Verläumder zu richten. Genaueres weiss von dem Höllenfürsten **אחיתר דרעקבא** 8,1 zu berichten: **מנן ששור של נהם אשר בכל יום ויום הן לי סאכל כרי**.

¹⁾ Rabb. Dr. Grössel-Stuttg., machte mich auf diese Stelle aufmerksam.

ספוק שנאמר לכן הרחיבה שאל נפשה ופעה פיה לפני חק יידי הדור
 תרומה ושאתה ועלו בה (J. Geiger S. 69).

Ergebnis.

Paradies und Hölle sind im Judentume festgewordene eschatologische Vorstellungen. Was die Bibel anbetrifft, so kommt sie, wie das die homiletische Deutung im Midrasch und Talmud zeigt, nicht viel über bestimmte oder unbestimmte Andeutungen hinaus. Der Pentateuch hat darnach einige ganz leise Spuren solcher Andeutungen aufzuweisen. Je mehr sich dann die biblischen Bücher der babylonisch-assyrischen und weiterhin medisch-persischen Zeitgeschichte nähern, desto häufiger und klarer werden in ihnen Skizzierungen jener metaphysischen Vorstellungen erkannt. So enthalten die 3 grossen Propheten (Jesaja 51,3), die 12 kleinen Propheten, besonders Joel 2,3, Zefania 1,15, Maleachi 3,19, dann die Psalmen (31,20; 97,11), die Sprüche (8,21; 11,6—7; 23,18; 27,20), Prediger (11,9), Hiob (17,14—16; 30,24—28), vor allem aber Daniel (12,3) schon stärkere Hindeutungen auf die Gedanken des Jenseits. Ein äusserer Einfluss jener Kulturmächte auf das jüdische Denken wird so nicht ganz abzuweisen sein, jedoch muss festgestellt werden, dass die jüdische Art der Darstellung stets den bestimmten Zug zur Symbolik oder ethischen Allegorie von Lohn und Strafe aufweist. Die rein historischen Stellen z. B. (Jesaja 5,14, Jeremia 19,6, Zacharia 3,2 etc.) lassen sogar eine geschichtlich reale Deutung der Ausmalung ohne Weiteres zu. Die rabbinische Literatur selbst sucht immer wieder den symbolischen Charakter von Paradies, Hölle und auch Satan hervorzukehren.

Das Paradies. Schon der Ort des Paradieses, das sein Musterbild im Gan-Eden der Schöpfungsgeschichte etwas erblickt, ist bald von allen irdischen Locierungen frei gemacht. Es wird in der Nähe des

Moriah, der Stätte der hingebenden Opferung Isaak's, der geistigen Offenbarung Israels gefunden. Die Bewohner des Paradieses sind die tugendhaften, edlen und gottesfürchtigen Menschen, die hier den verdienten Lohn erhalten. Das Paradiesleben ist reingeistiger Art, die Freuden desselben sind reingeistige, selbst das Geniessen des Levjatanfleisches ist eine tiefe Symbolik für den geistigen Friedensgenuss (cf. *Jad chasaka*, H. Teschuba 8,4). Die Freude am Glanze der göttlichen Majestät, seiner heiligen Thora, seinen Gesetzeslehrern, ihren geistigen Schöpfungen und ihrem Unterricht bildet die Essenz und das Wesen der paradiesischen Genüsse. Dabei umstrahlt der von der Thora hergenommene Heiligkeitnimbus der Zahl 7 das ganze geistige und seelische Geniessen. In der Darstellung der 7 Reihen der Gerechten mit ihren verschiedenen Psalmliedern löst sich das ganze Paradiesbild als ein glanzvoller, ewiger, unendlicher Jubelhymnus aller Edlen auf die Ehre Gottes auf. So ist das Paradies im Judentume ein Freuden- und Friedensbild der edlen Menschheit, in das wohl auch einmal eine plastische Farbe wie Bäume, Steine, Ruhebetten, eingetragen werden kann, das aber immer in seinen Hauptzügen das geistige und seelische Gottschauen als Lohn für die Gerechten auszumalen weiss. So wurde das Paradies in der Vorstellung des Judentums identisch mit der Auswirkung und dem Erfolge alles Guten auf Erden, ja es wurde selbst zur Darstellung des Prinzipes des sittlich Guten und Wahren. Wo überall etwas sittlich Gutes geleistet wurde, war es würdig zur Aufnahme in das Paradies. So lässt es sich verstehen, dass Midrasch und Talmud das Gute mit Vorliebe der Wirkungs- und Lebenssphäre des Paradieses zuweisen, siehe Midr. r. I, 1,9, 66, II,7, III,27, Pirke Aboth V,22, 23.

Hölle. Auch hier ist schon die Wahl der Oertlichkeit, der unwürdigsten Gegend Jerusalems, bezeichnend für die ganze Vorstellung. Verabscheuungswürdiges und

Hölle sind in frühester Zeit schon ganz einheitliche Begriffe. Die Hölle ist die Richtstätte der verabscheuungswürdigen Taten der Menschen. Sie ist nach allen Seiten der Welt geöffnet, bald 3, bald 7, bald 16, (4 nach jeder Richtung), um überall und unbeschränkt die Strafwürdigen aufnehmen zu können, wie der Midrasch auch das מחנה (Jesaja 30,33, Jalkut El. מחנה ל"ח) deutet. Auch dem Höllenbilde verleiht die Zahl 7 eine gewisse sakrale Weihe. Das Höllenfeuer richtet die Verurteilten, aber eigentlich nicht roh und grausam, sondern gewissermaßen mit einer ethischen Tendenz, es streut ihre Asche unter die Füße der Gerechten! Die Asche des Tiros und Bileam wurde den 7 Weltmeeren übergeben. Gittin 66b. Das Höllenfeuer verzehrt nicht immer ganz, es quält oft nur den Menschen und gibt ihm Zeit, Kraft zur Besserung zu gewinnen. Wo das Feuer wirklich züngelt und leckt, ist es einem sinnigen aggadischen Stoffe oder einer verführerischen Textexegese zuliebe geschehen, die dabei noch gewöhnlich Spuren fremder Eintragung aufweist (Midr. r. II, 19, Baba mez. 85a). Ebenso weist die Strafe der schweren Lastarbeit auf fremde Einflüsse hin, sie wird aber judaisiert durch den Gedanken der sühnenden Macht der Gerechten auf Erden. Die der Höllenstrafe Verfallenden sind die ausgesprochenen Gottesläugner und diejenigen Individuen, die der Mitwelt Unglück oder Verderben zu bringen planmäßig beabsichtigen. Am verdammungswürdigsten sind in dieser Beziehung die sittlichen Verbrecher und die wissentlichen Ehrenabschneider. Die gesunkenste Moral ist immer wieder der eigentliche Nahrungsstoff der Hölle nach jüdischer Auffassung. Für die Besserungsfähigen hingegen gilt sie nur als vorübergehende Strafstätte. Immer wieder will der jüdische Geist der Hölle die Insassen entreissen und sie durch das Feuer derselben mehr geläutert als gezüchtigt wissen. So verstellt man die verschiedenen partiellen

oder totalen Befreiungen von der Höllenstrafe, so die Ansicht, dass so Viele bloß in diese Sphäre eintauchen, um sich rasch wieder aus ihr zu erheben¹⁾. Eine einzige positive gute Tat wie die wirkliche Besserung des Menschen zerreißt nach jüdischer Anschauung den ganzen, noch so sehr gähnenden Höllenschlund: Pirke Aboth IV, 13: חֲשׂוֹנָה וּמַעֲשֵׂים מְבַרְכִּים כְּרִים בְּמַטְּהוּלָּה. Das Höllenbild ist eben dem Judentum weiter nichts als ein Bild einer zu erwartenden strafenden und sühnenden Gerechtigkeit, dem es moralisch vollständig zustimmt, dem es aber eigentlich innerlich abgeneigt ist. Die Strafe muss wohl sein, aber sie bestätigt zu sehr die Negation des Guten, den Vernichtungsgeist des Bösen. Nur einem solchen gegenüber hat das Judentum die Konzession an die Vorstellung der Hölle gemacht. So wird die Hölle zum notgedrungenen Bilde aller moralischen Verwerflichkeit, und der religiös-moralische Widerwille ist es, der im Judentum die einzelnen Individuen der Hölle ausliefert. Wie das Paradies im Grunde das Moralprinzip des Guten geworden ist, so die Hölle das Moralprinzip des Bösen (Midr. r. II, 14, 19). Diese beiden Moralprinzipien bewegen das Weltgeschehen, sie sind die antipodischen Angelpunkte, zwischen denen das Menschenstreben sich bewegt. Die Vorstellung, dass das Paradies von der Hölle nur durch eine dünne Scheidewand getrennt ist, bedeutet ethisch die enge Correlation der beiden Moral-

¹⁾ Recht bezeichnend ist für diese Auffassung die Darstellung Kiddushin 81 b: הָיָה מִלִּי הָיָה שְׁנֵים עָשָׂר חֲזַץ מֵאֵל יִצְחָק אִמֶּךָ וּבְרַחֲמֵי לְבָבָהּ; לחצי עולם הוא, die ein klassisches Zeugnis für die Vollständigkeit eben dieser Auffassung bietet, die sich sogar Maimonides (Jad chasaka, Hilch. Mamrim 8,8) zu eigen gemacht hat. Maim. zeigt hier wie sonst auch in seinem Ritualkodex den Theologen, der die Tradition in jeder Weise ehrt, während er in seinen mehr philosophischen Exkursen einer freieren diesbezüglichen Auffassung zugänglich ist (Sachdr. M.C.X.) Vergleiche auch Jore deah 376, 4 Rema (2 mal).

prinzipien. Diese beiden finden auch deshalb so oft in der midraschisch-talmudischen Deutung ihr nachbarliches Gegenüber, und unwillkürlich erhält man den Eindruck, wie wenn Paradies und Hölle nur aus Gründen der moralischen Antithese zusammengestellt wären (Midr. r. I, 1, 9, 66, II, 7, III, 27, 31, Pirke Ab. V, 22, 23).

Satan.

Zum jüdischen Höllenbild stimmt nun auch ganz das Bild des Satans. Es ist schliesslich weiter nichts als die Inkarnation des Bösen, die Personifizierung des bösen Geistes, der entweder die Anlage der Seele selbst ist, oder von aussen in dieselbe eindringt. Die Engel bei Esau, Abraham, Bilcam wollen nichts anderes als die Versuchung des Menschen durch die verführerische Kraft des Bösen und den dadurch aufgezwungenen Kampf darstellen. Ein innerer Seelenkonflikt besteht immer oder soll sich da einstellen, wo das Spiel des Satans eröffnet wird. Bezeichnend für diese Auffassung ist der Satz des R. Lakisch, dass der Satan die Verkörperung des bösen Triebes sei, ebenso der bekannte Satz, der eben echt jüdisch ist: אין מקשרי השטן אלא בשעת הסנה (Jer. Sabb. 26). „Der Satan beginnt sein Treiben, wo die Seele des Menschen in irgend einer Gefahr der Verführung sich befindet“! Diesen Gedanken scheint auch die Erzählung von dem volksverwirrenden Satan beim goldenen Kalbe auszusprechen zu wollen (Sabb. 89a). Selbst bei Moses Tod scheint mir die Gestalt des Sammael nichts anderes als die nochmals auflebende anklagende und sühnende Sprache seiner Versündigung am Felsen bedeuten zu wollen. Auch der die Thora suchende Satan dient vielleicht letzten Endes nur zur Illustration der Sündhaftigkeit Moses. Uebrigens zeigen die beiden Stellen (Sabb. 89b) die Tendenz, eine schöne allegorisierende Homiletik zu den

Bibelversen Hiob, 28, 14, 22, und Exodus, 32,1 darbieten zu wollen. Die Hiobsgestalt, die Baba b. 16a noch geschichtlich gefasst ist, ist nach [15a ibidem nur ein לַשָּׁמַיִם helehrende Allegorie. Besonders wird die starke Macht der Erotik im Judentume im Bilde des Satan geschaut. Die ganze Illustration läuft dabei auf eine energische Gegenwehr, auf den kategorischen Imperativ der Besiegung der Sinnenlust hinaus. Ebenso will der anklagende Satan, wo er auch ist und schwebend kreist, an welchem Festtage er auch das göttliche Gericht beeinflussen mag (Succah 37b Tosafot), nichts anderes darstellen als die ständige Warnung vor Selbstüberhebung und die ständige Aufforderung zur Selbstprüfung seiner Taten (יִשְׁמַח בְּעֲוֹנוֹתָיו), was unsere Weisen an jenen Stellen immer wieder hervorheben. All' die Schattengeister, die oberen und unteren, die von rechts und links, lösen sich meistens in der Diskussion des Talmuds, in die Geister der Sündenverleitung auf (Succah ibidem), und sie bannen, ist das tiefere Motiv der talmudischen Erörterung (Sabbat 55a, שְׁלֹא יִשְׁלַח בָּהֶם מַלְאָכִי, חַבְלָה). Auch die ganz besonders illustrierende Darstellung der unkreisenden verderblichen Geister in Berachot 51a, die nichts an klassischer Ausmalung des lauernden und bedrohenden satanischen Spieles zu wünschen übrig läßt, enthält die tiefere Idee der Fernhaltung der erotischen Gefühle gegenüber der Ansammlung von Frauen (cf. Iore d. 359,2 Beer Hagol.). Die dort für die Geisterscharen verwandten Bezeichnungen מַלְאָכִים und מְחַבְּלִים weisen deutlich auf den ausserjüdischen Ursprung hin.

Paradies, Hölle und Satan sind so im Judentume in der Hauptsache Symbole für die Wirkungen und Ausstrahlungen des sittlichen Handelns, deren nähere Darstellungen nichts anderes als ethisch-didaktische Zwecke verfolgen sollen. Freilich fehlt es nicht ganz an materi-

ellen Färbungen dieser Bilder, die darin zumeist einen fremdartigen babylonischen oder persischen Ursprung verraten dürften, die aber stets legendären Charakter behalten und nie Grundlage einer einschneidenderen Religionsdebatte werden. Gewiss gab es auch unter den Juden verschiedene Geister, solche, die eine gewisse Empfänglichkeit für die Wirklichkeit dieser eschatologischen und dämonologischen Dinge besaßen, wie R. Akiba (Menorat h. I, 1,2 1 und Edujot II, 10) auch Raschi Sabb. Taanit 11a, 33b etc.), R. Jochanan (Midr. schocher tow Ps. I, 6, 84, 7), R. Josua b. Levi (ibid. Ps. 31,2) und solche, die jenen Vorstellungen nur rein symbolische Bedeutung zumessen wollten. Ein entschiedener Anhänger der letzteren Auffassung war R. Simon b. Lakisch. Meine Untersuchung kann das nicht unwichtige Resultat feststellen, dass R. Lakisch das offene Bestreben zeigt, sich der sinnlichen Erfassung der eschatologischen Vorgänge nach Kräften zu widersetzen. Der R. Lakisch, der sich von sonstigen gnostischen Gebilden frei zu machen suchte, der behauptet: אף שמת המלאכים עלו בידם מכבל (Rosch. h. 56a), „dass die Kenntnis der Engel bei den Juden aus Babylonien stamme“, der die These aufstellt: איים לא היה ולא נהיה (Ber. r. I, 57), der die grundlegende Ansicht hat: אין ניהם לעולם הבא (Nedar. 8b), der es auch offen ausspricht: פושעי ישראל אין אור ניהם שלשת בהם (Erub. 19a, Chag. 27a, und ähnlich Ber. r. V, 6), der den Satz formen konnte: (הוא שכן הוא יצר הרע הוא מלאך המות (Bab. b. 16a), ist ein Vertreter dieser echteren jüdischen Auffassung. Bei alledem muss zugegeben werden, dass in bezug auf das Spiel des Satan und besonders der Nachtgeister sich auch das Judentum von mystischen Anwendungen nicht ganz freihalten konnte. Die Vorstellung des tanzenden Satans findet sich z. B. Pesachim 112a: ושעירים ירקרו שם, (ebenso Sabb. 149b, שם

Jes. XIII, 21), besonders Berach. 51a. Der gleiche R. Simon b. Lakisch ist doch auch wieder Mystiker, wie das seine Auffassung von den herumschwirrenden Nachtunholden zeigt. (Ber. r. IV, 12 und Pesach. 111a). Die mystische Auffassung wurde zumeist gereizt und genährt durch Bibelstellen, die an sich willkommenen Anlass zur mystischen Deutung boten. So ist es zu verstehen, dass die Malerei des Psalm 91 und besonders die Worte: אֵלֵינוּ מַלְאָכָיו bei jenen mystischen Seelen eine Beleuchtung fand, die den ganzen Psalm in nächtlichen Dämonenzauber tauchte. Gerade dieser Psalm hat die mystisch angelegten Geister immer wieder angeregt, und die Vorstellung von den umkreisenden מַלְאָכָיו im Talmud (Berach. 6a, Pesach. 111b קָטָה סִימָן, Midr. r. IV, 12) geht in der Hauptsache wohl auf eine düstere Exegese dieses Psalms zurück. Es muss aber immer wieder dabei betont werden, dass die Farben zur mystischen Malerei sicher einer fremden Kultur entstammen. Die Gestalt der Lilith, der Igeret, die beide menschentötende Nacht-dämonen sind, die auffallenden Abbilder der römischen Stryx, gehören jenem Geisterkreise an, dessen Vorstand und Fürst der Asmedai (Pesach. 111a) ist, der aber auf babylonisch-persischen Ursprung zurückweist (Gittin 68a, b). Asmedai und seine Geister haben sich im Judentum immer mehr festgesetzt, wovon die talmudischen Diskussionen beredtes Zeugnis ablegen: (Gittin 65b, 66a, Jebam. 122a, Megillah 3a).

Islam.

Welche Bedeutung haben nun diese 3 eschatologisch-dämonologischen Vorstellungen im Islam? Das heiligste Buch des Islam, seine Religionslehre, der Koran, kann uns am besten darauf Antwort geben. In ihm ist das echt islamische, mohammedanische Denken am besten und kräftigsten zum Ausdruck gebracht. Paradies und Hölle

können wir in der Betrachtung gleich zusammenfassen, denn beide bilden im Koran fast stets eine Gedankeneinheit. Wohl keine Sure der 114 Suren ist ganz frei von den Gedanken an Paradies und Hölle. Diese beiden Bilder kehren im religiösen Denken oder besser Phantasieren Muhammeds immer wieder. Wir können aus Sure 4, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 17, 39, 44, 46, 47, 50, 52, 55, 56 etc. das Paradies- wie das Höllenbild immer wieder hervorholen, wollen aber in der Hauptsache nur einige ausgedehntere Ausmalungen anführen und daran die wesentlichen Momente hervorheben. Wir lesen in der 47. Sure: „Wahrlich, die so da glauben und rechtschaffen handeln, wird Gott in Gärten führen, welche Wasserbäche durchströmen; den Ungläubigen aber, denen, die sich ihrer Gelüste freuen und geniessen, wie das Vieh geniesst, soll das Höllenfeuer zum Aufenthalt dienen . . . Soll denn auch wohl der, der da folgt der deutlichen Belehrung, gleich dem sein, dessen böse Werke ihm vom Satan bereitet und ausgeschmückt werden? — oder gleich denen, die nur ihren Begierden folgen! Folgendes ist die Beschreibung des Paradieses, das den Gottesfürchtigen verheissen ist. In demselben befinden sich Ströme von Wasser, welches nie verdirbt, Ströme von Milch, deren Geschmack sich nicht ändert, Ströme von Wein, lieblich für die Trinkenden und Ströme von geläutertem Honig. Dort werden sie erhalten alle Art von Früchten und Vergeltung von ihrem Herrn. Gleichen diese wohl dem, der ewig im Feuer wohnen muss und denen, die siedendheisses Wasser trinken müssen, sodass ihnen die Eingeweide hersten?“ Noch deutlicher spricht sich Sure 52 aus: „Wehe an diesem Tage denen, welche die Gesandten des Betrugs beschuldigen, denen, die sich an eitlen Wortstreite ergötzen. An diesem Tage werden sie in das Höllenfeuer hinabgestossen mit den Worten: Das ist nun das Feuer, so ihr geleugnet habt, ist dies wohl eine Täu-

schung? Oder seht ihr es nicht, brennt nur darin! Ihr müget seine Pein geduldig oder ungeduldig tragen, das steht sich gleich, ihr erhaltet den Lohn eures Tuns! Die Gottesfürchtigen werden aber wohnen in Gärten und in Wollust, sich ergötzend an dem, was ihr Herr ihnen gibt, und ihr Herr wird sie befreien von der Höllequal. Gesagt wird zu ihnen: Esset und trinket und freut euch ob dem, was ihr getan, und sitzet auf in Reihen geordneten Ruheklissen, und vermählen werden wir sie mit Jungfrauen, begabt mit grossen, schwarzen Augen . . . und wir geben ihnen, wie sie es nur wünschen, Obst und Fleisch im Ueberfluss. Sie reichen sich dort einander die Becher. . . . Ein Kreis von Jünglingen, so schön wie Perlen in ihren Muscheln eingeschlossen, wird sie umgeben.“ Sure 55 lässt sich folgendermassen aus: „An jenem Tage werden Menschen und Geister über ihr Vergehen nicht erst befragt werden müssen. Welche von den Wohltaten des Herrn wollt ihr wohl leugnen? Die Frevler wird man an ihren Merkmalen erkennen, und an den Haaren und Füssen wird man sie ergreifen. Welche von . . . ? Dies ist nun die Hölle, welche die Frevler geleugnet, und sie sollen zwischen ihr und heiss siedendem Wasser hin- und herwandern. Welche von . . . ? Für den aber, der die Gegenwart seines Herrn gefürchtet, sind 2 Gärten bestimmt. . . . Ausgeschmückt mit Bäumen weit ausgebreiteter Zweige. . . . In beiden befinden sich 2 fliessende Quellen. . . . Ruhen sollen sie auf Polsterklissen, deren Inneres mit Seide und Gold durchwirkt ist, und die Früchte der beiden Gärten sollen ihnen nahe zur Hand sein. . . . In den beiden Gärten befinden sich auch Jungfrauen mit keusch niedergesenkten Blicken, die vorher weder Menschen noch Dschinnen berührt haben. . . . Schön sind sie wie Rubinen und Jacinthen. . . . Ausser jenen Gärten sind noch 2 Gärten bereit, beschattet mit dunklem Grün. . . . In ihnen sind 2 Quellen, welche stets wasserreich strömen. . . . In beiden

befinden sich Obst, Palmen und Granatäpfel. . . . Auch die herrlichsten der schönsten Mädchen, mit grossen, schwarzen Augen in Zelten für euch aufbewahrt. . . . Von Menschen und Dschinnen vorher nicht berührt. . . . Dort ruht man auf Kissen und herrlichen Teppichen." Noch die Sure 56 wollen wir anführen, weil sie gerade für den Vergleich mit der jüdischen Auffassung so besonders charakteristisch ist. „Wenn der Unvermeidliche (Gerichtstag) eintreffen wird, . . . dann werdet ihr in 3 Klassen geteilt: Gefährten der rechten Hand, Gefährten der linken Hand, und die, welche anderen im Guten vorangegangen sind. Diese werden Gott am nächsten sein und in wonnevollen Gärten wohnen. Sie werden ruhen auf Kissen, mit Gold und edlen Steinen ausgeschmückt, auf denselben einander gegenüber sitzend. Jünglinge in ewiger Jugendblüte werden, ihnen aufzuwarten, um sie herumgehen mit Bechern, Kelchen und Schalen fliessenden Weines. . . . und mit Früchten, von welchen sie auswählen, und mit Fleisch und Vögeln, wie sie es nur wünschen können. Und Jungfrauen mit grossen, schwarzen Augen gleich Perlen, die noch in ihren Muscheln verborgen, werden ihnen zum Lohn ihres Tuns. Weder eitles Geschwätz noch irgend eine Anklage wegen Sünden werden sie dort hören, sondern nur den Ruf: Friede. Friede! Und die Gefährten der rechten Hand werden wohnen bei dornenlosen Lotusbäumen und bei schön geordneten Talhabäumen, unter ausgebreitetem Schatten, bei einem immer fliessenden Wasser und bei Früchten im Ueberfluss, die nie vermindert und verboten werden. Wohnen werden sie bei Jungfrauen, gelagert auf hohen Kissen, die wir durch eine besondere Schöpfung geschaffen, wir machten sie zu Jungfrauen, von ihren Gatten, welche in gleichem Alter mit ihnen, stets gleich geliebt. . . . Die Gefährten der linken Hand aber werden wohnen im brennenden Winde (Samum) und siedend heissem Wasser und unter dem

Schatten eines schwarzen Rauches, der weder kühl noch angenehm ist. Denn sie haben sich vor diesem der Lust dieser Welt gefreut und beharrten hartnäckig in ruchlosem Frevelmuth und sagten: Sollten wir wohl wieder auferstehen? Dann werdet ihr, die ihr euch dem Irrthum hingegeben und die Auferstehung geleugnet habt, von den Früchten des Baumes Zaccum essen und euren Bauch damit anfüllen und darauf siedend heisses Wasser trinken müssen, so wie ein durstiges Kameel zu trinken pflegt."

Wir haben diese Proben zusammengestellt, damit sich der Leser selbst ein Urtheil über den ganzen Charakter dieser islamitischen Vorstellungen bilden und auch die wichtigsten Momente derselben gleich überschauen kann. Mit orientalischer Breite und Plastik sind die Bilder des Paradieses und der Hölle ausgeführt. Das Paradies! Nicht nur orientalische Breite, orientalische Pracht und üppige Sinnlichkeit charakterisiert dieses Bild. Es schimmert und blüht alles von Schönheit und Glanz, Gold, Silber, Edelsteinen, Perlen, Muscheln, Sammt, Seide (vergl. Ezech. 22, 27). Das Auge muss schon trunken werden vor lauter Sehen, und wie werden erst die übrigen Sinne gereizt durch Wasser, Wein, Milch, Honig, Bäume, Früchte, und nicht zuletzt durch die schwarzfunkelnden Augen der keuschen Jungfrauen, wie Perlen verborgen in Muscheln! Hier ist ein bezeichnender Zug des Paradieslebens! Die ganze sinnliche Natur des Menschen, besonders die starke erotische Neigung wird wachgerufen, um dieses Bild zum Anreiz für die Menschen zu machen. Der Koran kann nicht genug schwelgen in der Ausmalung solcher Sinnesreize. Das Leben des Paradieses ist ein berauschesendes Genussleben, das in dieser Form sehr an das indische Nirvana, griechische Nektar und Ambrosia, germanische Walhalla, das Schlaraffenleben des deutschen Märchens erinnert. Freilich gibt es auch höhere Gesichtspunkte! Das Paradies ist der Lohn für die

Gottesfürchtigen, die nur einen Gott verehren, an ein Jenseits, ein Wiederauferstehen (Sure 56), an die Heiligkeit des Korans (52) glauben, für die Wohltäter und Edlen, die Geduldigen, Betenden und Fastenden (39). Freilich rufen die im Paradiese Wohnenden auch aus: Friede, Friede, „sitzen dabei auch auf übergeordneten Reihen, ein Bild, das wir aus dem Talmud gut kennen, aber solche Züge sind wie verlorene Lichtstreifen in dem sonst so grotesk gemalten, sinnlich schwelgenden Paradiese. Um es hier gleich zu sagen, manche jüdische Anklänge weist der Koran bei der Zeichnung des Paradieses auf, wie die übergeordneten Reihen, so der Ausruf: „Lob und Preis Gott, der uns zu dieser Glückseligkeit geführt“ (Sure 7), so auch die Einteilung in die 3 Klassen (Sure 56), die in Rosch hasch. 16b ihr Vorbild hat: **בְּמִיתָהּ הָיָה לָהֶם שְׁלֹשָׁה מַדְרָגִים**, worauf Geiger merkwürdigerweise nicht einmal aufmerksam macht, so auch die Darstellung des Zwischenraumes zwischen Paradies und Hölle (Sure 7), aber wie grohsinnlich gestalten sich alle diese Züge im Weiteren im Koran aus! Der Talmud sagt von den **צַדִּיקִים נְטוּרִים** (R. H. ibidem) kurz: **אֵין מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ**. Keine Schilderung der künftigen Freuden, ein zartes, hmhauchendes Hinweisen auf einen jenseitigen Lohn, der bekanntlich in reingeistiger Labung und Beseligung bestehen wird. Wie steht der so sinnlichen Ausmalung der Genüsse der Paradiesbewohner im Koran der Satz des Raw schroff gegenüber: **אֵין מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ**. Es muss das immer wieder hervorgehoben werden, denn Geigers gründliche Arbeit hat wohl auch auf die differierenden Punkte aufmerksam gemacht, aber der Wesensunterschied ist zu tiefgreifend, als dass er nur beiläufig bemerkt werden sollte. Darin hat eben Jost vollständig

Recht (Gesch. d. Judent. Leipzig 1858, S. 733), dass Geiger die Beziehungen beider Religionen rein äusserlich behandelt hat. Es ist wohl auch diesem Umstande mit zu verdanken, dass der Uebersetzer und Glossator des Korans, Ullmann (Der Koran, Bielefeld 1844) vielfach auf Geiger und die von ihm gefundene Gemeinsamkeit der Ideen hinweist. Auch Kremer (Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868) bemüht sich immer wieder, den Islam mit dem Judentume zu identifizieren, so Seite 276 bezügl. des *עֲנֵן מִן הַשָּׁמַיִם*, so will er auch S. 287 die jüdische Darstellung: „Die Gerechten sitzen da mit Kronen auf ihren Häuptern und lahen sich an dem Glanze der Majestät“ vergleichen mit dem eben gezeichneten Bilde im Koran. Ein solcher Vergleich kann nur das alleräusserlichste Moment des Sitzens treffen. (Vergl. Rüling, S. 37). Alles Weitere ist so grundverschieden von dem jüdischen Charakter der eschatologischen Vorstellung, dass es fast gefährlich erscheint, von einer Gemeinsamkeit dieser beiden Vorstellungswelten zu sprechen. Die jüdische Vorstellung ist beim Paradiese immer die von einem reingeistigen Fortleben und Fortspinnen der heiligen Lehr- und Sittengedanken des Erdenlebens, das Paradies ist eigentlich das verklärte, vergeistigte Diesseits in höchster Potenz. Im Koran dagegen ist das Paradies das sinnreizende und sinnhe rauschende Trieb- und Genussleben des Diesseits in allerhöchster Potenz. Es kann auch, wie schon gesagt, in aggadischer Form zum Bilde der Freudenfülle des jüdischen Paradieses ein Garten, eine Mahlzeit unter dem Felle des Levjatan, 7 Baldachine, oder sogar nach Jalkut I, 20 anlehnend an das Schöpfungsparadies 4 Ströme (Wein, Milch, Honig, Balsam), Kronen aus Gold und Edelstein, gefunden werden, aber über diese äusseren, noch dazu biblexegetisch geformten Conturen einer himmlischen Seligkeit geht diese Malerei nie hinaus, sie

steigt niemals in die niederste Sphäre maass- und zügelloser Sinnelust hinab. Gerade diese Darstellung im Jalkut ist besonders geeignet, die Eigenart jüdischen Denkens gegenüber dem islamitischen zu beleuchten. Gewiss haben Sure 47 und Midrasch die Gemeinsamkeit der Zeichnung der 4 Ströme von Wein خمر لادن, Milch لبن, Honig

عسل عصفى, und (Balsam) gesundem Wasser ماء غير آسن, und ist auch hier wieder eine gemeinsame Quelle beiden geflossen, doch tiefgreifend ist der Wesensunterschied zwischen beiden. Der Midrasch schwelgt allerdings auch in der sonnigsten Ausmalung des paradiesischen Glückes, das Auge kann auch da trinken werden von den Bildern strahlenden Glanzes der Baldachine, der Smaragden und Edelsteine, und das Herz entzückt von der Wonne des Genusses des Brotes, der Früchte, des Duftes der Rosen und Myrthen, doch näher betrachtet, erscheint alle Malerei als willkommene symbolische Ausdeutung biblischer Verse mit metaphysischem Inhalt, und am Ende löst sich doch die ganze schimmernde Plastik als ein reingeistiges, seelisches Entzücken aller 7 Reihen der Gerechten an der göttlichen Lehre und den ethischen Idealen auf. Freilich scheint mir die Kunst der Malerei die Blüte des Parsismus etwas zu verraten!

Das Höllenbild! Aus den angeführten Stellen lässt sich das Höllenbild schon etwas herausmalen. Das Verbrennen in der Hölle ist die wichtigste Angelegenheit derselben. Dazu werden die Körper der Verurteilten hingeworfen, gestossen, an Haaren und Haut hinabgerissen. Zum Verbrennen dient Feuer, siedendheisses Wasser, der heisse Samumwind, zum inneren Verbrennen der heisse, quälende Durst nach dem Genusse der Frucht des Zaccumbaumes und das Trinken des siedendheissen Wassers, sodass die Leiber bersten! Die Strafe erhalten die Ungläubigen, Hartnäckigen, Uebel-

täter, Ruchlosen und Zweifler an Gott, Koran und Jenseits (Sure 5). Die Verurteilten aber verbrennen nicht und vergehen nicht, ihre Strafe ist ein dauerndes Leiden, eine ewige Qual. Sehr bezeichnend dafür ist Sure 14: „Vor ihnen liegt die Hölle, dort sollen sie trinken unflätiges Wasser, das sie langsam schlürfen, weil der Ekel es nicht durch die Kehle lässt, der Tod kommt von allen Seiten zu ihnen, und doch können sie nicht sterben. Grosse Qualen warten ihnen.“ Hier haben wir ein Bild höchster, ekelhaftester Qualen, eine beständige Folterung und Marterung der Gepeinigten. Diese Zeichnung zeigt übrigens noch einen anderen markanten Zug. Es ist das freudige Gefallen an solchen Darstellungen der furchtbaren Menschenpein. Wie diese Sure schwelgt fast jede bei der Ausmalung der Höllenqual vor lauter innerem Wohlbehagen. Diese innere Genugtuung über die endlich den Frevlern zuteil gewordene Strafe wirkt, je mehr man solche Darstellungen liest, wie ein ungesättigtes Verlangen nach grausamer, roher Inquisition, nach Befriedigung der eigenen cynischen Lust. Sicherlich ist der rohe Ausdruck der Schadenfreude ein Abdruck der ganz wilden und leidenschaftlich ungezüglichten Kampf- und Rachelust Muhammeds selbst. Dieser cynische Charakter geht der jüdischen Auffassung des Höllenlebens vollständig ab. Und dieses Moment bleibt abgesehen von allen anderen wesentlichen Verschiedenheiten der gravierendste Unterschied zwischen den Vorstellungen beider Religionen, der Gemütsstandpunkt, mit dem beide an das Höllenbild herantreten. Das islamische Gemüt des Korans empfindet kein Mitleid und Mitgefühl, auch lebt in ihm eigentlich nicht das Gefühl der gerechten Sühne, nur ein teuflisches Lachen und Grinsen über den guten Fang kennzeichnet sein wahres Fühlen. Das jüdische Empfinden kennt ein solches dämonisches Schmunzeln nicht! Wenn Geiger auch mit Recht einige gemeinsame

Züge der beiden Vorstellungen aufgedeckt hat, so beziehen sich dieselben auf die rein äusserliche Struktur, auf die 7 Stufen der Bestrafung, die 7 Wohnungen und die 7 Eingänge der Hölle (S. 68). Das Wesen derselben bleibt aber grundverschieden, und am allerverschiedensten die seelische Erfassung der Höllestrafe¹⁾. Im tieferen Grunde ist eben die Hölle des Muhammed die Wirkungsstätte eines Dämons, jenes Satans, der immer wieder in der Hölle selbst erscheint, um seine planmässig verfolgten Opfer siegesbewusst dort einzubringen. Sure 14 heisst es:

¹⁾ Bezeichnend für diesen Unterschied ist auch der Vergleich der midraschischen Darstellung Schuchor tow (Pa. 31,2) mit der entsprechenden Auffassung im Koran. Nach der im Midrasch recipierten Ansicht des R. Josue b. Levi lässt Gott die Frevler des Paradies und die Gerechten die Hölle schauen. Den Frevlern zeigt er den im Paradies für sie noch freien Raum, den sie einnehmen dürfen, falls sie Buase tun, den Gerechten zeigt er den in der Hölle auch freien Raum, den sie erlangen, falls sie bei ihrer Lohnbeglückung zu übermässig werden sollten: **אלא הרשעים ירשנו גיהנום: שלכם ישלחם:** Wie steht es dagegen mit dem Lohn der einmal Verurteilten im Koran? Sure 7 lesen wir: Werden wir (die Frevler) aus einem Vermittler finden, der uns vertreten wird, oder werden wir nochmals in die Welt geschickt, um andere Werke zu vollbringen? Sure 39: Wenn ich (die böse Seele) nur noch einmal in die Welt zurückkehren könnte, dann wollte ich ganz rechtschaffen sein. Aber Gott wird antworten: Meine Zeichen sind dir geworden, und du hast sie den Betrugs beschuldigt — — und warst ein Ungläubiger! — —. Das Judentum moralisiert und ethisiert noch bis zum denkbar letzten Augenblicke, hier will es noch retten, dort vor Ueberhebung warnen, ganz in dem Sinne der von R. Simon hi Jochai (Kidduschin 40 b) vertretenen Anschauung: **אפילו צדיק נסיד כל: שני וסדר כאחרונה איכר אז הראשונה אפילו רשע כל יסיד: ועשה כשני וסדר כאחרונה אין סוכידין לו שוב רשע:** eine Lehre, die schon der Vers Esch 34,12 zugrunde liegt. Im Koran dagegen ist der einmal Verurteilte unrettbar verloren, der Gerechte jedoch schweigt vor Entzücken unbeschränktem Genüssen. Die spätere orthodoxe Richtung, besonders Ghazali in seinem Ihja hat allerdings Aussprüche Muhammeds citiert, nach denen die Befreiung aus der Hölle durch Buase, Fürsprache der Propheten, der Gottesgelehrten, der Märtyrer, überhaupt aller Gläubigen erlangt wird. (Vergl. H. Bauer, Die Dogm. Al Ghuz 8 15, Rölling, Beitr. z. Eschatologie d. Isl. 8. 61.)

„Dann nach gesprochenem Urteil wird der Satan sagen: Gott hatte euch eine wahrhafte Verheissung gegeben, aber durch meine Verheissung täuschte ich euch.“ Sure 50 lesen wir: „Und sein Gefährte (der Satan) wird sagen: O, unser Herr, nicht ich habe ihn verführt, sondern er ist selbst in den grossen Irrtum verfallen. Und Gott wird sprechen: Streitet nicht in meiner Gegenwart, da ich ja schon früher meine Drohungen euch habe werden lassen.“ Der Satan ist im Koran dazu von Gott bestimmt, seine Opfer sich auf Erden für die Höllenstrafe auszusuchen. Immer kehrt jener bezeichnende Zug wieder, dass dem Satan bis zum Tage des Gerichts der göttliche Fluch der Verführung der Menschheit nachgeht, weil er sich vor dem aus Staub geschaffenen Menschen nicht beugen will. In Sure 15 lesen wir: „Satan, was ist dir, dass du nicht mit den Ehrfurchtsbezeugenden sein willst? Er antwortete: Ich werde mich nimmer hücken vor einem Menschen, den du aus trockenem Ton und schwarzem Lehm geschaffest. Da sagte Gott: Nun, so gehe hinweg von hier, mit Steinen sollst du vertrieben werden, und der Fluch soll auf dir ruhen bis zum Tage des Gerichtes. Er aber sagte: O Herr, sieh mir nach bis zum Tage der Auferstehung, und Gott sagte: Ich will dir Ausstand geben bis zu jener bestimmten Zeit. Da sagte der Satan: Da du mich, o Herr, zur Verführung bestimmt, so will ich denn auf der Erde die Sünden reizend ausschmücken und sie allesamt verführen, nur die nicht, welche dir aufrichtig dienen. Gott antwortete: So ist's die rechte Weise, über meine Diener sollst du keine Gewalt haben, sondern nur über die, welche dir folgen und sich verführen lassen. Diesen allesamt ist die Hölle verheissen, so da hat 7 Tore, und jedes soll einen gewissen Teil von ihnen aufnehmen.“ Ähnlich sagt Sure 38: „Darauf sagte der Satan: Bei deiner Macht geschworen, ich werde sie alle mit Ausnahme deiner aufrichtigen Diener verführen. Gott aber er-

widerte: Bei der Wahrheit, ich werde in Erfüllung bringen das Wort: Füllen will ich die Hölle mit dir und allen denen, die dir folgen.“ Hölle und Satan sind somit ganz in Nachahmung der christlichen Auffassung im Koran eine Gedankeneinheit, und die Grausamkeit der Hölle ist nichts anderes als die Auswirkung der satanischen Lust. So liegt's im Judentume nicht. Die Hölle gilt wohl als Straf- und Abbüßungsplatz für die Schuld der Sünder, aber ein Teufelsspuk füllt sie nicht aus. Gewiss erscheint an einer einzigen Stelle im Talmud (Arachin 15a) der Höllenfürst, aber wir hören von ihm weiter nichts, als dass er mit Gott zusammen richtet. Allegorische und symbolische Malerei des göttlichen Gerichtes, angeknüpft an einen Bibelvers! Wir hören auch aus מִי־יָמֵינוּ דִּרְעֻקָא 8,1 dass der Höllenfürst täglich sagt: „Gib mir Speise zur Genüge“, ein Gedanke, der tatsächlich mit dem in Sure 50, 29 ausgesprochenen „Einst werden wir zur Hölle sagen: Bist du gefüllt?, sie aber sagt: Ist noch Zuschuss da? . .“ übereinstimmt. Zugegeben, dass diese Darstellung wirklich aus jüdischer Quelle stammen sollte, was mir einer Untersuchung wert erscheint, Anlass zu solcher Darstellung hat nur die exegetische Lust gegeben, die den Bibelvers Jesaja 5,14 drastisch deuten wollte. Der Talmud führt diesen Vers auch 2 mal an (Sota 48b und Sanhedrin 111a), aber seine Exegese und die der Bibelerklärer weiss nichts von einer solchen Auslegung.

Der Satan. Das Wesen des Satan ist durch das Gesagte schon ziemlich genau gekennzeichnet. Eine noch genauere Charakterisierung gibt die Sure 7. Auch dort ist von dem Aufschub die Rede, den Gott dem Satan bis zum Tage der Auferstehung gibt. Dann fährt sie fort: Darauf sagte der Satan: „Weil du mich in die Irre gejagt, darum will ich den Menschen auf dem richtigen Wege auflauern und sie überfallen von vorn und von hinten, von der rechten und von der linken Seite, dass du den

grössten Teil derselben undankbar finden sollst.“ Der Satan aber flüsterte ihnen zu, dass er ihnen (Adam und Eva) entdecken wollte, was ihnen verhorgen.“ Hier ist die Tätigkeit des Satans klar gekennzeichnet. Der Satan ist eben der aufdauernde und überfallende Jäger oder auch Wegelagerer, der den Menschen plötzlich auf seinem besten Wege (صراط مستقيم) überrascht. Ahnungslos und heimtückisch tritt er ihn an, erfasst ihn, versucht ihn, raunt ihm in die Ohren mit Schlangenlist und flüstert ihm ein. Er ist eben der böse, diabolische Geist, (الليس) der den Menschen stets umkreist und ihn ganz nach seiner Laune gefangen nimmt, umgarnt und verwirrt. . . . Das Arabische nennt ihn deshalb auch bezeichnender Weise (وسوس) den Einflüsterer, Einrauer, Suggestierenden. So erscheint er stets im Koran als der dem Menschen geschaffene „offene Feind“ (عدو مبين), der ihn erbarmungslos in seine Kreise zwingt. Das Dämonische, Mephistophelische kommt bei ihm immer wieder zum Ausdruck. Wo auch der Koran von dem sündigen Menschen spricht, der allgewaltige Satan hat ihn zur Sünde verleitet, so hat er den Adam und Eva, den Bileam, den Mose, den Salomon, den Hiob verführt. Im Koranstil heisst das: „Der Satan hatte mit dem, was sie taten, sie ausgerüstet.“ Freilich will der Satan wohl im Grunde genommen auch im Koran nichts anderes als die Personifizierung des bösen Geistes und Triebes im Menschen sein, aber er ist doch viel zu körperhaft, zu leibhaftig, zu grotesk gezeichnet, als dass er als solche anzusprechen wäre. Er ist zu sehr der unvermeidliche Gesellschafter des Menschen, so dass man ihn immer vor Augen hat und seine Teufelsklauen fühlt. Der Koran trieft ja ordentlich von der sattsamen Vorführung dieses Unholdes „unter den Geistern, die Allah geschaffen hat.“ Im Judentume erscheint der

Satan an den Stellen, die ethisch bedeutsame Vorgänge anzeigen. Die sittliche Schwäche des Menschen, seine Schuld, seine Gewissenspein, seine Strafbarkeit sollen im Bilde des Satans dargestellt werden. Auch der ausschmückende Midrasch und Talmud verbindet die Gestalt des Satans mit geschichtlich bedeutsamen Momenten (Abraham, Esau, Mose, Bileam und Hiob). Selbst die mystischen Ausgestaltungen des satanischen Wirkens für sich und im Kreise der Geisterwelt zeigen niemals das Gefallen am rohen Cynismus. Die wenigen Stellen, in denen der Satan in Person auftritt, auch satanische Gebärden annimmt, illustrieren wohl die höhere, unsichtbare, geheimnisvolle Gewalt dieses Geistes, aber diese Gewalt hat nichts Bedrohliches für die menschliche Willensfreiheit, nichts Beklemmendes und Lähmendes. Bei allem Dräuen erscheint der Satan mehr wie eine legendäre Figur, wie die Schöpfung einer freien, naiven Phantasie, und den freiesten, oft kindlichen und burlesken Formen seiner Haltung entnimmt man nur die darin verborgene tiefere Idee. So hat auch der grosse Nachtdämonenkult für das liturgische Judentum nichts Düsteres und Gespenstisches. Das ganze Dämonentum ist im Nachtgebete rein textlich genommen zu einer kurzen Reminiscenz zusammengeschmolzen. Das zeigt so recht die Bitte: *יְהוָה שֶׁן מַלְאָכָיו וְשָׂרָיו*. Das Bild, das so viel Ähnliches

¹⁾ Die jüdische Geistesweltung findet im Talmud keine Erwähnung, dagegen scheint sie dem Maimonides (*Jad chusaka כל דמנהל כל דמנהל*) vorgelegen zu haben. Die Lesart ist in der sphaeräischen Tefillah (בית סדר רב עשרה) und שְׂרָיָה וְהָסֵר שָׁנָה *תפלה ק"ק ספרדים* erweitert. (שְׂרָיָה וְהָסֵר שָׂרָיו וְהָסֵר שָׂרָיו וְהָסֵר שָׂרָיו). Diese Lesart erweckt den Anschein, wie wenn das Bild auffällig gewesen wäre, und man dafür das im Judentume bekanntere des „Stehe zu Rechten Gottes“ (Zachar. 3.1) vorgezogen hätte. Allerdings bleibt das folgende *אֲדִירָתוֹ* dann wieder dunkel. Die Uebersetzer verstehen es gewöhnlich lokal: Kronen. *יְהוָה יִפְתָּח חַנּוּן לִינוּ* Hannover-Linden: „den Ankläger von vorn und von hinten“, ähnlich auch Gleichbrode, Berlin 1912 (im Angesicht und

mit dem im Koran, Sure 7 gezeichneten zeigt, das wohl auch aus derselben gemeinsamen Quelle geflossen sein mag, ist wie ein leiser Hauch, wie ein verblasster Schein von jener gröberen und breiteren Plastik früherer Zeiten. Der gesättigten Darstellung des Korans gegenüber nimmt sich die jüdische Zeichnung wie eine aphoristische oder apostrophierte Andeutung der satanischen Existenz aus. Und fürwahr, jeder betende Jude spricht die Worte aus, aber an den Satan denkt er nicht, sondern an die kurzskizzierte Symbolik des „widrigen Geschickes“, wie es auch in den alten Privatgebeten (Berachot 16b und besser noch 46a) gezeichnet ist.

Ergebnis.

Paradies, Hölle und Satan sind im Koran mit sichtlichem Wohlgefallen geschildert. Sie erscheinen dort

im Rücken. R. Hirsch, Erkf., versteht es dagegen zeitlich (in Gegenwart u. Zukunft). Eine Hirsch ähnliche Erklärung bringt Beidhāwī, der Erklärer des Korans, zur angeführten Stelle. Nach seiner eigenen vorangehenden Commentierung als peripherischen Umkreisung des Menschen gibt er eine Erklärung im Namen des Ibn 'Abbas (vgl. Seira 103), die das „Vorne“ auf die jenseitige **من الأخر** das „Hinten“ auf die dies-

seitige Welt **في الدنيا** bezieht. Fast dieselbe Wendung in Sure 41,

42, auf die Professor Goldziher mich aufmerksam machte, **لا يأتيه**

الباطل من بين يديه ولا من خلفه. „Ihm (dem Koran

kommt keine Eitelkeit an weder von vorne noch von hinten“ erklärt Beidhāwī einmal in wörtlichem Sinne „von keiner Seite“, und im übertragenen Sinne „weder von vergangenen noch kommenden Berichten“. Natürliche und symbolische Deutung der genannten Wendung finden sich also schon in den frühesten Zeiten der Koranexegese. Wie auch die Erklärung sei die Tatsache der plastischen Darstellung der Tätigkeit des Satans bleibt bestehen, und die der Übereinstimmung der beiden Bilder im jüdischen Gebete wie im Koran. Wenn wir auch mit Goldziher zugeben wollen, dass beide Bilder nichts anderes als die „Allseitigkeit der Gefahr für den Menschen“ besagen wollen, so ist die Frage nach den gemeinsamen Beziehungen beider Bilder damit nicht endgültig gelöst.

nicht so sehr als Symbole des Lohnes und der Strafe im Jenseits, sondern Paradies und Hölle sind greifbare Lebensformen, vom Jenseits in das Diesseits projiziert. Nicht Fernziele des Denkens erscheinen sie so sehr als wie immer wieder geschaute Tummelplätze der Lust und des Schreckens. Und wenn sie noch von Zeit zu Zeit das religiöse Denken gefangen nehmen würden! Der Koran ist überschwemmt von solchen Bildern, sie erdrücken förmlich den Leser und Hörer mit ihrer epischen Breite. Der Muselman ist umflossen von Paradies, Hölle und Satan, und es ist kein Wunder, dass seine Naturanlage zur Mystik dadurch die gewaltigste Anreizung und Förderung erhalten musste. Das Leben der Erde wird im Koran zum Nichts, alles Denken und Wollen geht auf in dem ewigen Hinschauen auf ein späteres Kommen und Bezwecken. So lässt der verhängnisvolle, fatalistische Zug des arabischen Denkens sich leicht verstehen, er erhält die stärkste Nahrung durch die Art seiner eschatologischen Vorstellungen. Diese mystisch-fatalistischen Züge sind dem Judentume bei der Gestaltung seiner Eschatologie eigentlich ganz fremd, ein solcher Zug kann wohl einmal von der Ferne grüssen, aber er hat kein bleibendes Sein, das Judentum ist viel zu irdenhaft, zu lebensfroh. Recht bezeichnend für die auch schon vorislamische mystische Schau des Arabers und für seine diesbezügliche Begegnung mit dem Judentume dürfte jene Erzählung des dafür etwas empfänglichen Reisenden R. bar Chana sein, die uns der Talmud mitteilt (Baba b. 74a und Sanhedrin 110a auch Midr. r. IV, 18). Der Araber kennt die Stelle, an der Korach und seine Rotte verschwunden ist, er zeigt sie dem R. b. b. Chana. An dieser Stelle steigt aus 2 Erdspalten Rauch auf, der Araber nimmt wassergetränkte Wolle, steckt sie auf seine Lanze, stösst damit in den Spalt hinein, die Wolle verbrennt, und der Araber sagt

jetzt: Merk auf, was du hörst! R. b. b. Chana hört die die Worte: „Mose und seine Lehre sind Wahrheit, jene aber sind Verleumder.“ Der Araber sagt weiter: „Alle 30 Tage dreht das Geh. die Korachiden wie Fleisch in der Schüssel um, und dann vernimmt man an dieser Stelle die gleichen Worte.“ Hier zeigt uns der Talmud den vorislamischen Araber mit seinem Verständnis für die Mystik. Die Geografie der Hölle, die Kraft der Hölle, ihre Sprache, ihre Ordnung sind dem Araber ganz geläufige Dinge. Eine kleine talmudische Erzählung, aber voll typischer Züge für das gewohnheitsmässige mystifizierende Arabertum! Freilich weiss auch dort R. Meir zu erzählen, dass die Söhne Korachs einen bevorzugten Platz in der Hölle haben und Lieder singen, doch wie ätherisch nimmt sich diese Vorstellung aus gegenüber dem vorgeführten Gauklerkunststück des Arabers! Für das jüdische Empfinden und für den Zweck des Talmuds bleibt das Hauptinteresse die Ethik der Worte: שמה חורין אמת וכן ברא.

„Noch wesentlicher unterscheidet sich Islam und Judentum in einem anderen, wohl wichtigsten Punkte. Im Koran sind Paradies, Hölle und Satan nicht nur Lieblingsstoffe der Darstellung des Profeten, sondern im vollen Geist des Lehrbuches dieser Religion Bedingungen und Forderungen des Glaubens selbst. Muhammed verlangt den unbedingten Glauben an das Bestehen des Paradieses, der Hölle und des Satans. Der Gläubige ist zum grössten Teil deshalb gläubig, weil er an diese eschatologischen Dinge glaubt, der Ungläubige ungläubig, weil er sie leugnet. Die Suren wiederholen es immer wieder: Der Glaube an das Jenseits bringt Seligkeit, der Unglaube Verdammnis. Sure 4 sagt: „Die, welche nicht an Gott glauben und an den jüngsten Tag, haben den Satan zum Gefährten.“ Welche Seligkeitsünde ihnen bevor, so sie an Gott glauben und an den

jüngsten Tag.“ Sure 46: „An jenem Tage würden die Ungläubigen vor das Feuer gestellt, und es wird zu ihnen gesagt: Ist es nun nicht wahr geworden? Und Gott wird sagen: So kostet nun auch die Strafe, weil ihr Ungläubige gewesen.“ Sure 52: „Das ist nun das Feuer, das ihr geleugnet habt.“ „Die eschatologischen Vorstellungen sind also ausgesprochene Dogmen im Islam, mit ihnen steht und fällt die Religion des Muhammed. Das Judentum hat in seiner Bibel den Glauben an das Jenseits weder formuliert noch postuliert. Auch das rabbinische Judentum hat Paradies, Hölle und Satan niemals zum Glaubensartikel erhoben. Nur die Belebung der Toten hat einzig und allein den Charakter einer gewissen Glaubensforderung im talmudischen Denken angenommen, da man sich dabei auf den einzigen das Jenseits berührenden Gedanken im Pentateuch Deut. 32, 39: „Ich töte und belebe“ herufen konnte. Aber sowenig wie diese Stelle dem Judentume eine unbedingte Glaubensverbindlichkeit gebracht hat, sondern mehr zarte, duftige Poesie geblieben, so wenig ist eine Unterwerfung unter jenen Glauben von dem religionsgesetzlichen Judentume jemals in verpflichtender Form verlangt worden. Allerdings hat wohl durch die Zeit gezwungen, Maimonides versucht, den Gedanken an eine künftige Vergeltung, den Messias und die Belebung der Toten zu dogmatisieren und war dabei vielleicht formell durch den Islam, besonders durch den dogmatisierenden Ghazali beeinflusst, doch sein Versuch blieb fast vereinzelt und erfuhr vielfach stärkste Verurteilung. Sehr bemerkenswert bleibt jedoch, dass Maimonides (Sanhedrin P. X) selbst die Belebung der Toten nicht als bindenden Glaubenssatz, sondern als grundlegenden Lehrsatz hingestellt wissen will: נחית המיתים קמעה ס:

קמעה שריעה משה לא דין ולא ארזכאט באלמלה אליהודית לטן לא יעקוק
דלך לבנהא לשפעלא = היא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה ואין דת ולא דבקות

בית יודית למי שלא יאמין זה אכל הוא לצדיקים. Wir sehen, Maimonides macht einen feinen Unterschied zwischen קצרה und דין Stütze, Grundlage — und Gesetz. Sicherlich hat er seine Glaubenssätze mehr als „Stützen“ denn als „Verbindlichkeiten“ aufgefasst! Das Judentum ist nun einmal viel zu freiheitlich in der Aeusserung seiner Lehrmeinungen und möchte auch seinen Bekennern genug Bewegungsfreiheit lassen.

Der nachkoranische Islam steht noch ganz unter dem Eindruck des Wortes des Profeten. Gewiss macht sich auch mit der Zeit eine freiere Auffassung geltend, doch die orthodoxe, korantreue Partei versteht im Ganzen zu siegen. Die Mutakallimûn überragen darin die Mutaziliten. Zur wissenschaftlichen Aufgabe fast aller islamischen Denker gehörte das Studium der Eschatologie. Ganze Werke über die eschatologischen Dinge sind entstanden und sind Beweise für den wissenschaftlichen Ernst dieser Forschung. Ein Werk, das die eingehendsten Betrachtungen über das Jenseits anstellt, ist das von Rabbiner Wolff, Leipzig 1872 beschriebene

كتاب احوال القيامة kitab ahwāl kijāmati, „Buch der Zustände der Auferstehung“ Das Buch, dessen Verfasser und Abfassungszeit nicht bekannt ist, ist ein wahres Compendium der muhammedanischen Eschatologie und zählt unter den berufenen Traditionslehrern den Kāb alahbār und den Ibn 'Abbās, den Vetter Muhammeds an. Paradies, Hölle und Satan werden darin so phantastisch gezeichnet, dass selbst der Koran dagegen sich matt ausnimmt. Ein ebenso umfangreiches eschatologisches Werk ist das von R. Leszymsky herausgegebene und mit grossem wissenschaftlichen Fleisse bearbeitete كتاب الزهد. Kitab ezzuhd des nicht näher bekannten Asad

¹⁾ Holzer, Berlin 1901. M. Maimonides Einleitung zu Chofek, S. 16

ibn Mäsa (749—829)¹⁾. Eigentlich „das Buch der Askese“, ein Titel, der insofern nicht unpassend ist, als die Nichtigkeit des Lebens dem Muselman den eigentlichen Anlass zur metaphysischen Schau gibt. Dieses Buch verbreitet sich eingehend über die Topografie, die einzelnen leichten und schweren Strafen der Hölle, über die Bedeutung der Höllenbrücke, dann auch über den Tag der Auferstehung, das göttliche Gericht, die Wage, die Fürbitte des Profeten, die Rechnungsablage und die Wiedervergeltung, alles Gedanken, mit denen die Phantasie des Moslem sich seit Muhammeds Tode so gern beschäftigt. Wenn auch die im Buche als Muhammeds Aussprüche angeführten Traditionen sich öfters als solche nicht erweisen konnten (cf. S. 9), so bleibt gerade die Methode jener Zeit bemerkenswert, die Grundlagen für die eschatologischen Ausmalungen immer wieder auf den Korangeist zurückführen zu wollen. Der bereits erwähnte Ibn 'Abbās findet auch in diesem Buche Erwähnung (S. 25), und auf den obengenannten zum Islam übergetretenen Rabbiner Kab weiss der gelehrte Verfasser die Tradition von den 4 Bergen am Tage der Auferstehung zurückzuleiten (S. 46)²⁾. — Von besonderer Be-

¹⁾ Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. R. Lasynsky. Kirchheim 1908.

²⁾ Bezeichnend für die Geistesrichtung jener Zeit, aber auch für das Verhältnis, in dem der grosse Koranexegel Ibn Abbas zu seinem Lehrer, dem zum Islam übergetretenen Rabbiner (ahhār) Kab stand, ist eine bei Talabi, Geschichte der Profeten, (cf. Sprenger, Das Leben u. die L. Muh., Berlin. 1865 II), S. 119) mitgeteilte Erzählung. Dem Ibn Abbas wurde einmal berichtet, dass Kab den Ausspruch getan hätte „Sonne und Mond werden am Tage der Auferstehung wie 2 verwundete Stiere herangeschleppt und in die Hölle geworfen.“ Ibn 'Abbas war wütend über diese Worte und verwünschte den Rabbiner, der jüdische Lehren! in den Islam eintragen wollte! Es entbehrt das nicht einer gewissen Komik, da Ibn 'Abbas selbst wegen seiner Kenntnis der jüdischen Literatur und seiner Liebe zur Dialektik der arabische Hibr (Rabbiner) genannt wurde.

deutung für die Darstellung der islamischen Eschatologie wurde der heilige Ordensverband der Sufiten (suf **صوفى** härenes Gewand). Sie streben zwar eine mehr rationelle Auffassung der Koranlehren an, stehen aber sonst noch ganz im Banne des Formalismus des Korantextes. Einer ihrer gemässigten Anhänger war der berühmte Rechtslehrer, Theologe und Philosoph Ghazali (geb. 1058 in Tus, Chorasan). Seine ethische Schrift: **إحياء الدين** *ajjuha 'dinalad*.

„O Kind“ behandelt das Problem der wahren Wissenschaft, unter der Ghazali die Betrachtung der Seele, die Abwendung von der Anhänglichkeit an die Welt und an die profane Wissenschaft versteht. Neben ethisch wertvollen Gedanken ist vor allem die Predigt der Askese der Hauptinhalt des Werkes, einer Askese, die allerdings die Uebertreibungen der Stocksufiten meiden soll. Dieses Buch ist durchtränkt von Hinweisen auf das künftige Leben, Paradies, Hölle und Satan. Alle Belehrungen für „das Kind“ weiss Ghazali mit dem Lohne des Paradieses oder der Strafe der Hölle abzuschliessen, immer wieder die betreffenden Koranstellen als Belege anführend. Absatz 17 sagt Ghazali: „Handle für deinen Vorteil in der Welt nach deiner Stellung in derselben, und handle für die künftige Welt nach der Dauer derselben, und handle für das Feuer in der Hölle nach Massgabe deiner Geduld, dasselbe zu ertragen **واعمل للنار بقدر صبرك عليها**“ Ah-

satz 13 lesen wir: „O Kind, ich rate dir 8 Dinge, nimm dieselben an von mir, vielleicht hilft dir deine Wissenschaft am Tage des Gerichts.“ Absatz 23 heisst es: „Hüte dich, dass du nicht verführt wirst durch die Lusteinflossung des Satans, . . . der Verfluchte, der Satan hat schon die Nacken Vieler abgeschnitten mit dieser Einflüsterung, wie wir dies erwähnt in der „Wiederbelebung der Wissenschaften.“ Das Stärkste ist wohl folgender

Rat an jeden Prediger (23): Wirf in ihre Herzen (der Zuhörer) Schrecken, jage ihnen Furcht ein und Behutsamkeit vor den fürchterlichen Dingen, die ihnen bevorstehen, vielleicht werden die Eigenschaften ihres Innern verändert“, . . . dieses ist der Weg des Rates und der Predigt, und jede Predigt, welche nicht so, ist Verderben für den, der sie sagt und hört, ja man sagt, ein solcher Prediger sei ein Wüstenteufel und Satan (بل قيل أنه عوزل), denn ein solcher Redner verderbt mehr an ihrem Glauben als der Satan verderben kann. Wer da Macht und Ansehen besitzt, dessen Pflicht ist es, einen solchen Redner herunterzureissen von der Kanzel der Mostemin.“ So sieht die Ethik der islamischen Rechtsgelehrten und Philosophen aus, sie wimmelt noch ganz von den Koranvorstellungen und grotesken Phantasien, sie wimmelt auch von Dämonen und Dschinnen, die gerade Ghazālī (Abs. 19) mit einer Anwendung von Erleuchtung vernichten haben möchte! Dabei nimmt sich diese Abhandlung noch weit mässiger in der eschatologischen Ausmalung aus als Ghazālī's Hauptschrift: *أحياء علوم الدين*.

„Die Wiederbelebung der Wissenschaften.“ Was in dieser Ghazālī an roher, sinnlicher Zeichnung von Paradies und Hölle (IV. 634–66) leistet, übertrifft noch die kühnen Phantasien des Korans, ja Ghazālī kennt den Teufel viel genauer, er kennt seine Familienverhältnisse, seine Kinder und die einem jeden von ihnen zugewiesene Aufgabe¹⁾. Trotz dieses kompendiösen, das Eschatologische zur Genüge behandelnden Werkes hat Ghazālī noch ein der Eschatologie besonders gewidmetes Werk verfasst: *الجنة الفخرة في كشف علم الآخرة*, Ad-Dourra al-fakhira. Die kostbare Perle. Auch dieser Name ist

¹⁾ Vergl. auch: Die Dogmatik Al-Ghazālī's, Bauer, S. 15, 45 und 74.

²⁾ Ad dourra al-fakhira, la perle précieuse de Ghazālī par Lucien Gautier, Genève 1878.

insofern berechtigt, als die üppig wuchernde Phantasie Ghazalis grell blendende Bilder des Jenseits geschaffen hat. Im Mittelpunkt des Ganzen steht der Gerichtsthron Gottes, an den auf göttlichen Befehl sowohl das Paradies als auch die Hölle herangetragen wird. Das Paradies ist verhältnismässig kurz behandelt, dagegen die Hölle desto ausführlicher. An 70 000 Ketten wird sie gezogen, jede Kette hat 70 000 Ringe, an jedem Ringe sind 70 000 Dämonen. Alle wichtigen Personen erscheinen vor Gott, von Abraham an bis zur heiligen Maria, um der göttlichen Prüfung sich zu stellen. Mose muss aus der Thora, David aus dem Psalter, Mohammed aus dem Koran vorlesen. Ihre Stimme erscheint frisch und neu und wirkt begeisternd. Gegen David tritt Uria als Ankläger auf, doch allen hohen Geistern wird verziehen. Die Höllenmalerei und Unterhaltung liest sich wie das Inferno in der göttlichen Komödie von Dante. Dabei hat es Ghazali verstanden, in kunstvoller Weise die Koranverse und Korangestalten in das phantastische Gemälde hineinzuwoben. Wir würden aber Ghazali Unrecht tun, wenn wir glauben würden, dass er bei dieser Eschatologie stehen geblieben wäre. Es ist richtig, Ghazali greift seine diesbezüglichen Gegner, die Naturphilosophen in seinem *نهافت الفلاسفة* „Uinstürzung der Philosophen“ S. 94 heftig an und weist ihre Ansicht zurück, dass Hölle, Paradies und Satan nur allegorisch zu fassen seien¹⁾, aber derselbe Ghazali deutet schon in seinem *Ihja* (siehe Bauer a. a. O. S. 45) eine höhere Art der Auffassung der eschatologischen Dinge an, die er als die Stufe der Erleuchtung bezeichnet. Ghazali hat sich im Laufe der Jahre noch weiter gewandelt (cf. Bauer, S. 33.). In seinem *ميراث الاعمال*, das von M. Goldenthal (Leipz.-Paris 1839) hebr. ediert (צאת צדק) und

¹⁾ Uebrigens auch schon: Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazalis, S. 75.

fälschlich mit einem ähnlich benannten Werke Ghazālīs **القسطال** = **القسط** identifiziert wurde, hat sich Ghazālī zu einer sehr geläuterten Auffassung der letzten Dinge emporgeschwungen. Dort erscheinen ihm Paradies und Hölle mehr als Aeusserungen göttlicher Gerechtigkeit. „Man soll freilich der Menge wie dem unreifen Kinde die Vorstellung von der Wirklichkeit des Paradieses und der Hölle lassen, aber dem höheren Geiste, wie ihn die Sufiten und Philosophen besitzen, sind beide nur Symbole für Tugend und Schuld. (S. 114).“ Ja sogar die geläuterte Auffassung, dass man die Tugend als Selbstzweck betrachten müsse, wird von Ghazālī dort vielfach ausgesprochen (S. 14 u. 113), auch er erwähnt jene fromme Frau (wohl auch die Rabi'ā-Adawijja, S. 110), die den Ausspruch getan hat: Wer Gott in der Hoffnung auf Lohn dient, ist ein Tor.“ Unzweifelhaft hat sich der spätere Ghazālī von den geläuterten griechisch-philosophischen Theorien, nicht weniger aber von den zeitgenössischen jüdisch-philosophischen Gedanken leiten lassen. Sein **מאמר** scheint ganz besonders von jüdischen Ideen inspiriert zu sein; es wird sogar S. 121 jener Erzählung des R. Akiba gedacht (cf. S. 73). Fast glaube ich, dass Ghazālī eben so sehr von Bachja ibn Pakuda beeinflusst war, wie dieser von ihm (vergl. Yahuda, Leiden 1912 S. 63). Es ist eben auch viel Wahres an dem, was Goldenthal in seiner Einleitung (S. 20) sagt: **אין חולק חסד אחר דעה אחת אבל** **כרמא ערצת באלו נטה פנים לאחר יפים לאחרת וכן היה נראה במקצת** **כפוסט על שני הסופים**: Ghazālī hinkte auf 2 Stöcken! — Es waren tatsächlich die Philosophen, deren Name dem Islam nichts anderes als „Freidenker“ bedeutete, die eine erleuchtete Auffassung der eschatologischen Dinge brachten. Die griechische Philosophie des Plato und Aristoteles hatte auch hierin das arabische Denken befruchtet, und Männer wie Gonaid, Ibn Atijālī, Talabī aus

den ersten Jahrhunderten, vor allem aber die grossen Denker Ibn Sina (Avicenna 1037) und Fārabi haben die Bilder des Jenseits in reingeistigem Sinne gedeutet (Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams), Leipzig 1868, S. 276, 77). Wir müssen zugeben, dass es auch unter den arabischen Schriftstellern der nächsten Jahrhunderte eine Reihe von Männern gab, die eine hohe sittliche Auffassung von den Ideen des Paradieses und der Hölle hatten. Sätze wie: Gott hat das Paradies für den geschafften, der ihm gehorcht, selbst wenn es ein abessinischer (niedrigster) Sklave wäre, und die Hölle für den Widerspenstigen, selbst wenn es ein Edler aus dem Stamme Koraisch (aus dem Muham. stammt) wäre¹⁾. (Socin, Chrestomathie, Berlin 1889 S. 44), oder: Wenn Jemand Sehnsucht nach dem Paradiese hat, so schlage er sich die sinnlichen Begierden aus dem Sinne“ (ibidem 100), oder: Das Paradies hat Sehnsucht nach 4 Arten von Leuten: Die ersten sind solche, welche einen Hungrigen gespeist haben, die Zweiten solche, welche einen Nackten gekleidet haben, die dritten solche, welche fasten im Monat Ramadan, die vierten solche, welche den Koran lesen (ibidem 102), oder auch: Der Gläubige rettet sich nicht vor der Strafe Gottes, bis er unterlässt 4 Dinge: Das Lügen, den Hochmut, den Geiz und das schlimme Denken“ (ibidem 102), sind Sätze, die trotz ihrer islamitischen Färbung hohes ethisches Erfassen des Jenseits zeigen und z. T. stark an die jüdische Auffassung anklingen. Manchmal aussert sich ein so freies Denken auch in witziger Form: Ich guckte in's Paradies, da fand ich, dass die meisten Bewohner desselben die Armen waren, ich guckte

أن الله خلق الجنة لمن أطاعه ولو كان عبداً^{١)}

حيثما وخلق النار لمن عصاه ولو كان حراً غريباً.

in's Höllenfeuer, da fand ich, dass die meisten Bewohner desselben die Weiber waren (ibidem 98, cf. Midr. r. I, 17). Dass übrigens bei einzelnen ganz gläubigen Seelen schon in der frühesten Zeit des Islam die ethische Seite der eschatologischen Vorstellungen alleinige Bedeutung gewann, zeigt uns die von S. Yahuda in seiner Edition: *Allidaja ila faraid alqulub* des Bachja ibn Pakuda S. 101 mitgeteilte Aeusserung der frommen und bussfertigen Rabia al-'Adawijja (gest. 752): „Niemals habe ich Gott aus Furcht vor der Hölle oder aus Lust nach dem Paradiese gedient, ich würde ja sonst ein schlechter Sklave sein; ich diene ihm nur aus Liebe zu ihm und aus Sehnsucht nach ihm allein“, ein Gedanke, der sehr stark an die jüdische Ethik (Pirke Aboth I, 3) anlehnt.

Diese Darstellung der nachkoranischen Auffassung soll für unseren Zweck genügen, um Folgendes auszusprechen. Die rohe sinnliche Auffassung des Koran ist von der orthodoxen Richtung des Islam, deren Hauptvertreter neben Ibn Abbas, Kab, 'Asad ibn Musa, der ältere Ghazali ist, beibehalten worden. In der späteren Traditionsliteratur zeigen sich eine Reihe ethisch höher stehender Auffassungen, die zum Teil griechischen, zum Teil jüdischen Einfluss verraten. Aber eins wird doch bestehen bleiben müssen. Der offizielle Islam, das ist die muhammedanische Geistlichkeit, die 'Ulemas, eigentlich „Gesetzeslehrer“, das Chalifat, das seit Mu'awija's Zeiten die kirchliche und die staatliche Macht vereinigte, und endlich das Sultanat, das seit dem XVI. Jahrhundert die Würde des Chalifats übernahm, blieb immer streng kirchlich, korantreu, schon um die Massen durch die Macht des nun einmal heilig gesprochenen Profetenwortes beherrschen zu können. So blieben auch die eschatologischen Vorstellungen für die Vertreter des Staates und der Kirche in ihrer ehrwürdigen Korankraft bestehen. Der Koran ist eben doch immer noch das einzige Lehr-

und Lebensbuch des Islam, der Sultan herrscht nur mit dem Koran, mit diesem einzigen und einzigartigen Geistesmittel, das alle Gläubigen wie mit einem Zauberbanne zu einer Einheit zusammenfügt, an dessen höhere inspiration doch immer wieder die grosse dumpfe Masse der Millionen von Muhammedanern glaubt, der weitere Geistesentwickelungen fremd geblieben sind. Dass dies der Fall ist, dass die Massen immer wieder durch den Korangeist suggestiv gefangen genommen werden, und derselbe öffentlich vom Oberhaupte des Staates vertreten wird, zeigt deutlich unsere Fetwaproklamation. Alle grossen Glaubens- und Staatsaktionen im Geiste des Korans! Der Dschihad, der heilige Krieg, den der Koran mehr als einmal gepredigt (Sure 45 etc.), gibt dem Paradiese, der Hölle und dem Satan wieder, was vielleicht eine fortschreitende Zeit ihnen an Koranweihe geraubt hatten.

Wir würden nun aber zum Schlusse einer grossen Unterlassungssünde uns schuldig machen, wenn wir nicht kurz die Stellung der jüdischen Religionsphilosophen zu unseren eschatologischen Fragen streifen würden, der Philosophen, die durch den Islam irgendwie beeinflusst sein konnten. In erster Linie wäre Saadja ben Josef aus Fajjüm zu nennen. Er hat in seinem philosophischen Hauptwerke: *Kitab al-amanat weal itiqadat* (תורת האמת והאמונה) einen breiten Raum den eschatologischen Fragen gewidmet. K. V, VI u. IX. Seine Darsteller sind fast alle darüber einig, dass seine Art der Gedankengebung und Beweisführung ganz das arabische Musterbild des mutazilitischen Kalan's zeige (Rau, Die Ethik des R. Saadja, Monatsschrift 1911, Juli—August S. 399, Jost, Leipzig 1858, II. S. 285, Karpeles, Gesch. d. jüd. Literatur I, 430). Jost betont aber mit allem Nachdruck, dass Saadjah's Deduktion durchaus jüdische Auffassung ver-

rate. Darin hat auch Jost in einem gewissen Sinne Recht. Saadjah's Darstellungsform hat allerdings den äusseren Duktus des Kalāms, aber seine Folgerungen bewegen sich immerhin in den von Bibel, Talmud und Midrasch gegebenen und gezogenen Gedankenkreisen. Das Paradies ist ihm lichterfüllt, lichtumflossen, die Hölle ist ihm voller Glut. Diese beiden metaphysischen Realitäten hält er mit Zähigkeit fest und sucht sie durch die Eigenart seiner Bibelexegese immer wieder festzustellen. Das Islamische in ihm ist schliesslich das allzu laute Verlangen nach einer sinnlichen Erfassung des Jenseits. Zu diesem Ende sucht er krampfhaft nach passenden Bibelversen, deutet sie rein realistisch und ordnet sie so, wie es seinem zu-rechtgelegten eschatologischen System entspricht. So entstehen ihm beispielsweise die 7 verschiedenen Höllenstrafen aus der Aufreihung von 7 das Bild der Qual ausmalenden Bibelversen (Kap. IX)¹⁾.

¹⁾ Auch die Psalmen-erklärung Saadjah's שחי הקדמות רב סעריה: Simon Eppenstein. Briesen 1908, Jubelschrift für Harkawy) zeigt seine Tendenz zur eschatologischen Deutung. Bei der Erklärung des Ps. I, 6 (Seite 21) schreibt ihm die lokale Scheidung im Jenseits zwischen Gerechten und Frevlern vor. Er sagt: אנהם לא יצלון, „Die Frevler gelangen nicht auf ihre Rangstufe, sondern sie werden vernichtet und geknechtet“. Auch kennt er im Jenseits den Sonderaum für die Gerechten, in dem sie Gottes Worte weiter erfüllen: ואלאכרה בהם דאר: ווא פנים. Der Sonderaum, der in אפנות ורעות E IX so ausführlich behandelt wird, gemahnt an islamische Vorstellung. Uebrigens weisen auch der Midrasch Schocher tow (Warschau 1878 S. 7.) zu diesem Verse eine Plauderei aus der Hölle zu berichten. אכר רבי יהנן. Die Frevler beschwerten sich bei Gott über die ungerechte Bestrafung, die nach Willkür gehandhabt würde, Gott erwidert: לא בקשתי לפדים אתכם „ich habe nicht die Absicht, es euch bekannt zu geben“. Darauf lässt Gott das kommen, und die Frevler fahren hinab in die Hölle! Die Quelle dieser Darstellung wäre noch aufzudecken!

Sein Zeitgenosse Isaak b. Salomo Israeli (855—955) hat entschieden eine höhere Auffassung von Paradies und Hölle. In seinem *מחנה שאן* (Fried, Drohobycz 1900, S. 38), das in seinem philosophischen Werte noch nicht genügend gewürdigt ist, zeigt er den starken Einschlag griechischer Schulung. Bei ihm ist Paradies nur ein Bild für die höchste Erkenntnisstufe Gott gegenüber, es ist die innigste Verbindung der in's Höchste gesteigerten geistigen Potenz der *anima alta* mit dem Schöpfer selbst. Die Hölle ist demgemäss das Sinnbild des Fernbleibens von dieser göttlichen Erkenntnis. Israeli hat vom Arabertum selbst nichts übernommen, nur aus seiner Literatur die Verwendung neuplatonischer Ideen, die mit den jüdischen viel Gemeinsames haben.

Inniger hat sich dagegen Bachjah ihn Pakuda (1040) an den formalen Islam angelehnt. Seine „Herzenspflichten“, richtiger „Anleitung zu den Herzenspflichten“ *alhidaja ila faraid alqulub* zeigen die äussere Anlage des arabischen Kalām und die innere Zuneigung zur aketischen Schau, die an dem arabischen Sufismus der lauterer Brüder zu Basra etwas herangebildet ist. Doch nur das ist arabisch, der Zug zum transcendentalen Blicken, seine so oft vorgetragene Vergeltungslehre. Der Inhalt der Schau ist echt jüdisch, immer aus der Bibel sich die Belehrung holend, sie ist reingeistig, nie erniedrigt sie sich zur sinnlichen Ausmalung. Paradies und Hölle werden angedeutet, doch niemals genannt, nur Lohn und Strafe sind die Instanzen der Darlegungen Bachjahs. Er spricht von grossem, herrlichem Lohne

(*اجريل المواب في الآخرة*), wie bei Pinchas, von schwerer, qualvoller Strafe, wie bei Korach (*اعذاب اليم*) III, 6, aber eine genauere Gestalt des Lohnes oder der Strafe zeichnet er niemals. Wie oft spricht er es aus, dass gerade

diese Gestaltungen dem Menschen verborgen blieben, und er nur aus den Bibelversen die Hoffnung auf Lohn und die Erwartung einer Strafe erschliessen könne (IV, 6). Wiederholt sagt er z. B. von dem Lohne der Frommen, dass er in dem Lichte bestände, das gesät sei für den Gerechten (ואור ודק לדיק), in der Verbindung mit dem höheren Lichte (siehe Israeli), das man aber nicht beschreiben könne und nicht darstellen dürfe: III, 3 **וינאד פי**

الاحمر الانصال بالنور الاعلى الذى لا يصح لنا وصفه ولا
يسمع لنا تميله (S. Yahuda, Leiden 1912 S. 138. Bachjah

spricht hier 2 echtjüdische Gedanken aus, die vollständige geistige Unfähigkeit und die religiöse Scheu der näheren Darstellung der Bilder des Jenseits. Bachjah's Denken und Empfinden ist eben grundjüdisch: עין לא ראתה אלהים וחסד יעשה למחיה לו (Jes. 64,3).

In den frommen Bahnen Bachjah's wandelte auch Abul basan Jehuda Halevi (1085 bis 1140), zugleich auch eine polemische Natur, welche die verführerische Macht der griechischen wie arabischen Philosophie zu brechen ernstlich unternimmt. Seine Schrift: Kitab albugat waddalil fi nusrat addini addalil „Buch des Beweises und des Argumentes zur Verteidigung des gering geschätzten Glaubens“, vom hebräischen Uebersetzer Jeh. ibn Tibhon nach der historischen Entstehung Al-Kosri (Alchazari) genannt, zeigt ihn als mutigen und begeisterten Verfechter der jüdischen Grundanschauungen. Schon am Ende des I. Kapitels nimmt Halevi Gelegenheit, bei der Diskussion über die göttlichen Verheissungen versteckt und offen gegen den Islam Stellung zu nehmen. Der Islam zaubere schöne Gärten und Genuße zum Lohne vor, in der Thora heisse es aber: Ihr sollt mir ein besonderes Volk sein, und ich will euch zum

Gotte sein¹¹). Bezeichnend für den jüdischen Denker, der die Erdenmission des Guten für viel wertvoller hält als die traumhafte Spekulation auf ein Jenseits! Ihm sind Paradies und Hölle bloß Schulnamen ohne tieferen Inhalt, über die er gern hinweggeht, oder auch nur rein geographische Begriffe, die in der Schöpfungsgeschichte und in der Tempelanlage der Bibel begründet sind (Ende des I. Kapitels). Eigentlich gilt ihm das Paradies als die höchste Stufe, die der gottesfürchtige Mensch erreichen soll, und die Hölle gewiss als das Gegenteil (ibidem). In Halevi war eben schon viel zu sehr der Gedanke eines sittlichen Selbst lebendig. Die Willensfreiheit, die er im V. Kapitel mit aller Dringlichkeit postuliert, und die er durch die Annahme von Mittelursachen verständlich machen will, stellt ihn deshalb auch in den schärfsten Gegensatz zu der Fatalitätslehre des Islam, die er sichtlich zu bekämpfen sucht.

Einen noch schärferen Protest gegen die islamitische Eschatologie erhebt Maimonides (1035—1104). In seinem *Jad chasakah*, Hilch. Teshubah. 8,6 geißelt er in starken Worten die sinnliche arabische Auffassung vom Paradies: *שם כל בענין טובה ותרומה שאין שם צער . . . ולא לחיות אוכל ושותה מאכלים טובים וכל צורת נאים ולבוש כנף ויש דקתה ושימן באהל שן ושחמם בכלי כסף וזהב ודברים הרמים לאדם כמו שסרסן אילו העצמים הנפשים האלו הם השופים בזה אבל העצמים הנפלי דעת ידעו של הדברים האלו דברי הבאיהל הם*. Interessant ist dabei das Wort צורות „Bilder“, das eine sehr allgemeine Bezeichnung für die *حور عين* „schwarzäugigen Jungfrauen“ ist. Da man nicht an eine Verwechslung mit *הוריות* (= *חור*) denken kann, so liegt es nahe, die Charakterisierung des

Ibn 'Abbas zugrunde zu legen. Ibn 'Abbas (Wolff, *كتاب احوال القبيح* S. 200) schildert die Huris als „Puppen“,

die aus Moschus, Kampfer, Ambra und Safran geschaffen sind. In dem Satze des Maimonides offenbart sich der gute Kenner des Koran und seiner Paradiesausmalung, aber auch der gute Kenner der arabischen Intelligenz und der Anlage zur Erotik. Es sind eigentlich äusserst geharnischte Worte, die hier Maimonides für die Araber findet, von deren Geist er soviel Anregung erhalten, doch ihre Eschatologie scheint ihm die tiefste Stufe ihrer geistigen Produktion darzustellen. „Der Araber projiziert seine irdische Sinnenlust in das Jenseits hinein“, führt Maimonides dort weiter aus. Maimonides fasst Paradies und Hölle im Grunde als Symbole auf (ibidem 5: וזה האברון הוא שקראו אותו הנביאים דרך משל באר שהם זאברון ורפתה ועלוקה וכל (לשון בליה השחתה קראין לו), das Paradies als Symbol für das reingeistige Geniessen, die höchste Stufe der schon hinieden erprobten und dann weiter geläuterten geistigen und sittlichen Vollkommenheit, die Hölle (פהו עכאד) für die völlige Ermangelung einer solchen von der Erde aus zu erzielenden ethischen Höhe (Sanhedrin P. X). Freilich sind nach Maimonides solche Auffassungen nur verständlich für den geistig Hochstehenden, der das Bewusstsein des Sittlichen besitzt, der Masse, dem vulgus profanum, soll man die Vorstellung von materiellem Lohn und Strafe ruhig lassen, denn für sie sind sie eine unentbehrliche pädagogische Stimulanz, die bezwecken soll: אן יקראו עלי אעקאדה „ein Festhalten an dem Glauben selbst“¹⁾ (ibidem). So lässt sich das eigentlich etwas Widerspruchsvolle bei Maimonides verstehen, dass er Paradies und Hölle bald als mögliche Daseinsform des Jen-

¹⁾ Was allerdings schon Bachjah (albidaja III. . . IV, 4) und wie Holzer (Zur Geschichte der Dogmenlehre. Berlin 1901) nachweist, ihm zuror Gazi, Mizan al-mad = מִזָּן מֵאֵלֶּיךָ II (Goldenthal 1839) ähnlich ausgesprochen ist.

seits hinstellt¹⁾, bald ein überlegenes Lächeln für sie hat und sie in einen reinen Intellektualismus auflöst (Sanhedrin ibidem²⁾). Das Eine ist nach ihm für den mittelmässigen Durchschnittsmenschen opportun, das Andere ist für den hochragenden Denker religionsphilosophisches Bedürfnis! Seine wahre Ueberzeugung war selbstredend die: Es gibt ein Jenseits, dessen geistiges Glück nur der ethisch Reife geniessen kann, für das aber der Unreife bereits auf Erden abgestorben ist (Sanhedrin, ibidem). Paradies und Hölle sind nur Namen für diese beiden kontrastierenden Entwicklungsförmn des Ethos im Menschen, sie können zur vollen Utopie werden, wenn man sie materiell auszugesaltet sich immer wieder bemüht, wie auch die Gestalt des Satans oder des Sammaels nur ein Ausdruck der geistigen Schwäche, des menschlichen Unverstandes ist (Moreh Nebuchim II, 30). Wie denn auch Maimonides über עוֹלָם־בְּעוֹלָם denkt, illustriert wohl am besten das tiefe Schweigen, in das sich derselbe Hilchot Gerschon XIII, 23 diesbezüglich hüllt, das den Erklärern allerdings ganz unverständlich erscheint.

Mit Maimonides schliesst die Reihe der arabisch-jüdischen Philosophen ab. Bis auf Saadjah, der noch stark im Banne islamischer Sinnlichkeit steht, haben sie alle den Charakter der arabischen eschatologischen Vorstellung auf das Bestimmteste abgewiesen. Die Einen haben ihre Opposition nur allgemein ausgesprochen, sie haben die griechische, auch karäische und islamische Vorstellungswelt in gleicher Weise bekämpft, die anderen, Jehuda Halevi und Maimonides haben ihre Gegnerschaft

¹⁾ כל זה אינו כן, המטעם ולא רחוק אבל הוא קרוב לחיות = והוא ו' כלל נדב ססמנע ולא כעוד כל קרוב אלמסמנע

²⁾ Dieser Intellektualismus ist von Schem tob und den französisch-spanischen Zeitgenossen des Maimonides stark angegriffen worden; Maimonides fand sich als sein Verteidiger (החקירה, האמנה, Jonah Heschel, Breslau 1847 S. 51a).

C. Zur Apologetik und Sozialpsychologie.

Zur Apologetik im Religionsunterricht¹⁾.

Von Max Beermann-Heilbronn.

Der Magus des Nordens hat das treffliche Wort gesprochen: „Jede bibl. Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte in der Geschichte jedes Menschen sich erfüllt“. Diesen Ewigkeitsgehalt soll nun die wiederholende Betrachtung auf der Oberstufe heben. Zugleich aber soll der Weg der Offenbarung von Abraham bis zu den Schriftpropheten aufgezeigt werden.

Da auf diesem Gebiete ebensowenig wie auf dem des Bibellesens methodische Vorarbeiten vorhanden sind, ist es nötig, ausführlich das Gedankenmaterial herauszustellen, das bei der Wiederholung der biblischen Geschichte auf der Oberstufe didaktisch verwertet werden soll. In knapper Darstellung gebe ich zunächst die Grundideen der Urgeschichte. Man wird hierbei sehen, wie die prophylaktische und apologetische Seite unhehrt im Auge gehalten wird.

Die didaktische Form der Darlegung wird das freie Lehrgespräch sein. Ich gebe hier aus Raumersparnis lediglich die Gedanken, deren rechte didaktische Gestaltung der Lehrer unschwer finden wird. Da kein Hilfsbuch nach der Richtung, in der sich folgende Auseinandersetzungen bewegen, mir genügend brauchbar für die Vorbereitung des Lehrers erscheint, so will ich meine diesbezüglichen Versuche hier anfügen.

¹⁾ Diese Arbeit ist ein Teil eines grösseren Werkes, dessen Veröffentlichung geplant ist.

1. Die Schöpfung.

An der Pforte der Thora grüsst uns das Lehrbild der Weltschöpfung.

a) Die Welt eine Schöpfung Gottes, kein Werk des Zufalls, sondern hervorgebracht und verwaltet durch die Weisheit und Liebe Gottes, der ein allumfassender Geist ist — Theismus. (Angebliche Beweise für das Dasein Gottes. Grenzen unserer Erkenntnis).

b) Er hat das All zur Verwirklichung seiner Zwecke ins Dasein gerufen und die Welt so eingerichtet, wie es für die Errichtung des grossen Endzieles, des Triumphes des Sittlichen, am Besten ist — Optimismus.

c) Dieses Sittliche soll sich schliesslich in der Menschenwelt durchsetzen. Der Mensch ist als sittliches Wesen, durch sein Gewissen Gott verwandt; er trägt die Züge des Allvaters, dessen Kind er ist. Ist er auch mit dem Leibe irdentstammt und vergänglich, in seinem Geiste trägt er einen Kern und Keim der Ewigkeit — ethischer Idealismus (vor reifen Schülern: Willensfreiheit, Unsterblichkeit!)

So ist als Erdensohn der Mensch voll Leid und Not und Tod, aber als Himmelsspross ist er zugleich mit der Kraft begnadet, Sterben und Verderben zu überwinden: Dass wir Menschen nur sind, der Gedanke heuge das Haupt dir. Doch dass Menschen wir sind, richte dich freudig empor!

d) Von diesem einem Menschen, der an der Schwelle der Geschichte steht, entstammt die Menschheit. Sie ist berufen zum Dienste Gottes. Wer so schrieb, hat nicht bloss Israel, sondern alle Nationen zu Erben des Gottesreiches gemacht. Herodot und Tukydidēs suchten den Ruhm der Hellenen, Livius und Tacitus die Ehre des römischen Imperium. Die Thora dient nicht dem Nationalstolze Israels. Ihr Geist ist allumspannender — Universalismus.

Es ist darum in ihrem Sinne gedacht, wenn Herder in den Briefen zur Beförderung der Humanität schreibt. Das

Menschengeschlecht ist ein Ganzes, wir arbeiten und dulden,
säen und ernten für einander

e) Dieses Ideal der Humanität erblickt die Menschheitsaufgabe im Einklange mit dem Schöpfungsbericht in der Beherrschung der Natur durch den Menscheng Geist — Kulturarbeit — und in der immer kraftvolleren Ausprägung der sittl. Werte — moralische Vervollkommenung. An diese sittl. Weihe gemahnt uns — der Sabbat, der Tag der Sammlung, da die Seele aus den Banden der Sorge sich löst und die Vereinigung mit ihrem göttlichen Ursprung sucht. Der Sabbat ist zugleich ein ewiges Symbol des letzten grossen Zieles, das der Menschheit gesteckt ist, die Herrschaft des göttlichen Friedensgeistes auf Erden anzubahnen. So erinnert der Sabbat an den Weltensabbat, an das Gottesreich der Sittlichkeit auf Erden.

f) Wir sehen: nicht Naturgeschichte, sondern sittlich religiöse Ideen will die Schöpfungsgeschichte lehren: Ein Gott, eine Menschheit, wie es Alfred Meissners stimmungsvolle Verse in warmen Tönen singen:

Eins ist die Menschheit
Ein Herz
Ueber Meere hin
Den Riesenpulsschlag schleudernd
Ein Geist
In Millionen Geistern
Ringend zur Kraft
In Millionen Nervenfasern
Fühlend
Unrecht und Gerechtigkeit,
Ein Mensch ist die Menschheit.

g) Ein Gott, eine Menschen predigt die Thora 500 Jahre vor dem grössten Weltweisen aus Hellas. Ihm stehen dem Herrenvolk der Griechen die von Natur zum Dienen bestimmten Barbaren gegenüber und Aristoteles bemüht sich,

die Sklaverei durch den Unterschied der Rassen als naturgewollt zu begründen (vergl. Eichhorn βαρβαρος quid significarent und Wendland die hellenistisch, röm. Kultur S. 14) der Stagirite rät seinem königlichen Zögling Alexander über die Barbaren Despotie, über die Griechen Hegemonie zu üben, für diese als Freunde und Verwandte zu sorgen, jene wie Tiere oder Pflanzen zu nützen.

h) Demgegenüber lehrt Gen I.

α) Altruismus, Dienst am Nebenmenschen, der gleich dir Kind Gottes ist, zu welchem Volke er auch gehöre (vielleicht hier ein paar Bemerkungen gegen Nietzsche!)

β) Messianismus, Glaube an den endlichen Sieg des Guten. Diesen Sieg gewährteistel der allmächtige und allweise Gott, der die Welt nach seinem Willen werden liess.

γ) Ueber diesen köstlichen Inhalt wollen wir die herrliche Form der Darstellung nicht übersehen. Schon Herder hat gezeigt, wie die Naturpredigt unseres Capitels dem Menschen an jedem Tage vom Erwachen an entgegentritt: erst das Licht, die Morgenröte, nachher die strahlende Sonne. Erst das Licht, das die Umrisse der Dinge zwar noch nicht klar stellt, das den Menschen aber doch das Wasser von der Erde als abgegrenzt sehen und die Bäume sich schon vom Dunkel abheben lässt. Dann die voll aufgegangene Sonne, die in helles Licht das muntere Treiben der Tierwelt und der Menschen taucht. Die beste Auslegung hierzu gibt Ps. 104, das lyrische Echo unserer Stelle: Es geht der Mensch an sein Werk und an seinen Dienst bis zum Abend.

Aber auch an Einzelzügen bietet die Schrift hier wunderbare ästhetische Feinheiten. Wir wollen nur auf die Parallelstellung von Schaffen und Scheiden, von Hervorbringen und Trennen aufmerksam machen. Vergl. folg. Schema:

1. Tag Licht
2. „ Wasser
3. „ Trockne mit Pflanzenkleid
4. „ Lichter

5. Tag Herausbildung der Wassertiere

6. „Tiere und Mensch.

k) Darum haben auch freigesinnte Weltkinder sich willig dem Zauber dieser Gesch. hingegen. So preist Keppler unseren Bericht als den herrlichen Eingang des grossen Menschheitsbuches. Dav. Fr. Strauss nennt ihn höchst sinnig und K. E. von Bär meint eine erhabnere Schöpfungsgesch. sei nicht denkbar.

Die besondere Schöpfungsgeschichte des Weibes ist als eine Verherrlichung der innigen ehelichen Gemeinschaft zu würdigen und zu zeigen, wie hier die Einehe als ideale Form der Gattenliebe gepredigt wird: a. die Frau ein Stück vom Manne, seine Ergänzung, durch die er erst voller Mensch wird, b) seine Gehilfin, die ihm an jedem Lebenstag treu zur Seite steht („Darum verlässt der Mann“ u. s. w. Gen. II, 4 und das VI. Gebot hier in seiner Bedeutung für sexuelle Ethik iaktvoll heranzuziehen: sich weihen und reinhalten für die Ehe!)

Die Einehe war bei den Israeliten auch tatsächlich die Regel. Nur die Kinderlosigkeit der Gattin entschuldigt nach der Meinung des bibl. Erzählers bei Abraham und der Betrug des Laban bei Jakob die Vielehe. Oder Fürsten und Könige trieben in Nachahmung fremder Sitte Haremswirtschaft (David, Salomo und das Königsgesetz Deut. 17, 17), sonst aber konnte man von den Israeliten sagen, was Tacitus den Germanen nachrühmt: *prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt*. Als Stimmungsbild dazu Ps. 128, Glück der Häuslichkeit, für die religionsgesetzliche Entwicklung ist auf die bekannte Takanah, des Rabbe nu Gerschom Verbot der Polygamie hinzuweisen.

Bei der an der Schöpfungsgeschichte zu entwickelnden theistisch-jüdischen Weltanschauung und optimistischen Lebensauffassung werden geistig entwickelten Schülern alle die Zweifel kommen, die wir aus eigener Erfahrung kennen. Wir dürfen an diesen Schwierigkeiten nicht vorübergehen

und müssen uns ehrlich mit ihnen auseinandersetzen. Immer ist aber vor Beginn solcher Erörterungen daran zu erinnern, dass Religion Sache des Gemütes, des inneren Erlebnisses ist, nicht Gegenstand des exakt beweisenden Verstandes. Durch einen guten Unterricht im Deutschen geförderte Schüler lassen sich auch in die Kantische Erkenntnistheorie wenigstens so weit einführen, dass sie einsehen, dass unsere Denkgesetze nur für das in Raum und Zeit Wahrnehmbare gelten und dass Religion der innere Sinn für das jenseits von Raum und Zeit Befindliche ist.

Die Rechtfertigung unserer Lebensanschauung kann aber selbst auf der Oberstufe niemals rein philosophisch geschehen. Sie wird immer an Erfahrungen und Erlebnisse der Schüler anknüpfen und ihre Kenntnisse auf literarischem geschichtl. und naturwissenschaftl. Gebiete heranziehen. Der Lehrer wird auch aus seinem ureigensten Seelenleben grade hier viel hinzutun müssen: „Auch Flämmchen spend ich dann und wann, erwartend, ob es zünden kann“ (Goethe).

Apologetische Handreichung zu Gen 1.

1. Wir haben den Optimismus als die Grundstimmung im bibl. Leergedicht über die Schöpfung erkannt. Sollen wir nun an den Tatsachen des Leides scheu, mit hinweggewandten Blicken vorüberhuschen? Können wir leugnen, dass es soviel Unglück auf Erden gibt, dass man vor Mitleid sterben müsste, so man alles Elend mit einem Male übersehen könnte? (Schopenhauer). Ueberwuchert nicht die stärkere Pflanze die schwächere, frisst nicht die Schwalbe die Mücke, der Hecht die Karpfenrut? Siegt nicht auch in der Menschenwelt unbarmherzig im Daseinskampf der Stärkere? Zwingt nicht des Lebens Not den Arbeiter bei schlechtem Lohne dem Geldmanne zu dienen? Müssen wir da nicht eigentlich als ehrliche Menschen denen, die uns von des Lenzes Pracht und Gottes Güte vorschwärmen, derb und kräftig zurufen:

„Lass dich den Frühling nicht täuschen!“

Nun sagt man wohl, dass der Schmerz und das Leid die Mittel sind, die Wesen zu einer höheren Vollendung hinaufzu- ziehen. Der Kampf gegen das Uebel, die Sucht, dem Kampfe zu entfliehen, ist die treibende Peitsche, ist die Wurzel des Fortschritts. Richtig! Was aber antworten wir, wenn einer so kühn ist, weiter zu fragen: Warum lässt Gott die Entwicklung nicht anders als durch ein Meer von Leiden vor sich gehen? Zur Beantwortung dieser Frage reicht unsere Antwort nicht aus. Da gilt es in Demut zu verehren, was wir mit dem Verstande nicht erfassen können.

Fragen wir statt nach dem Grunde, nach dem Zwecke des Leides. Da liegt ein verfaulter Eichstamm. Er erfüllt seinen Zweck, dass er (Beispiele aus der Naturlehre!) den Geschöpfen, die sich ihm angesiedelt haben, irgendwie dient, er leistet einen erzwungenen Liebesdienst anderen Wesen. Und wie er, so opfert sich in der Natur ein Wesen dem anderen aus gesetzlichem Zwang. Was nun die Kreatur naturnotwendig im blinden Gehorsam über sich ergehen lassen muss, das soll der Mensch, der mit Freiheit begnadete, freiwillig auf sich nehmen, um dadurch sittlich sich immer mehr zu läutern und zu veredeln. Damit sind wir tief in die alte Frage nach dem Zwecke des Leides oder nach dem Sinn der Uebel in der Welt-Theodicee eingedrungen. Wir kommen hierauf in einem anderen Zusammenhang noch zurück.

Hier wollen wir aber nicht verschweigen, dass uns die Natur nicht nur im Kampfe der Wesen eine Mahnung zu freiwilliger Uebernahme von Leid und zur selbstlosen Aufopferung bieret, wie wir das eben kurz angedeutet haben, sondern dass sie auch viele ausdrückliche Hinweise gibt für ein Gesetz der Liebe und gegenseitigen Hilfeleistung:

a) Die verschiedenen Formen der Symbiose z. B. Blumen und Insekten sind aufeinander angewiesen, sie bilden Lebens- und Interessengemeinschaften, die auf gegenseitiges Nehmen und Geben angelegt sind.

b) Sind alle Wesen derartig miteinander verknüpft, dass sie Teile eines höheren Ganzen sind und selbst wieder aus derartig gebauten Teilen bestehen (Zelle, Organismus!) Alle diese Teile dienen und fördern einander und ordnen sich dem Ziele der Entwicklung unter, das ihnen Gott vorgeschrieben.

2. Wir haben ferner im Schöpfungsbericht ein Bekenntnis zum theistischen Idealismus gesehen. Nun gibt es Denker, die die Welt einheitlich mit einer mit Kraft begabten Materie erklären zu können meinen. Ihnen, den Vertretern des sogenannten materialistischen Monismus gegenüber haben wir folgende Einwände:

a) er vermag die geistigen Vorgänge nicht zu erklären. Das Geistige ist nur durch unmittelbare, innere Erfahrung gegeben. Die Körperwelt selbst wird sogar erst durch ein von uns unbewusst getühtes Schlussverfahren von Ursache auf Wirkung angenommen (Helmholtz) Lotze sagt darum: Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äusseren Natur wieder schenken zu lassen, die wir doch nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir verleugnen.

b) Wenn unser Sehnerv einen Eindruck empfängt, so ist das (Fortpflanzung von Aetherwellenschwingungen) ein materieller Bewegungsvorgang. Wie in aller Welt wird aber daraus eine geistige Wahrnehmung? Das ist ohne Zuhilfenahme eines geistigen Prinzips in uns unerklärbar (Du Boys Ignorabimus!).

c) Wäre die Seele wirklich nur eine Hirnfunktion, wie der Materialismus lehrt, so müssten die Stoffwechselvorgänge denen dann auch die Seele unterworfen wäre, trotz ihres allmächtigen Wirkens nach einem gewissen Zeitraum etwa

von 7 Jahren uns seelisch so umgewandelt haben, dass wir mit unserem früheren Ich uns nicht identisch fühlen.

d) In unserem Selbstbewusstsein werden wir eines zwecksetzenden Willens, einer sittlichen Weltordnung unmittelbar inne. Wie ist es nun möglich, dass der Begriff einer Zweckmässigkeit in uns gelangt, die wir doch selbst nur ein Teil des Universums sind? Wir können noch weitergehen und können sagen, ohne Glauben an einen freien, persönlichen Gott bleiben gewisse Tatsachen unseres Seelenlebens schlechterdings unerklärlich. So sind die religiöse Sehnsucht und das sittliche Gewissen unbegreifliche Erscheinungen in einer Welt, wo nur Notwendigkeit herrscht und ein Wirken nach Zwecken der Weltseele abgesprochen wird.

2. Der Sündenfall.

Auf der Unterstufe haben die Kinder die Geschichte von der bösen Schlange, die den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verleitete, ganz naiv hingenommen und als Ertrag des Lehrgesprächs regte sich im Innern die bange Ahnung von der unheilvollen Gewalt der Sünde. Sie sahen hier, wie der Sünde die Strafe folgt, und haben auch schon gemerkt, wie sich bei Adam und Eva das böse Gewissen regte.

Dem reiferen Verständnis auf der Oberstufe hat die grandiose Lehrdichtung vom Sündenfall weitere und tiefere Ausblicke und Einblicke in das Wesen Werden und Wirken des Bösen zu eröffnen und an dieser Erzählung die Naturgeschichte der Sünde darzubieten.

Ich hebe in wenigen Sätzen diejenigen Punkte hervor, denen sich die Betrachtung zuwenden soll.

a) Im Paradiesesglück lebt der Mensch und sein Weib und kennen die Sünde nicht. Im Unschuldstande freuen sie sich ihres Daseins. Heiter und fröhlich können sie geniessen. nur ein Verbot ihres Schöpfers setzt ihren Begierden einen Damm. An dem freien Gehorsam gegen die göttliche For-

derung sollen sie zum Bewusstsein des sittlich Guten gelangen.

b) Da naht ihnen die Schlange, das Sinnbild der bösen Lust, sie weckt den Zweifel und dieser wirkt mit verheerender Gewalt.

Der Zweifel ist ein Falk mit scharfen Klauen
Des Glaubens weisse Taube sieht er kaum
So heizt er nieder durch den luft'gen Raum,
Die Krallen in ihr zitternd Fleisch zu hauen . . .
Mit jeder Feder fällt ein Gottestraum
Und langsam blutet hin das Gottvertrauen. (Geibel).

c) Aus dem Zweifel wächst die Auflehnung gegen Gott, die Sünde. Nicht der Genuss an sich (falsche Asketik, Tolstoi, Essäer, Urchristentum!) ist Sünde, sondern nur der verbotene Genuss (Speisegesetze wollen zur Enthaltbarkeit und Beherrschung der Triebe, wie zur Weihe des Lebens erziehen Ex 22₂₀, Deut. 14₂₁).

d) Die Neigung zur unerlauchten Lust weiss sich zu verkleiden. Die Schlange weiss mit List das Schlechte zu beschönigen (falsche Aufklärung, Emanzipation des Fleisches, freie Liebe, die Lehre vom Ueberschmenschen!): Ihr werdet wie Gott sein und wissen das Gute und Böse (Hinweis auf die Schölerszene im Faust!) Wohl soll der Mensch nach Erkenntnis streben. Doch er soll in das Land der Wahrheit nicht eingehen durch die Pforte der Sünde:

Befreie deinen Geist
Das ist dein höchster Hort
Doch wenn Du ihn befreist
Denk an des Meisters Wort
Dies Wort: Verderblich ist
Was Deinen Geist befreit
Und nicht zu gleicher Frist
Selbstherrschaft Dir verleiht.

Rückert.

(Hier wäre, wenn die Schüler in ihrer Allgemeinbildung dem entsprechen, zur Vertiefung des Gedankens, Faust und die (ungarische) Tragödie des Menschen, sowie Byrons Cain heranzuziehen.)

e) Die Folge der Sünde, ihr Sold ist Leid. Aus Paradiesesseligkeit werden die Menschen getrieben. Durch die Sünde wird ihnen die Ruhe des Gemütes geraubt. Dieser Garten Eden, das gute Gewissen mit seinem Gottesfrieden, verschliesst sich auch heute noch vor dem Sünder und nur die Busse vermag den Cherub mit dem flammenden Schwerte zu entwaffnen und den Eingang zu ermöglichen in das „verlorene Paradies“ (Hinweis auf Miltons Epos!)

Apologetische Handreichung zu Gen. 3.

Unsere Geschichte scheint das Leid aus der Sünde zu erklären. Auf die Frage nach dem Ursprung des Unglücks in der Welt hat sie die Antwort: Das Böse, die Sünde. Nun überzeugt uns aber ein Blick ins Leben, dass nicht alles Leid eine Folge der Sünde ist. Wie verträgt sich aber das unverschuldete Leid des Frommen und das Glück des Frevlers mit der Gerechtigkeit Gottes? (Theodicee, Hinweis auf Leibnitz!)

a) Unsere Gesckicke in Glück und Unglück sind göttl. Erziehungsmittel. Der himmlische Paedagoge weiss am Besten, welche Mittel er zu unserem wahren Heile, zur Erreichung unseres sittlichen Daseinszweckes anwenden soll (Deut. 8 lesen!)

b) In dem Gefühl der Gottesnähe liegt, wie auch immer unser Dasein sich gestaltet, unser wahres Glück: „Wenn ich dich nur habe im Himmel, neben dir verlange ich nichts auf Erden, in der Gottesferne liegt das einzige Unglück. (Ps. 73 lesen!)

c) Die Unstimmigkeit zwischen Verdienst und Geschick weist auf eine Welt jenseits des Grabes. Die Gemeinschaft mit Gott, die wir hienieden gewinnen, giebt der Seele Dauer

und verbürgt ihre Unsterblichkeit, ihr Fortleben als geistiges Wesen in einer Welt, wo das Gute als seelischen Genuss den Lohn, das Böse als seelischen Schmerz seine Strafe findet.

B) Die Geschichte vom Sündenfall zeigt uns Religion und Sittlichkeit innig verbunden, ja sie baut die Sittlichkeit auf die Religion. Da heutzutage dieser Zusammenhang bestritten wird, wollen wir uns über das Verhältnis von Religion und Moral klar werden.

a) Man hat gesagt, die Religion hat nicht nur die Sittlichkeit nicht gefördert oder gar geschaffen, sondern biete insofern eine sittliche Gefahr, als sie den Aberglauben züchte. Aber tut das nicht auch der Unglaube?

b) Man weist auf die Unduldsamkeit, die in Inquisitionsprozessen und Religions-Kriegen das Palladium des Glaubens mit Blut besudelt. Hat aber die Religion nicht auch die edle Hingabe der Blutzengen, die todesmutige Begeisterung der Märtyrer geweckt?

c) Man hat die Religion als Feindin des Fortschrittes dargestellt und übersehen, was ihr Kunst und Wissenschaft verdanken

d) Man hat behauptet, sie schwäche für die Aufgaben des Erdenlebens durch die von ihr geweckte Schwärmerei für den Himmel. Haben nicht aber gerade die Frömmsten (Propheten!) am kräftigsten gegen das irdische Elend in so vielerlei Gestaltung (soziale und hygienische Gesetzgebung der Tora) gekämpft?

e) Sie soll, so wurde geltend gemacht, die laudere Sittlichkeit verderben, indem sie Lohnsucht und Furcht vor Strafe als unreine Beweggründe wachrufe, muss man aber nicht andererseits zugeben, dass nur durch den Glauben an eine höhere Gerechtigkeit sich der Widerspruch zwischen Tugend und Geschick ausgleichen lässt.

f) Ebenowenig schläfert der Vorsehungsglaube unsere Wachsamkeit ein. Im Gegenteil schützt uns das Gottver-

trauen vor Erschlaffung. Die Religion kann aber ihrerseits noch mit Recht um Berücksichtigung folgender Instanzen bitten, die ihr Verhältnis zur Moral erst deutlich machen,

a) Der sittl. Wille, die sittliche Ordnung setzt einen sittlichen Ordner voraus, sie weist uns auf Gott, die Centralsonne der Religion.

b) Der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit zwingt uns zur Annahme einer Versöhnung in einer höheren Welt. Diese ist aber ohne Gott nicht denkbar.

c) Verdankt die Moral der Religion die kräftigsten Impulse. Man denke nur, wie die Propheten das Sittlichkeitsbewusstsein gefördert haben.

Wir können das Ergebnis unserer Betrachtung in zwei Dichterworte zusammenfassen:

Die Sittlichkeit allein ersetzt den Glauben nicht,

Doch weh dem Glauben, dem die Sittlichkeit gebricht,

(Rückert).

Drum edle Seele entreiß dich dem Wahn

Und den himmlischen Glauben bewahre. (Schiller).

3. Kain und Abel.

Diese Geschichte soll unseren reifen Schülern nicht nur die verheerende Wirkung des Neides zeigen, der die Bruderliebe aus dem Herzen tilgt und zum Morde führt, sie veranschaulicht ihnen auch nicht nur, wie Gott nur an dem Opfer und Gebet Gefallen hat, das reiner Gesinnung entspringt und darum die Gabe Kains verschmäht. Jetzt wird der Schwerpunkt auf des Kains Wort gelegt, das uns in die Tiefe seines sittlichen Falles hineinblicken lässt: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“

a) Nur wer die Liebe gegen seine Mitmenschen betätigt, ist vor Gott willkommen. Kain ist aber der Selbstsüchtige, der sich um seinen Bruder nicht kümmert. Ein jeder ist für den andern verantwortlich. Du bist der Hüter deines Bruders, muss sich jeder sagen. Du darfst nicht sagen:

„Sehe jeder, wie er's treibe, sehe jeder, wo er bleibe“. Du darfst nicht stille stehen beim Blute deines Nächsten Lev. 19¹⁶ Du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst, sogar den Fremdbürtigen, der nicht deines Volkes ist Lev. 19¹⁸ — ³⁴ Der Stärkere muss für den Schwächeren sorgen. Wenn dein Bruder verarmt, musst du ihm aufhelfen durch Geschenk und Darlehen ohne Zinsen Lev. 25³⁵ — ³⁶ Bei der Ernte sollst du des Armen gedenken Lev. 23³⁸ Wenn du Pfand nehmen willst, vergiss die Liebe nicht Ex. 22²⁵ und Handmühle und Kleid der Wirtwe darfst du nicht pfänden. (Hier liesse sich Deut. 15¹ — ¹⁸ anführen, und an Schmitta, Jubel, Sklavenschutzgesetze der Gedanke der Verantwortung für den Schwächeren ausführen. Auch folgendes wäre hervorzuheben, Deut. 21 lesen wir: Wenn auf freiem Felde ein Mensch erschlagen gefunden wird, man kennt den Täter nicht, dann bringen die Ältesten der nächstgelegenen Stadt ein Sühnopfer und bekennen 21⁷: Unsere Hände haben nicht das Blut vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen, d. h. wir haben alles getan, um ein Verbrechen zu verhüten).

b) Wir Menschen müssen bestrebt sein, unser eigenes Leben so zu gestalten, dass wir unseren Brüdern dienen und so auf die Ordnung der Verhältnisse einwirken, dass Unrecht möglichst verhütet werde. In diesem Sinne wollen die Gesetze unserer Thora den Gegensatz zwischen Arm und Reich überbrücken. Der Reiche muss seinen Besitz als Lehn ansehen und ihn im Sinne Gottes für die Armen verwenden. Der Arme muss die Grenzen des Besitzes achten und sich in den göttlichen Willen geduldig fügen, nach welchem die Menschen einen verschiedenen Anteil an den Erdengütern haben; würde doch der Kulturfortschritt aufhören, wenn die Ungleichheit des Besitzes schwände. Freilich darf aber unser Streben auch nicht erlahmen, die Ansammlung zu grossen Reichtum zu verhindern und das Bettelend zu bekämpfen. Hier liegt die Grundabsicht der Thoravorschrift

über Erlass- und Jubeljahr Lev. 25¹⁴. Im Sinne und Geiste unserer Propheten, dieser Anwälte der Armen, werden wir den Reichen die Pflichten einschärfen, die mit dem Besitze verknüpft sind. So muss dem Abhängigen gegenüber sein Recht auf Arbeit und auf entsprechenden Lohn, der Anspruch auf Ruhe und auf Führung eines menschenwürdigen Daseins (Wohnungsnot) anerkannt werden. Dienst am Nächsten, Hingabe und Aufopferung für sein Wohl, das heisst Hüter seines Bruders sein. Kranken und Siechenpflege. Auch in moralischer Beziehung: im Kampfe gegen Trunksucht und Unzucht, in der Fürsorge für Gesunkene und Entartete. Wie tragisch, dass Nietzsche, der eine Moral der Selbstsucht predigte und der rücksichtslos sein Ich aus lebenden Uebermenschen mit seiner unvergleichlichen Sprachgewalt verherrlichte, in seinem schweren Siechtum ganz auf die selbstlose Liebe der Seinen angewiesen war! Bei der

4. Sündflut

erinnern wir auf der O. St. daran, dass auch andere Völker die Erinnerung an eine grosse Wasserkatastrophe gewahrt haben. Sie bieten uns darüber Mythen, die bar sind jedes sittlichen Gehaltes. Anders die Tora. Sie, die die Schöpfung nicht als Kosmogonie, sondern als sittlich belehrende Naturpredigt darstellt, schildert auch die Zerstörung als Offenbarung der göttlichen Macht und als einen Triumph der sittlichen Ordnung. Die ganze Schöpfung verdient den Untergang, wenn nicht Recht und Treue in ihr herrschen. Die Natur steht so am letzten Ende im Bunde mit dem sittlichen Weltzweck. So fanden auch später die Propheten in den Katastrophen des Völkerlebens die Bestätigung und die Betätigung des göttlichen Machtbereichs.

Nun sieht man allerdings bei solchen Kalamitäten den Guten wie den Bösen umkommen. Wie hat das Erdbeben zu Lissabon die religiösen Zweifel des Knaben Goethe wachgerufen¹ Es drängt sich hier wieder das Problem der The-

odicee auf. Wir werden sagen müssen, dass wir im Einzelnen die göttliche Weltordnung, die wir verehren, nicht begreifen und fühlen und grade aus der Erfahrung, dass auch der Edle von Leid und Not hienieden betroffen wird, gedrängt, an eine Welt des Geistes und der Ewigkeit zu glauben. (Hiob.)

Indem hier eine Menschenfamilie gerettet wird, wird noch einmal die Erheiterung des Menschengeschlechts gepredigt und die Völkertafel Gen. 10 zeigt, wie alle Völker eine grosse zusammengehörige Familie bilden. Dieser Universalismus blieb Herzpunkt des Judentums auch dann, als es zu seiner Selbsterhaltung von der Umwelt sich abschliessen musste. Der Lehrer wird gut tun, hier die Stellen, welche diesen Grundzug unserer Religion ausprägen, etwa in folgender Auswahl zu bieten:

Gen. 12 • Ex. 19^{6a} Lev. 19^{18 34}

I Reg. 8^{44 45} II Reg. 6^{16 ?}

Jes. 2^π 11^π 56

Ps. 15.

Ich würde es auch für sehr angebracht halten, hier gleich zu zeigen, dass auch der Talmud bei seiner strengen Gesetzlichkeit den Zug ins Universale nicht verleugnet. Beispiele in Lewys Parabeln und Legenden aus dem Talmud oder für den quellenkundigen Lehrer Sabb. 86 b. Chagg. 54 a Sanh. 105 a Sanh. 39 b

5 Die Patriarchen.

Die Patriarchengeschichten sind in den früheren Stufen auf ihre sittlich-erziehlische Abzweckung hin angeschaut worden. Jetzt vor reifen Schülern sollen wir sie hinstellen in den geschichtlichen Verlauf der göttlichen Offenbarung. Man kann dabei mit Erfolg die gesicherten Ergebnisse der Bibelforschung benützen, wenn diese zur Veranschaulichung und zur Verdeutlichung der zu schildernden Zustände beitragen. Da grade hier für den nicht theologischen Lehrer

Neuland sich auftut, so geben wir in Abrissen die Hauptpunkte der Darstellung. Hier wird der Lehrer vor allen durch einen farbensatten, lebendigen Vortrag einen kräftigen Gesamteindruck hervorzurufen, bemüht sein. Kultur- und Staatengeschichtliches darf so weit herangezogen werden, als es zum Verständnis der Religionsgeschichte dient, deren Mittelpunktstellung darf aber keinen Augenblick vergessen werden. Liegt doch in der Religion vor allem Israels Gabe und Aufgabe. Von Anfang an müssen die Betrachtungen das scharf ausprägen: Das kleine Volk, das kleine Land, kleiner als unsere Heimatprovinz, Jerusalem viel kleiner als unsere Provinzhauptstadt, Kleinstadt und Kleinstaat — und doch von weltgeschichtlicher Bedeutung; denn Israels Land ist die Heimat der Religion, Schon bei den Patriarchen war die Religion die treibende Kraft, das ingenium permagnum. Sie wurden in persönlicher Lebenserfahrung „Freunde Gottes“. Schön sagt Goethe in Dichtung und Wahrheit: „Ihre Lebensweise auf dem Meere der Wüsten und Weiden gab ihren Gesinnungen Breite und Freiheit, das Gewölbe des Himmels, unter dem sie wohnten, mit all seinen nächtlichen Sternen ihrem Gefühle Erhabenheit, und sie bedurften mehr als der tätig gewandte Jäger, mehr als der sichere sorgfältige hausbewohnende Ackersmann des unerschütterlichen Glaubens, dass ein Gott ihnen zur Seite ziehe, dass er sie besuche, an ihnen Anteil nehme, sie führe und rette“.

A. Abraham.

a) Der Schauplatz ist das Land zwischen dem oberen Euphrat und Nildelta. Aus Inschriften, die man in Vorderasien und Aegypten ausgegraben hat, ersehen wir, dass zur Väterzeit, also 2000—1500 vor d. übl. Zeitrechnung die Lande zwischen Euphrat und Nil durchaus keine menschenleeren und kulturarmen Weidetriften gewesen sind. Wir erfahren, dass Babylon bereits um 3000 eine hohe Kultur gehabt hat,

es stand im Handelsverkehr mit den Mittelmeerländern und sein geistiger Einfluss erstreckte sich bis nach Palästina und Aegypten. Die Hof- und Diplomatensprache war babylonisch, die Correspondenz wurde in Keilinschrift (schildern!) geführt. Man hat einen Teil dieser Briefschaften in Gestalt von 300 Tontäfelchen verschiedenen Formats 1887 in Tell Amarna, einem ägyptischen Fellachendorf, gefunden und aus dem Inhalt ein Bild von jener Zeit gewonnen: Aegyptische Statthalter oder Vasallen auf Kanaans Boden schreiben an ihren Oberkönig nach Aegypten. In Aegypten hatten semitische Beduinen Einfälle gemacht, ja sogar die Herrschaft an sich gerissen, bis sie durch Tutmes um 1500 aus Aegypten getrieben wurden. Von nun an war Palästina geraume Zeit Vasallenstaat Aegyptens, sodass z. B. der ägyptische Statthalter in Urusalim-Jerusalem um Hülfsstruppen gegen die andringenden Chabiri, vielleicht Beduinenstämme aus der Familie Abrahams, bittet. Diese Briefe beleuchten gleich einem gewaltigen Scheinwerfer die Culturzustände Canaans um 1400. Man erfährt hier, dass die Kanaanäer verstanden, Wein und Oel und Weizen dem Boden abzugewinnen und Edelmetalle, künstlich geschmiedete Waffen und kostbare Geräte besaßen, wie durch Handel und Gewerbe blühende Städte, dass sie aber militärisch verweichlicht und politisch zerrissen waren.

b) In Palästina zieht nun der Beduinenscheich Abraham ein. Betrachten wir seine neue Heimat, das Land der Contraste, im N. die Alpenlandschaft des Libanon und Hermon, in Engadi das Tropenklima mit Palmenhainen und Feigenbäumen, im S. das öde Weideland für Schafe und Ziegen, abgeschlossen im O. durch die Wüste, im W. durch Meeresküste und der Brücke zwischen Asien und Afrika. So auch Abraham und später Israel im Verkehr mit den Völkern und doch ein Einsamer, allein auf dem weiten Erdenrund ein Zeuge und Bote des einzigen Gottes.

c) In Babel hatte sich Abraham losgerungen vom heidnischen Götterdienst und die Gottheit als eine geistige

sittliche Macht erkannt, für ihre Verehrung will er seine Familie erziehen. Als Heiß des Glaubens stellt ihn die Schrift dar. Wir betrachten ihn in ihrem Lichte.

2) Als Begründer des Eingottglaubens. Dabei Hinweisung auf den Kantischen Ausspruch: 2 Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuerer und zunehmender Bewunderung, der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns. Aus diesen beiden seelischen Erfahrungen (Natur und Gewissen) neben den persönlichen Erlebnissen und Geschehnissen nährte sich des Patriarchen Gottbewusstsein.

3) als Bewahrer des Eingottglaubens für Gott gibt er seine Heimat hin; für ihn verzichtet er auf Vorteile gegenüber Lot und dem König von Sodom. im Sinne Gottes liebt er die Menschen (Gastfreundschaft, Fürbitte für Sodom).

liebt er Gott über alles, sodass er wohl im Stande gewesen wäre, für Gott seinen Sohn hinzugeben, wenn Menschenopfer nicht dem sittl. Wesen Gottes widersprächen. Gott ist kein blutdürstiger Despot, wie der Götze der Kanaanäer, er will nicht Blut, er will die hingebungsvolle Gesinnung (Blick auf die Jephthagesch. u. Mi 6)

γ) als Verbreiter des Gottesglaubens

in seiner Familie Gen. 18,9 der Weg des Ewigen: Recht und Liebe, die Relig. besteht in der gottgewollten sittlichen, Lebensführung: Wandle vor mir und werde untadlig Gen. 17, der Bundesschluss und sein Symbol, die Beschneidung: 1) ein unverlierbares Zeichen -- ein unzerstörbarer Bund; 2) in frühester Jugend -- von Kindesbeinen an für Gott wirken; 3) Vollziehung am 8. Tage (Beginn einer neuen Woche: Eintritt in ein neues, heil. Leben. Bei Fremden, wohin er kam, baute er einen Altar und predigte den Namen des Ewigen.

Apologetische Handreichung zu Bibel und Babel.

An der Bibel-Babel Hypothese lässt sich, wie an einem typischen Beispiel zeigen, wie die Vermutungen der Wissenschaft, die der Bibel widerstreiten, mit Vorsicht aufzunehmen

sind. Es ist ein Gebot der Prophylaxe, die Schüler in den wahren Sachverhalt einzuführen, das kann nach meiner Meinung unschwer auf folgendem Wege geschehen:

a) Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts fand man Monumente der Perserkönige, die in 3 Sprachen abgefasst waren, persisch in sehr einfacher Silberschrift, Uebersetzung dieses Textes in elamitische Schrift, Uebersetzung in babyl. assyr. Keilschrift. In Schrift und Sprache der letzteren (die mit Hilfe der Monumente der Perserkönig allmählich enträtselt wurde) sind auch die zahllosen Inschriften abgefasst, die seit 1842 auf Palastwänden, Backsteintafeln und Tonzylindern aus den Ruinen Ninives und seinen Nachbarstädten an den Tag gefördert wurden. Die Keilschrift ist von den ältesten Bewohnern Babels ursprünglich als Bilderschrift erfunden worden. Wegen des Eingrabsens der Zeichen mit dem Griffel in die Tontafeln verzerrten sich die Chiffren allgemach in eckige Gestalten, bis sie durch fortgesetzte Vereinfachung keilähnliche Siegel bildeten. Da diese einzelnen Siegel nicht Laute sondern Silben bedeuten und einzelne Typen mehrsinig sind, so ist die Unsicherheit bei ihrer Deutung keine geringe. Dazu kommt, dass die Jahrtausende an den Denkmälern nicht spurlos vorübergegangen sind. Manche Zeichen sind völlig verlöscht und ausgewischt. Dennoch will Delitzsch aus solchen Tafeln Dinge herauslesen, die beweisen, dass die Bibel ihre Lehren erst aus Babel entlehnt hat: Ich zeige Punkt um Punkt die Unrichtigkeit dieser Annahme.

α) Die Weltschöpfungsgeschichte. Tiamat der Drache kämpft gegen Marduk und dann wird vom Werden der Götter berichtet. Mag nun das Schema der 6 Perioden beiden Schöpfungsgeschichten gemeinsam sein, in der Bibel steht Gott als ewige Macht frei und erhaben seinem Werke gegenüber und kann nicht erst wie in Babel nach Bezwingung mythologischer Ungeheuer an sein Werk gehen. Sodann ist die Tendenz der bibl. Darstellung sittlich religiös. ihre Grund-

stimmung Dank gegen Gott, der alles „sehr gut“ gemacht, keinerlei nationale Verengung der Idee zeigt sich. Das babylonische Epos hingegen lässt durch den Stadtgott Marduk die Welt schaffen und sucht so Babels Anspruch auf Weltherrschaft zu begründen. Der bibl. Schöpfungsbericht verherrlicht die Sabbathidee, davon weiss Babels Epos nichts. Nun will man zwar auf Kalendertafeln das Wort Sabbath entziffert haben, da bedeutet es aber den 7. 14. 21. 28. Tag im Monat als Unglückstage, an denen der König kein Fleisch essen, der Magier nicht orakeln, der Richter nicht entscheiden, der Arzt nicht heilen darf, während der Sabbath der Bibel ein Tag der Wonne ist.

ß) Die Fluterzählung scheint in manchen Punkten an babyl. Berichte anzuklingen, aber von der sittl. Idee der bibl. Darstellung ist bei Babel keine Spur. In der Gen. ist die Sintflut eine Sündflut, im babyl. Epos treibt die grossen Götter ihr Herz die Flut zu senden, ein Grund wird nicht angegeben. Wider die Verabredung verrät Ea dies Vorhaben im Traum dem Sinapastim und rät ihm den Bau der Arche. Auch soll er seine Mitbürger belügen über den Grund seines Tuns. Nachher tritt die Flut ein, so schlimm, dass die Götter ausreissen und wie Kettenbunde am Ende der Welt zusammenkamen. Wenn heute jemand vor das Publikum träte und ihm mittheilte: „Meine Herren, ich befreie Sie von einem grossen Irrtum. Sie haben bisher gewöhnt, der poetische Faust ist ein Originalwerk, er ist aber ein spätes entlehntes Machwerk, das seinen Inhalt einem Volksbuch des 16. Jahrhunderts abgeborgt hat.“ Ich denke, man würde diesen Jemand auslachen. Nicht anders verhält es sich aber mit den bibl. Lehrdichtungen und den babyl. Mythen. Diese Mythen haben höchstens den Rohstoff hergegeben. Israel aber war wie der König Midas, in dessen Hand alles zu Gold ward (Siehe auch das unter „Sündflut“ gesagte).

γ) Selbst den Gottesnamen Ibhwh will Delitzsch auf Keilschrifttafeln als Namen eines babyl. Gottes gelesen haben.

Es ist unwahrscheinlich, dass die Juden ihren Gott, dessen Gegensatzlichkeit zu den Völgergöttern sie oft betonen, mit entlehnten Namen bezeichnet haben sollten. Und wenn selbst der Name richtig entziffert ist, so kommt es nicht auf den Namen, sondern auf den Sinn an, der mit diesem Namen verbunden ist. In Babylonien, die Sin und Samsu, Bel und Marduk verehrten, wäre Ihwä ein Götze unter vielen.

6) Die Bibel warnt vor gewissen Dingen, die in Babel heimisch waren, z. B. Zauherwesen und Unzucht im Dienste des Kultus, sodass die Religion im Gegensatze zum babyl. Heidentum steht, von dem sich einst Abraham losgerungen hatte. Mag Babel wegen seiner Erfindungen von Münzen, Massen und Gewichten das Hirn Vorderasiens heissen, das Herz der Menschheit ist — die Bibel. Uebrigens zeigt uns die Bibel selbst die Patriarchen, in innigster Verbindung mit den Kulturen der Weltvölker (Abraham in Babel und Jos. in Aegypten). Hier in Babel muss Abr. die Urgesch. empfangen haben, die in Israel unter der Einwirkung des göttlichen Geistes zu so gedankentiefen Lehrdichtungen wurden. Wenn man andererseits auf leise Regungen monotheistischen Geistes im alten Babel neu hingewiesen hat, so mögen diese als Wirkungen der religiösen Propaganda zu betrachten sein, die Abr. nach dem Berichte der Gen. eifrig getrieben hat.

A. Die übrigen Patriarchen.

Die Lebensbilder Isaaks, Jakobs und Josephs erfordern keine erneute Anschauung auf der Oberstufe. Man wird, um die geschichtliche Brücke zu Moses zu schlagen, bei dem hier wieder verweilt wird, nur einige Momente bei einem jedem herausheben, etwa bei Jakob den Läuterungsgang, bei Joseph die prächtige Illustration des Vorsehungsgedankens. Dabei lässt sich das Wunderproblem gut besprechen. Die feinen Worte in Lessings Nathan d. W. I. Akt wird man gern anführen. Meine eigne Stellung zum Wunderglauben formuliere ich so: Wunder nennt die Reli-

gion alles, worin uns das Walten Gottes besonders deutlich entgegentritt (hebr. Nes=Ausrufungszeichen ihrer ist Gott), es ist also eine Deutung, die der Glaube vornimmt „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“. Je frömmere einer ist, umso mehr fühlt er sich von Wundern, d. h. vom sichtbaren Walten Gottes umgeben. (Bereits der Midrasch und die mittelalterliche Religionsphilosophie sieht im Wunder nicht die Durchbrechung, sondern die Offenbarung einer höheren Weltordnung.)

C. Moses.

Um die rechte Weihestimmung für die Betrachtung Moses und seines Werkes zu schaffen, zeige ich wie Künstler und Dichter diese gewaltige Gestalt erschauten — Michel Angelo, Heinrich Hart, Karl Hauptmann und wie das dem Judentum abtrünnige Weltkind Heinrich Heine ihm huldigt, der Menschenobelisken geschaffen und aus einem rohen Hirtenstamm ein Gottesvolk zu gestalten wusste.

I. Mose der Befreier.

a) In fruchtbarem Weidebezirke Gosen am östlichen Rande der Deltas nach der arab. Wüste zu lebten die Abrahamiden als Hirten und genossen die Gastfreundschaft der Pharaonen. Da zwang ein neuer König Ramses II. die Kinder der Weide und Wüste in seinen Frondienst. Unter der Fuchtel der Vögte mußten sie die Vorratsstädte Pitom und Ramses bauen. Der englische Aegyptologe Neville hat 1883 in Aegypten Speicherräume aufgedeckt, die diesen Städten entsprechen und die dort gefundenen Ziegel tragen den Stempel Ramses II. Dazu passt auch, dass uns sonst die Baukunst dieses Königs bezeugt wird. Man hat ferner in Theben an dem Grabe eines königl. äg. Bauleiters eine merkwürdige Wandzeichnung gefunden. Man sieht da einen viereckigen von Gras umrahmten Weiher. Hier wird Wasser geschöpft, um Lehm aufzuweichen, ein Arbeiter hückt sich und schöpft mit einem Krüge, ein anderer entsteigt dem Weiher mit einem gefüllten Krüge auf der Schulter. Andre kneten Lehm, wieder andere schichten die Ziegel in Reihen

und neben den Leuten mit unverkennbar jüdischen Gesichtern der anderstrassige ägyptische Fronvogt mit dem Stocke. Aber auch ohne inschriftliche Zeugnisse steht der Aufenthalt Israels in Aegypten als geschichtl. Tatsache fest. Ein Volk mit solchem Nationalstolz wie Israel wird sich nicht die Schmach der äg. Knechtschaft als Wiege seines Volkstums einfach andichten.

b) In der Not wurde ihnen Aeg. „zu einem Sklavenhause, zu einem eisernen Ofen“. Dazu kam die sittlich religiöse Gefahr. Die Aeg trieben scheusslichen Götzendienst sie gaben ihren Göttern Tiergestalten. Katzen u. a. Tiere galten ihnen als heilig, wer diese tötete, wurde strenger als ein Mörder bestraft. Die Könige wurden vergöttert, die Untertanen zu Leibeigenen gemacht und zu Frondiensten gezwungen. So sollen zum Bau der Cheopspyramide zu Gizeh alle 3 Monate 100 000 Menschen 20 Jahre abkommandiert worden sein. Diese mussten auch die schweren Lasten von Quadersteinen aus den Brüchen hauen und sie auf den weiten Wegen bis zum Bauplatz befördern. Dazu die Vertheiltheit und Unkeuschheit der Aegypter. Alljährlich feierten viele Tausende zu Bubastis Unzuchtsorgien zu Ehren der Göttin Pecht. Die versklavten Israeliten liefen Gefahr, den Gott Abrahams mit seinen sittlichen Forderungen für den Apissstier und die wilden Tänze hinzugeben Jos. 24.

c) Im Stamm Levi war aber die Tradition von Abr. und das Vorbild der Patriarchen lebendig geblieben. Hier wuchs Mose. Fromme Eltern führen ihn in die Lehren der Ahnen ein. Gottes Fügung macht ihn am Hofe Pharaos das weltliche Wissen seiner Zeit zugänglich. Den Brüdern wahrte er die Treue, die Vergewaltigung der Stammesgenossen, beleidigt sein Rechtsgefühl. Er erlebt eine arge Probe ägyptischer Vogtwillkür und nimmt sich des Bedrängten an. Er flieht und wird am Brunnen zu Midian der Helfer der verfolgten Mädchen und empfängt am Horeb die Prophetenweihe. Hier gewinnt er die Gewissheit, Gott wolle durch ihn sein

Volk erlösen. Zugleich ist in dem vertrauten Umgang mit Gott, den er in der Einsamkeit pflegte, sein Gottbewusstsein unendlich vertieft worden. Hatte sich Gott den Ahnen mehr als El Schaddaj als die das All durchwallende Macht gezeigt, so fühlte Mose Gott als Iwhw, als die Vaterliebe, die nachweisem Plane die Geschicke der Menschheit lenkt, als den Gott, der sein Dasein nicht nur in der Natur, sondern in der Geschichte bekundet und als Gott der Geschichte das Völkerleben sittlichen Zwecken zuführt. Er fühlt aber, dass er mit seiner neuen Erkenntnis nur tiefer in das Wesen des alten Vätergottes eingedrungen ist, und so darf er den Ewigen, in dessen Namen er spricht, als den Gott der Ahnen künden.

d) Der Glaube an diesen Gott gibt ihm die Kraft, das Werk zu vollbringen. Trotz anfänglicher Enttäuschungen gelingt die Betreibung „Das Volk steht auf, der Sturm bricht los“. Die erbauliche Erzählung der Schrift enthüllt uns das Walten Gottes als des Erlösers: „Was Hände bauten, können Hände stürzen, das Haus der Freiheit hat uns Gott gegründet.“ Gott selbst führte die Sache der entrechteten und geknechteten Sklaven gegen ihre Bedrücker. Wieder stellte Gott die Naturgewalten in den Dienst seiner sittlichen Zwecke. Heuschrecken tilgten von den Feldern, was grünte und blühte, oder der Samum-Glutwind brachte mit seinen dichten Sandwolken undurchdringliche Finsternis. Oder rote Nebel ergiessen einen feinen Staub und verwandeln alles Wasser in Blut. Solche Unglücksfälle trafen auch sonst Aegypten. Hier veranschaulichen sie, gesteigert und gehäuft, wie die Elemente sich dem göttlichen Willen unterordnen und zur Herbeiführung seiner Ziele mitwirken (vgl. A. Esra 2. Stelle.). Der Gott, dem Wind und Wellen gehorchen, legt durch einen gewaltigen Ostwind die Meeresenge trocken, vernichtet die äg. Streitmacht, rettet sein Volk und offenbart sein Wesen seinen Verehrern. Was die Besten im Volke angesichts dieser Erfahrung gefühlt haben, klingt wieder in dem Liede Ex. 15.

II. Der Gesetzgeber.

a) Am Sinai ist die Geburtsstunde der Religion des Geistes. Worin die Mosesstiftung bestand, das veranschaulichen die seinen Namen tragende Kult- und Rechtsordnung und vor allem der Dekalog, diese Grundlage aller sittlich-religiösen Lebensgestaltung. Wir skizzieren die Hauptpunkte.

1. Gottesverehrung Geistliche Grundrichtung. Israel Träger der Gotteserkenntnis. Gott ist zu Israel in ein persönliches Verhältnis getreten. Fülle von bedeutenden Individualitäten auf religiösem Gebiete, Männern, die persönl. Gemeinschaft mit Gott hatten, sodass er ihr Seelenleben leitete. Dein Gott. Du sollst zu ihm in ein persönliches Verhältnis treten. Aus Aeg. hat er die Geknechteten befreit. Er ist der Richter und Befreier im Leben der Einzelnen wie der Völker.

2. Einst war das Wort Protest gegen Tier- und Gestirnsdienst, heute gegen Menschenvergötterung, wie früher gegen Cäsarenkult. Keine Geniekult! Keine verstiegne Kultur- und Kunstschwärmerei. Gut sein ist mehr als schön sein. Was sichtbar ist, ist zeitlich, das Ewige ist unsichtbar. Verehrung Gottes im Geiste gegen die Versinnlichung der Religion. Bedingter Wert der relig. Formen.

3. Heiligkeit des Wortes, Versprechens, Eides, Gebetes: Prüfe deine Wünsche. Vergiss nicht, dass Gottes Gedanken erhabener sind als Menschengedanken. Sieh nicht in dem bloss Gottes Wille, was dein Vorteil ist, sondern opfere deinen Willen für die Fortschritte der Gottesherrschaft: mache seinen Willen zu deinem Willen!

4. Soc. Bedeutung des Sabbats. Auch der Arbeitstag muss seine Feierstunden haben, tägl. Erhebung zu Gott, rechte Anwendung der Ruhe.

5. Pietät! halte dich rein für die Ehe. Familiensinn, Heimatliebe. Frau dem Manne gleichgestellt.

6. Leibl. Leben heilig. Trunksucht, Unzucht, Schutzvorrichtungen in Fabriken, Unterstützung der Arbeiter in Krankheiten.

7. Scham und Zucht nicht verletzen. Die Ehe eine innere Gemeinschaft, auf heilig reinem Grunde.

8. Schutz des Eigentums. Gerechter Lohn; nicht überverteilen.

9. Redlichkeit, Wahrheitsliebe, Ueberzeugungstreue, Beförderung friedfertiger Interessengemeinschaft unter den Menschen.

10. Heilig sei die Gesinnung, Kant: Es ist nichts gutes als nur der gute Wille. Entdeckung des Gewissens.

b) Von der übrigen Gesetzgebung sind Ex. 22₁₀, Ex. 22 Leo 19, Deut. 122 eingehend zu besprechen. Deut. 22 nenne ich das Capitel von jüdischer Humanität. Ich versäume nicht, Hi. 31 heranzuziehen. Im besonderen ist die Vorschrift vom Vogelnest ein hellleuchtendes Beispiel für die zarte Rücksicht und liebevolle Schonung der Tierwelt. Hier mag man vom Tierschutz im Judentum und vom Tierschutzcharakter der Schechita reden, etwa:

1. Gottes Erbarmen erstreckt sich über alle seine Geschöpfe Ps. 36₁, 104₁₄, 145₁.

2. Wer sich des Viehes nicht erbarmt, ist ein Frevler Spr. 12₁₀.

3. Das Gebot Deut. 25, Leo 22_{17, 18} Ex 23₃₃.

4. Das bibl. Vorbild Gen. 24₂₅.

5. Das Talmudverbot von Tiergefechten und Jagden Bab Mey 23a Ab. Sar. 18b.

6. Der Schächtschnitt mit haarscharfem Messer bewirkt sofortige durch Blutentleerung aus dem Hirn eintretende Bewusstlosigkeit, die nach dem Schächtschnitte noch sich zeigenden Zuckungen geschehen ohne Bewusstsein des Tieres, der Schächter als Vollstrecker einer religiösen Handlung bietet durch seine sittl. religiöse Gesinnung Gewähr, dass er jede Tierquälerei bei der Tötung des Tieres vermeide.

c) Auch auf die alte Opferthora gehen wir kurz ein. Wir zeigen, wie hier eine Einrichtung, die auch die Heiden besitzen, geweiht ist durch ihre rein sittlich religiöse Ziel-

richtung. Die Opfergesetze der Thora stimmen mit den Satzungen heidnischer Opfertafeln nicht überein. Hier in der Thora ist jede Spur von Animismus ausgeföhrt und durch eine grossartige Symbolik sind die fleckenlose Heiligkeit Gottes und andre sittl. Gedanken in einer würdigen kultischen Bildersprache ausgedrückt. Der Wert der Opfer wird nicht (mehr) in der äusserlichen Darbringung, sondern in die Gesinnung, in den gottfreundigen Gehorsam gelegt, sodass hier der Kultus zu einem ethischen Erziehungsmittel wird und so die späteren Propheten mit ihrer Predigt gegen die Veräusserlichung des Cultus in den Bahnen Moses wandeln.

d) Wir fassen die Grundgedanken der Moseslehre zum Schlusse in folgenden Punkten zusammen:

1. Ein heiliger Gott lebt
2. Israel ist sein Volk.
3. Israel hat durch Offenbarung den Willen Gottes erfahren.
4. Gott will, dass Israel in seinen Wegen d. h. in Recht und Liebe wandle.
5. Ist Israel gehorsam, erblüht ihm Heil.

Der letzte Punkt enthält den Keim zur Messiashoffnung. Grundzug Weltbejahung. Gegensatz die Weltverneinung des Buddhismus, der ohne Gotthetbewusstsein notgedrungen pessimistisch und weil lebensfeindlich auch kulturfeindlich ist.

Zum Schlusse dieses Capitels will ich noch ausdrücklich bemerken, dass Pentateuchkritik nicht in die Schule, selbst nicht in den Religionsunterricht der Prima gehört. Abgesehen davon, dass nach meiner Kenntnis der Frage hier noch alles fiesst, bieten literarische Hypothesen keinen fruchtbaren Stoff für religiöse Unterweisung. Dass sich die Berührung des Pentateuchproblems vermeiden lässt, zeigt die ganze obige Darlegung.

Der Pentateuch im Bibellesen der Oberstufe.

Da für den in den übrigen Schulbetrieb eingegliederten Religionsunterricht nur wenige Capitäl der Thora hebräisch

durchgearbeitet werden können, so muss neben der bibl. Gesch., die ja den historischen Inhalt des Pentateuch vermittelt, das deutsche Bibellesen ergänzend eintreten. Man wird die Lektüre der hierfür geeigneten Capitel entweder an das Lebensbild Moses anknüpfen, oder gelegentlich sie zur Betrachtung heranziehen.

So gibt es, wenn man die Prophetenweihen des Amos, Jes., Jer., Ez. dargeboten hat, einen ausgezeichneten Abschluss des Lehrgesprächs, wenn man die grandiose Schilderung der Mosisberufung Ex. 3—4 — „lesen lässt. Hat man bei den Propheten wiederholt den Kampf gegen die Versinnlichung und Vergröberung der Religion für die Erhaltung des rein geistigen Gottesglaubens aufgezeigt, dann lese man mit den Schülern Ex. 32. Wie wunderbar tritt uns da der Gegensatz des auf Bergeshöhe mit seinem Gotte im Giebel weilen- den Sehers und der das Kalb umtanzenden Hebräer entgegen! Wie ist die Strenge des Führers und die Liebe des Volksfreundes gezeichnet! Derselbe Mose, der die Sünder mit dem Schwerte hinrafft, bietet sein Leben als Sühne für sein Volk, vermag den Gott der Liebe zu erfahren und ihn der Menschheit als dauernden Besitz zu kündigen, Ex. 3^{tes}. Wenn man bei Jer. und Ez. die Tatsache erwähnt findet, dass auch in Juda die grässliche Verirrung Eingang fand, die Gottheit durch Kinderopfer zu verehren, dann ist die Lesung der Akeda Gen. 22 vorzunehmen und ihre tiefsittliche und religiöse Grundstimmung darzutun. Die Achse des Stückes ist Vers 12. Der führt ins Heiligtum der Gesinnung. Auf diese kommt es in der Religion allein an. Das äussere Opfer ist nebensächlich. Menschenopfer nun gar Gott widrig. Der Vergleich mit der Jephtageschichte ist unvermeidlich.

Von den poetischen Stellen ist bei der Geschichte des Ex. 15 zu lesen und mit Ri. 5 und Ps. 18 zu vergleichen. Der Segen Jakobs enthält für die Schule zu wenig rein religiöses Material. Dagegen sind die Abschiedslieder Mose

— es wird sich ohnehin empfehlen, die wichtigsten Teile des Deut. auf der Oberstufe zu lesen — sehr geeignet zu religiösen und religionsgeschichtlichen Ausblicken. Mit geeigneten Schülern würde ich auch die Bileamperikope Nu 22ff durcharbeiten. Nirgends wohl lässt sich die hohe Auffassung der Thora vom Wesen der Prophetie im Gegensatz zum heidnisch-semitischen Seherium so scharf und klar beleuchten, wie bei einer wirksamen Behandlung der Bileamgeschichte. Man wird dabei auf Werden und Wesen des Seheriums auch in Israel hinsehen und zur rechten Würdigung des ganzen Problems Deut. 13^{2ff} mitverarbeiten. Bileam selbst ist das Urbild der unglücklichen Halben, ein reichbegabter Mensch ohne sittlichen Halt. Er hat nicht die Kraft, dem höheren Genius dauernd zu folgen. Er hält gleichsam die Wahrheit schon am Zipfel, hat aber nicht die Stärke, sie festzuhalten, er war auf der Höhe, sinkt aber wieder in die Tiefe. Derselbe Bileam, der Israel in den herrlichsten Worten gesegnet hat, vergiftet es durch Ausschweifung. Derselbe Bileam, der für Gold keinen Fluch für Israel feil hatte und es dem König zum Trotz segnete, lässt sich erkaufen, einen tückischen Rat zu erteilen. Wie dicht liegt in dieser einen Seele Gemeinheit und Grösse beieinander. Der folgende Abriss zeigt die Behandlungsweise, die ich auch für andre gleichartige Lehrstücke als empfehlenswert erachten muss. Zweck unserer Besprechung muss sein herauszuheben und in Klarheit zu rücken, was für das religiöse Leben unserer Schüler fruchtbar gemacht werden kann. Zwei Gefahren sind zu vermeiden: 1. gib keine gelehrte Exegese, denn nicht Dozent für jüdische Theologie bist du, sondern Religionslehrer; 2. halte keine Predigten, denn du stehst nicht auf der Kanzel, wo du geradenwegs auf das Gemüt deiner Hörer einwirken kannst, sondern in der Schule, und hier kannst du dir die Teilnahme deiner Schüler nur sichern, wenn du sie zur Mitarbeit heranziehst und durch ihren, von dir geregelten Vorstellungsverlauf, auf ihren Willen und ihre Gesinnung einwirkst.

Moses Berufung.

Ziel: Wie die Tora Moses Berufung schildert.

Vorbereitung: In 3 Bildern hat uns die Thora gezeigt, dass Mose göttlicher Offenbarung wert ist.

a) Der Helfer des vergewaltigten Israeliten.

b) Der Beistand der verfolgten Mädchen am Brunnen.

c) Der treue Freund seines unglücklichen Volkes: in Midian nennt er seinen ihm dort geborenen Sohn Gerschom, d. h. ein Fremdling war ich (dort in) Aegypten im feindseligen (Lande), der Name des Sohnes soll ihn gemahnen, seinen Brüdern zur Erlösung aus dem feindseligen Lande zu helfen.

Darbietung: Ex. 3 - 4₁₄.

Vertiefung: Mose lebt ganz in dem Gedanken, wie kann ich dem armen Volke helfen; ist Rettung möglich? Da sieht er den umflamten, aber nicht verzehrten Busch. Ein Bild Israels. Das Feuer des Leids wird es nicht vertilgen. Mose wird sich der Heiligkeit dieser Stunde bewusst. Es ist ihm, als müsste er die Schuhe von den Füßen tun. Der Staub der Welt soll diesen Ort der Gottesschau nicht entweihen. Gott spricht zu ihm aus der Flamme. Es ist der Gott der Väter. Nicht die Priesterweisheit Aegyptens hat seinen Geist verwirrt, welliche Dinge mag er von ihnen gelernt haben. Im Glauben bekennt er den Gott Abrahams. Dieser Gott, dem er jetzt ins leuchtende Antlitz nicht zu schauen wagt, ist ein Sachwalter des Rechts und ein Beschützer der Bedrückten. Von ihm erhält er den Auftrag, an Israels Befreiung zu arbeiten und es nach Canaan zu führen, in das Land der Fruchtbarkeit und Kraftfülle.

Doch wird Mose diese gewaltige Aufgabe lösen können? In einem Zwiegespräch mit Gott ringt er seine Bedenken nieder:

a) Ich bin zu gering! — mit Gott aber bin ich stark!

b) Die Neugeburt des Volkes ist ohne religiöse Verjüngung und Vertiefung seines Gottbewusstseins nicht mög-

lich, werde ich das vermögen? — Kunde ihnen den Ewigen den bereits die Ahnen erlebt haben.

c) Sie werden nicht glauben, dass ich ihnen wahre Gotteskunde bringe! — Der Erfolg wird ihnen die Augen öffnen. Was du jetzt im Bilde schaust, werden sie in Wirklichkeit erfahren!

α) Der Stab wird zur Schlange: Aeg. stützt sich auf Israel, doch Aeg. wird an ihm Schaden nehmen; die Schlange wird zum Stabe: das Leid der ägypt. Knechtschaft wird zum Segen und zur Kraftquelle für Israel.

β) Die Hand wird aussätzig: Israel ist durch das Elend der Knechtschaft mit manchem Gebrechen behaftet. Die Hand wird wieder rein: Gott vermag das Siechtum seines Volkes zu wenden.

γ) Das Wasser wandelt sich in Blut: die Aegyptier haben den Israeliten die Arbeit, die Erfrischung bringen soll, durch ihre grausame Behandlung zu einem Gegenstande des Ueberdresses gemacht, so soll auch das, was ihnen eine Quelle der Wonne ist (der Nil) ihnen zum Anlass des Ekels werden.

δ) Ich kann nicht reden! — Von Gott kommt die Kraft des Wortes. Gott wird helfen.

ε) Um das ganze Bangen Moses, die furchthare Grösse seines Seelenkampfes uns lebendig vor die Seele zu stellen, führt die Thora uns zum Schlusse noch ein Bedenken vor, dass mit feinem Takte als nicht in einer sachlichen Erwägung beruhend angegeben ist, sondern rein persönlich gefärbt ist und das ganze innere Widerstreben des stillen Mannes und sein Erbeben vor dem Riesenwerke malt, für das Gott ihn ausersehen hat: Sende den, wenn du senden willst! Diesem letzten Versuche sich der mächtigen Forderung Gottes zu entziehen, setzt der Ewige seinen Befehl entgegen: du musst gehen! Im strengen Gebote aber welche Liebe! Wie väterlich geht der heilige Gott auf Moses Zagheit ein, wie gütig zeigt er ihm in dem Bruder Aron einen treuen Helfer am Werke, der es mit seiner Redekraft fördern wird.

Zusammenfassung a) Welche Bedenken hegt Mose?

b) Wie widerlegt Gott diese?

c) Welcher Sinn liegt in der Bildersprache der Wunder in unserem Capitel?

d) Inwiefern ist das Brüderpaar Mos. und Aron sinnbildlich für Prophetie und Priestertum (wenn dieses Lehrstück im Anschluss an die Berufung Ezechiels zur Durchnahme gelangt!)

e) für Hagada und Halacha im Rabbinismus? (wenn in der jüd. Gesch. diese Begriffe bereits klar gestellt sind).

Anwendung a) Ziehe deine Schuhe aus, der Ort da du stehst ist heilig, Schule, Tempel, Haus!

b) Beruf und Weihe zum Lebensberuf. Ernste Erfassung, Bedenken. Doch wenn mit Gott im Bunde, dann sei getrost!

c) Bei allem, was du aus reinen Beweggründen tust, darfst du auf Gottes Hülfe rechnen. Auch Mose war es nicht um eigne Grosstaten, sondern um Gottes Sache zu tun. Wo wir etwas aus solchen edlen Motiven tun, gilt auch uns: Mit uns ist Gott

Ich habe diese Stücke zum Festgrusse für den pädagogisch so stark interessierten Jubilar bestimmt, dem dieses Buch geweiht ist: Auf dem Gebiete des Religionsunterrichtes hat er neue Bahnen gezeigt. Es wird ihm lieb sein, zu sehen, wie die Probleme, zu deren Lösung er mitgewirkt hat, hier in neuer Belichtung gezeigt werden. Verehrungsvoll sind ihm diese Ausführungen zugeeignet in der Gesinnung, die im Worte der Alten mitschwingt: אִתּוֹ לִפְנֵי כָכָא יֵשֶׁר כֶּחֶךְ.

Jüdische Sozialpsychologie.

Von Abraham Schlesinger Buchaut.

Die „Wissenschaft des Judentums“ kennt bisher zwei grosse Arbeitsfelder: das der historisch-philologischen Forschung auf der einen und das der philosophischen auf der andern Seite. Ein Gebiet ist ihr jedoch völlig unbekannt geblieben — das der religionspsychologischen Forschung.

Die Religionspsychologie stellt eine der jüngsten Wissenschaften dar. Ursprünglich vorwiegend von amerikanischen und französischen Gelehrten gepflegt, findet sie jetzt auch bei uns in Deutschland lebhafteren Anklang. Abgesehen von Wundt waren es hier hauptsächlich evangelische Theologen, die sich zuerst der neuen Disziplin annahmen. Kurz vor Ausbruch des Krieges wurde indessen von namhaften Psychologen, Philosophen und Theologen eine „Gesellschaft für Religionspsychologie“ ins Leben gerufen, die „auf möglichst breiter, interkonfessioneller Grundlage aufgebaut sein soll“, und sich insbesondere die Herausgabe eines Organs für die gesamte religionspsychologische Forschung („Archiv für Religionspsychologie“) angelegen sein lässt.

Es hält begreiflicherweise schwer, streng exakt das eigentliche Wesen, die Ziele und Methoden einer Wissenschaft zu bestimmen, die sich solchergestalt erst in deu

Anfängen der Entwicklung befindet. Noch gehen darüber die Meinungen der einzelnen Forscher allzu weit auseinander. Immerhin ermöglicht die folgende, von den Herausgebern des vorhin erwähnten Organs vertretene Auffassung eine gewisse allgemeine Orientierung.

Religionspsychologie ist die Erforschung der Religion als eines im Menschen sich abspielenden Phänomens. Sie hat demnach die Religion insofern zum Gegenstand, als diese „in Erlebnissen des Individuums besteht, oder soweit sie Erlebnisse und Handlungen eines Individuums oder einer Gemeinschaft von Individuen zu beeinflussen und zu färben imstande ist.“ Der Begriff der Religion verlangt dabei eine möglichst allgemeine Fassung. „Alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen „Religion“ bezeichnet werden, gehören, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Gebiet der Religionspsychologie.“

Wie alle Psychologie, so hat auch die der Religion eine doppelte Aufgabe. Zuvörderst obliegt ihr die Deskription der Erlebnisse, welche sie behandelt. Als Phänomenologie des religiösen Erlebens hat sie „festzustellen und zu beschreiben, was für Erlebnisse überhaupt vorliegen, wenn wir von religiösen Erlebnissen sprechen.“ Die Einzelprobleme der religionspsychologischen Phänomenologie sind demnach unzählig. „Soviele religiöse Verfassungen, so viele Aufgaben für die Deskription.“ Sodann gilt es, „über die blosse Beschreibung hinaus zu der Feststellung gesetzmässiger Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen zu gelangen.“ Eine solche nomologische Erforschung des religiösen Lebens lässt sich unter viererlei Gesichtspunkten vollziehen. Zunächst ist zu fragen: welche Beziehungen bestehen zwischen religiösen Erlebnissen und bestimmten äusseren Umständen? Welchen Einfluss üben beispielsweise bestimmte Situationen, bestimmte krankhafte Zu-

stände usw. auf das religiöse Erleben? Des weiteren erhebt sich umgekehrt die Frage nach den körperlichen Aeusserungen des religiösen Erlebens. Hierher gehört z. B. die Untersuchung der Mimik des religiösen Gefühls, des Einflusses des religiösen Erlebens auf das Handeln im Alltag usw. Fernerhin kann man fragen, welchen Verlauf die religiösen Erlebnisse nehmen. D. h. einerseits: wie verlaufen bestimmte religiöse Zustände und wie sind sie in andere Erlebnisse eingebettet? Und andererseits: wie verläuft die Entwicklung einer religiösen Persönlichkeit? Endlich bleibt die Frage nach den Beziehungen zwischen religiösen Erlebnissen und anderen Veranlagungen; sowie nach den Korrelationen zwischen den religiösen Phänomenen selbst (religiöse „Typen“-Forschung).

Die bisherigen Ausführungen lassen bereits erkennen, dass die Religionspsychologie mit einer Reihe anderer Disziplinen nähere Berührungspunkte besitzt. Vor allem verdienen unter ihren Grenzwissenschaften Erwähnung: die Religionsgeschichte, die Religionslehre (Dogmatik) und die allgemeine Psychologie. Von der Religionsgeschichte empfängt die Religionspsychologie zum Teil ihr Material. (Man denke nur an die psychologische Erforschung der Bibel!) Der „Dogmatik“ gegenüber hat die Religionspsychologie zu untersuchen, „welche Rolle das Wahrheitsbewusstsein in dem religiösen Leben des Individuums spielt . . . welche verschiedenen Erlebnisse etwa verschiedene Individuen oder verschiedene religiöse Gemeinschaften bei dem gleichen Glaubenssatz haben“ und dergl. Dagegen hat die Religionspsychologie nichts zu tun mit der Wahrheitsfrage selbst. Diese „muss streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein.“ Ueber das Verhältnis der Religionspsychologie zur allgemeinen Psychologie ist

der Hauptsache nach zu sagen, dass jene, allerdings ohne „sklavische Nachahmung, von der letzteren die Methoden zu lernen und ihre Begriffe zu verwerten hat“).

Eine Disziplin, welche darauf ausgeht, die psychischen Grundlagen und Auswirkungen aller Erscheinungen, die man irgendwie als „religiös“ bezeichnet, beim Individuum wie bei Gemeinschaften zu erforschen, darf von einer „Wissenschaft des Judentums“ auf die Dauer nicht ignoriert werden. Es erhebt sich daher die Frage: Welche Stellung soll die Wissenschaft des Judentums zur Religionspsychologie einnehmen? Genauer sind, wie mir scheint, drei Teilfragen zu unterscheiden. 1. Ist eine besondere jüdische Religionspsychologie erforderlich, d. h. eine besondere religionspsychologische Disziplin innerhalb der Wissenschaft des Judentums? 2. Was wäre der Gegenstand einer solchen jüdischen Religionspsychologie? 3. Welche Aufgabe hätte sie im Gesamtsystem der Wissenschaft des Judentums zu erfüllen?

1. Zunächst sieht es aus, als ob die erste Frage ohne weiteres zu verneinen wäre. Als eigentliche Wissenschaft, könnte man sagen, trägt die Religionspsychologie allgemeinen Charakter. Es gibt keine jüdische und keine christliche, sondern nur eine allgemeine Religionspsychologie, welche die religiösen Erscheinungen, wo immer sich solche finden, gleicherweise psychologisch zu erforschen hat. Ich glaube jedoch, dass man bei genauerer Betrachtung zu einem anderen Ergebnis gelangen muss.

Die Religionspsychologie hat wie jede Wissenschaft vom Gegebenen auszugehen. Das „Gegebene“ besteht hier einerseits aus den verschiedenen Religionen, andererseits aus den religiösen Erlebnissen von Indivi-

¹⁾ Vgl. „Archiv für Religionspsychologie“ I, Bd. Tübingen 1914, S. 1—9.

duen. Wie vielleicht nirgends sonst sind aber auf religiösem Gebiete die individuellen Erlebnisse abhängig von der besonderen religiösen Tradition, unter welcher — bewusst oder unbewusst, in positivem oder negativem Sinne beeinflusst — jeweils der Erlebende steht. Man darf wohl ohne allzu starke Uebertreibung geradezu sagen: jedes religiöse Erlebnis ist in der Regel ein jüdisches oder christliches oder buddhistisches u. s. w. Um sich ein „reines“ religiöses Erlebnis vorzustellen, müsste man erst die Fiktion eines vollkommen isolierten Individuums vollziehen, dem sich dann freilich jedes beliebige Erlebnis andichten liesse. Die Religionspsychologie kann daher nur ihren Ausgang nehmen: einerseits von den gegebenen Einzelreligionen und Einzelkonfessionen mit ihren Lehren, Einrichtungen, zentralen Persönlichkeiten; andererseits von den Individuen in ihrer Eigenschaft als Träger bestimmter religiöser Traditionen, als „Bekenner“ einer bestimmten Religion oder Konfession. Religionspsychologie bedeutet somit in erster Linie Psychologie der Einzelreligionen. Wo es eine besondere Religionswissenschaft gibt, muss sie die psychologische Erforschung der bezüglichen Religion in ihren Aufgabenkreis einschliessen. So wird eine spezielle jüdische, christliche u. s. w. Religionspsychologie erforderlich. Erst auf diesen Grundlagen kann sich alsdann eine allgemeine oder genauer die vergleichende Religionspsychologie erheben, deren Entwicklung übrigens Hand in Hand mit der Entwicklung der Psychologie der Einzelreligionen gehen dürfte.

Von vornherein ist jedoch ein Missverständnis auszuschliessen. Wenn wir von einer jüdischen oder christlichen Religionspsychologie sprechen, so liegt der Gedanke einer auf jüdisch- oder christlich-theologischen Voraussetzungen beruhenden Religions-

psychologie vollkommen fern. Eine solche Disziplin hätte kein Anrecht auf den Titel einer strengen Wissenschaft. Die Psychologie der Einzelreligionen ist, ihrer nachträglichen Verwertbarkeit unbeschadet, als Selbstzweck und ohne jede theologische Voreingenommenheit nach allgemein psychologischen Gesichtspunkten und Methoden zu betreiben.

2. Die zweite unserer Fragen scheint keinerlei Schwierigkeiten zu bieten. Der Gegenstand der jüdischen Religionspsychologie ist eben die jüdische Religion in ihrer geschichtlichen Gegebenheit und das religiöse Erleben ihrer Bekenner. Die Sache liegt aber durchaus nicht so einfach. Der Begriff der jüdischen Religion kompliziert die Frage in hohem Grade.

Man hat sich gewöhnt, das Judentum als eine „Religion“ zu betrachten in demselben Sinn, wie etwa das Christentum. Dabei denkt man an eine geschichtliche Institution, die im wesentlichen aus einem mehr oder weniger entwickelten Glaubenssystem besteht mit einem zugehörigen Kultus und Ritus. In Wahrheit ist eine solche Auffassung des historischen Judentums völlig ungerechtfertigt. Es stellt vielmehr eine eigenartige, unauflösbare Synthese dar aus mehreren Elementen, die anderwärts als nationale, religiöse, ethische u. s. w. auseinander gehalten werden. Zur jüdischen „Religion“ gehört nicht nur eine besondere „Glaubenslehre“ oder ein besonderer Kultus, sondern ebenso, um ein paar verschiedenartige Dinge beliebig herauszugreifen, das jüdische Recht, die hebräische Sprache, die Zionsliebe, die Geschichte Israels. Eine Psychologie der jüdischen „Religion“ hat also das ganze historische Judentum in allen seinen Erscheinungen zum Gegenstand; sie erstreckt sich auf alle Gebilde, deren Schöpfer oder Träger das geschichtliche jüdische Volk darstellt, und auf dessen zentrale Persönlichkeiten.

Was bildet aber den Gegenstand der individual-psychologischen Forschung innerhalb der jüdischen Religionspsychologie? In welchem Umfange darf sich die letztere mit dem Seelenleben der jüdischen Individuen der Gegenwart beschäftigen?

Es liegt auf der Hand, dass es mit zur Aufgabe der Psychologie des Judentums gehört, zu erforschen, wie das historische Judentum im ganzen und nach seinen einzelnen Bestandteilen von den Juden der Gegenwart persönlich erlebt wird. Ebenso leuchtet ohne weiteres ein, dass untersucht werden muss, ob sich bei denselben sonst Erlebnisse finden, die ihnen in irgend einem Sinn als religiöse gelten, und wie diese Phänomene psychologisch beschaffen sind. Allein es scheint mir nötig, darüber hinaus noch eine Erweiterung vorzunehmen.

Betrachten wir eine bereits entwickelte Disziplin der Wissenschaft des Judentums, die jüdische Geschichtsforschung, so finden wir, dass sie sich bei der Behandlung der Neuzeit keineswegs damit begnügt, nur diejenigen Erscheinungen und Geschehnisse zu berücksichtigen, welche für die herrschende Auffassung in irgend einem Sinn „religiös“ heissen. Sie macht vielmehr überhaupt alle wichtigeren Vorgänge in der jüdischen Gemeinschaft und deren äussere Gesamtlage zu ihrem Gegenstand. So behandelt sie z. B. auch die sozialen Verhältnisse und das Wirtschaftsleben der Juden, ihre staatsbürgerliche Stellung in den einzelnen Ländern u. s. w. Sie erscheint demnach als Geschichte des Judentums und zugleich der Judenheit: als Geschichte des jüdischen Volkes. Was aber dem einen recht ist, ist dem andern billig. Gibt es einmal eine psychologische Sonderdisziplin innerhalb der Wissenschaft des Judentums, so darf sie sich ebenfalls auf das jüdische Volk überhaupt erstrecken — mithin auch auf das ganze Seelenleben der Juden der Gegenwart. Sofern dabei

nicht „religiöse“ Erlebnisse im heute gebräuchlichen Sinn vorliegen, wird die psychische Struktur der modernen Judenheit und ihrer Einzelglieder sozusagen an sich erforscht, d. h. in national-charakterologischer Absicht. Damit dürfte zugleich der späteren psychologischen Erforschung des neuen, sich bereits mehr und mehr objektivierenden Judentums, das auf alle Fälle als Fortsetzung des historischen Judentums gelten muss, eine willkommene Vorarbeit geleistet sein.

So gelangen wir zu dem Ergebnis, dass eine psychologische Sonderdisziplin innerhalb der „Wissenschaft des Judentums“ Psychologie des Judentums und der Judenheit überhaupt sein muss; d. h., um einen möglichst umfassenden Ausdruck zu gebrauchen: jüdische Sozialpsychologie¹⁾. Ihr Gegenstand mag zum Schluss in dem folgenden Schema veranschaulicht werden:

Jüdische Sozialpsychologie.

Psychologie des historischen Judentums	Psychologie der neuen Judentheit	[Psychologie des neuen Judentums]
Das „religiöse“ Erleben jüd. Individuen	Das allgemeine Sündenleben jüd. Individuen	
Persönliches Erleben des historischen Judentums	Persönliches Erleben allgemein-„religiöser“ Art.	

¹⁾ „Psychologie des jüdischen Geistes“ nennt S. M. Melamed sein Buch, das in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient. Nach den obigen Ausführungen kann sein wissenschaftlicher Gesamtwert allerdings nicht sehr hoch eingeschätzt werden. Vorläufig fehlen noch alle Grundlagen für ein solches Werk, selbst wenn man sich, wie Melamed, „auf das nächste Judentum beschränkt“ (S. 24). Erst muss das betr. Gebiet in zahlreichen Einzeluntersuchungen durchforscht sein, bevor eine allgemeine zusammenfassende Darstellung erfolgen kann. Eine bestimmte Anregung zu derartigen Einzeluntersuchungen habe ich früher einmal zu geben versucht in der Abhandlung „Die Methode der historisch-völkerpsychologischen Begriffsanalyse“ Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XX.

3. Es bleibt noch die Frage nach der Aufgabe, welche die jüdische Sozialpsychologie im Gesamtsystem der Wissenschaft des Judentums zu erfüllen berufen ist.

Wir können uns hier mit der Antwort kurz fassen. Zunächst muss wiederholt werden, was bereits gesagt wurde: die jüdische Sozialpsychologie ist in erster Linie Selbstzweck. Sie dient der Befriedigung des rein theoretischen Interesses an der psychischen Beschaffenheit des jüdischen Volkes in Vergangenheit und Gegenwart, am Wesen und an der Entwicklung seines „Geistes.“ Wurde bisher gewissermassen die objektive Seite des Judentums, die Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes, allein erforscht, so will die neue Disziplin jetzt auch seiner subjektiven Seite die gebührende Beachtung zukommen lassen.

In zweiter Linie steht die Bedeutung, welche die jüdische Sozialpsychologie für die anderen Disziplinen der Wissenschaft des Judentums zu gewinnen vermag. Sowohl das Verständnis der Geschichte wie das der Kultur des jüdischen Volkes dürfte von hier aus in ganzen und in manchen Einzelheiten eine Vertiefung und Erweiterung erfahren.

Dass eine genauere Kenntnis des Wesens und der Entwicklung des jüdischen „Volksgeistes“ auch praktisch für das neue Judentum bedeutsam werden kann, sei nur nebenbei angedeutet²⁾.

Es bedarf kaum des Hinweises, dass aus der Pflege einer jüdischen Sozialpsychologie auch der allgemeinen Religions- und Völkerpsychologie Gewinn erwüchse. Wie schon früher erwähnt, sehe ich für meine Person das Wesen und die Aufgabe der allgemeinen Reli-

²⁾ Vgl. über diesen Punkt: Achad Ha'am, *Al paraschath derukhin* II S. 2 ff.; III S. 44 ff.

gions- und ebenso der allgemeinen Völkerpsychologie vornehmlich in der vergleichenden Bearbeitung der Ergebnisse, die ihnen von den Psychologien oder Charakterologien der einzelnen Religionen und Völker geliefert werden. Ihre eigene Entfaltung und Entwicklung hängt demnach vor allem ab von der Fülle und Vielfältigkeit des ihnen solchergestalt dargebotenen Stoffes.

Ohne Zweifel stösst der Ausbau einer jüdischen Sozialpsychologie auf grosse äussere Hindernisse. Besonders fühlbar wird sich der Mangel eines wissenschaftlichen Arbeitszentrums machen: einer hebräischen Universität inmitten eines hebräischen Kulturmilieus. Allein „es gibt kein Hindernis, das der Wille nicht zu überwinden imstande wäre.“ Es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, dass ohne weiteres, sozusagen aufs Geratewohl, aus dem umfassenden Gebiete der jüdischen Sozialpsychologie einzelne Untersuchungen vorgenommen werden, z. B. in Form von Dissertationen. Damit bekämen wir fürs Erste eine kleine Anzahl jüdisch-sozialpsychologischer Arbeiter, die sich später zur Systematisierung und Organisation der Arbeit in einer besonderen Gesellschaft vereinigen könnten. So klein und unscheinbar die Anfänge vielleicht ausfielen, so gross wäre die Bedeutung eines Anfangs überhaupt.

D. Zur jüdischen Geschichte.

Jüdische Grabsteine in Ulm.

Von M. Brann

Wann zuerst Juden in Ulm sich niedergelassen haben, lässt sich urkundlich nicht nachweisen. Denn das Pergament, das beim Judenmord wegen des schwarzen Todes (30. Januar 1349)¹⁾ bei ihnen gefunden wurde und aussagt, dass sie bereits zur Zeit des Todes Jesu und lange Jahre vorher orisansässig und darum an dessen Kreuzestode unbeteiligt gewesen seien²⁾, ist selbstverständlich unglaubwürdig. Damals griffen eben die unglückseligen Ulmer in ihrer begreiflichen Herzensangst, gerade so wie ihre Brüder in Regensburg, Speyer und anderswo³⁾ zu dem verzweifelten Mittel, einen Brief dieses Inhalts unterzuschieben, um sich vor den Mordgesellen, die an ihnen den Tod des Heilands rächen wollten, zu schützen. Immerhin werden sie bereits vergleichsweise früh sich an dem verkehrsreichen Orte eingefunden haben. Schon im neunten Jahrhundert war er so bedeutend, dass hier ein Reichstag abgehalten wurde. Sein schnelles Aufblühen und sein stetig wachsendes Ansehen verdankt er seiner günstigen

¹⁾ Salfeld, Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. S. 245.

²⁾ Pressel, Geschichte der Juden in Ulm, Auh. II, S. 26 teilt den Brief mit. Das Datum des Judenmordes hat er nicht.

³⁾ Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, S. 8. 201.

Lage in einer anmutigen und fruchtbaren Ebene am Beginn der Donauschiffahrt nahe der Mündung und am Ausgangspunkt eines bequemen Weges über die Rauhe Alb¹⁾.

Sichere Kunde von einer Ulmer Judengemeinde erhalten wir erst durch die steinernen Denkmäler von ihrem Friedhof, die bis auf die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts zurückgehen. Schon diese Tatsache allein legt Zeugnis davon ab, dass die Niederlassung manche Jahrzehnte früher entstanden und damals bereits so zahlreich und wohl geordnet gewesen sein muss, dass sie einen eigenen Gottesacker erwerben konnte. Durch den Besitz so kostspieligen Grundeigentums gewann nämlich die Gemeinde ganz von selbst an Einfluss und Ansehen. Sie galt von Stunde an als der Hauptort für ihre ganze Umgebung. Denn nach altem Herkommen waren die Nachbargemeinden, die ihre Angehörigen dorthin zur ewigen Ruhe brachten, gehalten, vor dem rabbinischen Gericht des Hauptortes in allen ihren Angelegenheiten Recht zu suchen²⁾. Ausser dem Friedhof, der sich „bei der Blau vor der Stadt bei der Loderer Ratmen nächst bei der Schwesternmühle“³⁾ in der Nähe des jetzigen Bahnhofs befand⁴⁾, besaßen die Ulmer Juden aber auch noch

¹⁾ Ule, Deutsche Landeskunde, S. 187.

²⁾ So entscheidet Isaaclein (Pesachim 65), dass die Ulmer nicht verpflichtet seien, der Ladung vor ein auswärtiges Gericht zu folgen. Das stimmt genau mit dem Gnadenbrief überein, den die Herzogin Agnes ihren Schweidnitzer Juden am 21. März 1370 ausstellte. Sie sagt darin ausdrücklich, dass „alle Juden in allen unsern Steten zu den Schweidniz gehören sollen zu der Ladung da Judischin sitzen, wie sollen auch ... a t a w i v o r g e t a n h a b e n“, ihren Kirchhof dazelbist von unsre gnaden haben“. Vgl. Reaun, Gesch. d. Juden in Schlesien, S. 93, Anm. 3 und das. S. 70, Anm. 5 den ausführlichen Nachweis der engen Beziehungen der Schweidnitzer zu der Nürnberger Judengemeindeverfassung.

³⁾ Pressel a. a. O. S. S. 23. Nübling, Die Judengemeinden des Mittelalters, S. 512.

⁴⁾ Hagler, Jüdische Altertümer aus dem Mittelalter in Ulm (in der 16. Veröffentlichung der Verhandlungen des Vereins für Kunst und

eine Synagoge und einen dazu gehörigen Schulhof¹⁾ und im 14. Jahrhundert sogar ein Tanzhaus²⁾. Es herrschte demnach damals ein gewisses Mass von Wohlstand unter ihnen, der es ihnen ermöglichte, über den Rahmen der notwendigsten Gemeindebedürfnisse hinauszugehen, und, nachdem schon früher für den täglichen Gottesdienst, für den Unterricht der Jugend und für die Erfüllung der Liebespflichten gegen Kranke, Sterbende und Tote gesorgt war, auch für die erfreulichen Ereignisse im Gemeinde- und Familienleben ein besonderes Grundstück zu erwerben. Das stimmt in der Tat sehr wohl zu unsern Nachrichten über die schweren Steuerlasten, die den Gemeindemitgliedern oblagen, und über den sehr einträglichen Geldhandel, durch den sie die Mittel erwarben, um den mannigfachen Steuerforderungen des Reiches und der Stadt gerecht zu werden. Dass die Juden ihres Lebens dabei nicht allzu froh wurden, dafür wussten die Ulmer, die in ihrem Glaubenseifer und in ihrer Habgier nicht schlechter und nicht besser waren, als ihre Zeitge-

Altertum in Oberschwaben. Ulm 1865, 4), S. 3. Ob vor 1349 etwa ein anderer Platz, wie Voessmeyer d. Ä. im Gymnasialprogramm für 1797, S. 6 f., annimmt, „auf dem Enochawiese an der Allerheiligen gegenüber dem Gässator“ als Judenfriedhof benutzt wurde (Nähling a. a. O. S. 512), ist unentschieden. Es wird am Ende in Ulm gerade so wie in Breslau gewesen sein, daß den verjagten und nach mehr oder minder kurzer Frist zurückkehrenden Juden die alten Stätten wieder überlassen wurden (Brann a. a. O. S. 58. 68).

¹⁾ Prensels, S. 3, 29. Ich möchte annehmen, dass in der S. 6, Anm. 24 angeführten Urkunde viel eher „schunders“ als „schuiders“ zu lesen sei. Wir haben auch sonst hinlänglich Belege dafür, dass im 14. Jahrhundert die Juden gezwungen wurden, für ihre Heiligtümer in entlegenen Winkeln neben lichtechem Gesindel, Henkern, Abdeckern, Kupplern u. dgl. unehrlichen Leuten Unterkommen zu suchen (vgl. Brann a. a. O. S. 31. Markgraf, Die Strassen Breslaus, S. 55 ff. Feit, Vergleichende Strassenamenforschung (in der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau) S. 72, 76. 85. 89).

²⁾ Prensels a. a. O. S. 6, Anm. 25.

nossen, stets durch mehr oder minder geeignete wirtschafts-politische Massregeln Sorge zu tragen¹⁾.

Ueber das geistige Leben in ihrer Mitte sind wir nur spärlich unterrichtet. Die wenigen auf uns gekommenen wortkargen Gedenkbücher, die die Juden des Mittelalters hier und da anlegten, um die Namen ihrer Glaubenszeugen der Nachwelt zu erhalten, nennen unter Ulm keinen einzigen Namen, sprechen aber mit Anerkennung von der Gemeinde und den Männern, die dort „lernten“, d. h. fleissig den nationalen Studien oblagen, und den übrigen, die dort wohnten²⁾, eine Bemerkung, die sonst nur bei den damaligen Grossgemeinden, wie Frankfurt a. M., Nürnberg, Würzburg u. a. gefunden wird. Auch in der zeitgenössischen Literatur wird nur selten einmal ein Ulmer Gelehrter namhaft gemacht³⁾. Unmittelbare Zeugen für die literarische Betätigung der Ulmer Juden sind nur die paar uns erhaltenen Grab-schriften, und man muss zugeben, dass wenigstens einige davon eine gewisse Gewandtheit in der Handhabung der hebräischen Sprache an den Tag legen⁴⁾.

In dieser Verfassung und unter solchen Lebensbedin-gungen bestand die Gemeinde bis zum Ende des 15. Jahr-hunderts. Die gänzliche Austreibung erfolgte durch eine kaiserliche Entschliebung vom 6. August 1499. Diese Maß-regel ergriff Kaiser Max, um seinen lieben Ulmern auf die für ihn billigste Weise seine Schulden zu bezahlen. Darum gestattete er ihnen, seine und des Reiches Kammerknechte endgültig auszuweisen und in Zukunft neue jüdische An-siedler in ihren Mauern nimmermehr zu dulden. Als idealen

¹⁾ Preussel, S. 6 f., 10 ff., 15.

²⁾ In den Gedenkbüchern von Deutz und Berghelm heisst es: קהל קטן וחסד גדול (Salfeld a. a. O. S. 82, vgl. S. 245, 281).

³⁾ RGA Jacob Weil Nr. 12, 97, 106, 107, 118, 146, 147, Israel Bruns Nr. 86, 253, Mose Minz Nr. 63, Leket Juchas, ed. Freimann, I, 10 = Vorw. S. XXIX, s. auch Isserlein, Pese. Nr. 65 u. oben S. 163, Anm. 2.

⁴⁾ Vgl. unten S. 171, Anm. 2.

Lohn für diese Begnadigung „wollen wir Euch“, fügte er hinzu, „solches mit anders denn mit dem Vorbehalt gegeben haben, daß Ihr uns dagegen alle Quatember in allen reformierten Mannsklöstern in Zeit unseres Lebens göttlich Amt und ernstlich Anrufen, um unser Langleben und Wohlfahrt und nach unserm Tod und Vorfahren und unsrer Seele zu Trost ehrlich und löblich Begängniß und Gedächtniß für und für auf Eure Kosten haltet und bestellet“¹⁾. Der Juden Liegenschaften aber nahm er als des Reiches Eigentum für sich in Anspruch und schlug sie noch in demselben Monat für den Preis von 5000 M. (etwa 80000 M. nach heutigem Geldeswert) an den Rat wieder los. Wieviel an Barem er tatsächlich daraus erhielt, ist nicht ersichtlich²⁾. Die Ulmer aber ergriffen von den Grundstücken Besitz. Dazu gehörte damals der Schulhof, das Bethaus, der Totenacker, das Spital, das Bad und 11 Wohnhäuser³⁾. Die Grabsteine galten dabei hier wie anderswo als herrenloses Gut. Mit Vorliebe fanden sie in atavistischem Zusammenhang mit uraltem Bauaherglauben Verwendung, um symbolisch den Sieg des Christentums über den Unglauben zum Ausdruck zu bringen⁴⁾. Daran erinnert der Stein der Weihe⁵⁾, der zum Andenken an die Grundsteinlegung des Münsters im Jahre 1377 die Weihe der Kirche darstellt und nach der Aussage seiner jetzigen Rückseite das Grabdenkmal des R. Mose, Sohn R. Eleasars (gestorben 1341), gewesen ist, und der Wappenstein über dem Portal der Schelerei⁶⁾, der ehemals der Grabstein der Frau Minna, der Mutter des Rabbiners R. Seligmann, gestorben 27. Dezember 1435, gewesen ist. Bei baulichen Veränderungen kam dann gelegentlich das eine und das

¹⁾ Prosser, S. 16.

²⁾ Hagler, a. a. O. S. 4.

³⁾ Prosser, S. 17.

⁴⁾ Braun a. a. O. Anh. S. XII, Anm. 12.

⁵⁾ Nr. 9 der Grabchriften.

⁶⁾ Nr. 17.

andere Denkmal wieder zum Vorschein. Schon im 17. Jahrhundert wurden ihrer drei gefunden¹⁾ und von den Magistern Jacob Honold²⁾ und M. Wollaih³⁾ schlecht und recht entziffert. Am Ende des 18. Jahrhunderts hat dann der um die Geschichte seiner Vaterstadt hochverdiente Professor Dr. Veesenmeyer d. Ä.⁴⁾ in der wissenschaftlichen Beilage zu einem Jahresbericht des Gymnasiums eine Abhandlung über den ehemaligen Aufenthalt der Juden in Ulm geschrieben und dabei die Inschriften von neun Grabsteinen mitgeteilt⁵⁾. Zwei Menschenalter später behandelte schliesslich denselben Gegenstand der mit gründlichen und gediegenen orientalistischen Kenntnissen ausgerüstete Oberstudienrat Dr. Haßler in seiner Abhandlung „Jüdische Altertümer aus dem Mittelalter in Ulm“⁶⁾. Die Anzahl der Grabdenkmäler war inzwischen auf siebenzehn angewachsen⁷⁾. Seitdem sind allmählich noch sieben bekannt geworden. Nicht weniger als neun⁸⁾ davon sind freilich in unaufgeklärter Weise wieder abhanden gekommen und vermutlich abermals zu Häuser- und Strassenbauten verwendet worden. Von den bekannt gewordenen Denkmälern stammen drei⁹⁾ aus dem reizehnten, dreizehn¹⁰⁾ aus dem vierzehnten, fünf¹¹⁾ aus dem

¹⁾ Nübling, S. 509, vgl. die Angabe Fabric aus dem Jahre 1490 bei Pressel, S. 26.

²⁾ ADB, Bd. XIII, S. 74.

³⁾ H a ß l e r, S. 2.

⁴⁾ ADB, Bd. XXXIX, S. 529.

⁵⁾ H a ß l e r, S. 1.

⁶⁾ Vgl. die Angaben S. 163, Anm. 4, ferner über Haßler ADB, Bd. XI, S. 15 H. und Fleischers Briefe an Haßler, herausg. von C. F. Seybold (Tübingen 1914), S. 7X f. und S. 73.

⁷⁾ Nachträglich finde ich, dass M. Pinner die Inschriften von fünf der 1846 aufgefundenen Grabsteine (NNr. 11. 13. 15. 16. 22) in seinem ohne Titelblatt und Jahreszahl [1861 in Berlin] erschienenen Katalog, S. 142 mitgeteilt hat.

⁸⁾ NNr. 2. 5. 6. 7. 8. 12. 13. 14. 20.

⁹⁾ NNr. 1—3.

¹⁰⁾ NNr. 14—16.

¹¹⁾ NNr. 17—21.

fünfzehnten Jahrhundert. Auf den übrigen dreien¹⁾ sind genaue Daten nicht festzustellen. Die Inschriften beziehen sich auf elf Männer²⁾ und dreizehn Frauen³⁾. Neunzehn davon geben den vollständigen Namen und das vollständige Datum⁴⁾, von zweien ist die Jahreszahl verstümmelt⁵⁾, und bei dreien fehlt⁶⁾ jede Jahreszahl. Elf Grabsteine sind zu Anfang⁷⁾, zwei am Ende⁸⁾ und einer in der Mitte⁹⁾ schadhaft, so dass nur elf tadellos erhalten sind. Von den noch vorhandenen fünfzehn Grabsteinen befinden sich jetzt drei¹⁰⁾ auf dem jüdischen Friedhof, sechs¹¹⁾ im Münster, zwei¹²⁾ in der Bauhütte des Münsters, zwei¹³⁾ in der Sammlung des Altertumsvereins, einer¹⁴⁾ in einem Privathaus und einer¹⁵⁾ im Archiv der Münsterbauverwaltung.

Ehemals standen die Denkmäler zu Häupten folgender Personen:

- *1. Fr[au] Bellet, T[ochter] des R. Salomo ha-Levi, gest. 2. Juli 1243.
2. Fr. Zerujah, T. d. R. Kalonymos, gest. 15. März 1274.
- *3. Fr. Ottilie, gest. 7. Juni 1298.
- *4. Fr. Mirjam, T. R. Salomos, gest. 20. April 1305.
5. R. Mose, S[ohn] R. Nathans, gest. 8. August 1306.

¹⁾ NNr. 22—24.

²⁾ NNr. 5, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 20, 21.

³⁾ NNr. 1, 2, 3, 4, 7, 10, 12, 17, 18, 19, 22, 23, 24.

⁴⁾ NNr. 1—18.

⁵⁾ NNr. 20, 21.

⁶⁾ NNr. 22, 23, 24.

⁷⁾ NNr. 1, 7, 9, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 24.

⁸⁾ NNr. 22, 23.

⁹⁾ Nr. 3.

¹⁰⁾ NNr. 15, 16, 19. In dem folgenden Verzeichnis sind die noch vorhandenen mit einem * bezeichnet.

¹¹⁾ NNr. 1, 3, 4, 17, 22, 24.

¹²⁾ NNr. 16, 21.

¹³⁾ NNr. 11, 23.

¹⁴⁾ Nr. 10.

¹⁵⁾ Nr. 9.

6. R. Mose, S. R. Abrahams, gest. 5. November 1306.
7. Fr. Hanna, T. R. Eljakims, gest. 9. oder 19. Juli 1331.
8. R. Chajjim, S. d. R. Rechabja ha-Cohen, gest. 24. Februar 1335.
- *9. R. Mose, S. R. Eleasars, gest. 11. November oder 1. Dezember 1341.
- *10. Fr. Hanna, T. R. Nathans, gest. 9. Januar 1344.
- *11. R. Elia, S. d. R. Jehuda ha-Cohen, gest. 10. August 1355.
12. Fr. Jutta, T. R. Josephs, gest. 26. Dezember 1361.
13. R. Joseph, S. Menachems, gest. 12. November 1363.
14. R. Rechabja, S. R. Alexanders, gest. 23. September 1367.
- *15. R. Mose, S. R. Gersons, gest. 7. Juli 1379.
- *16. R. Kalonymos, S. R. Schlumiels, gest. 20. September 1383.
- *17. Fr. Mimma, T. R. Moschehs, gest. 27. Dezember 1435.
- *18. Fr. Hünlin, T. R. Chiskias, gest. 11. Mai 1457.
- *19. Fr. Mirjam, T. d. Gelehrten R. Isak, gest. 23. Januar 1471.
- *20. R. Menachem, S. R. Simeons, gest. 14. August 1489.
- *21. R. Simon, S. R. Menachems, gest. 2. Juni 1491.
- *22. Fr. Brunlin, T. R. Jakobs, gest. Sonnabend, 20. Ijar, ohne Jahr.
- *23. Fr. Gula, T. R. Abrahams, gest. 3. Tebeth, ohne Jahr.
- *24. Fr. Esther, T. R. Meschullams, gest. Dienstag, 1. Tammus, ohne Jahr.

Ueber den Lebensgang der Männer und Frauen, deren Denkmäler wir besitzen, sind die Inschriften ausserordentlich schweigsam, etwa in demselben Umfange wie die heilige Schrift über die Geschlechter von Adam bis Noah und von Noah bis Abraham. Nur ausnahmsweise einmal ist dem Verfasser einer Inschrift eine eingehende charakterisierende Bemerkung entschlüpft¹⁾. Von den Namen der Verstorbenen waren einige wie Gula, Hünlin, Ottlie und Rechabja auch im Mittelalter nicht alltäglich²⁾, während der damals nicht

¹⁾ Vgl. die Bemerkungen zu den NNr. 3, 17, 18, 19.

²⁾ Vgl. die Bemerkungen zu den NNr. 23, 18, 3, 8, und 14.

gerade seltene Vorname Schlumiel¹⁾; heute überhaupt nicht mehr üblich ist. Was die Texte angeht, so ist deren Stilisierung in der Regel ganz formelhaft dieselbe. Am häufigsten sind im Eingang die Wendungen: „Dieses Denkmal [steht] zu Häupten...“ (nach 2 Kön. 23,17)²⁾, „Ein Zeuge ist dieses Grabmal...“ (1 M. 31,52)³⁾, „Errichtet wurde dieser Grabstein...“ (vgl. 1 M. 35,20)⁴⁾, „Diesen Stein habe ich gestellt...“ (1 M. 28,22)⁵⁾, „Ich habe hier ein Grab ausgehauen...“ (Jes. 22,16)⁶⁾, oder einfach: „Hier ist begraben...“⁷⁾, bzw. „Hier ruht...“⁸⁾. Am Schluss aber finden sich die Segenswünsche: „Seine Ruhe sei im Paradiese“⁹⁾, gelegentlich auch mit dem Zusatz: „bei den [übrigen] Frommen der Vorzeit“¹⁰⁾, oder „Seine Ruhestätte sei in Herrlichkeit“ (nach Jes. 11,10, vgl. 58,8)¹¹⁾ oder „Es ruhe seine Seele im Garten Eden“¹²⁾ oder noch kürzer „Seine Ruhe in Eden“¹³⁾, oder „Seine Seele sei eingebunden im Runde des Lebens“ (1 Sam. 25,29)¹⁴⁾, oder schliesslich ganz einfach „Sein

¹⁾ Vgl. z. B. um 1270 in den HGA d. R. Meir v. Rothenburg, ed. Cremora, Nr. 46 und bei Zunz, Zur Gesch. S. 101, um 1320 in Regensburg bei Zunz a. a. O. S. 414, um 1350 in Worms bei Zunz a. a. O. S. 412 und bei Levysohn, Wormser Epitaphien S. 111 und im Jahre 1381 in Erfurt bei Zunz a. a. O. S. 412 und bei Kroner in der MS. XXXIII (1884), S. 356, Nr. 69.

²⁾ ציון הלו לראש NNr. 2, 4, 5, 7, 8, [9], 10, [11], 12, 15, 24.

³⁾ עד הנל הזה Nr. 6, vgl. Nr. 3.

⁴⁾ הוקמה המצבה הזאת NNr. 1, 14, vgl. 21.

⁵⁾ האבן הזאת שמתי Nr. 16, vgl. 18.

⁶⁾ חצבתי פה קבר Nr. 21.

⁷⁾ פה נקבר NNr. 19, 30, 32, 23.

⁸⁾ פה נטמן Nr. [13] oder beide Wendungen Nr. 20.

⁹⁾ מנוחתו בן ערן NNr. 1, 6. Ueber die Entstehung der Wendung vgl. Zunz a. a. O. S. 342 ff.

¹⁰⁾ [שמר] צדיק עולם NNr. 9, [4].

¹¹⁾ מנוחתו [ב]בבד Nr. 2, vgl. Zunz a. a. O. 345 ff.

¹²⁾ חנוה נפשו בן ערן NNr. 8 S. 12, vgl. Zunz a. a. O.

¹³⁾ נוחו ערן Nr. 6, vgl. Zunz a. a. O. S. 341, auch נוחו ערן Nr. 3.

¹⁴⁾ חתי נפשו צרורה בצרור החיים NNr. 7, 10, vgl. Zunz a. a. O.

¹⁵⁾ עם [שמר] צדיקים בן ערן mit dem Zusatz חסד S. 351 oder abgekürzt nur חתי נפשו צרורה Nr. 20, 16, [17], 18, [19], [21], 24.

Andenken daure fort zum ewigen Leben¹⁾. Nur sechs Inschriften²⁾ sind in dem damals modernen biblisch-rabbinischen Musivstil mit leichtem Reime abgefasst und bezeugen, dass auch die Ulmer in eleganteren Wendungen ihre Gefühle auszudrücken verstanden haben.

Schliesslich noch ein Wort über die Entstehung dieser Arbeit. Auf die neuen Ulmer Funde hat mein Schwager, Rabbiner Dr. Treitel in Laupheim, mich vor etwa einem Jahrzehnt zuerst aufmerksam gemacht. Zugleich hat er sich mit deren Entzifferung³⁾ beschäftigt und bereits damals zur Erläuterung des Beiwortes תַּיְבָרִית auf dem Denkmal der 1298 verstorbenen Frau Ottilie (Nr. 3, an deren Uebertritt zum Judentum gedacht. Einige Jahre später hat dann der Ulmer Rabbiner, Herr Jes. Straßburger, mir einst ein lieber Schüler, der am Versöhnungstage 5675, d. i. am 30. September 1914, durch einen plötzlichen Tod in der Blüte seiner Jahre dahingerafft wurde, sich eingehender mit denselben Inschriften und noch einigen inzwischen aufgefundenen⁴⁾ beschäftigt. Gemeinsam mit ihm habe ich bei gelegentlichen Besuchen in Ulm die Denkmäler besichtigt und deren Inschriften bis auf einige Unklarheiten festgestellt. Ihm verdanke ich die Photographien von acht Inschriften⁵⁾ und die Angaben über das Material, die Höhe, Breite usw. von sechs Denkmälern⁶⁾. Bei unserer letzten Begegnung in den Pfingsttagen 1914 in Frankfurt a.M. und Worms besprachen wir dann die Art und Weise, wie wir die Ergebnisse der gemeinsamen Arbeit an die Öffentlichkeit bringen wollten. Der selige Strassburger übernahm die

1) וְזִכְרוֹנוֹ לְחַיֵּי עֵד oder זִכְרוֹנוֹ Nr. 6, vgl. Zuntz a. a. O. S. 350. 456.

2) N.Nr. 13. 17. 18. 19. 20. 21.

3) Er kannte damals die Grabsteine 3. 18. 21 und 24.

4) Die N.Nr. 9. 15. 16. 17.

5) Die in Num. 3 und 4 aufgezählten.

6) N.Nr. 3. 9. 17. 18. 21. 24. — Die Angaben über die Denkmäler 1. 4. 10. 15. 16. 19 und 22 hat mir zusehen für die Schlusskorrektur Herr Dr. Ferdinand Strassburger, der Nachfolger seines Bruders in Ulm, zur Verfügung gestellt. Nur über die N.Nr. 11 und 23 fehlen mir nähere Auskünfte.

Mitteilung über das interessanteste der Denkmäler, über das der Frau Minna, der Mutter des Ulmer Rabbiners, R. Seligmann (Nr. 17), das auf der Rückseite des „Steines der Weihe“ festgestellt worden ist, während ich die Bearbeitung sämtlicher Inschriften in zeitlicher Reihenfolge in Aussicht stellte. Beide Abhandlungen erscheinen jetzt in der für Herrn Oberkirchenrat Dr. Kroner anlässlich seines 70. Geburtstages bestimmten Festschrift und erweisen den Ulmer Toten denselben Liebesdienst, den der Herr Oberkirchenrat vor einem Menschenalter den Erfurter Toten, die einst an der Stätte seiner damaligen Wirksamkeit im Lichte der Sonne gewandelt sind, erwiesen hat.

Die Inschrift des ältesten Grabsteins hat folgenden Wortlaut:

) (1)	(נאח)
	המצבה הזקנה
	לר' אש סרת
	בלט הזקנה כח
	י' שלמה הלוי
	שנפטר ביום
	ה י"ב בתמוז ש'
	שלש למרט
	לאלף ששי והחי
	סנחחה בן ער
	אמן אא בלה

Sandstein, 190 cm hoch, 58 cm breit, Buchstabenhöhe 6 cm.

Sie bezieht sich auf Beller, Tochter des R. Salomo ha-Levi, gest. Do. (12. Tammus 5003 =) 2. Juli 1243. Der Stein war nach Veesenmeyers Bericht vom Jahre 1797 nicht mehr vorhanden. Haßler fand ihn 1829 von Neuem beim Aufgraben des Trottoirs an der Südseite des Münsters. Die ersten beiden Zeilen und die ersten beiden Buchstaben der dritten fehlten dabei bereits. Die ersten beiden Worte, Zl. 4 sind בלט הזקנה zu lesen und von Haßler völlig verkannt worden. בעלם, בילם, כילם, בלם, בלם, בלם.

*) Die in Klammern stehende römische Ziffer weist auf die Zählung bei Haßler hin.

Kosenamen von בֵּלָא (Bela oder Bella) — Belai oder Bellet oder Belleite, war bereits im 11. Jahrhundert ein bei jüdischen Frauen in Deutschland sehr verbreiteter Vorname. Vgl. die Nachweise bei Zunz, Ges. Schr. II, 44; Löwenstein, Gesch. d. Juden am Bodensee, S. 111; Salfield, Martyrol. d. Nürnberger Memorbuches, S. 388, 434, Nr. 42 (vgl. Aronius Reg. Nr. 370.) 435 Nr. 55 u. das Verzeichnis S. 462; Horowitz, Inschr. des alten Friedhofs in Frankf. a. M. S. 5, Nr. 65; Kracauer, Urkundenbuch zur Gesch. d. Juden in Frankf. a. M. S. 718). Das Wort הוֹקֵנָה , die Greisin, als Beiwort hinter dem Namen findet sich auch auf der Grabchrift 24 der Esther b. R. Meschullam. ע' Zl. 7 ist zu שָׁנָה und עָד , Zl. 10 zu עָרָן zu ergänzen. So hat übrigens auch bereits M. A. Levy in Geigers Jüd. Ztsch. III, 222 vorgeschlagen. Der Stein, der früher im Lokal des Altertums-Vereins aufbewahrt wurde, befindet sich jetzt im Münster. Zur Eulogie Zl. 911 vgl. Zunz, zur Gesch. S. 346.

11

ה' קל"ט
 שנת ה'ת"ל
 שנת ה'ת"א
 שנת ה'ת"ב
 שנת ה'ת"ג
 שנת ה'ת"ד
 שנת ה'ת"ה
 שנת ה'ת"ו
 שנת ה'ת"ז
 שנת ה'ת"ח
 שנת ה'ת"ט
 שנת ה'ת"י

Der Stein gehört zu den fünf, die 1827 beim Abbruch des Heerdhruckerthores gefunden wurden sind, und von denen drei so verwittert waren, daß sie nicht mehr gelesen werden konnten (Haffler S. 9). Nach einiger Zeit ist er verschwunden und wahrscheinlich wieder irgendwo als Baumaterial verwendet worden. לזכרה , Zl. 2, ist zweifellos eine Fehlesung Hafflers. Levy a. a. O. S. 225 schlägt לזכרה vor, vielleicht mit Recht. וכן , Zl. 7, ist natürlich במקום nach Jes. 11, 10. S. Zunz, z. Gesch. 344, 442, 457. Die Inschrift besagt, daß Zerujah, T. d. R. Kalonymos am Freitag (26. Adar 5034 =) 15. März 1274 gestorben sei. Der Name Kalonymos kehrt ein Jahrhundert später (1383) in der Inschrift Nr. 6 (XIII) wieder.

9

הנה

הנל הזה וערה

המצבה אשר

הוקמה לראש

מרת אומיליא 3

העבריה שנפטר

בו בסיון שנת ה'תש"ז

ישמנה לפרט לאלף

ששי נחה בן ער

אמן אא מלה 10

Geibler Kalkstein (Jura), 350 cm hoch, 66 cm breit. Höhe der Schrift 4 cm, unten 3 cm

Von diesem Grabstein, der im Münster aufbewahrt wird, sind die zwei größten Bruchstücke erhalten. Die Bruchstelle befindet sich zwischen der 6. und 7. Zl. Das verlorene 3. Bruchstück, die Ergänzung des Steines an der linken Seite, enthielt den Schluß von Zl. 6, 7 und 8, und zwar fehlen von Zl. 7 etwa 3, von Zl. 8 etwa 2 Buchstaben. Auf Zl. 6 sind die Reste der letzten Buchstaben deutlich erkennbar. Der Steinmetz ging mit dem Raume in den ersten 5 Zl. verschwenderisch um und hat von Zl. 6 an die Buchstaben enger und in etwas geringerer Höhe wählen müssen. Am auffallendsten ist die Tatsache, daß die Frau, zu deren Häupten das Denkmal gestanden hat, nur mit ihrem Vornamen Ottilia und mit dem etwas wunderlichen Zusatz העבריה bezeichnet ist, während weder des Mannes, noch des Vaters Namen genannt werden. Mit sehr großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich demnach um den sehr seltenen Fall, daß die Verstorbene entweder eine Proselytin gewesen oder eine nach zwangsweiser Taufe zum Judentum zurückgetretene Jüdin ist. Sowohl der Übertritt als auch der Rücktritt zum Judentum war schon seit dem frühen Mittelalter mit den aller-schwersten Strafen bedroht (vgl. Scherer, die Rechtsverhältnisse der Juden in den dtsch.-östr. Ländern S. 14, 16, 20f, 22f, 34, 46, 146, 155f. etc. Aronius, Reg. Nr. 16, 29, 46, 60, 117, 176, 181, 199, 204, 206, 218, 460, 725). Nichtsdestoweniger kamen hin und wieder solche Übertritte vor (vgl. Ar. a. a. O. 64, 103, vgl. 108, 147, 195, 740, Salfeld, Mart. 149). Aus diesem Grunde begnügte man sich damit, auf dem Grabstein die Tatsache so oberflächlich wie möglich anzudeuten. Frau Ottilia scheint übrigens eine wohl-situierte Dame gewesen zu sein. Dafür spricht die schöne Ausstattung des Steines,

dessen Inschrift mit einer erhöhten, aus dem Steine selber ausgebauten gewölbten Umrandung versehen ist. Der Name Ottilia ist bei den Juden nicht eben häufig, kommt aber doch gerade am Ende des 13. Jahrhunderts in Bamberg (Salfeld a. a. O. 49. 201) und in Windsheim (a. a. O. 30. 167) vor (vgl. auch a. a. O. S. 88. 294). Leider ist gerade die Jahreszahl trümmerhaft erhalten. Deutlich lesbar sind die Fünf Zl. 8 und durch das Zahlwort שנים: ausgedrückt. Da dementsprechend zweifellos auch die Zehner mit einem Zahlwort bezeichnet gewesen sind, so wird man, wenn bloß der Worte שנים auf Zl. 7 wirklich der Rest des Buchstaben n festgestellt werden kann, ganz gewiss חמשים lesen müssen. Danach wäre die „Jüdin Ottilia“ am (26. Swan 5058 =) 7. Juni 1298 gestorben. In eben dasselbe Jahr fiel der Tod der genannten beiden Ottilien, die als Glaubenszeuginnen in den durch Rindfleisch hervorgerufenen Pogromen erschlagen wurden sind. Proselyten aus dieser Zeit werden in Weißenburg i. Els. 1270 und vermutlich in Nürnberg 1288 genannt. Zur Eulogie vgl. Nr. 1 (I), 4 (II), 8 (IX) usw.

4" 10

צין
הכל קראש
כרח סרים בת
ה' שלמה שומע
ביום ה' כ' באייר
סה יפרט לאלה
ששי ורחא טנחחחח
בן ידו עב שאן
צריק עולם
אמן אמן סלה 10

Handstein, 180 cm hoch, 71 cm breit, 75 cm tief.

Dieses Denkmal ist jetzt im Münster an der Wand des nördlichen Seitenschiffs zwischen der Tür und der Nelthardtschen Kapelle befestigt. Es wurde bereits 1607 im Garten des Zeughauses am Gänstor gefunden (Nübling, die Judengem. d. Mittelalters. S. 509) und 1815 nach dem Münster gebracht (Haßler, S. 6). Zl. 5 (ist ה' ביום ה') zu lesen, da der 25. Ijar nie ein Mittwoch sein kann. Vermutlich liegt ein Irrtum des Steinmetzen vor. Im Jahre 5065 war der 25. Ijar wirklich ein Donnerstag. Es starb demnach Mirjam, die Tochter R. Salomus, am Donnerstag, (25. Ijar 5065 =) 20. April 1305. Am Ende von Zl. 7 ist das Wort

zu מנוחתה und am Ende von ז' ח' zu ergänzen. Als vorletzte Zeile ist צדיקי עולם zu lesen. Alles das hat bereits Levy, a. a. O. S. 222 richtig. Vgl. ferner Zunz, z. Gesch. 346. Nach Pfeleiderer (Münster, S. 173) ist dieses „der schönste, wohl erhaltenste Stein mit gotischem Bogen.“

5 (X)

צדיק
הלל לראש -
משה בר נח
הנפטר ביום ב'
ב' באב ב' לפי
לאליה השני
נחה מנוחתו
בין עמ

Dieser Stein ist der zweite (vgl. Nr. 2 (XI), der 1827 beim Abbruch des Heerdruckerthores als wohl erhalten gefundenen und bald darauf abhandeln gekommenen. Zum Text ist nur zu bemerken, daß כ"ו am Anfang der 5. Zeile entweder ein Irrtum des Steinmetzen oder eine Fehlleseung Haflers ist, da der 26. Ab nie ein Montag sein kann. Es ist vielmehr כ"ו zu lesen, und das stimmt auch für das Jahr 5066. Es starb demnach R. Mose S. R. Nathans am Montag, (27. Ab =) 8. August 1306. Zur Schlußwendung ist zu vgl. Zunz, z. Gesch. S. 346.

6 (III)

עד
הגל הזה
ועדה הסעבה
לראש רבי
משה ב' רבי
אברהם ולע
הנפטר ביום
כה לירח סרחש[ן]
בו לפר[ט] לאל[ף]
השני נע

Früher befand sich der Grabstein in der Mauer der Gassenknechtshütte und ist bei deren Abbruch gleichzeitig mit Nr. 7 (IV)

abhanden gekommen. In Zl. 3 ist bei Hagler ועדע wohl nur ein Druckfehler für ועד. Die Wendung Zl. 1—3 ist aus Gen. Kap. 31, 52. Die Abbréviation ולע am Ende v. Zl. 6 bedeutet לחיי עד, Zunz, z. Gesch. S. 330. 456. Es starb danach R. Mose, S. R. Abrahams, am (25. Marcheschwan 5067 =) 3. November 1306. Die Auflösung der Abkürzungen am Ende der 8. u. 9. Zeile ergibt sich von selber. Daß die Eulogie נע = נחנע עד (Zunz, a. a. O. S. 341) am Ende der Inschrift steht, ist etwas seltsam.

7 (IV)

[ציון]
 הלל לראש
 מרח חנה ב
 י אליקים נפט
 יום נ' כחשו 5
 צא לפרט ח
 נפ צר בצ הח
 אאא סלה

Auch dieser Stein ist nicht mehr vorhanden und hatte dasselbe Schicksal wie der vorige. An der Spitze ist als erste Zeile zweifellos das Wort ציון zu ergänzen. Wenn Zl. 5 wirklich נ' gestanden hat, so ist es zweifelhaft, ob der 3. oder 13. des Monats gemeint ist. Es starb danach Hannah, die Tochter R. Eljakims, am 3. oder 13. Tammus 5091 =) 9. oder 19. Juni 1331. Die Schlusswendung ist bereits von Zunz, S. 350ff. erläutert und belegt; sie be- ruht auf I. Sam. 25, 29.

8 (IX)

ציון
 הלל לראש י
 חייב ב י רחבה
 הכהן שנפטר יום
 ו ל באייר צה לע 5
 חנות נפשו בנן
 עדן אמן סלה

Der Stein befand sich noch 1797 in der Kirchenmauer zu Lange-
 mann. In der 5. Zl. ist באייר entschieden falsch, da es, wie auch be-
 reits Geiger a. a. O. S. 225, ohne einen Verbesserungsvorschlag zu

machen, bemerkt, einen Ak. Har nicht gibt. Zu lesen ist demnach **רַחֵם**, und in der Tai war 5095 der 30. Adar ein Freitag. Es starb demnach R. Chajjim h. R. Rechabja am Freitag (30. Adar 5095) 24. Februar 1335. Des Vaters (Rechabja) Name ist nicht gerade alltäglich, doch hießen so einer der in Frankfurt a. M. am 24. Mai 1241 (Salfeld S. 14. 126), einer der in Mainz am 19. April 1283 (a. a. O. S. 30. 144) und einer der in Heilbronn am 19. October 1298 (a. a. O. S. 58. 213) erschlagenen Glaubenszeugen. Die Form **רחבי** in der Liegnitzer Urkunde vom 3. Mai 1451 (Brann S. XLV u. LXIX) ist vielleicht eine Variation davon.

יצחק בן יצחק
 נפטר ב' אלול
 ה'תשנ"ב
 קם לפרט זמן
 נפשו בן ערך ע"ס
 ערך ע"ס א"א
 א' ס"ה

Sandstein 200 (aktuals wohl 280) cm hoch, 100 cm. br. Schrifthöhe 6 cm.

Das vorliegende Grabdenkmal bildet jetzt die Rückseite einer bildlichen Darstellung, die sich bis 1869 am Brauttor des Münsters befunden hat. Auf der Vorderseite ist zu Ehren der Grundsteinlegung des Münsters, die im Jahre 1377 erfolgt ist, die Weihe der Kirche dargestellt. Den gegenwärtigen Doppelcharakter des Steins, der im Archiv der Münsterbauverwaltung aufbewahrt wird, hat damals Prof. Dr. Veessenmeyer, der Jüngere, festgestellt. Der obere Teil des Grabsteins ist bei der neuen Verwendung beseitigt worden. Dadurch ist die erste Zeile verstümmelt. Da die letzten lesbaren Buchstaben **רַחֵם** sind, lautete nach Analogie der auf den Ulmer Denkmälern sehr häufigen Wendung die erste Zeile vermutlich **רַחֵם ה' לר' יצחק**. Das Datum (Zl. 3) ist wahrscheinlich der 1. (א"ב), vielleicht aber der 21. (כ"א) Kislew 5102, also der 11. November oder 1. Dezember 1341. Der Grabstein war ursprünglich für R. Mosche S. Eleasars bestimmt. Zur Eulogie Zl. 4/5 vgl. Zunz, Gesch. S. 343, Anm. 1.

*10 (VI)

צ"ו
ה'ל' לראש
מ חנה ב' י'
נתן ש' ב'
בסבת ק'

Höhe 20—25 cm

Der wohl erhaltene Stein befindet sich jetzt gegenüber dem Gasthaus zum Raben an der Ecke des ersten Stockes am Hause Rabengasse 7. Er war für Hanna, T. R. Nathans, bestimmt, die am Freitag, (22. Tebeth 5104 =) 9. Januar 1344 gestorben ist. Zur Eulogie Zl. 6, vgl. Zunz, z. Gesch. S. 350 ff nach I. Sam. 25, 29; vgl. zu Nr. 7 (IV).

*11 (XV)

[צ"ו חל']
[לר] אש י' אלי'
בר יהודה הכהן
שנפטר יר ב'
אלול יום ב' 5
י"ה למר
הנצחה יום
צדיקים בן עד
אמן א א סלה

Der Stein ist an der rechten Seite um etwa zwei Buchstaben in der Breite beschädigt. Doch sind die Lücken leicht zu ergänzen. In Zl. 4 ist die Lesung י' = 14 falsch, weil der 14. Elul nie ein Montag sein kann. Es ist demnach י' = 15 zu lesen. In der Tat war der (2. Elul 115 =) 10. August 1355 ein Montag. 1255 bei Maßler ist offenbar nur ein Druckfehler. Das Denkmal stand ehemals am Grabe des R. Elia b. R. Jehuda ha-Cohen und befindet sich jetzt im Lokal des Altertums-Vereins.

*12 (V)

צ"ו
ה'ל' לראש
סיה יטא
ב' י' יוסף
שנפטר כה 5
בסבת יום
א קב לה

Da der 25. Tebeth nie ein Sonntag sein kann, so ist vermutlich Zl. 5 ב"ח = 28 und Zl. 7 ק"ב statt ק"ב zu lesen. Danach wäre Jutta, T. R. Josephs, am Sonntag, 26. Dezember 1361 gestorben. Die Eulogie חנני חנני (wie Haller S. 7 will, sondern חנני חנני נפשה בן עדן (vgl. Inschrift 8 (IX) und 9 (XVIII) u. s. Zunz, z. Gesch. S. 343) aufzulösen. Der Tatbestand kann nicht mehr festgestellt werden, weil der Stein schon 1797 abhanden gekommen war.

18 (XII)

[פה נטמן]

הישיש הנאמן הוקן

ר יוסף בר מנחם

תנמן למנוחה (במוצאי)

יום מנוחה ה כסלף

5

שנת קכר לפרט

אמן

Der am oberen Teil und auch sonst verstümmelte Stein wurde in diesem Zustande 1846 aufgefunden und gehört zu den Denkmälern, die zum Münsterkreuz verwendet worden waren. Er ist wenige Wochen später wieder abhanden gekommen. Am Anfang der 4. Zl. ist sicher חנני חנני zu lesen und am Ende wahrscheinlich zu ergänzen und ebenso am Schluß der 4. sicherlich בסוף (statt במלך) zu lesen. Vielleicht hat auch am Ende der 6. noch הקטן, wie Haller S. 10 will, gestanden. Sehr nötig ist diese Ergänzung nicht. Der greise R. Josephs, S. R. Menachems, st. danach in der Nacht zu Sonntag (5. Kislew 5124 =) 12. November 1363. Als erste Zeile möchte ich פה נטמן vermuten.

14 (VII)

המצבה

הזאת הוקמה

לראש ה' רחמי

בר אלכסנדרי

כט בתשרי שנת קכז

5

אז מלה ימצבה אמן

אז מלה

Die Inschrift des längst verlorenen Steines bezieht sich auf R. Rechabjah S. R. Alexandris, der am (29. Tischi 5128 =) 23. September 1367 verstorben ist. Das Jod am Ende von

Zl. 4 ist keineswegs (wie Haßler S. 8 meint), ein Druckfehler. Die Namensform ist vielmehr ganz gewöhnlich. Vgl. Frankel, סבא הירושלמי, S. 64. Zum Namen vgl. Nr. 8 und zur Eulogie vgl. die Bemerkung zu Nr. 7 (IV). Wunderlich ist die Wiederholung der Worte סלה אמן אמן in Zl. 6 u. 7.

15 (XIV)

ציון הלו
לראש ר'
משה בר נר
שון אשר נקב
בכ סיון יום נ
קלט לפרט
תוצבה אמן
סלה

Sandstein, verwittert, 130 cm hoch, 54 cm breit, Buchstabenhöhe 6 cm.

Der Stein ist zum ersten Mal in den Verhandlungen des Vereins für Kunst und Altert. in Ulm 1850, S. 33 erwähnt und diente bis 1846 als Belegplatte auf dem Boden des Münsterkranzes. Jetzt ist er rechts vom Eingang in den alten, jetzt geschlossenen jüdischen Friedhof in die innere Mauerseite eingelassen. Die Inschrift bezieht sich auf R. Moscheh, S. R. Gierschons, der am Dienstag (22. Siwan 5139 =) 7. Juli 1379 begraben worden ist. Zur Eulogie am Schluss vgl. die Bemerkung zu Nr. 7 (IV).

16 (XIII)

האבן
הנאה שמת[ו]
לרש ר' קלנימוס
בר שלומיאל הנק
חשר' יום א
קמד לפרט
תוצבה אמן
אא סל

Höhe 80 cm, Breite 44 cm, Tiefe 17 cm, Buchstabenhöhe 6 cm

Dieser wohl erhaltene Stein, der dasselbe Schicksal wie der vorige hatte, und jetzt rechts vom Eingang in den jüdischen Friedhof in die Umfassungsmauer eingelassen ist, stand ehemals zu Häupten des R. Kalonymos, S. R. Schlurmiëls, der an einem Sonntag (im Tischri [also am 9., 16. oder 23.] 5144 =) 6., 13., oder 20. September 1383 begraben worden ist. Das letzte Wort der 2. Zl. ist zu שמת' (vgl. J. M. 28, 22) zu ergänzen. Vgl. auch

Salfeld, Mart. S. 435, Nr. 57. Die Vorschläge Haßlers (S. 10), Levys und Geigers beruhen auf der Fehlleseung שבת. — לראש statt לראש zu Anfang der 3. Zl. ist zweifellos ein Fehler des Steinmetzen. In der 4. Zl. hat Haßler (S. 10) die Ligatur am Ende von שלישית nicht erkannt.

*17

יבדה וק
כל מעשיה היו ישרי' ותמימי'
הנכבדת מ' מינא כת ר' משה
הרוב ו"ל שהלכה לעולמה
הנאספה אל עמה ביום נ' י'
טבת שנת ה"א כ"ק ע"א
לפרט והנצבה על צב כ"ק
א

Sandstein. 200 (resp. 204) cm hoch, 100 cm breit, 20 cm dick, Schrifthöhe 6 cm.

Dieses Denkmal hatte das gleiche Schicksal wie der Grabstein Nr. 9 (XVIII). Schon Haßler (S. 4) berichtet, daß nach „einer glaubhaften Sage auf dem Rücken des Wappensteins über dem Portal der sogenannten „Schelerei“, jetzt Danmacherschen Weinhandlung . . . eine hebräische Inschrift sich befindet.“ Bei einer baulichen Veränderung im Jahre 1913 wurde der Stein herausgenommen. Auf der Vorderseite befindet sich das Wappen der Hauseigentümer vom Jahre 1509, des Dr. art. lib. et med. Johannes Stocker und seiner Frau Barbara geb. Hervart^{*)}. Zwischen den beiden Wappen steht die Inschrift aus Ps. 115,1 nach der Vulgata. Die jetzige Rückseite weist die obige Inschrift auf, deren oberer Teil bei der neuen Verwendung verstümmelt worden ist. Es fehlen vermutlich zwei Zeilen. Der Gedenkstein stand danach ursprünglich am Grabe der Frau Minna, T. R. Moschehs ב"ר ר' משה, gestorben am Dienstag, 7. Tebeth 5196 (=) 27. Dezb'r, 1435. Die Jahreszahl ist durch das Chronotisch ה"א כ"ק ע"א ausgedrückt. Frau Minna war die Gattin des damaligen Rabbiners R. Seligmann, über die manches aus Ulmer Urkunden und aus RGA der zeitgenössischen Gelehrten bekannt ist. Das gesamte Material hat der jüngst verstorbene Ulmer Rabbiner

^{*)} Diese Mitteilung machte der Bibliothekar und Kustos des Gewerbemuseums, Herr Hertenherger, dem seeligen Rabb. Straßburger in einem Schreiben vom 26. November 1912.

Jesajas Straßburger in einer Abhandlung, die in dieser Festschrift (S. 224 ff) enthalten ist, zusammengestellt. Die Abkürzung חס"ה hinter dem Namen des Vaters ist mir vorläufig ein Rätsel. Zur Eulogie am Schlusse vgl. die Bemerkung zu Nr. 10 (VI).

*18

(הנ)ה

[האבן הוא שם] חי [ל]וא[ח]

התרנגולת [ה]מהללח

בז התר חוקיה והיה

כלא היה על אלה 6

אני בוכה החסירה*

מר היגלין מהור[ה] ולא

הולין יהי בצאת נפשה

כי מה ולמעלה[ה] נחבקש[ה]

יום ד' י' א"ד שנת ד' 10

לפק תנצבה אמן 8

Nörtinger Sandstein, 145 cm hoch, 95 cm br. Schrifthöhe 6 mm

Das am obern Teil schlecht erhaltene Denkmal wird jetzt in der Bauhütte des Münsters aufbewahrt. Es bestand ursprünglich vermutlich aus elf Zeilen, von denen die ersten beiden sehr lückenhaft erhalten sind. Von der ersten ist nur der Rest eines Buchstaben, wahrscheinlich eines ה, von der zweiten sind nur vier, י, ו, ו, zwischen denen vielleicht auch noch ein Buchstabe verloren ist, deutlich lesbar. Ich ergänze, wie folgt: חי [האבן הוא שם] [ל]וא[ח] [הנ]ה [התרנגולת] [ה]מהללח. Der Text ist in biblisch-rabbinischem Musivstil oberflächlich gereimt. Es ist z. B. die Wendung Zl. 4/5 aus Obadja, V. 16; Zl. 5/6 aus Kl. I. 16; Zl. 8/9 aus I M. 35, 18. Vielleicht weist die letzte Andeutung darauf hin, daß die Verstorbene eine Wöchnerin gewesen ist. Sie hieß zweifellos Hünlin = Hühnlein. Der Name kommt in verschiedenen Variationen als jüdischer Vorname nicht selten vor. Vgl. Heue 1346 in Frankfurt (Kracaue 417), Hennachin 1386 daselbst (Kracaue 718), Hennlein (Zunz II, 66), Hünla (a. a. O. 58); die von Zunz vermerkte Galina (a. a. O. 45) ist vermutlich nur eine romanische Verkleidung, gerade so wie in der vollständig erhaltenen ersten Zeile unserer Inschrift חס"ה nichts weiter als eine spielerische hebräische Übersetzung des Eigennamens ist. Man braucht bloß an den bekannten Exegeten Joseph Bechor Schur

zu denken, um sich daran zu erinnern, wie man in jener Zeit mit Anspielungen bei Eigennamen umging. Wochentag, Monatsdatum und Jahreszahl enthält die vorletzte Zeile, von der leider die letzten drei Buchstaben undeutlich geworden sind. Nichtsdestoweniger wird man annehmen dürfen, daß ר"ו gemeint ist, zumal für dieses Jahr der Wochentag mit dem Monatsdatum stimmt. Danach wäre Frau Hüntlin, T. R. Chiskijas, am Mittwoch (17. Nisan 5217 =) 11. Mai 1457 gestorben. Zur Eulogie ZL II vgl. Nr. 7 (IV) u. 10 (VI).

19

[פה נקברה]

מרים צרה אשה

נקרה לית עשרה

החמדה הישרה

נ יפה זכרה אשתי מרת

מרים בת מהר יצחק

נפלה ביום נקדרה יום ד'

א' אדר רלא לפרק

הנצרה עשכעאס

Grauer Sandstein, oben abgerundet, 130-cm hoch, 60-cm breit

Dieses Denkmal hat R. Ascher ha-Levi, wie sich aus den in ZL 2 und 3 bezeichneten Buchstaben ergibt, für seine Frau Mirjam, Tochter des Gelehrten R. Isaak, gest. Mittwoch (1. Adar 5231) = 23. Januar 1471 errichten lassen. Der Kaufmann Erlanger hat es in seinem Hause „der oberen Stube gegenüber“ gefunden und es etwa 1875 auf den alten, jetzt geschlossenen jüdischen Friedhof schaffen lassen, wo es an der Umlassungsmauer angebracht worden ist. Von der beschädigten Inschrift fehlt wahrscheinlich nur die erste Zeile. Ich möchte angesichts der Tatsache, daß die Worte des fließend stilisierten Textes sechsmal auf רה reimen, die Worte פה נקברה [nicht: „ציון אשה“, wie nach Pressels (S. 25) Mitteilung Rabb. Wälder vorgeschlagen hat] ergänzen. Es ist zum ersten Mal von Pressel in seiner Gesch. der Juden in Ulm, S. 25 f. veröffentlicht worden. Die Eulogie in der letzten ZL findet sich auf andern Ulmer Grabsteinen wieder, vgl. zu Nr. 14 (VII). Das Ganze möchte ich, wie folgt, übersetzen: „Da liegt nun begraben in der Fülle des Leides, das gewaltig ist, [mein] Kranz und [meine] Krone, mein frommes und biederer, schönes und sitten-reiches Weib, Frau M., das mir entrissen ward“

20 (7110)

[פה נקבר]
 ונטמן איש
 צדיק ונאמן
 הישר ר מנחם
 בר שמעון ול
 אשר הלך לעול
 יעבר ליום י' אל
 רמס לשק ולאח
 השבת נקבר חננ

5

So lautet bei Häfler (S. 8) der Text der Inschrift dieses längst verlorenen Grabsteines, von der wir nur eine von dem M. Jacob Honold (st. den 17. Mai 1663) angefertigte Abschrift besitzen. Im Jahre 1663 beland er sich im Kreuzgang des Gymnasiums. Das Denkmal stand einst am Grabe des R. Menachem, Sohn R. Simons. Der obere Teil war zweifellos bereits verstümmelt, als Honold den Stein fand. Es fehlt wohl nur die erste Zeile, die, wie ich vermute, sehr wahrscheinlich נקבר פה gelautes hat. Verderbt ist auch die 7. Zl., die Honold אל חילו יעבר gelesen, und für die Häfler אל יעבר ליום י' (= „er ist hinübergegangen am 17. Elul“) vorgeschlagen hat, was grammatisch und stilistisch unhaltbar ist. Vielleicht ist Zl. 6 bis 9 zu lesen: רמס לשק ולאח השבת נקבר חננ אשר הלך בעולם עובר ליל י' אל חילו יעבר רמס לשק ולאח השבת נקבר, d. h. mit aufgelösten Abbreviaturen „der von dieser vergänglichen Welt (עולם עובר) im Gegensatz zu (עולם עומד) in der Nacht zum 17. Elul 249 fortgegangen und nach dem Sabbat (d. h. am Sonntag) begraben worden ist.“ Es könnte aber auch das Wort יעבר (Zl. 7) ein Lesefehler für באור und dann zu lesen sein: אשר הלך לעול[מ] באור לעולם י' אל חילו יעבר רמס לשק = „der zur Ewigkeit eingegangen ist in der Nacht zum 17. Elul 249“ usw. wie vorher. Im ersten Falle würde עובר am Ende eines beabsichtigten Gleichklang zu נקבר bilden, wie ונטמן (Zl. 2) ונאמן (Zl. 3) und שמעון (Zl. 5). Das Datum würde stimmen, da der 17. Elul damals in der Tat ein Freitag war. Geigers Vorschlag, Zl. 7 zu lesen (a. a. O. S. 224) scheint mir weniger annehmbar zu sein. Abgesehen davon, daß für die Ergänzung die Zeile zu kurz wäre, hätte man in der sonst wohl stilisierten Inschrift wenigstens אל חילו ערב שבת י' אל חילו erwarten sollen. In Zl. 8 ist לשק zu lesen und das letzte Wort zu ergänzen. Es

starb also der greise R. Menachem, S. Simeons, am Freitag (17. Elul 5240 =) 14. August 1489. Zur Eulogie am Schluß der 9. Zl. vgl. Nr. 7 (IV). Vielleicht fehlt auch noch die letzte Zeile, da zu der Eulogie mindestens noch die Buchstaben ב ה gehören. Die letzte Zeile lautete dann vermutlich: ב ה א א א א.

*21

הצבתי פה
קבר לאיש חם
ונבר בריח ליינום
גבר הר שמעון
בר מנחם הל נקר(א)
ושמן ככר ביום
[ה] כד ס[ת]ן ינא
לפנ חלף
ועבר [חנ] צבה
עש [צ] בעא 10
אמן סלא

Nürnberg Sandstein, 16x9 cm. 90 cm hoch, 80 cm br., Schrifthöhe 4,5 cm.

Nur um zwei Jahre jünger als die vorige Inschrift ist die auf dem vorstehenden Denkmal für R. Simeon, S. Menachems, wahrscheinlich den Sohn Menachem b. Simeons (Nr. 20), bestimmte. R. Simeon st. am Donnerst. (24. Siwan 5251 =) 2. Jun. 1391. Der Text reimt in erträglichem Musivstil 5 Mal auf ב ר. Zu Zl. 1/2 vgl. Jes. 22,16; zu 3/4 Dan 9,27: עו עו Koh. 6,10 und zu 7-8 Jes. 8,8. 24,5. Hab. 1,11. Der Stein wird in der Bauhütte des Münsters aufbewahrt. Er ist in zwei Stücke zu 9 und zu 2 Zeilen zerfallen und mit Ausnahme der Bruchstelle, Zl. 9/10, tadelloso lesbar. In Zl. 9 sind zwei Buchstaben hinter dem Worte ועבר und in Zl. 10 der dritte Buchstabe mehr oder minder schwer zu ermitteln. In Zl. 9 möchte man am ehesten an בר, was freilich zu den erhaltenen Spuren schlecht stimmt, und in Zl. 10 nahezu mit Sicherheit an צ denken. Die ganze Wendung würde dann lauten: [חנ]צבה עש [צ] בעא, oder mit aufgelösten Abbreviaturen: יהי נפשו צורה בערור החיים עם שאר צדיקים. בנן ערן אמן סלא. Das letzte Wort ist falsch, סלא für סלא geschrieben.

*23 (XVI)

זה
נקברה מי
בדגלין בח
ר יעקב שנמטרה
ביום שבת
עשרים באייר

Höhe 40 cm, Breite 75 cm.

Der wohl erhaltene Stein ist am untern Ende verstümmelt. Es fehlen vermutlich zwei Zeilen mit der Jahreszahl und der Eulogie. Das Denkmal stand zu Häupten der Frau Bruntin, Tochter des R. Jakob, die an einem Sabbat, am 20. Ijar, verstorben ist. Zum Namen Bruntin, wofür Zunz II, 48 Brundelin — ich weiß nicht aus welchem Grunde — schreibt, vgl. auch die Varianten Brune, Bräuntein, Brünechin, Brunchen usw. bei Zunz a. a. O. und bei Kracauer 927. Das Denkmal wird jetzt im Münster aufbewahrt.

*24 (XVII)

[פה נקבר]
[ר אברהם]
[היא מיט אר גולה]
בת ר אברהם א[שה]
ר אברהם הלכה
ל[ק]ט ב[ט]ב[ח] ש[ח]

Von diesem Denkmal, das der Altertumsverein aufbewahrt, ist nur der aus 4 Zl. bestehende mittlere Teil erhalten. Es bezog sich ursprünglich auf die beiden nebeneinander liegenden Gräber eines Ehepaares, R. Abraham und Frau Gulah, Tochter R. Abrahams. Zum Namen Gulah vgl. Kracauer S. 383 aus den Gerichtsbüchern des Jahres 1343. Die Annahme Hofflers, daß es sich hier um die „Schwester eines mit dem Vater gleichnamigen Bruders Abraham“ handelt, also „eine Beziehung, die sonst ganz ungewöhnlich ist“, ist unnötig, da das א am Ende der erhaltenen zweiten Zeile sehr wahrscheinlich zu אשה = Ehefrau zu ergänzen ist, wie übrigens bereits Levy a. a. O. S. 226 vorgeschlagen hat. Es haben demnach nur der Schwiegervater und Schwiegersohn denselben Vornamen gehabt.

*24

צ[יין]
 הלן לראש מן
 אסתר הוקי' בת
 ר' משה: פטר'
 יום נ' א' בתמוז 5
 לפ' ה'תצ"ב
 אאא מלך

(Alter Kalkstein (Jura) 80 cm hoch, 42 cm br., Schrifthöhe 5,5 cm.)

Dieser Grabstein der Frau Esther, der Graisin, der Tochter R. Meschullams, die am Dienstag, den 1. Tammus, gestorben ist, wird im Münster aufbewahrt. Leider hat der Steinmetz die Jahreszahl anzugeben vergessen. Bei der Auffindung ist der Stein in vier Stücke zerbrochen worden, hat sich aber so vorzüglich zusammenstellen lassen, daß nur die erste Zelle etwas gelitten hat. Von dieser ist nur der Buchstabe ז deutlich lesbar. Das Wort lautet zweifellos ציץ. Die Ausstattung des Steines erinnert an den der Frau Ortille (Nr. 3).

Die Juden in Polen.

Vortrag*).

Von Dr. A. Tänzer, Rabbiner in Göppingen.
Z. Zt. Armeerrabbiner der Bug-Armee.

Zu den für die dauernde Sicherung des deutschen Reiches wichtigen Fragen, welche der gegenwärtige Krieg zu entscheiden haben wird, gehört auch die nach der künftigen Gestaltung der Verhältnisse in Polen. In der Bevölkerung Polens aber bilden einen bedeutenden, nicht zu übersehenden Bestandteil die Juden, weshalb sich diesen seit einiger Zeit das öffentliche Interesse in Wort und Schrift zuwendet. In erhöhtem Masse aber muss dieses Interesse naturgemäss bei jenen deutschen Heeresgruppen vorhanden sein, die, wie unsere Armee, Polen erobert haben und besetzt halten, weil ihnen fast allenthalben eine zahlreiche jüdische Zivilbevölkerung entgegentritt und zu näherem Eingehen auf deren Eigenart unmittelbare Veranlassung bietet. Diesem Interesse habe auch ich heute die Ehre zu danken, in diesem Kreise das Thema „Die Juden in Polen“ erörtern zu können. Ich fasse meine Aufgabe dahin auf, dass ich Wesen und Eigenart der Juden in Polen zu erklären suche und zwar in der Hauptsache aus ihrer Vergangenheit und ge-

*) Gehalten am 25. Januar 1916 auf Veranlassung der Etappen-Inspektion der Bug-Armee in Biala und am 1. Juni 1916 vor dem Offizierskorps der Militär-Eisenbahn-Direktion 6 in Brest-Litowsk.

schichtlichen Entwicklung heraus. Um einen Dichter zu verstehen, genügt es bekanntlich in sein Land zu gehen, denn ein Dichter ist ein Kind seiner Zeit. Um ein Volk zu verstehen, muss man auch dessen Geschichte kennen, denn ein Volk ist ein Entwicklungsprodukt der Vergangenheit.

Wesen und Eigenart der Juden in Polen zeigen eine tiefgehende Verschiedenheit von denen der Juden in Deutschland. Die gleiche Verschiedenheit aber zeigt auch deren geschichtlicher Entwicklungsgang. Die Geschichte der Juden in Deutschland im letzten Jahrtausend zeigt eine dem allgemeinen Kulturaufstieg entsprechende aufsteigende Tendenz. Vom 11.—16. Jhd. eine Periode mehr oder minder schwerer Verfolgung, dann im 17. und 18. Jhd. allmählig eine humanere Behandlung mit gesicherteren Rechtsverhältnissen, um schliesslich im 19. Jhd. zum vollen Siege der Gerechtigkeit in der schrankenlosen Gleichstellung der Juden zu führen. Die Geschichte der Juden in Polen hingegen zeigt im gleichen Jahrtausend eine dem allgemeinen Niedergange entsprechende absteigende Tendenz. Vom 11.—16. Jhd. eine mehr oder minder günstige, stets aber rechtlich gesicherte, oft sogar sehr angesehene bürgerliche Stellung, dann im 17. und 18. Jahrhundert eine allmählige Verschlechterung der Rechtsverhältnisse, um schliesslich im 19. Jhd. unter russischer Gewaltherrschaft zum äussersten Tiefstande in fast vollständiger Entrechtung zu führen. Der grundverschiedene Entwicklungsgang der Vergangenheit aber erklärt und begründet die grundverschiedene Eigenart in der Gegenwart, die sonst vom Standpunkte des Historikers aus nur schwer verständlich wäre. Schwer verständlich vor allem deshalb, weil die Juden in Polen zum weitaus grössten Teile deutschen Ursprunges und Nachkommen von aus Deutschland eingewanderten Juden sind. Nachkommen solcher deutscher Juden, welche ein Jahr-

tausend hindurch unter oft sehr ungünstigen Verhältnissen die Erinnerung an ihr deutsches Stammland bewahrt haben. Wie die am Ende des 15. Jhd. aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden heute noch in den osmanischen Ländern, in den nordafrikanischen Staaten usw. in Sprache und Synagogenritus die Erinnerung an das sie einst vertreibende Heimatland bewahrt haben, so haben auch die Juden in Polen, nicht nur in ihrer tiefempfundenen Sympathie für deutsches Wesen und deutsche Kultur, sondern auch vornehmlich in ihrer Sprache das wichtigste Merkmal ihres deutschen Ursprunges erhalten.

Schon zur Zeit Karl d. Gr. sollen deutsche Juden als Handeltreibende nach Polen gekommen sein. Um's Jahr 905 fand auf Grund einer vom Fürsten Leczek erhaltenen Erlaubnis die erste grössere Ansiedlung von durch die religiöse Unduldsamkeit aus Deutschland vertriebenen Juden in Polen statt, wo in dem damals noch heidnischen Lande keinerlei Unterschied zwischen Einheimischen und Einwanderern gemacht ward, weder in der Gesetzgebung noch im Volksempfinden. In letzterer Hinsicht darf wohl die Volkssage als zutreffender Massstab angesehen werden. Diese führt aber im polnischen Volke gerade die zwei glücklichsten Königswahlen auf die Mitwirkung von Juden zurück. Die eine betrifft das Herrschergeschlecht der Piasten, als dessen berühmtester Vertreter Kasimir d. Gr. gefeiert wird. Nach dem Tode des Fürsten Popel sollen die polnischen Grossen in einem Walde bei Kruczewacz zur Fürstenwahl versammelt gewesen sein. Wie immer in solchen Fällen, konnten sie sich nicht einigen und beschlossen deshalb, denjenigen als ihren Fürsten anzuerkennen, der am nächsten Morgen als Erster nach der Stadt kommen werde. Das aber sei ein Jude namens Pruchownik gewesen, der sich jedoch beharrlich weigerte, die Herrscherwürde anzunehmen. Dagegen riet er ihnen,

den Polen Piast zu wählen, was sie auch zum Heile ihres Volkes taten. Der zweite Fall, der teilweise geschichtlichen Charakter trägt und um den sich bereits eine stattliche Literatur gebildet hat, spielt im 16. Jhd. Damals, i. J. 1586 nach dem Tode Stephan Bathoris, waren die polnischen Magnaten zur Königswahl in Warschau versammelt und konnten sich wieder nicht einigen. Fürst Radziwill, der angesehenste unter ihnen, hatte einen aus Padua stammenden, in Brest-Litowsk wohnenden Hofjuden namens Saul Katzenellenbogen, der unter den Adeligen Polens ob seiner Gelehrsamkeit, Rechtlichkeit und ungewöhnlichen Klugheit hohe Wertschätzung genoss. Da nun ein Wahlstatut den Abschluss der Königswahl bis Mitternacht vorschrieb, wurde auf Vorschlag Radziwills sein mitanwesender Hofjude Saul für eine Nacht zum Könige gewählt. Die wenigen Stunden seiner Königswürde benutzte Saul in kluger Weise zur Herbeiführung einer einstimmigen Wahl des Königs Sigmund III., der dann 46 Jahre lang in segensreicher Weise Polen regierte. Im Volksmunde hiess Saul von da ab Wahl, weil er eine Nacht Wahlkönig von Polen war. Er und seine Nachkommen haben sich in der Geschichte der jüdischen Gemeinde in Brest-Litowsk vielfach und in sehr rühmlicher Weise verewigt¹⁾.

Mag nun diesen Volkssagen was Wahres zugrunde liegen oder nicht, jedenfalls zeigen sie, dass das polnische Volksempfinden keinen Anstoss daran nahm, die Wahl gerade seiner tüchtigsten Könige Juden zu verdanken, was wieder auf ein sehr günstiges, friedliches Verhältnis zwischen Polen und Juden schliessen lässt. Dieses günstige Verhältnis aber musste naturgemäss zu weiterer Einwanderung von Juden aus Deutschland führen, wo sie

¹⁾ Näheres in meiner im Erscheinen begriffenen „Geschichte der Juden in Brest-Litowsk.“

zur Zeit der Kreuzzüge und besonders im 14. Jhd. zur Zeit des schwarzen Todes den härtesten Verfolgungen ausgesetzt waren. Zur Zeit der Kreuzzüge kamen deutsche Juden hauptsächlich aus Böhmen nach Polen, im 14. Jhd. folgten weitere grosse Einwandererscharen vornehmlich aus Süddeutschland und der Rheingegend, und gegen Ende des 15. Jhd., als die Juden aus Spanien und Portugal vertrieben wurden, suchte und fand auch ein kleiner Teil von diesen Zuflucht in Polen. Einen beträchtlichen Zuwachs aber erfuhr die Zahl der Juden in Polen, als im Jahre 1386 das Grossfürstentum Litauen durch Vermählung des Grossfürsten Wladislaw Jagello mit der Erbin des Polenreiches an dieses fiel. Denn in Litauen bestanden damals schon lange viele grosse Judengemeinden, so in Brest, Grodno, Troki, usw. Ausserordentlich günstige Privilegien waren den Juden von den polnischen Königen wiederholt erteilt worden, Privilegien, welche den Juden nicht nur eine fast vollständige bürgerliche Gleichstellung sicherten, sondern auch eine Anerkennung ihrer grossen Nützlichkeit für das Land bedeuteten. Solche Privilegien verlieh ihnen Boleslaw Pius 1264, Kasimir d. Gr. 1354, und hauptsächlich Kasimir IV. 1447. Die Juden erhielten, neben Schutz gegen Angriffe jeder Art, ein autonomes Gemeinderecht mit ausgedehnter Gerichtsbarkeit und verschiedene weitgehende Begünstigungen für ihre Handelsunternehmungen. Wohl zeigte sich auch in Polen von Zeit zu Zeit die Neigung zu religiöser Unduldsamkeit, besonders wenn die Volksmassen durch Verbreitung der mittelalterlichen Verleumdungen vom Rituahorde, der Brunnenvergiftung, oder der Hostienschändung aufgehetzt wurden. Aber die Könige und hauptsächlich der Adel, sowie der aus dessen Kreisen stammende Klerus nahmen die Juden nachdrücklich in Schutz. Weniger aus Vorliebe für diese, als vielmehr um des eigenen Nutzens willen. Denn in Polen,

wo es damals nur Adelige und Leibeigene gab, vertraten die Juden den fehlenden Bürgerstand. Sie brachten mit ihren Kapitalien und ihrem Handel den Bodenreichtum des Landes in Fluss. Sie hatten die Steuern, Zölle, Mauten und Münzhäuser als Pachtungen inne. Gewerbe und Grosshandel waren fast nur in ihrer Hand. Sie betrieben nicht nur den Handel im Innern des Landes und mit den Nachbarländern, sondern importierten auch lebendes Vieh und südliche Produkte aus Italien und exportierten seewärts über Danzig Bauholz und Getreide. Die damals berühmten Messen in Lublin und Jaroslaw wurden hauptsächlich von ihnen beschickt. Am Anfange des 16. Jhd. zählte man in Polen gegenüber 500 christlichen 3200 jüdische Grosshändler, desgleichen über 9000 jüdische Handwerker, meist Gold- und Silberarbeiter, Schmiede und Weber. Wohl hatte sich in den Städten allmählig auch ein deutscher Kaufmannsstand gebildet, doch er fand aus nationaler Antipathie keine Unterstützung beim Adel und gab auch schliesslich seine Position wieder auf, in die dann Juden einrückten. Als durchaus objektives Urteil über Handel und Charakter der Juden in Polen am Anfange des 16. Jhd. darf wohl eine Aeusserung des Kardinals Commendoni angesehen werden, der damals als päpstlicher Legat alle Teile Polens wiederholt bereiste. Er schreibt: „Man findet in diesem Lande eine grosse Anzahl Juden, die nicht verachtet sind wie in anderen Ländern, leben nicht von Wucher u. dgl., sondern besitzen Güter, befassen sich mit Handel, Zolleinnahmen und Warenspeidition, aber pflegen auch dabei die schönen Wissenschaften, besonders die Medizin und Astronomie. Sie wären, ihrer Handlungsweise gemäss, berechtigt ein besseres Los zu beanspruchen, weil sie Menschen hohenn Charakters sind, die dieselben Rechte gleich den anderen Staatsbürgern geniessen und in der Kleidung

sich auch nicht von den distinguierten Christen unterscheiden."

Aus dem 16. Jhd. sind die Namen zahlreicher Juden Polens bekannt, die ihren Fürsten und ihrem Lande in selbstloser Weise sehr bedeutende Dienste leisteten und dafür mit hohen Auszeichnungen bedacht, ja sogar in den Adelstand erhoben wurden. Fast alle Könige hatten jüdische Leibärzte und oft auch diplomatische Vertreter. Die Wissenschaft, besonders die des Judentumes, fand unter den Juden Polens eifrige Pflege, eine grosse Zahl von Schulen und Gelehrten genoss einen Weltruf. Schon am Anfange des 16. Jhd. waren in Polen mehrere hebräische Druckereien tätig, deren Erzeugnisse weithin verschickt wurden. Das Gemeindeleben der Juden war ein hochentwickeltes und wohlorganisiertes. Gewählte Vertreter der grossen Gemeinden traten alle 2 oder 3 Jahre zu Synoden zusammen, in denen gemeinsame Angelegenheiten beraten, Verordnungen erlassen, Uebelstände abgeschafft, Strafmassregeln verfügt, Religiosität und Wissenschaft gefördert wurden. Polen war damals nicht nur das Land, in dem es den Juden am besten erging, sondern auch dasjenige, das die besten Juden hatte, die tüchtigsten und gelehrtesten.

Unwillkürlich drängt sich hier der Vergleich mit der so ganz anders gearteten Gegenwart auf. Aber ebenso wenig, wie Polen die Grossmacht geblieben ist, die es im 16. Jhd. war, ebenso wenig sind seine Juden dieselben geblieben.

Der Niedergang Polens setzte schon 1572 mit dem Aussterben der Dynastie der Jagellonen ein. Denn von da ab ward Polen ein Wahlkönigtum und seine Krone eine Streitobjekt zuerst der Adelsparteien und später auch der benachbarten Länder. Zunächst hatte die Einführung des Wahlkönigtumes keine nachteiligen Folgen für die Juden. Denn jede Königswahl erforderte Geld zum

Stimmenkauf, und jeder gewählte König brauchte erst recht Geld, um sich seine Wähler treu zu erhalten. Die Geldgeber aber waren die Juden, weshalb sie auch von den ersten Wahlkönigen sehr in Schutz genommen wurden. Später aber änderte sich dies wesentlich, als zum äusseren Verfall Polens der innere sich gesellte. Die Reformation hatte in Polen der hier verhältnismässig noch jungen katholischen Kirche gegenüber leicht Eingang gefunden, aber zu einem fast unübersehbaren Sektenwesen geführt, welches das ganze Land mit religiösen Streitigkeiten durchwühlte. Zur Bekämpfung der zahllosen Sekten riefen die Könige den Orden der Jesuiten in's Land. Dieser widmete sich nicht nur der Erziehung des adeligen Nachwuchses, sondern war auch mit allen Mitteln bestrebt, den Einfluss zu brechen, welchen die Juden durch ihr Geld und durch ihre Klugheit auf den Adel ausübten. Religiöse Unduldsamkeit, Gehässigkeit gegen Juden machten sich bald bemerkbar und erreichten ihren Höhepunkt in Verfolgungskriegen, welche nicht nur die Juden, sondern das polnische Reich selbst an den Rand des Abgrundes brachten, ja in weiterer Folge auch in diesen hinabstürzten.

Der innere Zusammenhang dieser die grössere Hälfte des 17. Jhd. ausfüllenden Vorgänge ist kurz folgender. Am unteren Dniepr und am Nordrande des Schwarzen Meeres wohnte in Kolonien, welche den polnischen Magnaten gehörten, der Kosakenstamm der Zaporoger. Er ernährte sich von Raubzügen und sollte zur Abwehr von Einfällen der Tartaren und Türken dienen. Es hatte den polnischen Gutsherrn eine beträchtliche Steuer zu entrichten, genoss aber sonst eine gewisse Selbständigkeit. Zu Verwaltern der Kolonien waren Juden eingesetzt, welche daher auch die Steuern von den Kosaken einzuhellen hatten. Der Kosakenstamm bestand zumeist aus Anhängern der griechischen Kirche. Die Jesuiten unter-

nahmen wiederholt Bekehrungsversuche, doch scheiterten sie am kriegerischen, unbeugsamen Sinn der Kosaken. Es gelangte deshalb gegen sie ein System harter Knechtung zur Anwendung, das vornehmlich in der Auflage besonders drückender Steuern bestand. Diese aber hatten die jüdischen Verwalter mit allen Mitteln einzutreiben, weshalb sich der Hass der Kosaken gegen die Juden, als Werkzeuge des Adels und der Jesuiten, mit aller Macht kehrte. Unter Führung des Hetman Bogdan Chmielnicki verbanden sich Kosaken und Tartaren zu einem Vernichtungsfeldzuge zuerst gegen die Juden, bald aber auch gegen die Polen. Es waren die berüchtigten Kosakenkriege der Jahre 1648–1658, die Polen ungeheure Opfer an Gut und Blut auferlegten. Für die Juden Polens bedeutete dieses Jahrzehnt eine grauenvolle Leidenszeit, das Ende ihres Wohlstandes und Gedeihens im Lande, da mehr als 300 blühende jüdische Gemeinden vollständig vernichtet worden waren. Weit über $\frac{1}{2}$ Mill. Juden waren in grausamster Weise um's Leben gekommen, von den Ueberlebenden ward ein grosser Teil von den Tartaren als Sklaven mitgeschleppt, ein weiterer Teil irrte flüchtig in den benachbarten Ländern umher, und der Rest führte von da ab ein sehr kümmerliches Leben im Lande selbst. Die Zahl der Juden in Polen blieb von da ab und auf lange Zeit hinaus eine sehr geringe, die ihnen auch jede Bedeutung im öffentlichen Leben versagte. Für Polen selbst aber hatte nunmehr die Zeit der schwersten Prüfungen begonnen, denn schon hatte das von den Kosaken herbeigerufene Russland erstmalig seine Hand auf Polen gelegt. Polens Todeskampf begann, um dann im Laufe des Jahrhunderts von 1764–1867 nach dreimaliger Teilung des Landes (1772, 1793 und 1795), einer verkleinerten Wiedererrichtung (1815) und mehrfachen Aufständen (1830, 1846, 1863), in einer völligen Einverleibung in's Zarenreich sein Ende zu finden.

Zunächst aber und bis zu dieser, wie es bis zum gegenwärtigen Kriege schien, endgültigen Einverleibung Polens ging das Schicksal der Juden in Polen getrennt von dem der Juden in Russland. Dieses, das jüdische Untertanen überhaupt erst durch die jeweilige Einverleibung polnischer Provinzen bekam, betrachtete die Juden stets als Fremde und stellte sie von Anfang an unter Ausnahmegesetze. Die Bekehrungswut einzelner Zaren brandmarkte sie dann noch als Ketzer, die zu verfolgen und zu vernichten seien. Anders dagegen in Polen. Hier, wo sie schon seit einem Jahrtausend ansässig und mit den Verhältnissen und der Entwicklung des Landes innig verwachsen waren, konnten sie unmöglich als Fremde betrachtet werden. Dagegen hatte die seit dem 17. Jhd. eingetretene religiöse Unduldsamkeit nach und nach zu Ausnahmegesetzen aller Art gegen die Juden geführt. Ueber die zunehmende Schwäche nach aussen hin wollte man sich durch Kraftproben an den noch Schwächeren im Innern hinwegtäuschen. Und diese Ausnahmegesetze blieben auch, als im Jahre 1815 unter russischer Oberhoheit ein Königreich Polen erneut entstand. Juden durften z. B. ländliche Grundstücke nicht erwerben, durften in grösseren Städten überhaupt nicht, und in 31 anderen nur in engen, krummen Gassen zu Zehntausenden zusammengedrängt wohnen. Die angeborene Leichtlebigkeit des Polen und sein so leicht aufschäumender nationaler Chauvinismus glaubten undankbarer Weise jetzt die Juden entbehren und verachten zu können. Und sie glaubten das noch 1830, als der Aufstand ausbrach und man das treuherzige Anerbieten der Juden zum Mitkämpfen für das Vaterland hohnvoll ablehnte. Nicht nur der Ausgang des Aufstandes zeigte, wie töricht dies war, sondern mehrere Emigrantenführer, so der Fürst Czartoryski, haben dies später offen eingestanden. Als dann nach Niederwerfung des Aufstandes

die russische Gouvernementsverwaltung durch das „Organische Statut“ v. J. 1832 mit ihrer kultur- und bildungsfeindlichen Bürokratie eingeführt wurde, kamen Polen und Juden in die gleiche Folterkammer, unter die gleiche fürchterliche russische Knote.

Für die Juden insbesondere brach eine lange, entsetzliche, nur selten von Lichtblicken unterbrochene Leidenszeit an. Eine Zeit der Rechtsinsigkeit und Beamtenwillkür, in der wohl Ausnahmegesetze in ungeheurer Zahl erlassen wurden, aber nur mit dem Erfolge, ja oft genug nur zu dem Zwecke, um sie durch Bestechung übertreten und zur ergiebigen Einnahmequelle werden zu lassen. Eine Zeit trostloser Bildungsfeindlichkeit und wildester Bekehrungswut, eine Zeit der behördlich organisierten Pogrome und Plünderungen, eine Zeit, deren Regierungsprogramm den Juden gegenüber in sehr lebenswahrer Weise von Pobjedonoszew, dem Prokurator des hl. Synod und früheren Lehrer des jetzigen Zaren, dahin zusammengefasst ward, dass ein Drittel aller Juden zwangsweise zu taufen, ein weiteres Drittel ausser Landes zu jagen und das letzte Drittel zu erschlagen sei. Und man hielt sich getreulich an dieses fluchwürdige Programm und vertrieb und erschlug nach bester Möglichkeit, direkt und auch indirekt, indem man mehr als 5 Mill. Menschen in dem entsetzlichen Massengrahe des Ansiedlungsrayons zusammenpferchte. Dieser Ansiedlungsrayon, den die Juden zwangsweise bewohnen mussten, während ihnen, von einzelnen Ausnahmebestimmungen abgesehen, das ganze ungeheure übrige Reich verschlossen war, bestand aus Polen, aus den 8 früheren polnischen Gouvernements in Westrussland (Wilna, Kowno, Witebsk, Grodno, Minsk, Mohilew, Wolhynien, Podolien), aus 3 Gouvernements der Ukraine oder Kleinarusslands (Kiew, Tschernigow, Pultawa) und aus 4 Gouvernements Südrusslands (Jekaterinoslaw,

Taurien, Cherson und Bessarabien). Und selbst innerhalb dieser 15 Gouvernements dürfen Juden seit Erlass der berüchtigten Maigesetze v. J. 1882 nur in den Städten, nicht aber in den Dörfern und auf dem flachen Lande wohnen. Hier aber nach vielen Millionen unter den denkbar schlechtesten Verhältnissen in wenige Städte zusammengepfercht und da noch umgeben von zahllosen Ausnahmegesetzen, masslosen Sonderabgaben und entehrenden Bestimmungen, fast ganz ausgeschlossen vom Besuche höherer Schulen, selbst den mit jüdischem Gelde gegründeten, mussten sie notgedrungen körperlich und moralisch verkümmern. Dass aber den Juden selbst nichts zur Last gelegt werden kann, wodurch dieses System der Verfolgung und Vernichtung eine Berechtigung erhalten würde, haben nicht nur verschiedene hervorragende russische Persönlichkeiten in Wort und Schrift betont, sondern das kam auch in der grossen, von mehr als 2000 Personen besuchten Protestversammlung zum Ausdruck, welche am 10. Dezember 1890 in der Guildhall in London unter dem Vorsitze des Lordmayors von den führenden Persönlichkeiten Englands veranstaltet wurde. Der Erzbischof von Canterbury, der Kardinal Manning, der Herzog von Westminster, der Bischof von Ripon u. v. A. zögerten nicht mit der schärfsten Verurteilung dieses raffinierten Systems grässlichen Massenmordes. Freilich hatten sich damals Russen und Engländer noch nicht zur Bekämpfung der deutschen „Barbarei“ die einander würdigen Hände gereicht. Ich muss es mir hier, mit Rücksicht auf die mir zur Verfügung stehende Zeit, versagen, auf die Einzelheiten dieser das verrottete russische Regierungssystem ewig schändenden Ausrottungspolitik näher einzugehen. Und es bedarf auch dessen nicht. Denn hier spricht das Werk für den Meister, freilich nicht lobend, sondern in schärfster Weise verurteilend. Die

Juden in Polen, wie sie uns heute vielfach entgegen-treten, stellen in der Hauptsache das Produkt dieses Regierungssystems dar.

Wenn der moderne deutsche Kulturmensch heute zu- weilen staunend steht vor der ihm unter den Juden Polens so oft entgegentretenden unfassbaren Welt- fremdheit, vor dieser wie ein Stück erhalten gebliebenen Mittelalters erscheinenden Abgeschlossenheit von moder- ner Kultur und Fortschritt, dann bedenke er, dass hier das russische Regierungssystem ein Jahrhundert lang als Wächter vor dem Riesengefängnis des Ansiedlungs- rayons gestanden hat, wohl Not und Tod, aber nicht Kul- tur und Fortschritt einlassend.

Und wenn er dann weiter alles das vermisst, was des modernen Menschen Kulturhöhe bedeutet, nämlich Wissen, Bildung, Kenntnisse, dann bedenke er, dass es des bildungsfeindlichen russischen Gefängnishüters höchste Sorge war, die Stätten geistiger Ausbildung und moderner Schulung vor den Juden zu verschliessen, sie ebenso, wie die grosse russische Volksmasse, in tiefster Unkenntnis zu erhalten, um sie dann leichter knechten und beherrschen zu können.

Und wenn er nach einer Erklärung sucht für diese, dem Unkundigen wie eine freiwillige Lebensverkümme- rung erscheinende Eigenart des religiösen Lebens mit ihrer peinlichen Beobachtung nicht nur der altüber- lieferten Religionsvorschriften, sondern auch verschiede- ner erst hierzulande entstandener religiöser Formen und Gebräuche, dann bedenke er, dass Religion und Religiosi- tät das Einzige und Letzte waren, was russische Tyran- nei diesen Unglücklichsten der Unglücklichen nicht zu entreissen vermochte, das Einzige, woran sie sich unlös- bar klammerten und das sie mit höchster Aufopferung vor jeder nenzzeitlichen Veränderung sorgsam hüteten, weil es ihnen Selbstachtung gab inmitten der sie um-

gebenden Verachtung, weil es ihnen Trost und Stütze war in ihrem sonst so trost- und bodenlosen Elend.

Und wenn er dann angesichts dieser unstreitig tiefen, das ganze Leben und Denken beherrschenden Religiosität unsomehr befremdet steht vor den da und dort zutage tretenden moralischen Schwächen, dann bedenke er, wenn auch nicht zur Rechtfertigung, so doch zur Erklärung, dass diese beklagenswerten Menschen ein Jahrhundert lang der russischen Regierungsmoral unterworfen waren, einer Moral, die es fertig brachte, tausend Menschen an einem Orte zusammenzupferchen, an dem kaum für zehn eine kärgliche Erwerbsmöglichkeit vorhanden war, und dass deshalb diese Unglücklichen gezwungen waren, zur Fristung ihres Lebens einander die schmalen Bissen vom Munde wegzuschnappen, und zwar mit allen Mitteln, mochte auch dabei die Moral in die Brüche gehen. Dann bedenke er, dass das ganze russische Regierungssystem selbst die schlimmste Verhöhnung jeglicher Moral darstellt, weil es auf die Bestechlichkeit aller Beamtenkategorien sich geradezu aufbaute. Gesetze und Verordnungen nicht erliess, um Ordnung und Disziplin zu festigen, sondern weit mehr, um an der Bestechung für die Uebertretung sich zu bereichern.

Und wenn deutscher Fleiss, deutsche Arbeitsamkeit hierzulande diese beispiellose Massenarmut sehen, dann sei nicht ohne weiteres auf Arbeitsscheu oder Arbeitsunfähigkeit geschlossen. Nichts wäre weniger herechtigt als das, da ja eben dieselben Menschen unter anderen Verhältnissen, wie z. B. in England oder Amerika, sich als ebenso arbeitsfähig, wie arbeitswillig erwiesen haben. Vielmehr ist für das Massenelend hauptsächlich die unerhörte Erschwerung allen Erwerbes verantwortlich zu machen, welche russische Tyrannei in diesem von ihr angelegten und gehüteten Riesenghetto eingeführt hat.

Und wenn man befremdet, abgestossen sich fühlt von dieser unter den Juden Polens sich oft äussernden absonderlichen Lebens-, Rede- und Gebahrungsweise, von der oft wenig sympathischen äusseren Erscheinung, dann bedenke man, dass diese Unglücklichen während hundert Jahre russischer Knute mit ihrem Gefolge unermesslichen Massenelends vor ganz andere Fragen sich gestellt sahen, als die der Verschönerung und Verfeinerung des Lebens, dass sie überhaupt nur eine einzige alle anderen verdrängende Sorge kannten: Woher den nagenden Hunger stillen? Woher Geld nehmen für die unausgesetzten Anforderungen der Beamtenbestechung?

Allein die russische Vernichtungspolitik ist dafür verantwortlich zu machen, dass die von ihr heimgesuchten Juden so oft Zerrbilder der Kultur und Moral geworden sind. Denn sie hätten nach ihrer geistigen Veranlagung, nach ihrem Bildungshunger, nach ihrer ehrlichen Begeisterung für alles Gute, Wahre und Rechte, nach ihrer Duldsamkeit und Anpassungsfähigkeit ganz was anderes, sie hätten zu den besten Stützen des Staates werden können. Gibt es doch unter ihnen überhaupt keine Analphabeten, da jeder von ihnen mindestens eine Sprache in Wort und Schrift beherrscht! Und haben sie doch bedeutende geistige Interessen, da sie in einem der schwersten Gebiete der Wissenschaft, im Talmud, sehr gut bewandert sind! Und ist ihnen doch gewiss ein opferwilliger Idealismus nicht abzusprechen, wenn man bedenkt, dass sie aus dieser Hölle der Verfolgungen sich hätten befreien können durch Aufgabe ihres Judentums und Uebertritt zur russischen Kirche, dass aber trotzdem zur Zeit der blutigsten Verfolgungen unter den fast 7 Mill. Juden nicht mehr als 1300 Uebertritte jährlich vorgekommen sind! Es ist und bleibt nicht nur Russlands schwerstes Verbrechen vor Gott und der Geschichte, sondern auch sein folgenschwerster innerpolitischer

Fehler, dass er aus diesem Menschenmateriale nichts weiter als Zerrbilder der Kultur und Moral zu machen verstanden hat.

Nun, alle Schuld rächt sich. Gottes Gerechtigkeit und das sieghafte deutsche Schwert haben für einen grossen Teil dieser Unglücklichen jetzt die russischen Kerkertüren gesprengt. Die von ihnen von jeher bewunderte deutsche Kultur ist ihnen erreichbar gemacht worden. Aber ebenso wie derjenige, der lange Zeit in tiefster Finsternis gelebt hat, einige Zeit brauchen wird, um sich wieder an das Licht zu gewöhnen, so auch die eben erlösten Juden angesichts der deutschen Kultur. Es kann nicht erwartet werden, dass sie sofort allen Anforderungen der letzteren zu genügen vermöchten. Sicher aber ist, dass die günstigsten Vorbedingungen hierfür gegeben sind, ein kulturfähiges und kulturwilliges Menschenmaterial, und so ist die Hoffnung durchaus berechtigt, dass Zeit, Geduld, verbunden mit Schulengründung und sonstigen weisen Kulturmassnahmen aus den Juden Polens in absehbarer Zeit Träger deutscher Kultur machen werden. Dann aber werden diese Juden und ihr Heimatland Polen der Zukunftsaufgabe zu entsprechen vermögen, die ihnen aus dem bereits gesicherten Ergebnisse des gegenwärtigen Krieges erwachsen ist, ein Bollwerk zu bilden zum Schutze des Deutschtums gegen russisches Halbasiatentum. Und die Juden Polens scheinen hierzu ganz besonders geeignet. Nicht nur wegen ihrer alten Sympathie für deutsche Kultur und deutsches Wesen, sondern hauptsächlich wegen ihrer Sprache.

Diese Sprache, früher als Jüdisch-Deutsch, in neuerer Zeit als Jiddisch bezeichnet, besteht in der Hauptsache aus deutschen Worten, wie sie die Einwanderer aus Deutschland in früheren Jahrhunderten von da mitgebracht haben. Dieses Deutsch blieb natur-

genäss inmitten der polnischen Umgebung von der sprachlichen Fortbildung in der Heimat ausgeschlossen. Dagegen nahm es allmählig polnische, russische und hauptsächlich hebräische Worte in sich auf, woraus dann die heutige Mischsprache des Jargon entstand, die bereits eine stattliche, inhaltlich wertvolle Literatur aufzuweisen hat. Der vorherrschende Grundcharakter dieser Sprache aber ist ein deutscher, und gerade der gegenwärtige Krieg hat durch die Praxis der leichten Verständigung zwischen unseren Heeresangehörigen und der jüdischen Zivilbevölkerung im besetzten russischen Gebiete den Nachweis erbracht, dass dieses Jiddisch in das deutsche Sprachgebiet einzubeziehen ist. Diese Tatsache aber lenkt die Aufmerksamkeit auf eine weitere wichtige und bisher wenig beachtete. Auf die Tatsache nämlich, dass nach statistischer Feststellung (Triesch, Juden und Deutsche, 1915) ausserhalb Deutschlands mehr als 12 Mill. Juden leben, mit denen man sich in deutscher Sprache verständigen kann. Von den 14 $\frac{1}{2}$ Mill. Juden auf Erden vertreten fast 13 Mill. das deutsche Sprachgebiet. Ja mehr noch als das, sie vertreten auch das deutsche Interessengebiet. Denn da der Handel nicht nur der Flagge, sondern auch der Sprache folgt, so ist die hohe Bedeutung dieses Umstandes ohne Weiteres gegeben und wird nach diesem Kriege, da der Wiederaufbau und die Ausgestaltung des deutschen Welthandels die wichtigste Aufgabe bilden wird, besonders in den Vordergrund treten.

Fast 2 Mill. Juden, 14 $\frac{1}{10}$ der Gesamtbevölkerung, leben allein in Polen und Litauen, kulturell jetzt noch, wenn auch nicht durch eigene Schuld, zum Teile rückständig, aber nur im Vergleiche mit den Deutschen, nicht aber mit der grossen Masse der Polen. Diese Juden aber sind sowohl durch ihre Vergangenheit, wie durch ihre Sprache hervorragend geeignet, den Mittler

zwischen Deutschen und Polen zu bilden, wodurch allein erst das in welcher Form immer wiedererstehende Polen zu einem sicheren Pufferstaate zwischen Deutschland und Russland werden und eine segensreiche friedliche Mission, wie etwa die Schweiz, erfüllen könnte. Dabei aber wird es an den Polen selbst sein, zu zeigen, dass sie aus ihrer langen Leidensgeschichte gelernt und erkannt haben, dass jede Art von Unduldsamkeit, nationale sowohl wie religiöse, den Todeskeim für jedes Staatswesen in sich birgt.

Vornehmlich aber wird es Aufgabe des Befreiers von Juden und Polen, wird es Aufgabe Deutschlands sein, die volle Gleichberechtigung aller Konfessionen und Nationalitäten zum Verfassungsprinzip im künftigen Polenstaate zu machen. Sowohl um des eigenen Interesses willen, wie auch, um so das künftige Polen zu einem modernen Kulturstaate zu machen, zu einem Kulturstaate, in welchem nach deutschem Vorbilde Recht und Gerechtigkeit herrschen, zu einem Kulturstaate, der seines deutschen Gründers und Befreiers würdig sein soll.

Die Gründung eines alten, nun verschwundenen württembergischen Rabbinate.

Von Schweizer-Horb

Durch die Allerhöchste Entschliessung Sr. Majestät des Königs Wilhelm I. von Württemberg vom 17. Juli 1832 (Regierungsblatt S. 283) ist die kirchliche Einteilung der Israeliten des Königreichs Württemberg in 13 Rabbinatebezirke festgesetzt worden. Von diesen 13 Rabbinate befand sich der Sitz derselben meistens in Dörfern, da ja um diese Zeit noch die israelitische Bevölkerung in ihrer überwiegenden Mehrheit draussen auf dem Lande wohnte. Nur 4 Rabbinate hatten ihren Sitz in kleinen Landstädtchen: Mergentheim, Weikersheim, Laupheim und Buchau. Von den grösseren Städten des Landes hatte bloss die Residenzstadt Stuttgart ihren Rabbiner.

Im Laufe der Zeit sind infolge der Abwanderung der israelitischen Bevölkerung in die Städte einige Rabbinate-sitze auch in die Städte gewandert, so nach Heilbronn, Hall, Horb und Göppingen; einige wurden ganz ausgelöst und mit anderen vereinigt, so Freudenthal, Berlichingen, Ruttenhausen und Weikersheim. Neu geschaffen worden sind im Laufe von 80 Jahren nur 2 Rabbinate, eines in Ulm und in Stuttgart noch ein zweites, das den Stuttgarter Bezirk umfasst; 4 aber sind im Laufe dieser Zeit völlig eingegangen, indem im Erledigungsfalle das betreffende Rabbinate eben nicht mehr

besetzt, sondern mit einem Nachbar-Rabbinat vereinigt oder auch an mehrere Nachbar-Rabbinats aufgeteilt worden ist. Dass man von Seiten der Staatsregierung ein Rabbinat aufgelöst hat, ohne dessen Erledigung abzuwarten, ist nur ein einziges Mal geschehen, kurz vor Ausbruch des Weltkrieges, indem man in dienstlichem Interesse den Rabbiner von seinem bisherigen Sitze entfernt und an ein anderes, erledigt gewesenes Rabbinat versetzt hat. Auf diese Weise hat eine alte israelitische Gemeinde gegen ihren Willen ihren Rabbiner verloren, und ein altertümliches Rabbinat ist damit vom Erdboden verschwunden: das Rabbinat Weikersheim. Um nun diesem vor 2 Jahren erst eingegangenen Rabbinat einige Worte pietätvollen Gedenkens zu widmen, sei es dem Schreiber dieser Studie, als dem letzten Rabbiner von Weikersheim gestattet, anlässlich des 70. Geburtstages unseres geistlichen Oberhauptes, zu dessen Ehren diese Jubelschrift erscheint, die Gründung und Entstehung dieses historisch interessanten Rabbinats in gedrängter Kürze darzustellen.

Weikersheim, die alte Residenzstadt der Fürsten von Hohenlohe, liegt in der weiten Talebene der Tauber, im äussersten Norden des Königreichs Württemberg, zwischen Rothenburg und Mergentheim, da wo von links her das Vorchachtal einmündet. Das Städtchen mit noch altertümlichem Gepräge, seinem romantischen Marktplatz, dem fürstlichen Residenzschloss mit dem berühmten Rittersaal und seinem geräumigen, mit Monumenten reich geschmückten Hofgarten, ist nicht allzuweit abgelegen von dem Mittelpunkt Ostfrankens, dem Bischofssitz Würzburg. Es war also ganz natürlich, wenn ein reger Verkehr zwischen Weikersheim und den in seiner Nähe gelegenen Städten Mergentheim, Würzburg und Rothenburg stattfand. Wie überall in den Zeiten des Mittelalters fast das gesamte Verkehrs- und

Handelswesen von den Juden ausgeübt wurde (es stand ihnen ja stets der Zutritt zu den Zunft- und Handwerker-genossenschaften fest verschlossen, und auch der Erwerb von Grund und Boden zum Betreiben der Landwirtschaft war ihnen verboten), so auch hier, in der hohenloheschen Stadt Weikersheim. Seit der Zeit des 30-jährigen Krieges bildete sich allmählich eine ansehnliche israelitische Gemeinde in Weikersheim, die im Jahre 1688 aus eigenen Mitteln schon eine Synagoge sich erbauen konnte. Der Gemeindevorsteher Simon gab freiwillig Grund und Boden her, worauf das Gotteshaus errichtet wurde. Auch spendete er unter anderen eine Thorarolle, die hier bleiben sollte, solange die israelitische Gemeinde fortbesteht. Dies Prachtstück von Pergamentschrift wird heute noch aufbewahrt. Simon bekam in der neugebauten Synagoge einen Ehrensitz, ganz vorne an der rechten Seite vom Allerheiligsten. Seine Gemeinde verpflichtete sich auch aus Dankbarkeit für sein frommes Werk, jeden Sabbat in der Synagoge für Simon und dessen Gattin Hanna einen besonderen Segen zu sprechen.

Um jene Zeit war es, als die Gemeinde sich auch ein geistliches Oberhaupt wählte in der Person des Rabbi Jakob. Das war der erste Rabbiner in Weikersheim. Die Wahl des Ortsrabbiners vollzogen die Parnossen (Vorsteher) unter Beteiligung der 7 vornehmsten Gemeindemitglieder. Der Rabbiner hatte als Gelehrter seinen Gerichtsstand unmittelbar bei der Regierung und war von Steuern, Schutzgeldern und Frondienst befreit, mit ihm auch die übrigen für das rituelle Leben erforderlichen, von den Parnossen ernannten „Brödlinge“ der Gemeinde, Vorsänger, Schulmeister, Schächter und Schulklopfer (Gemeindediener), wenn sie nicht nebenbei Handelschaft betrieben. Dem Rabbiner kam die Aufsicht über die religiösen Handlungen in der Synagoge zu. Er

hatte die Befugnis, Ehen zu schliessen, und zu scheiden, Familienverträge und Testamente zu errichten, unter Beziehung von Parnossen, Inventuren und Nachlassregulierungen vorzunehmen, Vormünder zu bestellen und deren Rechnungsablagen zu prüfen. Bei Streitigkeiten und Prozessen zwischen israelitischen Parteien war der Rabbiner die erste Instanz. Die Beklagten waren verpflichtet, vor ihm zu erscheinen und seinem Urteil Folge zu leisten, wenn sie es nicht vorzogen, binnen 10 Tagen nach vorgängiger Erlegung von 3 Gulden Appellationsgebühr an die Regierung zu appellieren. Ueber ungehorsame Gemeindemitglieder übte der Rabbiner eine weitgehende Strafgewalt. Er konnte Geldstrafen bis zu 5 Gulden, in der späteren Zeit auch bis zu 10 Gulden, oder eine entsprechende Busse an Wachs auferlegen, die zu gleichen Teilen der Herrschaftlichen Rentkammer und den israelitischen Armen zuflossen. Das wirksamste Mittel aber, den Gehorsam zu erzwingen, war der kleine Bann. Er führte den Namen Niddui d. h. Absonderung. Diese erstreckt sich auf den Umgang mit den übrigen Gemeindemitgliedern, die dem Gebannten auf 4 Ellen fernbleiben mussten, während der Umgang mit der eigenen Familie und der Besuch der Synagoge an einem abgesonderten Sitz unversagt blieb. Während der Dauer des Bannes, die höchstens 90 Tage währen durfte, sollte sich der Gebannte weder waschen noch putzen, und wurde auch nicht mitgerechnet, wenn es sich in der Synagoge um die zum Gebet erforderliche Zehnzahl anwesender Gemeindemitglieder handelte. Blich der kleine Bann wirkungslos, so wurde der grössere Bann, Cherem d. h. Ausschluss von der Gemeinde, ausgesprochen, der jede Gemeinschaft mit anderen Israeliten untersagte, den Unbusstfertigen auch aus seiner Familie aussties und selbst diese aus der Synagoge ausschloss. Diese schwerere Bannesform wurde nur unter Genehmigung

der Regierung als zulässig erklärt. In Weikersheim war die Frage der Anwendung des Cherem ein einzigesmal akut geworden, als es sich nämlich um einen Friedhofstreit handelte zwischen den Gemeinden Weikersheim und Mergentheim, ein hochinteressantes Kapitel, dessen separate Darstellung sich lohnen dürfte. Der Wortlaut des Cherem vom Jahre 1730 ist noch erhalten. Durch das Einschreiten der Hohenloheschen Regierung in Weikersheim aber ist er ausser Kraft gesetzt worden. Rabbi Jakob erhielt eine jährliche Besoldung von 2 Reichsthalern, ausserdem bekommt er für jeden Prozess, für jede von ihm zu erledigende Amtshandlung die Gebühren, für Abhaltung der Trauungen wurde er nach Guldunken honoriert.

Als Nachfolger des Rabbi Jakob wird Rabbi Ischah genannt, der am Anfang des 18. Jahrhunderts in der Gemeinde amtierte. Im Jahre 1748 wurde Rabbi Moses Feis als Rabbiner nach Weikersheim berufen. In den Akten führt er den Titel „Landrewiner.“ Es ist aber nicht ersichtlich, über welche „Länder“ bzw. Ortschaften seine Machtsphäre sich erstreckt hat. Moses Feis übte auch die Funktion der „Beschneidung“ aus. Er war ein sehr gelehrter und weithin berühmter Mann, der mit den grössten Autoritäten seiner Zeit verkehrte. Er stand auch in Briefwechsel mit dem berühmten Oberrabbiner von Prag, Jeheskel Landau. Moses Feis war während seiner Wirksamkeit in Weikersheim auch literarisch tätig. Er hat ein Buch verfasst, das einen herrlichen Kommentar zu dem Talmud-Traktat Schekalim enthält. Nach dem biblischen Buche Koheleth Kap. 12 Vers 11 hat Moses Feis seinem Buche, das er im Frühjahr des Jahres 1777 beendet hatte, den hebräischen Namen Darbone Sahab gegeben. 8 Jahre später ist das Buch in Fürth gedruckt worden und in den Buchhandel übergegangen, wobei 2 wichtige Approbationen als

Empfehlung miterschienen sind, von dem Oherrabbiner Aaron Moses Katzenellenbogen in Schwabach (Verfasser des „Aruch“) und dem Rabbiner Moses in Marktbreit. Moses Feis verschied nach einer 40 jährigen gesegneten Tätigkeit in Weikersheim, im Jahre 1788. Auf seinem noch gut erhaltenen Grabstein wird er gefeiert als Verfasser des genannten Buches. Ein Sohn des Moses Feis war Rabbi Aaron, Rabbiner in Bidingen (Oberhessen), dessen Sohn Nathan Weigersheim Hofrat in Berlin war, wo er im Alter von 89 Jahren im Jahre 1880 starb.

Nach dem Tode des Moses Feis im Jahre 1788 scheint die israelitische Gemeinde Weikersheim keinen Rabbiner mehr gehabt zu haben bis zum Jahre 1819, wo Moses Lazarus, der Sohn des Rabbinatsassessors Elieser in Mainbernheim, nach Weikersheim als Rabbiner berufen wurde. In den Akten wird er bezeichnet als „Deceredirter und von die Judenschaft erwählter Landrewiner und Aufseher der Kinderlehrer und Unterrichtsanstaltungen“, Moses Lazarus war nur 6 Jahre in Weikersheim. Im Jahre 1825 wurde er nach Trier berufen, wo er unter dem Namen Moses Levy 15 Jahre noch als Rabbiner und Konsistorialpräsident des Trierer Bezirks eine segensreiche Tätigkeit entfaltete. Nach dem frühen Tode seines einzigen Sohnes, des gelehrten Simon Hirsch (1839) überfiel ihn Altersschwäche, und im Jahre 1840 starb er. Eine Tochter von ihm wurde die Gattin des Rabbiner Hirsch Berlinger in Berlichingen (das Württembergische Rabbinat Berlichingen ist längst aufgehoben, aber Rabbi Hirsch Berlinger steht dort noch in ehrenvollem Andenken), dessen Sohn der auch rühmlich bekannte Bezirks-Rabbiner Menco Berlinger in Braunsbach war. (Ein Enkel des Rabbi Elieser (Vater von Moses Lazarus) war der gelehrte Rabbiner Josef Aaron Ellinger in Niederstetten, dessen Andenken heute in der dortigen Gemeinde noch fortlebt).

Nachdem im Jahre 1831 eine Königliche Israelitische Oberkirchenbehörde in Stuttgart errichtet war, wurden auch die jener Behörde unterstellten Rabbiner des Landes als Staatsbeamte betrachtet. Sie wurden gleich den Pfarrern auf die 8. Stufe der Rangordnung gestellt. In Weikersheim war um diese Zeit der Rabbiner Maier Mainzer. Die Anstellung dieses Rabbiners, und damit die offizielle Gründung des Rabbinats Weikersheim hat ihre Geschichte. Sie dürfte als solche einzigartig da stehen.

Rabbiner Mainzer war nach Weikersheim berufen worden zu der Zeit, als die Israeliten noch teilweise „Schutzjuden“ waren, ehe noch das Israeliten-Gesetz vom Jahre 1828 gegeben war. Weikersheim war damals in politischer Beziehung nicht mehr souverän, es stand schon unter württembergischer Oberherrschaft. Wie der Rabbiner um selbige Zeit von Seiten des Weikersheimer Stadtrats angesehen wurde, bezeugt ein Stadtrats-Protokoll vom 13. Mai 1825, das folgenden Wortlaut hat:

„Das Königl. Oberamt Mergentheim hat ein von der Königl. Kreiss-Regierung unterm 3ten praes. 9ten d. M. erlassenes Dekret die Bestellung des Mayer Mainzer aus Gau Königshofen im Königreich Baiern zum Rabbiner dahier zu Weikersheim betr. hieher mitgeteilt, um über die darin enthaltenen Präg-Punkte vollständigen und gründlichen Bericht zu erstatten, vorher aber auch die christliche Gemeinde ad § 4 jenes Dekrets darüber zu vernehmen, ob der Ertheilung des Staats- und Ortsschutzes an den Mayer Mainzer in Weikersheim kein Anstand entgegenstehe, weshalb man die Sache heute verhandelte, wobei unter Zustimmung des Bürgerausschusses beschlossen wurde, die Antwort hierauf dahin zu ertheilen, dass der An-nahme des Maier Mainzer von Gaukönigshofen in den hiesigen Ortsschutz um so weniger ein Anstand ent-

gegenstehe, als von Seiten der Judengemeinde für dessen Auskommen bereits gesorgt seye und noch weiter gesorgt werde, weshalb man hier nur diess beifügt, dass für den Rabbiner und seine werdende Familie in Beziehung auf Nahrung zu sorgen nur Sache der Judengemeinde für sich seyn kann, und deshalb nie der Stadtgemeinde eine Verbindlichkeit zuwachsen könne. Unter Beziehung auf das schon oben allegirte hohle Dekret die Bestellung eines Rabbiners für die hiesige Juden-Gemeinde betreffend, wird an Stelle des vom Königl. Oberamt geforderten Berichts unter Vernehmung der ganzen Judenschaft und namentlich auch der Vorsteher, Haim Adler und Hohna Strauss, folgendes hier aufgenommen:

1. Das Einkommen eines Rabbiners dahier hat bisher in 100 fl. von der Judengemeinde und 175 fl. besonderer Zulage von Hofagent Pfeiffer bestanden, welch letzteres in neuerer Zeit aus dem Grund gegeben wurde, weil mit Eintritt der Königl. Württemberg. Regierung der Rabbiner frühere Accidenzien in Beziehung auf die ihm vorher bei fürstlich hohenhohescher Regierung zugestanden gewesene Gerichtsbarkeit erster Instanz unter den Juden selbst verlohren hat.

2. hat die sämmtlich vorbeschiedene Judenschaft sich dahin erklärt, dass sie mit der Bestellung des von dem Hofagenten Pfeiffer in Vorschlag gebrachten Theologen Mainzer zu ihrem Rabbiner ganz zufrieden und zu Leistung eines jährlichen Betrags von 100 fl. zu dessen Gehalt um so mehr bereit seyen, als für den übrigen Besoldungs Betrag von Hofagent Pfeiffer theils durch eigene Stiftung eines Capitals von 5000 fl. theils durch weitem Beitrag aus eigenen Mitteln bereits gesorgt seye.

3. Was die von Hofagent Pfeiffer im Jahr 1800 für eine Schule in Weikersheim gemachte Stiftung von 5000 fl. betrifft, so ist der Zweck derselben bis jetzt nicht in Ausführung gekommen, es erklärt nun aber der Stifter, dass er, der an die höchste Behörde gemachten Eingaben gemäss jenes Kapital von 5000 fl. und den Zinsen hieraus ein für allemal und auf ewige Zeiten für die hiesige Judenschaft und namentlich für die Gründung eines Besoldungs Theils des hiesigen Rabbiners hiemit festsetze, und sonach auf den Fall, dass das hiesige Rabbinat nach seinem Gesuch besetzt werde, dasselbe sogleich abzutreten bereit seye, wobei er jedoch bestimme, dass der Ertrag dieses Kapitals nur für das Rabbinat der hiesigen Judenschaft, nie aber für ein anderes verwendet werde.

4. Während die gesamte Judenschaft die Stiftung des Hofagenten Pfeiffer so wie seine übrige Verwendung für die Sache mit grossem Dank erkannt, bemerken dieselbe, dass der Ertheilung des Staats- und Ortsschutzes an den Maier Mainzer ihres Wissens kein Anstand entgegen stehen werde.

Auf Vorlesen unterzeichnet E. Pfeiffer.

Im Namen der Judenschaft die Vorsteher

Hohna Strauss.

Haum Adler.

Beschluss: Vorstehendes durch Auszug Königl. Oberamt ungesäumt einzusenden Stadtschultheissenamt Weikersheim Amtsverweser Dieterich."

Der königlich württembergische Hofagent Ezechiel Pfeiffer in Weikersheim hatte eine unmittelbare Eingabe an König Wilhelm gemacht, worin er um die Erlaubnis nachsuchte, dass er den in Würzburg auf der Universität studierenden Maier Mainzer, einen talentvollen und überaus tüchtigen jungen Mann zum Rabbiner in Weikersheim bestellen dürfe, für dessen Ge-

halt er schon aufkommen wolle; er habe eine Stiftung von 5000 fl. zum Zweck der Rabbinerbesoldung gemacht, möchte aber damit auch für die Zukunft, wo die Rabbiner von der Staatsbehörde angestellt würden, das Recht sich ausbedingen, dass er oder seine Nachkommen den anzustellenden Rabbiner vorschlagen dürfen.

Auf diese unmittelbare Eingabe des Hofagenten Pfeiffer von Weikersheim an Sc. Majestät den König lief von der Regierung des Jagstkreises bei dem Oberamt Mergentheim nachstehende Antwort ein:

„S. Königl. Majestät haben vermöge höchster Entschliessung vom 2ten d. M. auf die von dem Hofagenten Ezechiel Pfeiffer in Weikersheim Ober-Amts Mergentheim in Beziehung auf die Besetzung der dortigen Rabbiner Stelle vorgebrachten Bitte der Judenschaft in Weikersheim zu dem auf 600 fl. angenommenen Gehalts des künftigen Rabbiner Maier Mainzer einstweilen auf die beiden Etatsjahre 1825—27 einen jährlichen Beitrag von Ein Hundert Gulden gnädigst bewilligt und auf den Dispositionsfonds des Departements angewiesen. Dem Oheramt Mergentheim wird dieses auf seinen Bericht von 16ten Mai d. J. mit dem Auftrage eröffnet, die Judenschaft in Weikersheim und insbesondere den Bittsteller Hofagent Pfeiffer in Kenntnis setzen und dabey den Iertztern noch weiter bescheiden zu lassen, dass S. Königl. Majestaet in Beziehung auf seine Bitte um Einrichtung des Vorschlags zu der Rabbinate Stelle in Weikersheim für seine Person einer durch die Ständischen Zustimmung Bedingter künftiger Gesetzgebung über die Besetzungsweise der Rabbinate Stellen nicht vorzugreifen wissen.

Der Beitrag von 100 fl. wird, wenn die Regierung die wirkliche Bestellung des Maier Mainzer zum Rabbiner in Weikersheim angezeigt haben wird, bei der Staats Kasse zur Bezahlung in Vierteljährigen

Raten angewiesen werden, dem Ober Amte aber noch bemerkt, dass Maier Mainzer vor seiner Niederlassung in Weikersheim eine Entlassungs-Urkunde aus dem Baierschen Schutzverbande oder einen Heimathsschein beizubringen habe.

Ellwangen den 23ten July 1825.

Auf besonderen Befehl.

Zur Beglaubigung der Abschrift

Mergentheim den 31. July 1825.

Königl. OAm
Strölin.“

Rabbiner Mainzer wurde somit auf das selbstlose Eintreten des edlen Hofagenten Ezechiel Pfeiffer hin nach Weikersheim berufen. Es war aber dem Hofagenten nicht lange vergönnt, sich seines gewählten Rabbiners zu freuen. Am 14. Februar 1827 schied Pfeiffer aus diesem Leben. Sein Rabbiner hielt ihm einen ergreifenden Nachruf. Die Fürsorge des Hofagenten für seinen Rabbiner und seine Gemeinde erstreckte sich aber über sein Grab hinaus. Die Kinder desselben brachten den Plan ihres Vaters eine Stiftung zur Dotierung des Rabbiners zu errichten, bald hernach zur Ausführung. Aus der Stiftungs-Urkunde mögen einige Paragraphen hier mitgeteilt werden:

„Wir die unterzeichneten Kinder und Erben des verstorbenen Königlich Württembergischen Hof-Agenten Ezechiel Pfeiffer bezeugen hiermit, dass nachdem unser Vater noch bei seinen Lebzeiten eine Stiftung zum Behuf der Aufstellung und Besoldung eines Rabbiners in dem Städtchen Weikersheim zu machen beabsichtigt, jedoch vor seinem Ableben solche nicht mehr in rechtsverbindlicher Form zu vollziehen vermocht hat, wir um seinen Willen zu ehren, in seinem Namen und für denselben diese Stiftung mit Nachfolgendem errichten und hiemit vollziehen.

§ 1.

Zu Besoldung eines mit Königlicher Genehmigung in dem Städtchen Weikersheim aufzustellenden Rabbiners, und solange derselbe seinen Sitz in diesem Städtchen haben wird, stiften wir ein Kapital von 5200 fl. Fünftausend Zweyhundert Gulden. (200 fl. legten die Erben noch hinzu, damit aus den Zinsen derselben die Kosten der Verwaltung des Stiftungskapitals von 5000 fl. bestritten werden können).

§ 6.

Bey künftiger Besetzung des Rabbinats in Weikersheim soll in Gemäsheit allerhöchster Königlicher Entschliessung vom 6. August 1829 den Nachkommen männlicher Linie des Hof-Agenten Ezechiël Pfeiffer das Recht zustehen, der israelitischen Kirchen-Behörde drey gesetzlich geprüfte und als fähig erkannte Individuen als Kandidaten zum Rabbinat vorzuschlagen, von welchen der Eine als Rabbiner bestätigt werden wird.

Dieses Recht kann jedoch nur von den Nachkommen männlicher Linie unseres Vaters, des Ezechiël Pfeiffer, oder was dasselbe ist, von den Mitgliedern des von demselben abstammenden Mannesstammes, so lange einzelne derselben ihren gesetzlichen Wohnsitz in Weikersheim haben, und zwar jedesmal von dem Aeltesten unter den letztern ausgeübt werden.

Würde kein männliches Mitglied der Pfeifferischen Familie seinen gesetzlichen Wohnsitz in Weikersheim haben, oder sollte die Pfeifferische Familie in ihren männlichen Mitgliedern aufhören, so soll unter Aufrechterhaltung der Stiftung das Rabbinat in Weikersheim auf die gewöhnliche Weise ersetzt werden.

Auch soll in Gemäsheit der höchsten Entschliessung vom 6. August 1829 für die Pfeiffersche Familie aus

dem verwilligten Vorschlags-Recht keine Einsprüche gegen eine künftige Bestimmung oder Veränderung des Rabbinats-Bezirks oder des Gehalts des Rabbiners, so weit derselbe aus andern Mitteln als der Pfeifferischen Stiftung abgerichtet werde, abgeleitet oder begründet werden, sondern es sollen die Rechte der Pfeifferschen Familie lediglich auf das zugestandene Vorschlags-Recht beschränkt seyn und bleiben.

§ 7.

Sollte aber das Rabbinat in Weikersheim ganz aufhören, oder dasselbe anderswohin verlegt werden, so soll die gegenwärtige Stiftung als aufgehoben betrachtet werden und der Betrag derselben an uns oder unsere Erben und Nachkommen in direkter Linie und Abstammung zurückfallen.

Sollten jedoch in einem solchen Falle keine in gerader Linie von uns abstammende Erben vorhanden seyn, so soll das Kapital dieser Stiftung an die israelitische Gemeinde zu Weikersheim zum Behuf eines von ihr zu bestimmenden und von der gesetzlichen Behörde zu bestätigenden milden und wohlthätigen Zwecks übergehen.

So geschehen

Weikersheim, den 15. September 1829.

Königl. Commerzien-Rath

Marx Pfeiffer

aus Stuttgart.

Königl. Hof-Agent

Aron Pfeiffer.

Bunla Jeidels geb. Pfeiffer.

Moses Jeidels deren Gatte
als Beistand."

Die Verhältnisse änderten sich aber gar bald. Am 4. November 1837 starb Aron Pfeiffer, Hof-Agent in Weikersheim, und bald darauf wurde der Sitz der Pfeifferschen Familie nach Stuttgart verlegt, so dass nun von einem Vorschlags-Recht dieser Familie bei Besetzung des Rabbinats in Weikersheim keine Rede mehr sein konnte. Zu gleicher Zeit nahm auf Veranlassung der K. Oberrechnungskammer die K. Israelitische Oberrechnungskammer die K. Israelitische Oberkirchenbehörde in Stuttgart die Stiftung in ihre Verwaltung. [Nach Aufhebung des Rabbinats in Weikersheim im Jahre 1913 fiel die Stiftung der israelitischen Gemeinde Weikersheim zu, nachdem die Pfeifferische Familie, vertreten durch ihren derzeitigen Senior, Bank-Direktor Rudolf Pfeiffer in Stuttgart (Sohn des Hofagenten Aaron Pfeiffer), in generöser Weise auf ihre Ansprüche verzichtet hatte].

Gemäss Allerhöchster Entschliessung vom 17. Juli 1832 (Regierungsblatt No. 38 vom 11. August 1832) wurde der Rabbinatsbezirk Weikersheim mit den andern 12 Rabbinaten des Landes gebildet. Das Rabbinat Weikersheim umfasste damals 1) die Kirchengemeinde Weikersheim, O/A. Mergentheim, mit den Israeliten zu Weikersheim und Laudenhach (Laudenhach war damals noch keine selbständige Gemeinde); 2) die Kirchengemeinde Niederstetten, O/A. Gerabronn, 3) die Kirchengemeinde Archshofen, Oberamts Mergentheim, mit den Israeliten in Archshofen, Creglingen (dies war damals noch keine selbständige Gemeinde), Crainthal (wo heute keine Israeliten mehr wohnen) und Waldmannshofen; 4) die Kirchengemeinde Ailringen, O/A. Künzelsau, mit den Israeliten zu Ailringen (wo heute keine Israeliten mehr wohnen), Hohebach, Muldingen (wo ebenfalls keine Israeliten mehr wohnen) und Hollenbach (auch dort sind die Israeliten ausgestorben).

Nachdem die Rabbinats-Einteilung im Königreich durchgeführt war, stand eine allgemeine Versetzung der Rabbiner bevor. Bei dieser Gelegenheit zeigte es sich, welches Ansehen Rabbiner Mainzer bei seinen Gemeinden im Weikersheimer Bezirk genoss. Am 18. August 1834 kamen die Vorsteher des Bezirks in Weikersheim zusammen und fühlten sich gedrungen, die flehentliche Bitte um allergnädigste Belassung des gegenwärtigen Rabbinen Mainzer auf seiner Stelle alleruntertänigst Seiner Majestät vorzutragen.

Die unmittelbare Eingabe an König Wilhelm I. hatte folgenden Wortlaut:

„Königliche Majestät:

Wir haben gehört, dass Versetzungen von Rabbinen bevorstehen werden.

Unser gegenwärtige Rabbinen Mainzer, seit dem Jahre 1825 hier angestellt, genießt im ganzen Rabbinats-Distrikt allgemeine Achtung, Liebe und Vertrauen; ist ein bewährter, tüchtiger, seinem wichtigen Beruf mit Eifer, Fleiss und Sorgfalt obliegender Mann; kennt die religiösen und geistigen Verhältnisse der Kirchengenossen genau und wirkt auf dieselben mit einem täglich immer mehr und mehr sichtbaren Segen, wozu andere Rabbinen wenigstens einige Jahre, bis sie Orts- und Personen-Kenntnisse erlangen, ausser Stande wären.

Eine Versetzung des R. Mainzer von hier würde uns daher von unaussprechlichem Nachtheil und sehr kränkend sein, und wir wagen nun, Eurer Königlichen Majestät die flehentliche Bitte um allergnädigste Belassung desselben auf dem hiesigen Rabbinat alleruntertänigst vorzutragen.

Allernädigster Bitte gewähr und getröstend beharren wir in allertiefster Ehrfurcht

Euerer Königlichen Majestät
alleruntertänigste

Vorsteher der israelitischen Kirchengemeinden
des Rabbinats-Bezirks Weikersheim."

Die Folge dieser Bittschrift war bald wahrzunehmen. Drei Monate später, am 24. November 1834, war im Regierungsblatt folgendes zu lesen:

„In Folge der Art. 52 und 62 des Gesetzes vom 25. April 1828 sind auf den Vorschlag der K. Isr. Oberkirchenbehörde, von dem K. Ministerium des Innern und des Kirchen- und Schulwesens unter dem 21. Nov. 1834 folgende Ernennungen auf Rabbinat verfügt worden:

5) des Rabbinen Maier Mainzer in Weikersheim auf das Rabbinat Weikersheim."

Damit war nun das Rabbinat Weikersheim von der Staatsregierung gegründet worden, und Mainzer war der erste von der Staatsbehörde angestellte Rabbiner in Weikersheim. Als einer der bedeutendsten Rabbiner Württembergs war Mainzer hochgeachtet, sein bewährter Rat wurde oft von Seiten der Oberkirchenbehörde eingeholt. Nach fast 40 jähriger Tätigkeit als Rabbiner in Weikersheim schied er am 31. August 1861 aus dem Leben und wurde tiefbetrauert auf dem israelitischen Friedhof in Weikersheim begraben. — Sein Nachfolger war Dr. Isaak Heilbronn aus Kurhessen, bisher in Erfurt, der mehr als 40 Jahre hindurch das Rabbinat Weikersheim verwaltete, dann pensioniert wurde und im hohen Alter in Nürnberg bei seinen Kindern verschied; auf dem alten Friedhof in Nürnberg liegt er begraben an der Seite seiner treubesorgten Gattin, die ihn nicht lange überlebt hat. - Vom 1. Februar 1902

bis zur Aufhebung des Rabbinats im August 1913 wirkte der dritte von der Staatsbehörde angestellte isr. Geistliche als letzter Rabbiner in Weikersheim. Sic transit gloria mundi! —

Das Rabbinatshaus in Weikersheim, auch eine Stiftung des hochherzigen Hofagenten Ezechiël Pfeiffer, ist verödet, der Rabbinatssitz in der Synagoge verlassen, die Synagoge selbst, nur wenig mehr aufgesucht von der arg dezimierten jüdischen Bevölkerung in Weikersheim, hat ihren Glanz verloren. Die Gemeinde gedenkt heute nur noch mit Wehmut der heiligen Wirksamkeit ihrer treuen Rabbiner.

Zur Geschichte der Juden von Ulm

nach Resp. 147 des Jacob Weil (1439/1446)
zusammengestellt auf Grund einer Vorarbeit des sel.
Jes. Strassburger in Ulm
von s. Bruder u. Nachfolger Ferdinand Strassburger.

Unter den in der Responsenliteratur auch über Ulm und seine mittelalterliche Judengemeinde nicht selten zu findenden Nachrichten ist wohl eine der interessantesten und ergiebigsten das R.G.A. No. 147 des Jakob Weil, das beginnt: „wegen der Streitigkeiten in Ulm“ (בגלל ריבונות ממש בל).“

Es ist zwar nicht gerade rühmend, wenn aus einer jüdischen Gemeinde von Streitigkeiten zu berichten ist, besonders von solch erregten, wie sie dem genannten R.G.A. zu Grunde liegen; aber die Nachwelt hat davon Nutzen; denn nur so haben wir wohl überhaupt Nachrichten über das innere Leben in der Judengemeinde Ulm und die damaligen Verhältnisse überkommen. Diese Nachrichten sind umso beachtenswerter, als sie von dem in Schwaben so bekannten Jakob Weil, der 26 Jahre lang Rabbiner²⁾ in Augsburg war, uns geboten werden; sie werden auch für die damalige

¹⁾ ח'ה"ר ר' יעקב ווייל von ש"ח"א.

²⁾ s. Steintal, Geschichte der Augsburger Juden im Mittelalter. Berlin 1911, pg. 79 ff.

Teilgeschichte um so bedeutsamer, je mehr — bisher noch nicht veröffentlichte — Nachrichten aus anderweitigen Quellen (Archiven, Urkunden etc.) zur Ergänzung und Erklärung erfreulicherweise beigebracht werden können. Davon soll Einiges hier angeführt werden.

Die im obigen R.G.A. niedergelegte Entscheidung des Jakob Weil wurde angerufen bezw. gefällt in Sachen: Seligmann contra Simlin, die beide gleichfalls zu ihrer Zeit angesehene Männer gewesen sind, wenn es sich auch nachträglich herausstellte, dass im Gegensatz zu dem geschätzten und ehrenwerten Seligmann sein Gegner Simlin als einer derjenigen „Grössen“ sich entpuppte, deren gemeinschädliches, weil herrsch- und selbstsüchtiges Wesen und Gebahren innerhalb einer Gemeinde ja bekanntlich gerade Jakob Weil am meisten und schärfsten bekämpfte und verurteilte¹⁾.

Zuvörderst wollen wir die beiden Parteien selbst kennen lernen.

Der erstere, Herr Seligmann ist nicht ganz unbekannt. Ueber ihn ist das Wesentliche, soweit es aus jüdischen Quellen und den „Wiener'schen Regesten“ sich ergibt, in der Einleitung zu dem „Leket Joscher“²⁾ zusammengestellt: die dortigen Angaben über seine Familie können noch ergänzt werden durch den Namen seiner Frau, welche Oeutlin geheissen hat und durch den seines Schwiegersohnes Man (vielleicht gleich Meir).

Ueber den Zeitpunkt, wann Seligmann von Koburg nach Ulm kam, haben wir einen Eintrag im Bürgerbuch der Stadt Ulm (1428—1448) der lautet: „Ann 31 uff Frei-

¹⁾ s. Resp. 179 u. Stein: Die Juden der schwäbischen Reichsstädte im Zeitalter König Sigmonds 1410—1457. Berlin 1902, pg. 69.

²⁾ Leket Joscher: ed. v. J. Frankmann. Berlin 1903, pg. XXIX.

tag vor St. Johantstag zu Sunnwänden ward unser Burger Seligmann, Jud aus Koburg und sol uns furbas jährlich uff marting swen gut Rinisch gulden zu Sture geben."

Aus diesem Eintrag geht hervor, dass Seligmann am 22. Juni 1431 in Ulm Bürger geworden ist, nach ihm im Jahre 1432 erhielt sein auch hier als Mitglied des Bettin genannter Schwager „Lazarus, Jud von Koburg" das Ulmer Bürgerrecht und mit ihm wohl auch dessen Schwiegermutter, (Mutter des Seligmann), während sein Vater vorerst noch in Koburg blieb (s. R.G.A. 106), aber zurzeit dieses Streites wie seine Frau verstorben und in Ulm begraben war; es ist nicht ausgeschlossen, dass in der von Konrad von Weinsberg, dem „Reichs-Unterkämmerer", dem in der Eintreibung der Judensteuern sehr findigen und lange tätigen Diener verschiedener Herrscher, aufgestellten bezw. benützten Tabelle über die Vermögen der Juden in Coburg — die dort genannten Abraham und Seligmann — die nach Ulm gezogenen (Vater und Sohn) sind¹⁾.

Seligmann war 1435 in Ulm Hausbesitzer: (Urkunden darüber im Archiv der Ulmer Stadtbibliothek) er erwarb mit seinem obengenannten Schwager Laser-Lazarus vom Sattler Hans Mayer ein Haus um 300 fl. laut einer Urkunde vom 13. Juli 1435 (Sanct Margaretentag) die er wie noch andere ihm zustehende Urkunden aussen mit hebr. Aufschrift versah. Das setzt auch das R.G.A. 118 voraus; denn dort hören wir, dass er noch ein kleines angebautes Häuschen gemietet hat; das wurde durch Entscheidung des Jacob Weit trotz des Einspruches des Simlin, der sich auf eine bestehende

¹⁾ n. Karler: Zur Geschichte der Besteuerung der Juden durch Kaiser Siegmund u. König Albrecht II in „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland" ed v. L. Geiger, Bd III, pg 1 18 u. 107—129.

Verordnung betraf, nach der ein Gemeindemitglied nur ein Haus erwerben soll, genehmigt, weil er sonst keine Gelegenheit gehabt hätte, seine „Schüler“ unterzubringen. Daraus ergibt sich weiter, dass Seligmann ein wohl gesuchter Lehrer war; er hatte ja die סבירה, die anzuzweifeln nur Simlin sich erkühnte, indem er sagte: „Seligmann taue kaum zu einem Schüler, geschweige denn, dass er ein רב, ein Lehrer sei.“ Seine Gelehrsamkeit, die ihn zu ernststen und wichtigen Beratungen zugezogen zu werden für würdig erscheinen liess, (z. B. in Eger: Ieket Joscher) vererbte sich auf seinen Sohn Jakob, dem wir schon 1445¹⁾ begegnen; denn am 13. 7. 1445 quittiert Friedrich III. dem Ulmer Juden Seligmann, dessen Sohn Jakob, Eidam Mayer und seinem Schulmeister Ensan über die Fhrung zur Kaiserkrönung, bestätigte die von Sigismund den Ulmer Juden gewährten Privilegien und befreite sie für 5 Jahre von allen ausserordentlichen Steuern; dieser „Jacob Seligmann und der Schuleruffer“ begegnen uns in den Steuerregistern anno 1469 als die einzigen beiden Juden in Ulm und er ist wohl der „Jacob von Ulm“, „Hochmeister uff der Schul“, der 1469 im Steuerbuch von Nördlingen erscheint, er wurde als „Schulklopfer“ aufgenommen, durfte aber anfänglich 4 Schüler halten²⁾.

Seligmann selbst begegnet uns aber auch bald als Geschäftsmann; schon 1. X. 1434 werden auf Klage der Juden Seligmann und dessen Frau Geutlin verschiedene säumige Schuldner in Acht und 30/VII 1437 in Aberacht erklärt (s. Böhmer-Altman, Reg. XI No.

¹⁾ s. TÄNZER, Geschichte der Juden in Tirol u. Vorarlberg. Merano 1905. Nach a. Privatmitteilung desselben.

²⁾ L. MÜLLER, Aus fünf Jahrhunderten. Augsburg 1892 2 Bde. I pg 48 u. II pg. 216.

10924 und 11972). Im Jahre 1440 entlehnt Hans v. Rechberg und Genossen 540 fl. bei dem bescheidenen Seligmann, Juden in Ulm, was 1445 wieder eine „in Acht-Erklärung“ mit sich bringt¹⁾. Auch diese Schuldurkunde, in welcher 4 Heller pro Woche Zins bestimmt werden, hat aussen in hebräischer Schrift eine Bezeichnung des Schuldners etc. Seligmann genoss also besonderen Schutz für seine Ausstände gemäss dem obengenannten (von 1444) Privilegium. Auch sonst hat Seligmann wohl „geschäftliches Vertrauen“ genossen: 1447 verpfändet Herzog Wilhelm von Sachsen „dem bescheidenen Seligmann, Juden zu Ulm gesessen, Jacob, Juden von Schweinfurt, zu Nürnberg gesessen und ihren Gesellschaften“ etliche Kleinodien usw. für 2250 fl.²⁾.

1448, 14. Januar wird er vom Herzog Albrecht von Oesterreich, des Königs Bruder, beauftragt, gemeinsam mit Menlin von Diesenhofen die gelegentlich der Gefangennahme von Juden in Konstanz entstandenen Kosten auf alle die Gefangenen wie auch die übrigen Juden im Bistum umzulegen³⁾. Nachdem Seligmann uns im Jahre 1454 in einer Schuldforderung in Ulm wohnender Juden an die Grafen von Oettingen nochmals begegnet, wissen wir über seinen weiteren Lebenslauf nichts mehr. Er war jedenfalls ein gewissenhafter Mensch und strenger Richter, der es mit seinen Pflichten als Lehrer und Rabbiner gegenüber der Gemeinde (besonders gegen den umw. R.G.A. 97) sehr ernst nahm, der aber auch innerhalb

¹⁾ E. W. Kantor: Hans v. Rechberg u. Hohenrechberg. Zürich 1903. p. 108/9; p. 126.

²⁾ Schmid, Präfet von Ulm hat Collectaneen gesammelt, die die Geschichte der Stadt Ulm betreffen und als historische Quellen behandelt werden, s. später.

³⁾ Löwenstein, Geschichte der Juden am Bodensee. Umgebung 1879, pg. 46 u. 139.

der Gemeinde wie nach aussen besonders Vertrauen verdiente und auch wirklich genossen hat.

Was nun den langjährigen Gegner Simlin, *אבן יצחק*, betrifft, so ist seine Biografie viel kürzer und sein Leben schneller dargestellt. Nach dem Urteil, das Jakob Weil über ihn in dem R.G.A. 147 fällt, war seine Rolle ausgespielt, „es sollte sein Name nicht mehr genannt werden unter den Grossen.“

Simlin war vor Seligmann in Ulm; er erscheint im Jahre 1428 im Bürgerbuch in folgendem Eintrag: „anno XXVIII uff Mittwoch nach dem Sunentag Letare zu Mittervasten ward unser Burger Symelin Jud, männlein Juden sunne von Mellingen, vnd sol jürlich uff martiniß zwen Gulden zu sture geben.“ Sein hier genannter Vater war schon 1423 in Ulm und zahlte 3 fl. Rheinisch zu Steuer (s. Bürgerbuch).

Das Bild, das in dem RGA. des J. Weil (No. 147 und 106; 107; 118 und 178) von ihm gegeben wird, ist nichts weniger als ein ehrendes, obgleich er zuvor eine grosse Rolle gespielt haben muss, „er hat durch seine glatte Zunge sich an die Gelehrten herangemacht, und sein Name ward genannt unter den Grossen des Landes“ (RGA. 147 anf.) sowohl bezüglich seiner Gelehrsamkeit als auch in seiner weltlichen Stellung; er war Vorsitzender des Beth-Din (RGA. 22) und auch sonst Vertreter Ulm's bei den damals üblichen gemeinsamen Versammlungen und Verhandlungen in Nürnberg; er hatte zu entscheiden über die Aufnahme in die Gemeinde (RGA. 107), über Besteuerung (RGA. 106), über die Einhaltung von Ordnung und Verordnungen (118), musste sich aber öfters eine Korrektur seiner Entscheidungen durch Jacob Weil gefallen lassen; denn seine Urteile waren oft gehässig, herrschsüchtig und unnachsichtig; auch nahm er es mit der Wahrheit nicht immer genau (RGA. 118), so dass Weil ihm riet „er solle sein Herz aus Stein“

aus seiner Brust herausnehmen. Als streitsüchtiger (נכבד פלמאד) *) Mann, dem niemand traute, der im Streite seine wahre Natur zeigte, der vor Denunziationen und den gröblichsten Beschimpfungen gegen Einzelne wie gegen die ganze Gemeinde, gegen jüdische wie nicht-jüdische Richter und Amtsgenossen nicht zurückschreckte war er gar wohl bekannt, man erklärte sich das aus seiner Abkunft; Weil spricht von dem לצפתי (RGA. 97, der Bürgermeister spricht ihn als „וואלך“ d. h. Italiener an); beide wollen damit das „wälsche“ und falsche seines Charakters kennzeichnen.

Diese wälsche Natur Simlins zeigt sich bei der im POA. 147 behandelten Angelegenheit, die in einem umfangreichen Protokoll (über 170 Zeugenaussagen), dem Jakob Weil zur Entscheidung vorgelegt wurde und die Gemeinde endlich „von diesem Menschen Simlin“ befreien sollte.

Simlin hatte in einem Schreiben an Seligmann eine Verpflichtung übernommen auf Grund von Abmachungen in Nürnberg (בכבוד חתום עמו בטורקיי). Diese Zusage wollte Simlin nicht halten; man wollte ihn dazu zwingen, indem man ihn nicht mehr verboten liess, ihm nicht mehr Recht sprach etc. Zuletzt wandte sich die Gemeinde an den Bürgermeister, er möge den Simlin veranlassen, ihnen zur Sicherheit für seine Verpflichtung Pfänder zu geben.

Aber der zu herrschen gewohnte und als redegewandt bezeichnete Simlin liess diese Angriffe nicht unerwidert; er meinte, man könne von ihm nichts verlangen, solange die Steuer (מס הידע) noch nicht definitiv festgestellt und demgemäss noch nicht fällig sei; er erging sich daher in Beschimpfungen gegen die Gemeinde, die aus

*) RGA. 147 u. 178.

*) Strossburger Jsr. Wochenschrift 15. 9. 1910, Jüd. Familiennamen von M. Ginsburger.

lauler ענין bestche, mit der er, da sie nach seiner Anschauung im Banne sei, nicht beten könne noch wolle; nicht minder ausfällig wurde er gegen Seligmann (ibid.), dessen ehrliche Geburt er anzweifelte. Am schwersten aber wurde ihm verübelt, dass er bei Nacht und Nebel zum Bürgermeister ging und die Gemeinde auf's schändlichste denunzierte; „sie haben verwirkt d. h. sie sind verfallen mit Gut und Blut der Stadt und dem König“ so hat er nach Aussage des Bürgermeisters im „grossen Rat“, vor dem die Angelegenheit kam, von der Gemeinde gesprochen „ja“, sagte der Bürgermeister, „er habe noch keine so schweren Anklagen gehört, er könne sie gar nicht wiederholen: wenn er auch nur einen Teil den Ratsmitgliedern sagen wollte, so wisse er nicht, was der Juden Ende wäre: es wäre jedenfalls sehr bitter.“

Wie es nun aber scheint, ist auch vom Rate der Stadt Uhm und ihrem Bürgermeister eine Entscheidung nicht getroffen worden, sodass die Sache vor Jacob Weil kam, der dem Simlin nun in ernsten und strengen Worten seine Untaten vorhält, bes. auch noch einen anderen zu gleicher Zeit spielenden Fall, in welchem Simlin ebenfalls ein Gemeindeglied anzeigte und dessen schwere Bestrafung durch das weltliche Gericht herbeiführte. — Die Strafen nun, die Weil über Simlin verhängte, waren keine leichten: es waren Geld- und Ehrenstrafen. Die Forderung, um die es sich in diesem Streite handelte, war eine solche, die der ganzen Gemeinde auferlegt war; denn die Gemeinde hatte eine Abgabe an den König zu leisten, wovon auch ein Teil dem Simlin zu zahlen zufiel und zu deren Abzahlung er sich auch durch Unterschrift verpflichtet hatte. Jetzt weigerte sich nun Simlin trotz der schriftlichen Verpflichtung die auf ihn fallende Summe zu zahlen. Diese Abgabe der Gemeinde war, wie schon Grätz (VIII 435/6: Krönungssteuer) richtig vermutet hatte, die von Albrecht III. den Judengemeinden

aufgelegte Steuer des sogenannten „3. Pfennigs“) im Jahre 1438; über die tatsächlich zu zahlende Summe hat man sich mit den Räten des Königs geeinigt; denn diese liessen immer mit sich handeln (s. Kerler p. 119). Uns interessiert dabei bes. die Antwort, die Ulm gab und die da lautet: (s. Kerler 118/9) und datiert ist vom 10. 6. 1439.

„Nachdem er die Juden der Stadt und der mit ihr verbündeten Städte von des 3. Pfennigs wegen auf St. Jakobs Tag nach Nürnberg entboten habe, so wollen sie das Ladeschreiben den Städten ihres Bundes mitteilen; sie bemerken, dass ihre Juden schon 2 mal, wie er befohlen, mit seinen Räten zu Nürnberg getagt haben; den Grund, weshalb nichts ausgerichtet worden, kennen sie nicht, sie wollen aber ihre Juden veranlassen, auch jetzt wieder der Mahnung zu entsprechen.“

Als 3ter Termin war also St. Jacobstag (25. Juli) 1439 angesetzt; dieser zeitigte aber auch kein Resultat ebensowenig wie der Tag in Mainz (24. Aug.) und die ganze Angelegenheit ist wohl wenigstens bei Lebzeiten des Königs Albrecht (gest. 27. X. 1439) nicht zur Erledigung gekommen.

Mit diesen Tatsachen stimmt auch überein, was wir in dem RGIA. 147 über diese Sache hören. In Nürnberg (1438) erfolgte die Umlage auf die einzelnen Gemeinden. Simlin selbst hat auf der 1. Tagung die Gemeinde Ulm vertreten. „Als wir in Nürnberg waren, hat alles (הנהגה) und auch dieser Mensch Simlin beschlossen, am Peterstag wieder in Nürnberg zusammen zu kommen und die Hälfte von der bewussten Steuer mitzubringen, auch wenn wir mit den Räten des Königs nicht einig werden.“ Dies sollte am 22. Febr. 1439 sein; man ist aber auch damals nicht einig geworden. Doch das konnte man doch zuvor nicht wissen, man wusste nicht anders.

1) v. Kerler p. 118; Stein pg. 21.

als dass man wenigstens die Hälfte der Summe mitzubringen habe. Das nimmt nun Simlin als Grund zu seiner Weigerung an und er wendet ein, „sie seien dem König gar nichts schuldig gewesen (weil die Summe noch nicht genau festgesetzt war), deshalb dürfe man von ihm von Rechts-wegen überhaupt kein Pfand noch sonst etwas verlangen. Die Festsetzung dieser „bekannten Steuer“ (סך הידוע) ging auch nachher nicht so schnell — oder ist überhaupt nie zur Friedigung gekommen.

Uns aber geben diese Daten eine ziemlich genaue Zeitbestimmung für das Rechtsgutachten selbst und zwar auf die Mitte oder das Ende des Jahres 1439; es ist dies aus dem RGA. leicht zu berechnen; denn wenn der Beginn der Strafe ab Mitte des Monats Marcheschwan festgesetzt ist, so ist wohl hier die Bezeichnung 200 = 5200 anzunehmen, sodass 5200 = 1440 (Spt./Okt. 1439) ist; Neumond Marcheschwan 5200 war = 10. Oktober, Mitte Marcheschwan also 24/25. Okt. 1439.

Dieses Datum findet aber auch noch eine weitere Bestätigung durch einen Urfehdebrief (Ulmer Stadt-Archiv) vom 27. Aug. 1440. mitgeteilt von Prälat v. Schmied. Die Urkunde selbst ist leider wie noch so viele andere verloren gegangen; aber die Regesten des Prälaten v. Schmied gelten als historisch massgebend und echt. Das Regest selbst ist datiert: Samstag nach Bartholomae = 27. Aug. 1440. Es ist ein sogenannter Urfehdebrief ausgestellt von „Simon gen. Walch (חלח) und lautet: „Dato 1440 stellt der Jude Simon, genannt Walch v. Ulm, welchen andere Juden seine Verwandten wegen an ihnen begangenen Mutwillens bei Ulm verklagt hatten, eine Urfehde aus; darin bekennet er des Judenrechtes wegen — dass die von seinen Klägern bei Meister Salman, Juden von Nürnberg und Meister Jacob, Juden von Weil erlangten Urtheilbrief recht und redlich gesprochen und ihnen von kein Mieth und Gabe wegen

gegeben seyen, dass er sie vor keinem christlichen und jüdischen Gerichte untreiben wolle, sie aber von allen jüdischen Meistern jüdischen Bann auf ihn verlangen können. Er schwur den Eid auf die 10 Gebote in einem Imbos (?), als ihn das als einem Juden gebührt.“

Damit erfahren wir ziemlich genau die Zeit der damaligen Vorgänge; sie haben sich um die Mitte des Jahres 1439 abgespielt, kurze Zeit nach dem St. Jacobs-tag (25. VII.), auf welchen Termin die Nürnberger Tagung einberufen war. Simlin hat also kurz vor Ablauf der von ihm gestellten einjährigen Frist diesen Urfehdebrief ausgestellt. Der Jude Simon, genannt Walch, ist niemand anders als Simlin; er wird, wie R. Jakob Weil über ihn in s. Strafe dekretiert hat, ohne jeden Ehrentitel, nicht einmal mit dem Titel Rabbi: „Herr“ benannt. Dagegen hat er jetzt den Beinamen Walch = der Wälsche, wie ihn auch der Bürgermeister von Ulm selbst schon in ungnädiger und despektierlicher Weise benannt hat. Mit diesem Urfehdebrief hat Simlin all die Strafen auf sich genommen, die über ihn verhängt wurden; er beeidet dies durch einen Eid und zwar — wie es ihm als einen Juden geziemt — auf die 10 Gebote und in einem Imbos (?)“ Aber auch zu diesem Eid hat sich Simlin erst nach langem Sträuben herbeigelassen; denn mit Hilfe anderer deutscher angesehener Juden hat er sich bemüht, eine Erleichterung der Strafe zu erreichen, die dann seiner wegen sich an Jakob Weil wandten so z. B. Israel Brunn (s. Resp. 86 ed. Stettin 1860). R. Jakob Weil bemerkt in einer solchen Antwort, dass die grosse Strafe nicht allein wegen dieser Sache über Simlin verhängt worden sei, sondern besonders wegen der Denunciationen, die er geheim und öffentlich betrieben habe und wegen der übrigen „אִשְׁמֵי חַטֹּאת“ die er schon begangen hat, wie viele Zeugen über ihn beweisen und weil in unser Zeit noch von keinem חֲסִידֵי gehört worden ist, „dass er sich so

schlecht geraucht hat“ (d. h. so unwürdig gezeigt hat) wie gerade Simlin. Auch Sal, Spiro hat sich in dieser Angelegenheit an J. Weil gewandt, wie aus dem Resp. 178 zu entnehmen ist, in der Weil behauptet, noch zu milde gegen Simlin gewesen zu sein, da er auch ihn durch seine schönen Worte betört habe.

Infolgedessen ergiesst sich auch über Simlin von seiten des richtenden Jacob Weil eine ehrliche Enttastung, die ihren Ausdruck findet in einer Strafe, die wohl geeignet ist, diesen Menschen Simlin allen Hochmut zu nehmen. Die Hauptfrage selbst aber, die Verpflichtung, der auf Grund der Nürnberger Abmachungen auf Simlin fallende Teil an der ausserordentlichen Steuer zu zahlen, bleibt noch offen: „darüber, sagt Weil, habe er noch keine Entscheidung getroffen, da man erst sehen müsse, wie die Sache ausgeht.“

Was nun die übrigen Personen anbetrifft, die in unserem RGA. vorkommen, so dürften auch für sie andere Belege und Quellen noch zu finden sein. Da ist zunächst die Mutter des R. Seligmann, die auch in den Streit hineingezogen wird, weil Simlin die ehrliche Geburt des Seligmann bestritt (Mamser ben ha-Niddah) und deswegen Simlin gerade auf den Gräbern der Eltern des Seligmann Abbitte zu leisten hatte und zwar in deutscher Sprache: „Ich habe den R. Seligmann einen Mamser geheissen. Damit habe ich den R. Abraham sel. And. und seine Frau Mina s. And. beleidigt.“ Dass die Mutter des R. Seligmann in Ulm war und zwar krank dahin kam, entnehmen wir dem RGA. 106, in dem uns kundgetan wird, dass R. Simlin den R. Seligmann zwingen will, dass seine Mutter, die unterwegs in Ulm krank geworden ist, Steuer zahlen soll. Diese Frau ist dann auch in Ulm gestorben und der Grabstein dieses Grabes hat sich vor ca. 3 Jahren bei dem Umbau des Hauses Donaust. 8 in Ulm wieder gefunden: Dieser Grabstein ist unter den

24 in Ulm bisher bekannt gewordenen Steinen insofern der interessanteste, weil es möglich ist auf Grund des RGA. 147 Persönlichkeit und Verhältnisse näher zu bestimmen. Er war also gewidmet der Mutter des Seligmann, die am (7. Tebeth 5196 =) 27. Dezbr. 1435 in Ulm gestorben ist und auch dort begraben wurde¹⁾.

Die Zeugen, Mitglieder der Gemeinde Ulm, sind in ihrer Zahl nicht gross, woraus zu entnehmen wäre, dass auch die damalige isr. Gemeinde noch nicht reich an Zahl gewesen; das war sie auch nicht vor 1448 und noch weniger nach 1449. Aber dass in der Zeit von 1438–45 überhaupt keine Juden in Ulm gewohnt haben, wie Pressel²⁾ (p. 13) meint, beweist unser RGA. nicht, sodass auch der Eintrag ins Bürgerbuch von 1446 von einer Neugründung einer Gemeinde nicht sprechen muss, wo von 6 neuen Mitgliedern die Rede ist. Viel grösser mag die Zahl der ins Bürgerrecht aufgenommenen Juden vor 1440 überhaupt nicht gewesen zu sein und unter den Namen erscheint wieder Seligmann, der wohl mit seiner Familie Ulm verlassen hat (sin tochtermann), bald aber wiedergekommen ist und auch später sein Sohn Jacob Seligmann (1465 tritt der Jude Jacob Seligmann, Bürger zu Ulm als Gläubiger in Rottweil klagend auf) noch lange in den Steuer-Registern erscheint.

Man wird auch qualitativ die Gemeinde von dazumal nicht mehr als so tadellos bezeichnen dürfen, wie sie früher den Namen hatte. Dazu trug allerdings dieser wälsche Simlin sehr viel bei, ihn hat Weil gut gekannt und wohl durchschaut. Solange Seligmann noch da war und er gegen Simlin die Oberhand bekommen hat, ist es wohl noch eine Zeit lang gut geblieben; denn Seligmann war eine angesehene Persönlichkeit und hatte so die Gemeinde würdig repräsentiert.

¹⁾ s. Beitrag von Prof. Brann über die Grabsteine in Ulm ob. S. 182 f.
²⁾ Pressel: p. 13