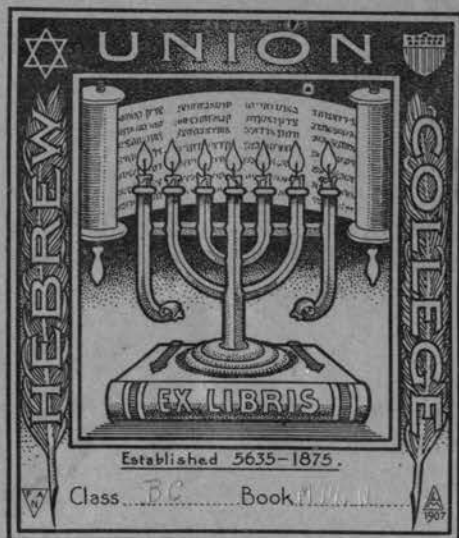






KAYSERLING LIBRARY
GIFT OF
MR. JULIUS ROSENWALD, CHICAGO

NOT TO BE ISSUED

BC
M

Jänner-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft des Judenthums.

Heransgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten.

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

I. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö.W. — 10 Mk. — 12 Frs.

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Christliche Beziehungen zur Bibel und zum Gebetritual, Von Dr. Roth-	
schild — — — — —	1
Bibl.-rabb. Speisegesetze — — — — —	6
Heidenthum und Kabbala von Dr. Rubin — — — — —	10
Conjecturen zur Verbesserung des Hosen-textes von Dr. M. Schwalb	21
Das Emdener Memorbuch von Dr. Lewin. — — — — —	27

— Eine hebräische Beilage. —

Abonnementseinladung.

Wir laden ergebenst zum Abonnement auf den zweiten Jahrgang unserer „Monatsschrift“ ein. Neuhinzutretenden Abonnenten geben wir den ersten Jahrgang um blos 3 fl., 5 Mark, 6 Fres. Man kann auch halbjährig abonniren. Auf ausdrückliches Begehren ermässigen wir, aber nur bei direkter Bestellung, das Abonnement um 25%.

Um baldige Einsendung der rückständigen Abonnementsbeträge ersuchen wir besonders sehr, um uns das so unliebsame Mahnen zu ersparen.

Zu unserem Agenten für Russland haben wir Herrn J. L. Sossnitz, Warschau, Muranowska 16, W. 12, bestellt.

Die Redaktion.

Dichtergruss

an

Emanuel Baumgarten

von Majer Kohn Bistritz.

לִנְךָ הַעֵץ.

בְּנֵי הָעֵץ! בְּנֵי הָעֵץ!
הָתָה לְכַסִּיל וְחַתָּה לְלֵךְ
לְפָנֶיךָ אֶכְרַע עִתָּה.
אִישׁ חֲמֹדֹת וְכֵר לֵב,
בְּמִכְאוֹב הָלַךְ גַּם לֹא כָאֵב,
לֵךְ אָמַר: בְּרוּךְ אַתָּה!

בְּנֵי הָעֵץ! בְּנֵי הָעֵץ!
אֲשֶׁר עִם דָּת, לֵה אֵין קֵץ.
בְּרִית מֶלֶךְ בְּכֵר בְּרִית;
אִישׁ, לֵאל וּכְתוּב יָד,
וְחִכְמָה יִלְבֹּשׁ גַּם בְּמַד,
לֵךְ אָמַר: בְּרוּךְ אַתָּה!

(*) בְּנֵי הָעֵץ הוּא הָאִישׁ הַמַּעֲלָה, אֲשֶׁר חוּזֵנוּ יָקָר בְּדוֹרֵנוּ, קָרִי וְתַנִּי, דִּבְרֵן וּפְיִטְנָה, רַחֲמֵן וְטוֹטֵל חֲסִידִים טוֹהֵר עֲמֻנוֹתָל בְּנֵי הָעֵץ (E. Baumgarten) וְנִצֵּחַ, לְכַבֹּדוֹ בְּחִבָּתוֹ אֶת הַשִּׁיר הַזֶּה בְּיוֹם בֹּאֵה אֵלָיו הַשְּׂמוּעָה, בִּי הָרֵל לִשְׁבֹּת בֵּין רֵאשֵׁי הָעֵדָה עֲדָת קָהֵל יִשְׂרָאֵל וְיוֹנָה וְעֵא, יַעַן גִּלְתִּי וְשִׁשְׁתִּי עַל אֲדוֹת הָרֶכֶס בְּנִקְרָה בִּי עִתָּה — אַחֵר אֲשֶׁר הוֹסֵר מִסְבֵּל שְׂכֵמוֹ וְהוּא מְנוֹ טַעֲמִי צְרִיכִי צִיבּוֹר — חוּזֵר אֶת יִשְׂרָאֵל לְאֶכְסֵנוֹא שֶׁלֹּה וְיִשְׁטַע לֵנוּ אֶת קוֹל כְּנֻזֵּי הַנְּעִים מִחֲדָשׁ. טִי יִתֵּן! וְתִקְוֵנוּ וְאֵת תְּבוּאָה לִי וְלֹא תִהְיֶה נִסְבָּה.

בְּנֵי הָעֵץ! בְּנֵי הָעֵץ!
 בְּנֵי הָעֵץ יִלְעָגוּ לְבַעְלֵי הָעֵץ
 אֲשֶׁר לָמוּ יָד לֹא תָתַן
 עֲבָד נִרְצָע עוֹד תָּמוּל,
 מִשׁ מִמָּקָד הַיּוֹם עוֹל —
 בְּכֵן אָמַר: בְּרוּךְ אַתָּה!

בְּנֵי הָעֵץ! בְּנֵי הָעֵץ!
 בְּנֵי הָעֵץ פָּרַשׁ, הָאֵלֶּיךָ נֵץ
 וְעֵינֶיךָ בְּמַאֲז אֶל מִשְׁעָה —
 לְמִשְׁעָה שִׁיר רַד וְתֵן
 לָנוּ אֵיין, מְלֹא חַחֵן,
 וְאֵז אָמַר: בְּרוּךְ אַתָּה.

מֵאִיר קֹאֵהֵן בִּיסְטֵרִיטֵין.

וְיִנָּא יוֹם שְׁנֵי פ' וַיֵּצֵא לִסְדֵּר וּלְפָרֵט: וַיַּעֲקֵב הַלֵּךְ לְדִרְכּוֹ
 וַיִּפְנְעוּ בּוֹ מִלֵּאכֵי אֱלֹהִים לִפְנֵי.

Christliche Beziehungen zur Bibel und zum Gebetritual.

Von Dr. Rothschild.

1. Der ursprüngliche Sinn dieser Worte ist bei den Erklärern nicht festgehalten und vielfach missdeutet worden. Raschi bezieht das Verbot, „nichts hinzuzuthun und nichts davon zu nehmen,“ auf die formale Gestaltung und ceremonielle Einrichtung des Judenthums, wie wenn diese in ihrer Totalität ursprünglich und ewig wäre, von Moses und dem Sinai stammte. Es sei damit verboten, meint Raschi, z. B. die Zahl der Einlagen für Tefillin zu vermehren oder zu vermindern, desgleichen die Arten in dem Erntestrauss des Sukkosfestes oder die Sprüche in dem biblischen Priestersegen nach ihrer Zahl zu verändern. Jedenfalls ist es ebenso richtig und weniger einseitig, diese Vorschrift auch darauf zu beziehen, dass religiöse Lehren und Principien unangetastet bleiben sollen. — Wichtig ist es daher, den wahren Sinn herauszufinden, weil nach obiger Auslegung der Entwicklung und dem Fortschritt im Judenthum Stillstand geboten wäre. Der Mosaismus müsste in seiner principiellen Gestaltung und formalen Ueberlieferung erhalten bleiben, während einer solchen Ansicht und Bestrebung doch die Geschichte des Judenthums widerspricht. Der Mosaismus hat zu verschiedenen Zeiten principielle und formale Abänderungen erlitten; der Pentateuch selbst gibt davon Kunde, mehr der Prophetismus und noch mehr der Talmudismus und Rabbinismus.

Der wahre Sinn obiger Bibelstelle ist kein allgemeiner, sondern ein beschränkter und bezieht sich ganz speciell auf Feststellung des Monotheismus und Abwehr des polytheisti-

sehen und sittenlosen Heidenthums, verbietet die Hinneigung zu dem damaligen, wie irgend einem spätern Götzendienste, weist Anerkennung und Verehrung der damals bekannten Götter zurück, wie jede spätere Lehre, welche mit dem rein geistigen und wahren Monotheismus in Widerspruch steht und davon abweicht. Von dieser monotheistischen Lehre des Judenthums heisst es: „Nichts hinzuthun und nichts davon nehmen“, denn jede Zuthat oder Abänderung ist Frevel, führt zur Vermenschlichung Gottes, oder doch zur Verdunkelung des rein geistigen Gottesbegriffs, wie ihn Moses gelehrt und das Judenthum festhält.

Die Kirche scheint die Folgerungen aus dem wahren Sinn obiger Bibelworte gefürchtet zu haben, denn damit wäre jede Abänderung des jüdischen Gottesbegriffs im christlich dogmatischen Sinne abgeschnitten und verwehrt. Dieselbe trennt deshalb diese Worte von dem zugehörigen Abschnitt und zieht sie zu dem folgenden, welcher von dem falschen Propheten handelt, als welcher vermeintlich der Stifter des Christenthums so leicht nicht würde aufgefasst werden können. Die Capiteleintheilung der Bibel, welche eine spätere, christliche ist, beginnt daher in der fraglichen Stelle mit dem letzten Verse des betreffenden Abschnitts, welcher die in Rede stehenden Worte enthält, ein neues Capitel, C. 13, v. 1 im Deuteronomium, abweichend von Masora und den alten Uebersetzungen. Richtiger würde das neue Capitel mit v. 29, ad. C. 12 beginnen und alsdann die 3 Abschnitte im innern Zusammenhang umfassen, welche von der verbotenen Abänderung des monotheistischen Gottesbegriffs handeln, sowohl durch Hinneigung zu dem polytheistischen Heidenthum, wie durch abweichende Lehren eines falschen Propheten, oder Verführung eines abtrünnigen Volks- und Religionsgenossen.

Aehnlich verhält es sich mit Exod. 6, 1. Dieser Vers bildet eigentlich den Schluss von C. 5, mit diesem schliesst auch die Masora, und ihr folgen die alten Uebersetzer. Der folgende Abschnitt beginnt mit der Offenbarung des eigentlich wahren, jüdischen Gottesbegriffs. Mit diesem steht aber

der dogmatisch-christliche in Widerspruch; deshalb sucht diesem die Kirche zu verdecken und beginnt das neue Capitel mit der Fortführung der Geschichte von Moses und Pharao, in der die Offenbarung des Gottesbegriffs als nebensächlich verschwinden soll.

2. Die Hervorhebung der *יְיָ מֵרַחֵם* als eines „Gottes der Liebe“, die Betonung des *יְיָ נֶקֶם* als vorwaltende Gnade Gottes, im Gegensatz zu dessen Strafgerechtigkeit, die Hervorhebung des *יְיָ מֵרַחֵם* in der Abodah des *יְיָ* zur Bezeichnung der „absolvirenden“ Sühne auch ohne Opfer, indem das Lesen des Opferrituals die Darbringung des Opfers ersetze: in allem dem finden sich Anklänge an die ehemalige Polemik zwischen Juden- und Christenthum.

3. Das Gebet *עֲלֵנוּ*, welches bekanntlich Rab zum Verfasser hat, welcher zur Zeit lebte, als die Kirche mächtiger zu werden und das Judenthum zu bedrängen anfang, ist schon ein früher Beweis der nöthig gewordenen Abwehr. Das ganze Gebet ist gegensätzlich und polemisch gehalten. Man schrieb das Gebet auffälliger Weise dem Propheten Joschua zu, vielleicht um dadurch den Anfeindern gegenüber die christlichen Beziehungen des Gebets zu verdecken; wahrscheinlich liegen aber auch die lautlichen Anklänge und inhaltlichen Beziehungen zu *ישו* (Jesus) darin, welche man vergessen hatte oder nicht eingestehen mochte. Die ursprüngliche Lesart hat vor *ואנחנו* den Zusatz: *שָׁמָּה כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים*; *לפני הבל וריק*, welcher sich im sefardischen Ritual vorfindet, den aber die deutsche Censur gestrichen hat. Hierdurch erklärt sich erst der Gegensatz *ואנחנו*, ursprünglich *אֵל*, ohne diesen Zusatz speit aber dennoch die unwissende Orthodoxie vor *ואנחנו* in Bezug auf das fehlende *וריק* aus. In diesem Zusatz ist auch *סִגְרָת הָאָרֶץ* an den *יָמֵי נֹרָאִים* begründet; die Orthodoxie behält diese Sitte auch ohne diesen Zusatz bei, also widerspruchsvoll und sinnlos vor der heiligen Kniebeugung. Ausserdem fand man in dem Zahlenwerth von *וריק*, welcher gleich dem von *ישו* ist, eine christliche Beziehung; desgleichen in *יקרו*, dessen Zahlenwerth ebenfalls dem von *ישו* gleichsteht. Die Censur zwang deshalb zur Abänderung der Lesart *יקרו* ^{1*}

in כסא כבוד. Eine alte auch sefardische Lesart hat אין עז אחר; wegen der christlichen Beziehung von אחר wurde auch dieses gestrichen. Feindliche und böswillige Convertiten machten das יעני-Gebet häufig zum Gegenstand der Anklage gegen die Juden. In Königsberg wurde noch unter Friedrich dem Grossen die Synagoge wegen dieses Gebetes überwacht, und die Juden mussten den Aufseher bezahlen; in anderen Gemeinden wie Worms, liess man deshalb dieses Gebet fallen und las es nur an den hohen Feiertagen, für welche es ursprünglich bestimmt war vor. Der zweite Abschnitt על כן ist gegen den Bilderdienst und auf den Sieg des Judenthums gerichtet. Das Ganze hat einen polemischen Charakter; בלכות ביום ההוא, שלך היא, כלכות bergen christliche Beziehungen.

4. Das Gebet אלהי נשמה ist gegen die christliche Theorie von der Erbsünde gerichtet und vindicirt auch dem Judenthum den Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung.

5. Maimonides stellt 13 Glaubens- oder Grundlehren auf. Er ist sich wohl bewusst, dass es eines solchen Fundaments nicht bedarf, um das Religionsgebäude des Judenthums aufzurichten. Seine Detaillirung verfolgt eine polemische Tendenz gegen das Christenthum. Deshalb erwähnt er ausdrücklich die Einzigkeit und Einheit Gottes, neben welchem es keinen „zweiten, andern“ Gott noch geben könne, und in welchem auch eine Zwei- und Dreitheilung Gottes unmöglich sei; ferner die Unkörperlichkeit Gottes und die Unmöglichkeit seiner Vermenschlichung und Verkörperung, wie seiner Darstellung im Bilde; ferner das Festhalten an der Lehre Mosis, welche durch keine andere zu ersetzen sei, ferner das Festhalten an der Hoffnung auf Ankunft eines Messias, der nicht schon gekommen, sondern noch zu erwarten sei; endlich den Glauben an die Unsterblichkeit und Auferstehung, welcher ursprünglich eine jüdische Lehre und nicht ausschliesslich eine christliche sei.

6. Die 3 ersten der mittleren Benedictionen des 18-Gebets: אלהי חיים, אלהי חיים, אלהי חיים haben ebenfalls christliche Beziehungen und betonen 1. die „Erkenntniss“ dem

christlichen Glauben gegenüber, 2. die „selbstthätige Busse“ der christlichen Gnadensühne gegenüber und 3. die „Versöhnung durch Gott“ der christlichen Priesterabsolution gegenüber. Auf diese und sonstige Aenderungen und neue Ordnung der תפלה bezieht sich die Thätigkeit Gamliel's II. und Simon's Hapekuli. Die alte Tefilla ist nicht vergessen worden, wie der Talmud berichtet, so dass Gamliel sie wieder herstellen und ordnen musste, sondern die neuen Zeitverhältnisse machten dessen Thätigkeit nothwendig (Meg. 18, a Ber. 28, b).

7. Auch ohne direkte Beziehungen oder feindliche Angriffe hatte das Judenthum Grund, die Vorgänge im Christenthum zu beobachten und zu berücksichtigen. Christliche Forschung leugnet nicht, dass man als Concession gegen das Heidenthum Jesus als Sonnengott auffasste und darstellte. Daraus erklärt sich die Ansetzung seiner Geburt auf den 25. December, die winterliche Sonnenwende der Römer, mit welcher das neue Sonnenlicht geboren wird, oder nach mythologischer Auffassung der Gott des Lichts über den Gott der Finsterniss siegt; daraus erklärt sich ferner die Ansetzung von 12 Aposteln, als Umgebung Jesu, in Bezugnahme auf die 12 Zeichen des Thierkreises, welche die Sonne umgeben. Dieser Umstand hinderte die Juden, Moses mit dem Heiligenschein zu umgeben, der ihm eigentlich statt der entstellenden und missbräuchlichen Hörner zukommt (vgl. m. Aufsatz „Moses im Bilde“ in Brüll's Monatsbl. v. J.).

8. Die Taube ist im Judenthum das Bild Israels, im Christenthum ist sie Darstellung und Bild des heiligen Geistes und als solche ebenfalls heidnisch-astrologischen Ursprungs. Sie gilt als Botin der Liebesgöttin Astarte oder Venus. Der Abend- und Morgenstern hat ebenfalls den Namen Venus, weil den Abend- und Morgenstunden die Pflege der himmlischen Liebe angehört. Dieser Stern gehört ebenfalls zur Umgebung des Sonnengottes, ist steter Begleiter der Sonne, und in Rücksicht hierauf auch die Taube, das Bild der Venus, Bild des heiligen Geistes, welcher Jesus als Sonnengott umgibt und begleitet.

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

II.

Fleisch in (mit) Milch.

(Religiöser Gesichtspunkt).

(Fortsetzung).

Das Haupt unter den rabbinischen Erklärern und rationalen Interpreten der mosaischen Gebote, der grosse Lehrer Mose ben Maimon, hält zwar für die ähnlichen Verordnungen, für das Verbot **בנו ואת** und **אורו ואת** den humanitären Gesichtspunkt fest; für jenes motivirt er (M. N. III, 48) **להשמר ולהרחיק לשחוט משניהם הבן לעינו האם כי צער ביה בזה גדול מאוד אין הפרש בין צער האדם עליו ובין צער שאר ביה כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל כח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו שנמצא באדם. כשישלה האם ותלך לה לא תצטרע בראות לקחת הבנים וכו'.** Und ebenso anerkennens- und beherzigenswerth ist die Anwendung, die er von diesem Thierschutz auf Humanität, auf Menschenfreundlichkeit macht, **ibid** הנפשיים חסה **ibid** ואם אלו הצערים הנפשיים חסה **ibid** : „Wenn die Thora auf das Wehmuthsgefühl der Thiere so zarte Rücksicht nahm, geschweige denn auf das der Menschen.“ Maim. fährt fort: **ולא תקשה עלי באמרם על קן צפור יגיעו רחמיה משתקן אותו כי הוא לפי אחת משתי הדעות — דעת מי שחושב שאין טעם לתורה אלא הרצון לבד ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני** Findet nicht dieses starre irrationelle Dogma der Gemara nicht nur vor der mens sana, sondern auch in der Bibel selbst die entschiedenste Widerlegung? 5. M. 6, 24, „der Herr befahl uns alle diese Satzungen zu üben, zu unserem Heile für alle Zeit“, was doch wahrlich nur der Fall sein kann, wenn unser sittlich-religiöser Lebenswandel durch deren Uebung gefördert wird. Erstaunlich aber ist es, wie ernst es die strengen Nachtreter der Gemara mit diesem exorbitanten Paradoxon des Talmud nehmen, dass die Gebote Gottes keinen rationalen ethischen Grund haben, sondern (willkürliche) Machtgebote sind. Die Thosseph, zu Meg. 25 a werfen nämlich allen Ernstes die Frage auf: **קשה שאנו אומרים בקדושה של פסח צדקן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחר דמשמע שהקביה חס**

על אותו ואת בנו והוא אינו אלא נזירה. Eine ganze Legion von hyperorthodoxen, religionsphilosophischen Rabbinen erhebt sich dagegen, so oft ein Exeget die fraglichen Gebote nach thierfreundlichen Motiven erklären will. So auch Schem Tob zu obiger Aeusserung Maimonis: **הפלא מהרב שכבר פסק בהלכות תפלה**. Hat aber denn Schem Tob, der Commentator des Moreh übersehen, was Maim. das. III, 41 zum **jus talionis** **עין תחת עין** als Norm für sich aufstellt, dass er im Moreh nur sich selbst, seine wissenschaftliche Ueberzeugung wiedergibt, im Jad dagegen willenloses Echo des Talmud ist?! Uebrigens wird ja in der Gemara selbst dem Amoräer Lob gespendet, der unsere Frage vom thierfreundlichen Gesichtspunkte auffasst: **הוא דנחת קמיה דרבה**: **הוא דנחת קמיה דרבה**, worauf Rabbah zustimmend bemerkt: **כמה ידע האי מרבנן לרצוי למריה**. Nun kommt noch der Umstand hinzu, dass selbst dem **אמר אתה חסה על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו** **משתקן אותו** von einem Rabbi **ibid**. ein thierfreundliches Motiv insinuiert wird: **מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית**, wie Raschi commentirt „als ob Gott nur diesen, nicht aber auch anderen Thieren schonende Sorgfalt zuwendet.“ Ich muss also ausrufen **מה חרי** Ich muss also ausrufen **מה חרי**, mit dem die Hyperorthodoxie diejenigen der Ketzeri beschuldigt, oder doch ihrem Erstaunen Ausdruck giebt, wenn den fraglichen Satzungen ein ethisches Motiv zu Grunde gelegt wird, (s. die Bemerkung des **פענה רוא** gegen **שור** **בכור שור** zu 2 M. 34, 26 a, 5 M. 14, 21).

Es sei uns verstattet, als Curiosum hier anzuführen, dass der Apostel Paulus 1. Corinther 9, 9 das Verbot **לא תבשל ביושו** 5. M. 25, 4, nicht wie die mens sana und alle unbefangenen Schriftbeflossene als ausschliesslich thierfreundliche Vorschrift auffasst; er ruft emphatisch aus: „Sorgt Gott für die Ochsen? Oder sagt ers nicht allerdings um unseretwillen?“ **Μη, τὸν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι' ἡμῶν πάντως λέγει. ζ. τ. λ.** Nach dieser grösseren Degression kommen wir auf unser eigentliches Thema und auf Maimon. zurück. Für die eben angeführten unstreitig verwandten Gesetze führt er thier-schutzfreundliche Motive an, für das Verbot **והי** **לא תבשל ביושו** dagegen eröffnet er uns, weil er es als ein Speisegesetz

wenn wir das Gebot strikte „das Junge nicht in der der eigenen Mutter abgemelkten Milch zu bereiten“ beobachten, oder nach der Sarukschen Auffassung „das noch allzujunge Säugelämmchen der Mutter nicht entreissen“, dann würde uns, den Frauen namentlich, die sich mit der Speisebereitung befassen, das Humanitäre dieser Institution zum Bewusstsein kommen. In der rabbinischen Erweiterung hingegen geht ja diese humanitäre Nutzanwendung ganz verloren, die Männer und Frauen haben ja keine Ahnung davon, dass es sich hier um ein Gebot der Humanität handelt und halten es bloss als eine Mischung von zwei heterogenen Substanzen, ebenso wie שַׁעֲטָנִים und כְּלָאִים, verpönt. So giebt Nachmanides durch seinen Mangel an Muth, sich von der talmudischen Interpretation zu emanzipiren, die schöne Sittenlehre wieder preis, die er soeben gepredigt hat.

(Fortsetzung folgt).

Heidenthum und Kabbala.

Von Dr. Rubin.

(Fortsetzung.)

E. Als Farben-Mystik = סְפִירִים = סְפִירוֹת

Symbolik und Mystik der Farben reichen in ein hohes Alterthum hinauf. Zunächst tritt der Gegensatz von weiss und schwarz hervor. Weiss und hell galt stets für glücklich, schwarz und dunkel für unglücklich, so dass man das Glück durch die weisse Farbe und das Unglück durch die schwarze bezeichnete. Das Trauergewand ist schwarz, Unschuld und Treue haben als allegorische Gestalten weisses Gewand. Der glückliche Tag ist ein weisser, der unglückliche ein schwarzer, wie die Römer sie benannten, die in dem Tagesverzeichniss den glücklichen mit einem weissen Steinchen oder einem weissen Striche vermittelt der Kreide bezeichneten. Den Himmlischen opferte man keine schwarzen Thiere, sondern weisse und helle. Der Sonne waren bei den Persern und auch anderwärts ganz weisse Rosse geweiht, und weisse Rosse mussten den Triumphwagen in Rom ziehen. Dem Himmelskönige Jupiter brachte man im alten Rom nur ganz weisse Stiere zum Opfer dar, indem man, um jeden dunkeln

Fleck wegzuschaffen, alle nicht weissen Stellen färbte. Später entschloss man sich, da die zum Opfer geeigneten Stiere nicht häufig genug waren, gelbe oder röthliche, die also eine lichte Farbe hatten, dazu zu nehmen. Ebenso wurden den guten Winden weisse Lämmer geopfert.

Dagegen brachte man den unterirdischen Göttern schwarze Opferthiere dar, und ebenso den Stürmen, welche den Himmel durch schwarzes Gewölk verfinstern. Dem Könige des Meeres, dem Poseidon, opferte man sowohl weisse als schwarze Stiere, weil das Meer bald ohne Sturm bald vom finstern Sturm heimgesucht wird. In den ägyptischen Denkmälern heisst der Gott der Befruchtung der Khem d. i. der Schwarze, wegen des schwarzen Bodens, der durch seinen Segen fruchtbar wird, und Egypten hiess Khmi (חַמִּי) das schwarze Land, wie der Nilos שִׁחֹר.

Dieser ägyptische Gott ist aber nicht schwarz, sondern blau dargestellt, so dass die aus weiss und schwarz zusammengesetzte blaue Farbe als Stellvertreterin der schwarzen erscheint, und ist darum die Farbe des Himmels, nebst dem wirklichen Azur auch symbolisch auf den Tages- und Nachtwechsel (נֹלֵל אֹר כִּפְנֵי הַשֶּׁחַר וְהַשֶּׁחַר כִּפְנֵי אֹר) hindeutend, wie dem Herakles, dem Tagesgott der Sonne, ein schwarzer Rücken in der Mythologie zugeschrieben wird. Zieht er am Himmel herauf, so scheucht er die Nacht vor sich her und erleuchtet, aber hinter ihm drein kommt wieder die Finsterniss, und wo das Antlitz der Sonne nicht leuchtet, ist Nacht, so dass die Rückseite des Gottes durch die schwarze Farbe, das ganze Verhältniss aber durch die himmelblaue Farbe oder violet sinnbildlich angedeutet wurde, und mag dies auch das Symbol des פְּתִיל תְּכֵלֶת in den Mosaischen Schaufäden (צִיצִית) gewesen sein.* So war dem indischen Gott Viau-

*) Vgl. darüber eine sehr gelehrte hebräische Abhandlung: אֲחִיר מִסֻּרֵי הַצְּבָעִים אֶצֶל הָעַמִּים הַקְּדֻמִּים von R. A. Brodes in seiner hebr. Wochenschrift הַיְהוּדִים S. 55 ff., in welcher eine diesbezügliche Schrift von Paravay und eine andere von Chan zitiert wird, denen ich manches hier Angeführte entnommen habe. Vgl. auch Schwenk, die Sinnbilder der alten Völker, S. 105 — 110.

Mruta, dem Gott der Weltseele, die blaue Violet-Farbe geheiligt, und bei den Anhängern des Iu nach Confutse in China trug der König ein blaues Gewand während er den Himmel anbetete. Dem Himmelskönige Zeus schrieb man schwarzes Haupthaar zu, sinnbildlich wegen der schwarzen Wolken, die eigentlich die Locken am Haupte des blauen Himmels bilden. Bei den Griechen hiess ein Meergott Glaukos, der Blaue, und Pallas Athene (Minerva) hat blaue Augen, so dass sie in der Dichtung vorzugsweise die blauäugige heisst, weil sie die Feuergöttin des Gewitters und somit auch eine Wassergöttin ist, und bei den Gottheiten des Wassers fand nebst der grünen auch die blaue Farbe sinnbildliche Anwendung.

Eine andere Modification der helldunkeln Farben ist die rosige, dann die rothe, und endlich die grünen und grauen Farben in der mythologischen Symbolik. Die Tottenkönigin Persephone, die Tochter der Saatgöttin, welche selbst die blühende, grünende Natur ist, fährt mit weissen Rossen, wenn nach der winterlichen Verödung die Natur zu neuem Leben erwacht. Eos, die Göttin der Morgenröthe, heisst die Rosenfingerige, wegen der Morgenröthe, die Göttin im Safrangewande, die weissgeflügelte, die rosenarmige. Die zwei Dioskuren, die Gottheiten des Tages, der auf- und untergeht, haben weisse und rothe Rosse, wegen des Tageslichtes. Thetis heisst silberfüssig; sie ist Meeresgöttin, und das Wasser ist auch hell. Apollon hat einen silbernen Bogen, denn er ist Lichtgott. Vgl. Emden: „המקובלים שמיחסים הוהב שהוא אדום לגבורה ודין והכסף שהוא לבן“ (ציצים ופרחים ערך זהב) „לחם ורחמים“ . . . , was eigentlich schon im Verse „אם יהיו המאכלים כשנים כשלג ילבינו אם יאדונו כחולע“ and in mannigfachen Stellen der homiletischen Andeutung der rothgelben Farbe des Weizens ist. Dem

Rothgelbe Haare werden der Saatgöttin Demeter (Ceres) zugeschrieben, weil die Saat, besonders der Weizen, wenn er gereift ist, diese Farbe zeigt. Auch rothfüssig wird diese Göttin bei den Griechen genannt, was ebenfalls eine Andeutung der rothgelben Farbe des Weizens ist. Dem

Robigus, dem Gotte des Getreidebrandes oder Getreiderostes opferten die Römer rothe d. i. rostfarbige Hunde, weil man dieses Uebel dem Hundsstern im Frühling zuschrieb. In Egypten war die rothe Farbe dem Hundssterne geweiht, und galt in Beziehung auf die verderbliche Hitze für schlimm. Menschen mit rothen Haaren waren daher dem Typhon (בעל צפון) geweiht, dem die Egypter auch rothhaarige Esel opferten. Bei den Indern war die rothe Farbe den Göttern der Unterwelt, wie Yama und Kubara, geweiht. Die Umbrier opferten ihren Göttern eine rothe Kuh (vgl. חקת אבן עזרא Commentar zum ביקור חיים im Namen des ביליא דרר ך bezüglich der ארומה פרה.) Der nordische Donnergott, Thor, hat einen rothen Bart, weil er den feuerrothen Blitz schleudert. Aber die rothe Farbe war bei den Indern auch dem Gotte des Lichtes und der Heiligkeit geweiht. Das heiligende oder entsündigende Sprengwasser wurde bei Moses aus der Asche einer rothen Kuh (פרה ארומה) gemacht. Roth war die Farbe der Herrlichkeit, wie das rothe Purpurgewand dies bezeichnete. Als Sinnbild des Blutes aber wurde die rothe Farbe auch die der Gerichtsbarkeit über Leben und Tod, weshalb auch das Vehmgericht auf rother Erde von rothgekleideten Dienern vollzogen wurde.

Der griechische Meergott, Nereus, ist ein grauer Greis, denn das Wasser ist auch grau; und die Wassergöttinnen, die Töchter des Phorkos, sind aus gleichem Grunde von Geburt an grau und heissen die Grauen, die Greisinnen. Wieder ist Tithonos ganz grau und ein hochbetagter Greis, weil er die Personification des grauenden Morgens ist, und der grauröthliche Wolf ist ein Sinnbild des nahenden Tageslichtes. Hingegen galt die graue Farbe in der germanischen Mythologie für den Tod, denn auf den Tod bezieht sich Odin's graues Ross und grauer Mantel. Die grüne Farbe ist die des Wachstums, und wurde gewählt, um dieses zu bezeichnen. Weil das Grüne dem Segen der Früchte vorhergeht, so hat man in neuerer Zeit die grüne Farbe als die der Hoffnung angenommen.

Die alten asiatischen Völker, wie Assyrier, Chaldäer, Araber und Chinesen, pflegten die vier Weltgegenden mit symbolischen Farben zu bezeichnen. In dem zur Zeit Alexanders von Makedonien verfassten, von Assyrien stammenden, unter dem Namen Jue-ling in China bekannten Kalender wird die Nordseite schwarz, der Osten grün, der Süden roth, der Westen weiss, und das Reich der Mitte gelb zubenannt. Ebenso in den östlichen Städten Chinas (Tanking) ist das nördliche Stadthor schwarz, das östliche grün, das südliche roth, und das westliche weiss angestrichen. Und diese Symbolik soll*) auch in der Vision des Propheten Zacharias angedeutet sein. Nachdem dieser mystische Prophet schon früher (1, 8.) einen Reiter auf einem rothen Rosse, gefolgt von anderen rothen, buntscheckigen und weissen Rossen gesehen hatte, sah er nachher wieder (6, 1—8.) vier Gespanne (מרכבות) mit rothen, schwarzen, weissen und gelben Rossen. Auf seine Frage: ? מה אלה was diese bedeuten, erklärte ihm der Engel, dass sie die vier Weltgegenden bedeuten: אלה ארבע רוחות השמים. Diesem entsprechend wurden auch die Meere mit besondern Farben sinnbildlich bezeichnet, und so hiess das nördlich von Syrien beginnende das schwarze, der östliche persische Meerbusen das grüne, der südliche arabische Meerbusen das rothe und das westliche mittelländische Meer das weisse Meer. Das in der Mitte liegende Caspische Meer, wie der Meerbusen von Peking heissen die gelben Meere.

Bei den Chinesen findet überhaupt die Farbensymbolik grosse Anwendung. Ihr Tempel der häuslichen Geister *Se-tan* in der Provinz *Tsi-li*, wie auch der Altar darin sind viereckig, und sind östlich grün, westlich weiss, südlich roth und nördlich schwarz angestrichen. Selbst die Classenunterschiede werden dort vermittelt der Farben versinnbildlicht. So sind die Sonnenschirme der kaiserlichen Familie goldgelb, die der höchsten Staatswürdenträger grünlich, die der

*) Nach einer trefflichen Bemerkung des Gelehrten Brodes in seiner hier oben angeführten Abhandlung.

niederen Staatsbeamten roth und die der Bürger schwarz gefärbt. Ferner bezeichnet symbolisch die weisse Farbe den Kaiser, die rothe die heiligen Propheten, und die schwarze Jedermann; die weisse ist übrigens dort die Trauerfarbe bei allen Volksklassen.

Bei den Indern wurde die Farbensymbolik zur förmlichen Farbenmystik, welche in ihrer Mythologie auf mannigfacher Weise zum Ausdruck kommt. In der mystischen Kosmogonie des hier oben angeführten „Oupnekhat Tchehandek“ wird jedem göttlichen Organisator der emanirten Urelemente eine besondere Farbe zugeschrieben, dem Brahma die gelbe, Wischnu die grüne, Mahadewa die weisse und Parabrahm sämtliche Farben.*) In ihrer Trimurti gehört die rothe Farbe dem schaffenden, die weisse dem erhaltenden und die schwarze dem zerstörenden Principe an. Dies in der obersten Emanationswelt. In der himmlischen Welt fährt der Sonnengott Suria in einem Gespann mit sieben grünen Rossen, und dem Saturngott Saneh ist die schwarze Farbe geweiht. In der irdischen Welt ist die rothe Farbe dem Gott Indra, dem Yama die orangeröthliche und dem Feuergott Agneh die violette Farbe gewidmet. Ebenso andere vielfältige Farbennuancen in der Unterwelt und in dem Reiche der bösen Geister, wie in der symbolischen Abzeichnung der priesterlichen Secten der Inder.

Auch bei unseren Vorfahren war die Symbolik der Farben von Belang**). Nach dem Midrasch (ילקוט במדבר תרפ"ה) waren die Standarten (דגלים) der Stämme Israels in ihrem Zuge durch die arabische Wüste nebst symbolischen Thieren***), auch

*) Vielleicht der **שמל** des Ezechiel von **חם** fünf (Vgl. u. Mitscht. S. 183), weil er alle damals bekannten Farben in sich vereinte. W.

**) Ueber die biblische und sonstige Farben-Symbolik schrieb Franz Delitzsch in Herzogs Real-Encyclopädie den Artikel: „Farben in der Bibel“ und in seiner Schrift „Iris“ — beide Schriften sind uns nicht zu Gesicht gekommen.

***) Diese sollen entweder heraldisch (den Bildern im Segen Jakob's entsprechend, vgl. עקידה 2. 2. und כבוד זמן אבן עזרא Abschn. 72, wie auch Dr. Zippser in der Zschr. Ben-Chananja 1860 Hft. X) oder astrologisch (Nach dem Zodiacus und den Edelsteinen im ארבעים וטובים in folgendem Schema: לבנה — אדם — Waage, שמש — פסדה — Skorpion, ירח — ברקת).

סימן של כל נשיא ונשיא: durch symbolische Farben gekennzeichnet: u. z. entsprach die Farbe der Fahne eines jeden Stammes derjenigen seines Edelsteines (כבועה) im (S. oben Anmerkung). In der That bestand, nach Josephus (Antiqui. III. 8), der Orakelspruch des אורים ותומים in einer Combination der von den zwölf Edelsteinen ausstrahlenden mannigfaltigen Farben. Auch in der Chronik der Samaritaner (Abschn. 18 u. 38) heisst es, der Priester habe aus dem Glanze und der Farbe der Edelsteine die Zukunft gelesen.

In der mysteriösen Vision des Propheten Ezechiel ist im Passus בענן יהיה הקשת אשר יהיה בענן die Hindeutung auf die complizirten Farben des Regenbogens ersichtlich.

Der jüdische Platoniker אבן גבירול in seiner Schrift (צבעים רוחניים) spricht von geistigen Farben, er schreibt wörtlich: דברי הפילוסופים בחוש העין: ומה נפלא כי לנפש צבעים רוחניים והם נראים בתנועות עפעף העין.

Auch im alchymistischen Mysticismus vom „Stein der Weisen“, hat das Farbenspiel einen guten Theil. Diesem mysteriösen Steine schreiben die Adepten dieser geheimen Kunst verschiedene Farben zu. Nach einigen hat er die prismatischen Lichtfarben von Glassplintern, und nach Kalid vereinigt dieser Stein alle Farben in sich, er ist weiss, roth, grün, schwarz, gelb u. s. w. zugleich, wesshalb der berühmte Chemist Stahl in seiner jugendlichen Alchymisterei der Meinung war, den „Stein der Weisen“, in den röthlich-grünlichen Fenster-scheiben aller Kirchen finden zu können.

Die weitschweifigste Rolle aber spielt die Farbenmystik in der Kabbala. Schon im dem zugeschriebenen Commentar zum „hohen Liede“ heisst es wörtlich: תחת התפוח עורתיך קבלנו כי הוא משל לכבוד השכינה לפי השתנות המראות

— Jungfrau, יהודה — נופך — Schütze, Löwe, — אהלמה — יששכר, — Widder, — יהלם — נפחלי, — Wassermann, — ספיר — דן, — תרשיש — זכאי, — יוסף, — Stier, — שבי — אשר, — Zwillinge, — לשם — נר, — Krebs, — שוהם — יוסף, — Fische; vgl. Comment. איהל יוסף — ישיפה — בנימין מיטוט u. מקור חיים u. איהל יוסף — ישיפה — ישיפה — בנימין zu Abschn. אבן עזרא und meine Schr. תצוה I. S. 40 u. II. S. 37) gewesen sein.

In einem spätern kabbalistischen Buche „סוד החשמל“ von ניקמיליא heisst es: סוד ענין גוונים של מיני צבעונים, כי הצבעונים לפי מיני השפע ואצילות הנמשך, ויש צבע שחור או תכלת או ירוק או אדום או ירקק או אדמדם או ארגמן, ויש מיני לבן וכל מיני צבע ומראה, גוון כלם כפי כח הסדרים העליונים. Das Geheimniss der Nuancen verschiedenartiger Farben, denn die Farben entsprechen der Art und Weise, wie die Spenden der intelligibeln Welt uns zufließen. Es gibt schwarze, violette, grüne, rothe, grünliche, röthliche, und purpurne Farben. Es gibt auch verschiedene Abstufungen in der weissen wie in jeglicher Farbe. Alle diese Nuancirungen entsprechen den intellectuellen Kräften der höheren Regionen.

Mit dem וזה fing man an, das eigentliche Wesen der Sphären ausschliesslich mittelst der Farben zu characterisiren.

Mosen Cordovero in seinem grossen Werke widmet der Farbenmystik einen besondern Abschnitt unter dem Namen שער הגוונים. Er schreibt dort unter Anderm: הוזהר מהם גוונים ידועים אל כל ספירה וספירה . . . כידוע ומבואר לכותבי קמיעות . . . להורות שיש מבוא לענין הגוונים אל הפעולות הנמשכות מלמ עלה, וקרוב לענין זה היו עושים עוברי הכוכבים והמזלות . . .

Ein eigenthümliches, unsere Tendenz hier bekräftigendes Zugeständniss seitens dieses berühmten philosophirenden Sohariten!

Die mystische Farbenbezeichnung der schaffenden Kräfte beginnt aber erst mit den emanirten ספירות. „Im אין סוף selbst, ist weder weiss, noch schwarz, noch roth und ganz und gar keine Farbe.“ (וזהר בראשית). Dieses will sagen: אין סוף an sich (S. oben) hat durchaus kein Wahrnehmungszeichen, keine manifestirbare Farbe; er ist eine absolute, schiedlose, unbegreifliche, mehr negative Idee. Und nach der in der Kabbala vertretenen Meinung von der Identität der ersten Sefira כתר mit וזהר, gilt diese Farbenlosigkeit auch von der ersten Sefira כתר, nur in mehr positivem Sinne. כתר als farbenlos heisst im וזהר das „weisse Haupt“ (רישא הוזהר) als Inbegriff aller Farben (שהוא), denn wie in der Musik die sechs (כולל את כל האורות והצבעים)

ganzen Töne sich in der Octav vereinigen, so verbinden sich die sechs Farben des Regenbogens im weissen Lichte.

Die zur mystischen Characterisirung oder richtiger Qualificirung der ספירות mit denselben in Verbindung gebrachten specifischen Farben werden im genannten kabbalistischen Buche סוד החשמל von Joseph Guikitilla folgendermassen combinirt:

ורשום להמקובלים ספירת כתר בצבע לבן עשוי עתיק יומין יתיב ולבושו כהלל חיות, וצבע לבן רומז על שפע רחמים ואור. ספירת חכמה ניוון ספירי שהוא גוון המקבל כל הגוונים כמו שהחכמה מקור כל הושיה. ספירת בינה אור ירוק ככרתי והוא קו ירוק המקף את כל העולם. הסדר תכלת מלובן כספף שהוא רחמים. גבורה אור אדום כזה שהוא דין. תפארת גוון חיות וסוסק ריל דין ורחמים. נצח אדום נוטה יותר ללובן שבו גוברת מדת הרחמים על מדת הדין. הוד אור לבן נוטה לאדום שבו גובר יותר הדין. יסוד אור כלול מלובן ואדום כמזג דין ורחמים. מלכות כלולה מכל הגוונים שבעולם.

Die Kabbalisten bezeichnen die Sefira Krone (כתר) mit weisser Farbe, nach dem Verse in Daniel. „Und der Altbetagte (עתיק יומין) d. i. כתר der עתיק heisst; s. oben) sass und sein Gewand war weiss wie Schnee;“ die weisse Farbe ist ein Symbol des Zuflusses von Milde und Licht. Die Sefira Weisheit (חכמה) hat die Farbe des Edelsteines Saphir (ספיר), eine Farbe, die in sich alle Farben fasst, wie die Weisheit der Urquell alles Seienden ist. Die Sefira Verstand (בינה) ist ein grünes Licht, der die ganze Welt umgebende קו ירוק. Die Sefira Gnade (חסד) ist violet-weisslich wie Silber, was Milde (רחמים) bedeutet. Die Sefira Stärke (גבורה) ist ein rothes Licht wie Gold, was Strenge (דין) bedeutet. Die Sefira Schönheit (Pracht, תפארת) ist eine weisslich-röthliche Farbe, was Strenge und Milde zugleich bedeutet. Die Sefira Macht (נצח) ist roth, aber mehr weisslich, weil hierin die Milde die Strenge übertrifft. Die Sefira Glanz (הוד) ist ein weisses aber röthlich reflectirendes Licht, weil hierin mehr die Strenge vorherrscht. Die Sefira Grund (יסוד) ist ein aus weiss und roth zusammengesetztes Licht, auf eine gleichartige Mischung

von Strenge und Milde hindeutend. Die Sefira Reich (מלכות) besteht aus allen erdenklichen Farben.

Dass aber für die Farbenmystiker in der Kabbala selbst die Benennung ספירה vom Namen des Edelsteines ספיר herühren kann, lässt sich aus folgender Deduction mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen.

Bekanntlich hat der Neuplatonismus ursprünglich nur eine einzige ספירה als eine vom göttlichen Urwesen emanirte, weltschaffende Naturkraft angenommen, welche nachher mehrtheilig und in der Kabbala zehnteilig als eine Zehneinigkeit aufgefasst wurde. Diese erste Sefira war Sophia (die Mutter des Logos oder Deus primogenus) die Weisheit, mittelst welcher die Welt erschaffen wurde (s. weiter unten bei Sefira), wie schon der Neuplatonismus den Vers בראשית ברא durch ליב נתיבות ספר יצירה wiedergibt, und im Vers ה' בחכמה יסד ארץ geendet wird. Es ist dies die göttliche Vorstellung vom Plane der zu erschaffenden Welt. Staudenmaier in seinem Werke „Die Lehre von der Idee“ nennt diejenige Weisheit, welche ein Attribut des göttlichen Wesens, eine Kraft Gottes ist, also das göttliche Wesen an sich, „die absolute Weisheit“; dagegen den göttlichen Gedanken und Begriff Gottes von der Welt, in welchem ausgedrückt ist, wie Gott die Welt denkt und von Ewigkeit her gedacht hat, in welchem der Grund, das Wesen und das Ziel der Welt gesetzt ist, nennt er „die geschöpfliche Weisheit“. Beide Weisheitsarten sind identisch und in der Sefira חכמה begriffen, welche, nach kabbalistischer Auffassung, von sich selbst sagt: „vor der Welt, von Anfang bin ich geschaffen und werde ewiglich bleiben.“ (Spr. 8, 22.)

Nun hat die Sefira חכמה, nach dem angeführten Schema des Buches סוד החשמל, die Farbe des Saphir (ספיר), wobei die Mystik an den Vers: ותחת רגליו כמעשה לכנת הספיר (II. M. 24, 10), wie an die vom Farbenspiel strotzende Vision des Propheten Ezechiel: כמראה אבן ספיר (1. 26.), ferner: כאבן ספיר (10, 1.) gedacht haben mochte. Man nannte daher diese Emanation ספירה. Von ihrer Farbe heisst es in jenem Buche החשמל,

dass sie alle Farben in sich fasst, wie die Weisheit der Urquell alles Seins ist, כָּל הַטוֹבִים כְּמוֹ שֶׁהַחֲכָמָה מִקּוֹר, eine Bezeichnung, wie sie auch in der indischen Mythologie dem Parabrahm und in der Alchymie (nach Kalid) dem Stein der Weisen zu Theil wurde, und die damit sagen will, dass die so bezeichnete Kraft in sich mannigfaltige Modificationen und Abstufungen fasst oder verbindet*), wie dies in der That bei חֲכָמָה**) der Fall ist, die in zehn Glanzfarben sich zertheilte, welche ihren Namen סְפִירוֹת im Plural סְפִירוֹת mochten erhalten haben.

* * *

Auch die Farbenmystik hat, gleich ihren anderen Schwestern, einen Aberglauben an ihrer Brust genährt und gross gezogen, den Glauben nämlich, aus dem variirenden Farbenspiel glänzender Gegenstände die Zukunft prophezeien zu können. Assyrische und babylonische Keilschriften zeigen, wie man aus den Farben der Edelsteine, je nachdem das glänzende Feuer nach rechts oder links, oben oder unten blitzte, den Erfolg oder Misserfolg in Kriegen weissagte. Auch Plinius erwähnt dergleichen (s. meine „Geschichte des Aberglaubens“ S. 34). Aus der Farbe der innern Organe der Opferthiere lasen die Priester der alten Völker die Zukunft; insbesondere achteten sie auf die Farbe der Leber רֶאֱחַ בְּכֶבֶד Ezechiel, 21, 26. — Hepatoskopia bei Griechen und Römern (das. S. 45).

(Fortsetzung folgt).

*) Die aus dergleichen Modi zusammengesetzten Kräfte wurden als weissfarbige dargestellt, wie die oben bezeichneten Sefiroth מַלְכוּת und כְּתֹר.

**) Ein alter chinesischer Mystiker (lebte gegen 600 ante) oder Religionsstifter Namens Las-tseu (Vgl. Matter, a. a. O. p. 88, und Creuzer a. a. O. S. 503.) lehrte ein göttliches Urwesen unter dem Namen Verstand oder Vernunft, welche er in seiner hinterlassenen Schrift „Tao-te-king“ die Mutter (S. weiter unten über die Bedeutung dieses Namens in der Mythologie und Mystik) der Welt nannte. Matter vermuthet, dass dieser chinesische Metaphysiker seine Mystik den Juden mitgetheilt habe. Nach Anderen (vgl. meine hebr. Schrift מִדְּרַשׁ הַסְפִירוֹת S. 21) wäre er mit Buddha (der in Tibet auch Lao heisst) identisch. (Ueber die Berührungspunkte zwischen dem Buddhismus und dem Essäerthum s. meine hebr. Schrift מִדְּרַשׁ הַסְפִירוֹת S. 38, ff.) Unter den Mythen, mit denen dieser Name umgeben wurde, ist auch dessen Geburt von der Sonne in der Gestalt eines fünf-farbigen Kreises מִדְּרַשׁ הַסְפִירוֹת das.) erwähnt.

Conjecturen zur Verbesserung des Hoseatextes.

Von Dr. M. Schwalb — Bremen.

Bekanntlich sind unsere biblischen Schriften, mit Ausnahme höchstens einiger Gesetze, nicht als kanonische zur Welt gekommen. Ihr hohes Ansehen haben sie sich durch ihren inneren Werth, mehr noch als durch die Würde ihrer meistens unbekannten oder doch ungenannten Verfasser erworben. In ihrer vorkanonischen Zeit aber konnten sie leicht, und sind sie thatsächlich — nicht bloß durch wohl bedachte, tendenziöse Textänderungen und Interpolationen, sondern auch durch unwillkürliche Schreibfehler ungeschickter Sofrim mehr oder weniger alterirt worden. Diesem Schicksal unterlagen in ungewöhnlich starkem Masse die wenigen vom Propheten Hosea uns übrig gebliebenen Reden; eigentlich könnte man sagen: die wenigen Fragmente, die uns von seinen Reden, vielleicht durch die Hand eines begabteren, aber doch nicht mit einem unfehlbaren Gedächtniss ausgerüsteten Zuhörers aufbewahrt worden. Jedenfalls lohnt sich die Mühe, auf dem Wege behutsamer, aber doch unbefangener Conjecturen, eine Besserung dieses Textes zu versuchen. Die Perlen prophetischer Beredsamkeit, die er so reichlich enthält, werden durch eine solche Operation gewiss zu grösserer Geltung kommen. Mögen viele zu solcher Arbeit sich berufen fühlen, und unter den Berufenen nicht allzuwenige sich als Auserwählte erweisen!

Dieser aus der Sache selbst hervorgehenden Aufforderung, wage ich hier als Verehrer des Hosea nachzukommen, indem ich prüfenden Lesern folgende Conjecturen vorlege:

II, 5. Nicht כְּמִדְּבַר, כְּאָרֶץ, sondern כְּאָרֶץ, כְּמִדְּבַר.

II, 17. Statt מִשֶּׁם ist wohl מִשְׁמֵמָה zu lesen. „Aus der Verwüstung heraus werde ich ihm seine Weinberge zurückgeben.“ מִשֶּׁם gibt keinen Sinn.

III, 1. אֶהְיֶה wäre besser als אֶהְיֶה. Das Volk wird ja nicht von den Götzen geliebt, sondern liebt sie, und das ehbrecherische Weib, sündigt nicht, weil es geliebt wird, sondern weil es liebt. Auch haben die LXX אֶהְיֶה gelesen.

IV, 3. Nicht בחית ובעוף, sondern דית ועף zwei Nominative.

IV, 4. Was die כמריכי כהן sein sollen, ist kaum zu errathen. Vielleicht ist, wie Herr Weissmann mir vorschlägt, ויעמך כמריך הן zu lesen „und wie dein Volk so sind deine Pfaffen“, was einen überall wahren und hier durchaus passenden Gedanken gäbe. Denn nur unter den Pfaffen könnten sich solche finden, die geneigt gewesen wären, unnütze Streitereien hier zu erheben.

IV, 5. Vielleicht ist ודמיתי לאמך zu lesen, und an die von Ezechiel (16, 3) benützte Genealogie zu denken.

IV, 6. In dem Worte ואמאמאך ist das letzte א ein Schreibfehler und zu streichen.

IV, 18. בנה הווי גבה אהב אהב גבה eine bessere Parallele zu אהב אהב.

V, 7. Nicht ילדי, sondern ילדי, was die LXX hier auch lasen.

V, 11. Nicht אחרי צו, sondern אחרי שו = שוה. Vgl. LXX: עשועדאן עשועד שוה.

V, 13. Statt מלך רהב ist wohl מלך רהב zu lesen, und an den Pharao zu denken. Auch sind nach וישלח wahrscheinlich zwei Wörter, nämlich מלך יהודה ausgefallen. Ephraim suchte die Verbindung Assyriens und Juda die der Egypter. Für diese, von Herrn Weissmann mir empfohlene Conjectur spricht auch der Umstand, dass לרפא — רהב einerseits und andererseits אשור — מור ein gutes Wortspiel gäben*).

VI, 5. Nicht יצא אור יצא, sondern mit LXX und Vulgata באור יצא.

VI, 9. Sollte nicht der Name eines dieser famosen Priester sein, den ein Abschreiber zuerst als Randglosse hieher geschrieben hat? Statt גרורים müsste in diesem Falle גרורי gelesen werden. „Wie Räuber sind die Priesterbanden. Auf dem Wege nach Sichem morden sie.“ Das folgende כי זמה könnte sehr wol eine erklärende, mildernde Randglosse sein.

*) מלך רהב kehrt aber auch 10, 6 wieder. Es empfiehlt sich daher מלכי רהב zu lesen und an mehrere ägyptische Könige die gleichzeitig regiert haben zu denken. (W.)

VII, 1. Nicht כרפאי, sondern mit den LXX, כרפאי „als ich mich anschickte zu heilen“. Zu diesen Worten aber muss der Schluss des vorigen Capitels עמי בשווי שבות gezogen werden.

VII, 2. נגר פני היו ist wol nichts anderes als eine Randglosse, eine sehr prosaische Erklärung des unmittelbar vorangehenden: כל רעתם זכרתי סבבם מעלליהם und wahrscheinlich ist nicht סבבם, sondern סבבוני zu lesen. „Aller ihrer Uebelthaten gedenke ich, ihre Unthaten umringen mich.“

VII, 4. Nicht מאפה, sondern האפה. „Der Bäcker ruht.“ מלוש ist eine Randglosse, die das מעיר בצק erklären, oder gar verbessern sollte.

VII, 6. אה את לצצים כי קרבו ist eine Randglosse, als solche leicht erkenntlich durch ihre matte Färbung, in dieser glühenden, nichts weniger als zimperlichen Rede. Der gute Mann, der diese harmlosen Worte schrieb, dachte gewiss an Ps. I.

VII, 7. Menschenfresser waren sie nicht. Also kann es nicht heißen שפטיהם ואכלו את שפטיהם, sondern, nach den LXX ואכלה את שפטיהם „Feuer wird ihre Richter verzehren“, was zu dem unmittelbar Vorangehenden sehr wol passt. Die folgenden Worte אה את קרא בהם אלי könnten sehr wol die Randglosse eines mild gesinnten Lesers sein. Das Wort אה kann aber sehr leicht ausgefallen sein, da es eine Zeile nachher geschrieben stand, — und ausgesprochen, mit אה leicht zu verwechseln war.

VII, 11. אה את לב. Randglosse zur Erklärung des unmittelbar vorangehenden בונה פונה.

VII, 12. אה את כשמע לעדה ist nichts anderes als eine sehr prosaische Erklärung des unmittelbar Vorangehenden, wahrscheinlich eine Randglosse.

VII, 16. Statt לא עלי, das keinen Sinn giebt, ist wol zu lesen לא עלי. „Sie kehren um, aber nicht zu mir.“ Eine Lesart, die jedenfalls eine geringere Aenderung unseres Textes erfordert, als die von den LXX und der Vulgata angenom-

*) Vielleicht לא על statt לא על oder gar absichtliche Schreibart לא על „der nicht Hohe“ für בעל Sonnengott, wie andere wieder בלעל dafür zu schreiben pflegten, oder gar הבעלים statt הבעלים nach dem sehr alten sofrischen Kanon מכנים אותם לנאי. Siehe auch weiter unten zu 11, 7. (W.)

mene: „εἰς οὐρανόν. Ub essent absque iugo,“ und einen wenigstens ebenso guten Sinn gäbe.

VIII. 2. Statt **אלה ידעוך ישראל** gäbe **אלה ישראל ידעוך** einen besseren Sinn. Das **ישראל** in seiner jetzigen Stellung war den LXX unverständlich und ist wol desshalb von ihnen weggelassen worden — vorausgesetzt, dass es in ihrem Texte stand. Die Vulgata ist dadurch zu einem wunderlichen Uebersetzungsfehler verleitet worden. „Cognovimuste, Israel.“

VIII, 6. Kräftiger, gehaltvoller und zusammenhängender würde hier die Rede des Propheten sein, wenn man in וְהוּא das erste ¹ striche. „Aus Israel war der Schmied, der es machte, kein Gott war's“ oder auch „kein Gott war er.“ Die folgenden Worte כִּי שְׂבִיבִים יְהוָה עַל שֹׁמְרֵן sind wol nur eine Randglosse, vielleicht eine historische Notiz.

VIII, 11. Die Worte **הוּן לוּ מוֹכַחַת לָהֶם** sind wahrscheinlich eine Randglosse, eine durchaus überflüssige und sehr prosaische Erklärung des unmittelbar Vorangehenden: „Sie sind wenig geworden, weil Ephraim sich der Altäre viele gebaut hat, zu sündigen“.

VIII, 12. Nicht כְּמִרְרָה sondern כְּמוֹסֶר oder כְּמוֹסָר. „Sie achteten meine vielen Thoroth als eine Fessel, (oder als eine Strafe)“.

IX, 2. Nicht כִּי, sondern כִּן, das LXX und Vulgata übersetzt, wahrscheinlich auch gelesen haben.

IX, 4. Es ist wol hier zu lesen לחם אונים לחם. Der Schluss des Verses und der folgende Vers, חג כי לחם, sind wahrscheinlich eine Randglosse, die erklären will, יהוה, warum ihr Brot, dem Trauerbrot ähnlich die Essenden verunreinigt. Diese Wirkung hat es, — so meint der Glossator, weil es bloss zu ihrer Sättigung dient, und weil davon nichts im Tempel dargebracht worden.

IX, 6. Die Worte מִשּׁוֹר מִצָּרִים תִּקְבָּצוּם מִן הַלְכוֹ הָלְכוֹ הָלְכוֹ כִּי הִנֵּה הָלְכוֹ הָלְכוֹ מִשּׁוֹר מִצָּרִים תִּקְבָּצוּם מִן הַלְכוֹ הָלְכוֹ כִּי הִנֵּה הָלְכוֹ הָלְכוֹ

IX, 7—8. Wahrscheinlich ist im Vers 8 zu lesen עם
אלהו את הנביא „samt seinem Gott den Propheten.“ Und

erst nach diesen Worten wird der Spott der Frevler zu setzen sein איל הנביא משגע איש הרוח, die jedenfalls im 7. Vers nicht am rechten Platze stehen.

IX, 9. Nicht שחתו sondern שחת. „Sie machen tief die Grube“ für den Propheten.

IX, 13. Zu שתולה בזה passt צור, ein Fels nicht gut. Besser wäre wol die Palme תמר, die Hitzig in seiner Uebersetzung hieher gesetzt hat. (Viell. gar ליצור W.) Dann aber wäre nicht שתולה sondern שתול zu lesen.

IX, 17. Ist ein nachexilischer Zusatz.

X, 3. Der König, von dem hier die Rede ist, könnte wohl מלך sein. יהוה verehren sie nicht, und מלך hilft ihnen nicht. Vielleicht auch wurde zur Zeit Hosea's der Moloch auch מלך genannt.

X, 4, כרת hemmt den Fluss der Rede. Vulgata, Ewald, Hitzig übersetzen, als stünde כרתו, was wol auch ursprünglich dastand.

X, 15. Der den LXX vorliegende Text bot hier eine wahrscheinlich bessere Lesart: **בכה עשיתי לכם בית ישראל**.

XI, 2. Besser, jedenfalls zusammenhängender und verständlicher wird hier der Text, wenn man liest קראתי להם
כן הלאו מפני: הם לבעים ובהו u. s. w.

XI, 6. מוצאותיהם oder ממצאותיהם, von Grund aus, radicatus, wird das Schwert sie verzehren; oder ihre Wurzeln wird es verzehren.

XI, 7. So wie er dasteht, ist dieser Vers unverständlich. Man wage zu lesen ואל בעל יקראו ויהיה לא ירום so bekäme man einen klaren und passenden Sinn*).

*) Die Conjectur בלע st. על zu lesen, muss ich eine glückliche nennen. Sie ist ebenso scharfsinnig als plausibel, und steht dieser Fall, dass der Anfangsbuchstabe eines Wortes od. Wurzelwortes abgesprungen, nicht vereinzelt. Schon Kimchi zu Jes. 19, 10 vermuthet רשתותיה st. שותיה und Ewald zu Jes. 41, 14 מרמתי מת conform Hiob 25, 6. Aehnlich mag es sich Spr. 31, 3 bei dem dunkeln לחות verhalten, es ist mathmatisch aus שמחת verunstümelt, wie das 3, 8 לשך aus לבשך. Jes. 43, 14 gibt אניות רנחם gar keinen Sinn, liest man aber אניות תרנחם ihre Segelschiffe, so ist es klar und deutlich. Dieser Vers scheint aber gänzlich der Correctur bedürftig zu sein. Es empfiehlt sich שדים וכשרים הוררתי הוררתי הוררתי. Ebenso Jes. 56, 10 wäre vorzuschlagen צפי עזרים הכלם st. צפי עזרים הכלם. Mit בלע st. על hat es somit seine Richtigkeit, dagegen aber לא ירומם st. יחד לא ירומם zu emendiren ירומם ist zu viel hinein-

XII, 5. Nicht אל, sondern את מלאך. Nicht עמנו, sondern עמי. Der Engel sprach „zu ihm“ folgende Worte, in der 2. Person singularis.

XIII, 7. Nicht אשר, sondern אשר. Auf dem Wege nach Assur „lauere ich“, (Hitzig) that ihnen Jahwe nichts zu leid.

XIII, 8—9. Die Worte הויה השרה bis בעורך sind eine Glosse zur Erklärung des kühnen, herrlichen Metapher des 7. Verses: eine sehr verflachende und den Sinn verfehlende Erklärung.

XIII, 13. חכם ist hier Verbum, nicht Adjectiv. Statt לא ist wahrscheinlich לו zu lesen. Der Sohn ist unklug, fühlt — nicht, dass seine Zeit da ist und bleibt stehen בנים. (Vgl. Jes. 37, 3). (Vielleicht gar לא כח st. לא analog Jes. W.)

XIII, 14. Die Worte מעני יתור sollen erklären, warum das verzweifelnde Volk die Unterwelt und den Tod als Trost, zur Hülfe ruft. Sie sind wol eine Glosse. Trifft aber diese Glosse den Sinn des unmittelbar Vorangehenden richtig, — und wahrscheinlich thut sie es — dann ist der erste Satz dieses Verses מיר שאל אפרם כמות אנאלם entweder eine unklare — oder hier in Corruptivform aufgeworfene und stillschweigend verneinte Frage — oder eine den Sinn verderbende Interpretation, von einem Leser herrührend, der wie der Apostel Paulus (I Cor. 15, 54—55) hier die triumphirende Rede der vom Tode Befreiten zu finden glaubte.

XIV, 8. Nicht יהיו דגן, was ein wunderlicher Ausdruck wäre, und in diesen Zusammenhang schlecht passte, wenn es bedeuten sollte: „Sie werden von Getreide leben, sich sättigen“, (LXX und Vulgata) sondern eher יהיו oder auch כדגן, sie werden leben (od. sein) wie das Getreide, sich herrlich mehren. Einer wird zu Hundert werden.

XIV, 10. Dieser Vers ist ein späterer Zusatz, ein glattes, frommes Schlusswort.

gebessert und zu יעמי הלאים למשובתי eine Wiederholung geschaffen. Ich schlage daher vor im zweiten Halbvers לו לא zu lesen, wodurch der Parallelismus klar wird. Mein Volk schwankt zu mir rückzukehren; ruft man es zu Baal, allesammt preisen sie ihn. Auf diese Conjectur hat mich der verehrte Verfasser gebracht, die ich ihm auch mittheilte, die aber, da er von derselben keinen Gebrauch gemacht, bei ihm nicht Anlaß gefunden zu haben scheint, viell. des למשובתי wegen, wofür להשובתי zu nehmen ist. W.

Das Emdener Memorbuch.

Von Dr. Lewin, Rabbiner in Freiburg in Baden.

Zwei israelitische Friedhöfe hat Emden in Ostfriesland. Der Eine, von Kanälen umspülte, liegt fast in der Stadt und dürfte kaum über das Ende des 17-ten Jahrhunderts hinausreichen. Wenigstens ist mir ein Grabstein vom Jahre 1700 als Einer der ältesten in Erinnerung, der ohne hebräische Zugaben in spanischer Sprache einen Flüchtling verherrlicht, welcher dort ausruht von aller Qual und allem Leid. Dies ist der neue, noch jetzt benützte Begräbnisplatz. Der alte liegt weit draussen im Felde. Ein Fremder kann oft an ihm vorüber und über ihn dahingehen, ohne dass ihn die Ahnung beschleicht, hier liegen seit Jahrhunderten die Reste von Menschen, die gekämpft und gerungen, die gestritten und gelitten haben, die im Erdenweh allezeit aufrecht gehalten wurden durch die lebendige Hoffnung, dass Himmelsfreud ihrer warte. Denn Meter hoch hat Torf und Moorboden sich über den zumeist liegenden Grabsteinen gebildet. Ich hoffe, dass diese Anregung den gelehrten Landrabbiner Dr. Buchholz und die dortige Gemeinde veranlassen wird, die Steine blozulegen und die Inschriften aufzunehmen. Vorläufig möge das Memorbuch dieser Gemeinde uns erzählen, wer dort gelebt hat, nach welchen Gegenden die Bewohner Beziehungen hatten und wer ihnen aus der Leidensgeschichte Israels denkwürdig erschienen ist.

Das Buch ist leider allzu oft geordnet worden und dadurch sehr in Unordnung gekommen. Ältere und jüngere Bestandtheile sind wirr durcheinandergelassen. Doch unterscheiden die ältesten Theile sich durch die schwarze Färbung des Pergaments. Die Zeit ihrer Niederschrift wird durch eine Anzahl von Inschriften und besonders durch ein Gebet für einen Landesfürsten bestimmt. Dieses Gebet beginnt¹⁾ nicht „der erschaffen hat Himmel und Erde und all ihr Heer und der gesegnet hat Abraham, Isak, Jacob, Moses, (Lücke) David, Salomo und alle Könige,

1) Auf Seite 180. b der jetzigen Reihenfolge.

„wird segnen, hüten und bewahren, erheben und erhöhen unsern Herrn, den Fürsten Grafen Ulrich, ihn und seine Frau, die Herzogin (הרבסדר) Julianne und Alles, was ihnen gehört. Er erhebe ihren Glanz, er vergrößere seinen Thron gar sehr hoch. König aller Könige, in seinem Erbarmen... wie im Hanossen Teschuoh bis „überall wohin er sich wendet, habe er Glück“. Gott gebe ihm ein weises und verständiges Herz, Recht und Gerechtigkeit zu üben, Gnade und Erbarmen, barmherzig und gütig zu sein gegen uns und gegen ganz Israel und gegen alle Welt. König aller Könige erhalte ihn und seine Frau gesund und froh eine lange und gute Zeit.“ Dieser Ulrich, dessen Frau Julianne, eine Prinzessin von Hessen Darmstadt war, ist Graf Ulrich II., der von 1628 bis 1648 regierte. Ein zweites Gebet für den Landesherrn, ein הנהגת השועה in der gewöhnlichen Fassung, nennt den Fürsten Friedrich, d. i. König Friedrich II. von Preussen, der 1744 das Land nach dem Aussterben des Cirksema'schen Hauses in Besitz genommen hatte, und seine Frau Elisabeth Christine. In einem dritten (dem jetzigen ersten) wird Friedrich Wilhelm II. (von Preussen), der 1786 zur Regierung kam, und seine Frau Friederike Louise namhaft gemacht. Bemerkenswert ist, dass¹⁾ bei Beiden „die Herren Herrschaft (Stände?) Bürgermeister und Rath daneben erwähnt werden.

Nach einer Reihe von Liturgien, wie Neumondsverkündigung, verschiedenen Mi scheberach, Av horachamim, folgt das Jiskor der Gelehrten und Märtyrer mit Blatt 5 a. Mit kleinen, unwesentlichen Verschiedenheiten im Ausdrucke und der Reihenfolge werden, wie im Coblenzer Memorbuche²⁾ aufgezählt die Käufer des Beerdigungsplatzes in Mainz, die Vereitler des Zolles in Coblenz, Rabbenu Gerschon, Raschi, Rabbenu Simson v. Senz (seine Thossaphot werden besonders hervorgehoben), Rabbi Maier bar Baruch (Maharam Rothenburg), Rabbi Elieser von Tuch und Rabbenu Perez. Hinzukommt

¹⁾ יארונגו השררה בורגמישטן אינש ראטה ירה: 1

²⁾ Jellinek's Märtyrer und Memorbuch S. 70, 71.

gefügt und wol nur von lokaler Bedeutung ist ein Rabbi Chajim „und unsere anderen Lehrer, welche Thora verbreitet haben in Israel. Als Letzter ist noch ein R. Ascher bar Nathan genannt, aber weil für ihn gespendet worden ist.

Den Reigen „der Heiligen und Hingemordeten“ beginnt der im Deutzer Memorbuch³⁾ bei Würzburg genannte Rabbi Golknappe, dessen Namen hier גולטשנאפא Goltschnoppe lautet; neben ihm R. David und R. Moses. R. Jacob ohne Ort hat einen besonderen Jiskor. Aus Speier R. Eljakim, dann R. Samuel, vielleicht der bei Worms verzeichnete.⁴⁾ Nach Josef Thanin, der⁵⁾ bei Mainz Josef Thana heisst, folgen R. Alexandre hakohen — doch wohl der Erfurter Blutzeuge, R. Elieser — mit gleicher Sicherheit nach Mühlhausen in Thüringen, und R. Jacob — ebenso nach Nordhausen⁶⁾ zu setzen. Von Letzterem wird hervorgehoben, dass er in seinen Gebetmantel gehüllt auf dem Friedhofe verbrannt worden ist. (1349).

Ausführlicher als in anderen Memorbüchern wird von den Hingemordeten und Verbrannten der Mark (scil. Brandenburg) gesprochen. „Sie wurden gepeinigt mit Qualen und blieben in ungetrübter Reinheit, bis ihre Seele sich losrang „hinauf zu ihrem Schöpfer im Feuer mit lieblicher Stimme „und mit Gesängen; sie überlieferten sich selbst u. s. w.“ Aufgezählt werden 38, die den Verbrennungstod erlitten haben. An ihrer Spitze der auch im Deutzer M. B.⁵⁾ genannte Rabbi Josef — hier ausführlicher bezeichnet als — bar Elieser, genannt R. Josipa Kezel und sein Sohn der scharfsinnige Jekuti, jung und weise. Sodann der ebenfalls am angeführten Orte erwähnte R. Salomo ben R. Jacob — David bar Moses hakohen, Naftali bar Jacob hakohen, Menachem bar Jizchak halevi und sein Sohn Meier Gera, „der Fürst der Landschaft“, zwei Brüder Moses und Joel bar Juda halevi — Mose bar Menachem und wieder zwei Brüder Abraham

¹⁾ Ibid S. 5.

²⁾ Ibid.

³⁾ lb. Jacob der Alte.

⁴⁾ Ibid S. 7.

und Moses, Söhne des Salomo halevi, zwei Brüder Nathan und Samuel, Enkel der hervorragenden Herrn Simeon Stong¹⁾, Samuel bar Jacob, Jekutiel bar Jizchak (Levi), Jizchak bar Mordechai, Jacob bar Mose, Samuel bar Mordechai, Jekutiel bar Jacob mit seinem Sohne Meier, drei Brüder, Chiskijah, Abraham, David, Söhne von Meier, Mnachem bar Juda, Josef bar Obadja, Mordechai bar Akiba Brandenburg²⁾, Baruch bar Isaschar benamst Bendet, Moses bar Meier, Salomo bar Jesaias, Elia bar Salomo, Jechiel bar Abraham, Moses bar Josef, Moses bar Israel, Simeon bar Josef, Chiskija bar Salomo, Juda bar Meier, Merseburg. — (19. Juli 1510).

In einem besonders Jiskor wird der ebenfalls verbrannte R. Uri bar Baruch erwähnt. Dann kommen die Städte, Gemeinden und Landschaften, die Märtyrer erzeugt haben:

Würzburg und Umgegend, Rotenburg, Nürnberg, Bamberg³⁾, Augsburg⁴⁾, Ulm, Nördlingen, Esslingen, Ueberlingen, Strassburg⁵⁾, Speier⁶⁾, Mainz, Coblenz, Coeln, Trier-Zürich⁷⁾, Worms, Frankfurt, Fulda, Cassel-Münster, Dortmund, Erfurt, Mühlhausen, Nordhausen, Magdeburg, Schweidnitz, Halle, Bresslau, Liegnitz, Prag, Brünn, Znaim, Olmütz, Regensburg, Landshut, Salzburg, Wien, Kremsier, Neustadt⁸⁾, Graz, Marburg, Villach, Ofen, Meissen, Eger.

Franken, Schwaben, Elsass, Rhein, Mosel-Bodensee⁹⁾, Württemberg (?)¹⁰⁾, Hessen, Westphalen, Thüringen¹¹⁾, Sachsen, Meklenburg, Polen, Böhmen, Maehren¹²⁾, Baiern, Oesterreich, Steiermark, Ungarn, Meissen-Frankreich, Zarphas (sit!

¹⁾ Oder Schnong?

²⁾ ברנבורק.

³⁾ בוטבורק.

⁴⁾ אוישבורק.

⁵⁾ שטרובבורק.

⁶⁾ שטרובבורק stets genannt.

⁷⁾ צורכ.

⁸⁾ נויטשטט.

⁹⁾ בווימזיא.

¹⁰⁾ זיידרא.

¹¹⁾ דורנינג.

¹²⁾ מעכטרין.

Nord- und Süd-Frankreich, Langnedoc und Langedoy!) Spanien, Preussen, Schweiz und die übrigen Landschaften!

In den Segensprüchen zur Haftara die auf altem Pergament sich befinden¹⁾ heisst es: נפש הנקים נקם במהרה.

Der geschichtlich bedeutendste Mann unter den Hunderten, die nunmehr aufgezählt werden, ist Moses Uri, Sohn des R. Joseph Halevi, der die Marannen nach Amsterdam geleitet hat. Seiner wird gedacht²⁾, „weil er sein Leben für die Heiligung des göttlichen Namens eingesetzt hat, zu schirmen unter den Flügeln der Gottheit das erkorene Volk und die Nachkommen der Redlichen. Er lehrte sie den Weg, den sie gehen sollen, bis sie geläutert und gereinigt werden von allen Schlacken. Sie wurden aus dem Feuer errettet. Er schuf ihnen Einrichtungen, denn aus der Ferne sind sie gekommen, das Wort des Ewigen zu hören: Wir wollen thun und hören riefen sie. Auch in der Synagoge war er ein tüchtiger Sänger und in der makellosen Gotteslehre machte er sich makellos mit den Makellosen.“ Diesem 1620 verstorbenen Manne setzt eine leider ebenfalls zeitlose Notiz den frommen Jacob bar Jizchak an die Seite, „weil er sich in Frömmigkeit und Absonderung geführt und auch geholfen hat, die Gemeinde der Sefardim in Amsterdam unter die „Flügel der Gottheit zu bringen.“

Wohl ein Zeitgenosse des Moses Uri ist der auf der nächsten Seite mit gleicher Schrift verzeichnete Rabbiner

¹⁾ Die älteste mit Jahreszahl versehene Inschrift ist 179 b. R. Salomo bar Jizchak, für den Almosen gegeben worden ist, vom Jahre 1622.

²⁾ S. 157 a עבד השם על קדוש השם לחסות תחת כנפי השכינה (1) עד שנתבררו העם הנבחר ומוצע ישרים והדרך שילכו בה להם היה מורים (2) ותקן גדליה (3) מתקן ונתלבנו מכל סינים ונצולו מיסוד האש ומשבעה מדורים (4) ותקן גדליה (5) מתקן בתקנים שממרחקים היו באים לשמוע דבר ה' נעשה ושמע צועקים וגם במקדש מעט היה אחד מן המשוררים ובתורת ה' תמימה היה מתמם עם תמימים, וגם ניתן צדקה בעדו לזכרו עם קהל החסידים. Das Weitere ist zum Theil unleserlich, zum ändern der übliche Schluss. Das Datum fehlt. Anderweitig ist 1620 dafür festgestellt.

³⁾ 174 a החסיד כהריר ועקב בר יצחק עבדו שהתנהג את עצמו כמדת (1) 174 a חסידות ופרישות וגם הסיעה להכניס תחת כנפי השכינה הקהל ספרדים בקק אמשטרדם.

Mnachim ben R. Jacob Kaz, der wahrscheinlich der Älteste der hier genannten Emdener Rabbinen ist.¹⁾ Ausdrücklich als solcher bezeichnet ist²⁾ R. Moses Simeon bar Nathan hakohen, der ohne Gehalt amtierte und am 18. Tischri 1668 verstarb. Seine stupende Gelehrsamkeit wird mit allen möglichen Bildern geschildert. Erst 1725 wird wieder der Name eines Ortsrabbiners genannt.³⁾ Simeon Kaz, der in barbarischem Hebräisch als fleissig und gelehrt geschildert wird. Nach den auf den nächsten Seiten mit derselben Schrift verzeichneten Zahlen darf der Tod des Rabbiners Saul ben Jizchak ins Jahr 1748 gesetzt werden. Gelehrt und weltkundig, streng gegen sich und gerecht gegen Andere wird der Sohn des grossen Gaon die Krone der Gemeinde und Schild seines Zeitalters genannt.⁴⁾

(Schluss folgt).

החסיד הטהור והקדוש ממשפחת רם מחשובי גדולי הארץ b 157¹⁾ ונתקיים בו לא ימוש מפד'ו. כמהוריר מנחם בן הרור יעקב כ"ץ ז"ל שהיה תורה אומנתו כל ימיו ולערותו היה מורה צדק ומחזיק כל בדק ומיו תורתו היו מתפרנסים קרובים ורחוקים וכל מעשיו היו לשיש וכשמש ברורים: ולהניח ברכה Aus dem Schlusse ist zu erkennen, dass er einen braven Sohn hatte.

החסיד והעניו כמהוריר משה שמעון בר נתן הכהן שהיה תורתו b 170²⁾ אומנתו וכל ימיו היה מורה צדק פה קהילתינו עמדין ולא היה לו קצב קצובה שכירות ברורה מאת הקהל בקהילתינו, רק כוונתו היה לשיש וכל מי שבא וישאל לו איזה ספיקות שחזר לו דבריו וספיקותיו כשמלה ומאנו כל טמונות ורו טעמי יצא לאורו כי שר ונגיד היה בתורה וניצוצה של תורה מאתו יצא כנר האיר unleserlich.

אדונינו מ"ז ומצ' הרב המופלג מוהר"ר שמעון כ"ץ: משנתו היה a 188³⁾ קב ונקי חרף ובקי, משנתו היה סדורים ליה כשנים, היה משה לילות וימים (תש"י Tamus 19).

אמ"ן הנשר הנדול: נבור בנבורים הכבש את יצרו ועמק בתורת a 20⁴⁾ יצרו שאל בחור ה' הלך בתומי מנעוריו עד יום מותו דבק בה ואחז במדותיו בשלום ובמישור. כמדות הכהן צדק נהג בעולמי. עשה משפט בצדקה בכל עת בעם ה', דיו חור רב לו במילי דשמי, והליכת עולם לי במילי דעלמא. דבריו היו הכל באמת ובאמונה משנתו קב ונקי חרף ובקי, כשמי בן הוא. לו דומי תהלה, הרב החסיד מוהר"ר שאל בן הרב הנאון הנדול מוהר"ר יצחק סג"ל. בית ישראל בבו בכי רב והרב (c) וגם בנית ישראל אל שאל בכינה, איד נפל מן שאל עמרת ראשנו מן דורנו כי לקח אתו אלהים ואינו שנתבקש בישיבה של מעלה ביום ist leergelassen י' ת' ב' ה' צ' וכו' לעד לנו תהא שמורה עד שנוכה לראות הנאולה בעינינו במהרה אנא ה' הושיעה. --

איש מסינא לאלכסנדריא. קלוימנס אשר ידע אותו מכבר עמד אז על החוף בעת בואו וידרוש אותו לשלום וישאל אותו מה הביאתהו הלו? ויענהו: הבאתי סוסים למכור וישיבהו קלוימנס: טוב עשית לו הבאת נערים ועלמות מתופפות, כי אליהם לבדם המלך נושא את נפשו. עוף השמים הולך את הקול ובעל הכנפים הגיד הדבר (קהל' י, כ.). אז הובא האריה קלוימנס במאסר וישא את נפשו בכפו ויעזוב את בית מאסרו אבל בנפשו היה, כי דרכו ה' ה' דרך נתיבה אל מות, ויקרא: כי לכלב חי טוב מן האריה המת (קהל' ט, ה) הכלב החי הוא Sosibus והאריה המת הוא Cleomenes.

ואפשר מאד כי דברי קהלת: גם לא ידע האדם את עתו, כדונים שנאחזים במצודה רעה, וכצפרים אחוזות בפת, כהם יוקשיק בני האדם לעת רעה כשתפול עליהם פתאום (ט, יב) רומזים על המאורע שאירע את היהודים יושבי ארץ מצרים תחת המלך פתלמי פיליפטור כפי המסופר בס' ג' מהמכבים, כאשר אבאר בעזר החונן לאדם דעת.

פרק ה.

בית חוני.

א) כאשר בנו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה. מובח בארץ אחוזתם בגלילות הירדן, בארץ הנגלעד קראו בני ישראל מיתר השבטים מדר ומעל ויאמרו לעלות למלחמה עליהם ולהכריתם מתחת שמי ה'. ואך כאשר ענו אותם בני ראובן וחצי שבט המנשה מענה רך וישבעו להם בה, כי לא בנו להם את המוכה לא למרד ולא למעל, לא לעולה ולא לזבת, כי אם לעד לדורותיהם ולדור נולד אשר יקום אחריהם, כי ישאלום בניהם השיבו המת אחיהם שבטי יה וגם קנאתם לה' שככה (יהושע כב, י — לד). וכאשר בנו משה איש אלהים על פי ה' לברך עליו את גריו, ההר אשר בחר בו משה איש אלהים על פי ה' לברך עליו את ישראל (דברים כו, יב), העלו עליהם תמת היהודים היושבים בציון ובירושלים וישנאו אותם שנאת עולם לא תשכח ועברתם שמרו להם נצח. וכאשר בנו היהודים היושבים באלכסנדריא של מצרים מקדש לעולה ולקרוב, בעיר השמש Heliopolis במקום פי—בסת Bubastis אין מכלים דבר! יאסמ, גיגער וגרעטץ שערו בנפשם כי "בית חוני" נבנה בעת שהיה שערורה גדולה בארץ ישראל ולא היתה השעה פניה למאורעות אשר היו בארץ רחוקה ועל כן בלי ספק לא השגתו על הדבר וגם מלבד לא היה נחמץ להשגתו, כי לא היה בנן זה הבית רע בעיני הראשים בארץ ישראל, כי האלכסנדרונים אף כי כבדו בטורה את מקדשם אשר בנו,

באבקו של רגליו ובאפונדתו הנורה לו מבחון (ברכות פרק ז.) מתת הכסילים זכה, (וכמה טפס לב האנשים וכסלותם מה רבה, כמו שהוא רחוק להאמין שיזבחו זכה חטאת יען מה? יען כי אינם יודעים לעשות רע!! (ד' יז) ואם אינם עושים רע על מה זה? ולמה זה יבוא קרבן לכפר? וכן שחק ולעג על משנת חכמים בהיתר נדרים, אשר אמנם מקורי בתורה הכתובה ואשר ספר אותו משה אל ראשי המטות לבני ישראל (במדבר ל' ב-יז), הלא באמרו: טוב אשר לא תדור משתדור (ותבקש פתח חרטה) ולא תשלם (ה' ד). ויטלא פיו שחוק נגד התקנה עתיקת ימים של הסופרים לתקן לכהן הגדול ביום הכפורים עוד אשה אחת (מס' יומא פ"א, מ"א), והוציא את דברו: ראה זה מצאתי אמרה קהלת (הכנסת הגדולה) אחת לאחת לתקן לכהן הגדול ביום הכפורים אשה על אשה וממלא כך היו מונין אחת ואחת כדרכם) למצוא חשבון, אשר עוד בקשה נפשי (נערה, בתולה, כי אשה בביתו ליה יקה) ולא מצאתי; אדם אחד מאלף מצאתי (שלא טעם טעם חטא), ואשה בכל אלה לא מצאתי (שתהיה ראוי לכהן, אשר אך בתולה מעמי יקה): לבר זה מצאתי: אלהים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים (ו, כב — כט), והן המה החששות הרחוקות והיתרות, ואיך לא חששו שמא לא ימצא לה בתולים ולא תהיה ראוייה לו לאשה וכיפר בעדו וב עד ב' י' ו אמר רחמנא וליבא, ומנפשי תבין שרע היתה עליו המעשה אשר עשו הסופרים שעמדו לבנין ומנו אלו שאין להם חלק לעולם הבא*) (פרק חלק בסנהדרין), ויען ויאמר כי הוא הוללות, כי עם כל הרע שעושים עם החיים בהכבדים

(*) פנעתי לאחד מטובי דברים בעלי הנצה ריקי המוח איש ב"ש בטבתותו Studien zur Geschichte צד 118 אשר בשטיותו וחסרין ידיעתו כי רבה דוא כתב כדברים האלה Synh. 104. b wird von Richtern und Kinderlehrern gefügt מי מנא? אנשי כנסת הגדולה dass sich dies nicht auf die Aufzählung der des Jenseits verlustig erklärten Ketzler bezieht, עכ"ל השפיל להמשך המאמר המחובר אליו אשר ז"ל: אמר רב בקשו למנות עוד אחד (שלמה) באת דמות דיוקנו של אביו (דוד) ונשתחזה לפניהם, לא היה חצוף כולי האי לחרוץ לשוננו נגד גדולי המפורשים רש"י ז"ל והמפורשים כלם לאמור שלא ידעו ולא הבינו פשט הגמרא, כאשר פי' מי מנא? מי מנה הטלמים והדריוטות אשר אין להם חלק לעולם, ואמנם גם שקול הדעת מחייב שמנהגיה גדולה מנא אלה שאין להם חלק לעולם, כי האשכולות שבאו אחריהם כמו המנהגיות כבר חלק להם ולא היה אפשר עוד לעמוד לבנין ולהביא לפניהם במשפט המתיים שכבר סתו.

עליהם את אכפם בחומרותיהם בחששותיהם ובנורותיהם, ינופפו ידם גם על המתיים, הלא אלה דבריו: וגם לב בני האדם מלא רע והוללות בלבכם בחייהם ואחריו אל המתיים (ט, ג), ויאמר כי שחוק יעשו לנו בזה, כי בלעדיהם אין להם (להמתיים) עוד שבר, כי נשכח זכרם; גם אהבתם, גם שנאתם, גם קנאתם כבר אברה וחלק אין להם עוד לעולם [הבא] (שם פסוק ו) וכל זה הוא ממש לשון המשנה.

וגם נגד ההלכה הקדמה: דבריו שכיב טרע ככתובין וכמסורין דמי, דבר קהלת: אין שלטון ביום המות (קהל, ח, ח). ויתכן מאד שההלכה דבריו שכיב טרע ככתובין וכמסורין דמי (ביב קנא), נשנית בימים ההם כאשר העבירו את בניהם הנוהגים שלא כשורה מנחלתם.

ואולי נתקנה גם בימים ההם שכל איש אשר ילך למלחמות בית דוד (לאמור מלחמות מצוה) גם כריתות כתב לאשתו (כתובות ט), אמר קהלת אין משלחת במלחמת (שם), כי על פי התורה והמצוה אין אדם רשאי לגרש את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר.

(י) גם אלה יתנו עדיהם ויצדקו השערתינו על הומן שבו נתחבר ספר קהלת ועל האיש אשר נשא שם קהלת. קהלת התפאר בספרו כי עשה לו "שרה ושרות" (ב, ח). המפרשים נבוכו מאד לבוא עד תכלית והכוונה הכמוסה בזה, ולא ידעו לעשות עצות בנפשם. אולם כאשר הראת לדעת נאלץ היה הרקנוס לעזוב את ארץ ישראל ולנוע בארץ העמים ארץ סמאה, לכן התפאר שעשה לו שרה ושרות החוצצים מפני הטומאה (עיין כלים טו, א; ואהלות ח, א). והמה עשוין כמו אפריון, ונקרא בתלמוד היכ גלוגדקא. ומן התלמוד והמשנה נוכל לשפוט כי היו נוהגים בטומאה מה שלא היו נוהגים בשאר מצות האמורות בתורה. ועיין בשבת (יד) שיוסי בן יעזר נזר טומאה על ארץ העמים. לאמור שבימיו נתחזק הדין, אבל עוד קודם לזה נוהגו בה, רק היחידים בעם. וכן במה שאמר "ויתרון ארץ בכל הוא מלך לשדה נעבד" (ה, ח), רצה לאמור יתרון הנחנה המדינה היא שכל איש יהיה שר בביתו ואפילו מי שאין לו אלא שדה אחד הוא מלך בארבע אמותיו וימשול שם על עבדיו עושי רצונו והוא היא החשובה שהשיב למלך כאשר הושיב בבור את ארס אביו אריון.

ובאמרו כי לכלב חי טוב מן האריה המת (ט, ח), יתכן מאד כי דבריו ירמוזו על המעשה שהיה בימי מלך פיליפטור אשר Kleomenes מלך השפרטים היה סמוך על שלחנו, וכאשר באתה אליו השמועה כי מת Antigonos רצה לשוב לארצו וישאל את המלך לפטר אותו, אבל המלך נתן הדבר ביד Sosibios איש עצתו איש נוכח רוע מעללים. ויעין Sosibios את הסנהדרין כרת מה לעשות, אם לשלוח אותו אל ארצו או לכופי להשאר אצלם. ויענו מה אחד מן הוא זה אשר יערב לבו להניח את הארץ בין גדרות הצאן? והיה היום ויבא Nikagoras

(ט) אז ראה שמעון הצדיק, כי בא העת לבנות חומות ירושלים לקומם את הפרצות ולרפאות את ההרוס שברי העיר כי רבו, למען לא יבוא צר ואויב בשערי ירושלים. אין צר לישראל או אלא מצרים ועזרו הרבה הרקנום, והרקנום כאשר ראה את הנעשה קרא מנחמת לבו: "אי לך ארץ שמלכך נער" כמו שפרשתי, וגם רע היתה עליו המעשה, אשר לא ידעו (אנשי בתלמי החמישי) ללכת אל "עיר" (הוא Roma) אשר נקראת בפשטות עיר, כמפורש במזמור פ, יד, יכרסמו חויר מיער העי תלויה וציל מעיר לאמור רובה, אשר החויר היה קדוש שם*). לאמור לקרוא את הרומים לעזרה או לכל הפחות לעוררם לעמוד לאנטיוכוס לשטן בנצחוננו זה, כי רוח הרומים וזקניה לא נחת מהגבלת משרה אנטיוכוס.

וכבר הראינו לדעת כי הנגוד "נער", ובן חורין הוא לבעבור שבתלמי החמישי היה ילד ולא יכול להיות מושל ומצוה לדעתו בחור בטוב ומאוס ברע, ואך אמו ודודו משלו בשמו ומשלו גם עלין מה שאין כן באנטיוכוס הגדול שהיתה ממשלתו בלתי מוגבלת והוא היה בן חורין לעשות כל מה שלבו חפץ וכל העולה על דעתו היה תהיה Souverain. הנני מגיד משנה מה שאמרתי כבר בעבור שמצאתי בזה המקום להוציא מכלו של גרעטץ שפרש נער, עבד ויש הרדום רכובו, ותקע עצמו יותר מדאי שהרדום עבד החשמונאים הוא קהלת ולא ידע כי בנפשו הוא הרדום היה בן דורם של הלל ושמיאי ואיך חלקו על ספר שנתחבר בימיהם אם הוא מטמא את הידים כמו הוטל הדבר בספק אם כבר נחשב לכתבי הקודש או לא. ומפורש אמרו כי בראשונה אמרו: "משלי שיר השירים וקהלת גנויים היו" לאמור לפני הועד בימי חנניה בן חזקיה. גם בזה ראיתי ענין לענות במי דודיה ח"ב צד 97, 98 בהערה, שבאשר עבר עליו רוח הנגוד אל דברי גרעטץ תלה בוקי סרוקי בהועד הנכבד של חנניה ביח ביג ואמר. שבעלית חנניה רצו לעשות קצתם חצונים לצורך שעתם. האין זה לב נמהר וקלות ראש להוציא דבה על ועד נכבד שרצו להוציא לעו על ספרים שכבר נקדשו לא מסכה פנימית, ואך לצורך שעה ואין מה מגיד מה היתה השעה דורשת. ואיך הוא עוצם עיניו מראות כי כל ישע וחפץ הועד הנכבד ההוא היה לקרב ולא לרחק, לקיים ולא לגנוח** והספיק להם דרשה רחוקה לקרב הרחוקים בורוע.

* "הח" עפשטיין, כאשר הרציתי לו השערתי זאת העירני על סירק ר"א הנ' שנאמר שם על אלוף, עירם" (בראשית לח טז) שהוא רומא.

** ענין נזיה כספיים הוא קבורה. כנאמר ספורש ס"ת שבלה גנונין אותו אצל ת"ח (מילה כו).

(י) וישפך הרקנום זה קהלת את מרי שיתו ויור את חצי לענו נגד שמעון הצדיק ובעלי כריתו החסידים הראשונים וגם את תורת הקרבנות בזה, תורת החטאת והאשם הבאים לכפר על עבירות ממצות ה' אשר לא תעשינה, ואשם או חטא איש בנפשו, אותם שם לו למטרה ויאמר: סעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות (א' ט"ז). וגם: וראה את מעשה אלהים! כי מי יוכל לתקן את אשר עותו? (ז, יג). ורבותינו ז"ל אמנם בנתנם את נפשם על קיום ספר קהלת דרשו מה שדרשו, אבל קשה הוא על הכתוב לשאת אותם מגדל כוברה ודוחקם. וביחוד נגד הנזירות הכתובה בתורה, והחסידים הראשונים שהיו גודרים בגזיר להזיז עצמם מן ה"ן, אשר הרבה הוא גורם להעביר את האדם מדרך התורה והמוסר, אמר הוא כנגד מצוה. למשוך בין את בשר' (ב, ג). הרה"ח מהרצ"ג בפירושו לקהלת צחק עשה לנו בהנחתו. "למשוח" ת' "למשוך", כי אין מושחים את הכשר והשער אלא בשמן ואין מושחים הקירות והכלים אלא בצבעים כמה שנאמר ומשוח בשש, אבל נמשכים אחר ה"ן שהוא מיגרר גריר, והוא כמו מינות דמשכא. — ומה חרו חציו אשר ירה בלב ראשי מנהדרין המהווקים בתורת אלהים, ומאמינים באמונה שלימה, כי היא בתכלית השלמות ואיננה עשויה להשתנות עד סוף כל הדורות, ובכל זאת המה מוסיפין נופך משלהם, המה התקנות: "מפני תקון העולם", הלא זה משלו אשר נשא עליהם: את הכל עשה יפה בעתו (כאשר נתן את תורתו לבני ישראל בהר אלהים תורבה), גם את העולם* נתן בלבם (ובכל זאת את "תקון העולם" לצורך העת והזמן) מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה אלהים מראש ועד סוף (ג, יא). והוא מלתא דמשמע לתרי אפי, כי יכלול בתוכו גם הכונה, כי אם נניח שנתן אלהים מראשית את הכה והרשות לכל ביד וביד שיעמוד בראש העם בזמניהם לדון דין לעצמם, להורות הוראת שעה ולעשות הכל יפה בעתו ובשעתו, הלא עם ההנהגה הזאת תתנו תודה: כי לא ידע אלהים בראש מה שיהיה בסוף. ומה הרעלו חציו אשר כונן על החסידים הראשונים, אשר זה היתה כל תפארתם שלא הביא הקב"ה תקלה על ידם, ובכל זאת התאוה תאוה כל היום להביא קרבן חטאת למקום, ויהתל במ ויאמר: (אמנם) שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים (הוא דבר) קרוב לשמוע נר"ל ההלכה אשר במשנה הקדומה: לא יכנס אדם להר הבית במעות הצרור: לו בסדניו,

* "העולם" בכאן הוא דרך קצרה Ellipse, תקון העולם. וכן קראו הזקנים הראשונים את הק"ו שהיה להם הסדה הראשית לדרוש בה התורה, חומר לבד ונקראו על שם זה, דורשי חסדות. ודרך קצרה רמז מאד גם במקרא לרגומא הארץ = יושבי הארץ; ושמתם את המצות = חן המצות: עשו להם מסכה = ענין מסכה.

כי משגת המעתיק ליונים נתקלקל סגנון הספור. אשר זה היה משפטו בעצם וראשונה: "ויך את דורא וחוותיה ואת בני פתירון" Und er schlug Dora und ihre Dorfschaften und die Söhne Pserons בני פתירון או בני בתירה. ואל תתמה על שגת המעתיק כזה, כי יותר מזה מצאנו בספר יהודית שם נאמר כי בני הנערות הצעירות דקרו את אויביהם sie (die Feinde) (16, 12) מאין בא הסופר חלו לדברי גומא והבאי כאלה, הלא מאין תבונה ומחוסר ידיעה לשון הספר אשר ממנו העתיק. בעצם וראשונה היה כתוב בהספר עברית לעברים "ובני תולד ותולד (עין בדה"א, ה, ל) דקרום" והוא הבין כמו "ילדה בתולה" והעתיק מה שהעתיק כמו שקרה בימינו לאחד הסופרים שהעתיק Binnenmeer "ים הרבורים" ה' "ים התכונ". ומי לנו גדול מרי רוססי שהעתיק דברי הפרחון בערך גפר אשר דל: פ' עין שצובעים בו אדום Arbor vel lignum quo utuntur ad tigidum "cristiani" והחליף אדים (צבע) באדום שם אומת המאמינים בהנוצרי כאשר העיר עין שטערן ע"ש.

אחשוב, לפי המדומה לי, כי כל איש משכיל על דבר יסכים עמדי כי דברים כגון כי "דורא" היא שם הבקעה, הארץ או המדינה אשר לקח לו הרקנוס בן יוכב בן טוביה בחרבו ובקשתו "וצור" היא שם העיר הבצורה אשר בנה לו להתבצר לפני צר ואויב, ונשתנה שמה אח"כ לשם בית צור מגדל שור ביתתר = ביתר = פתרום. ואמנם על דבר העיר ביתר ושלשלת בני בתירה עוד דברים לי, כאשר עוד אראך מישרים.

ח) נשוב לקורות דברי הימים שנקרו ויאתיו בימי קהלת ואשר עליהם ירמונו מליו. לא ארכו הימים אחרי שבאתה עיר צור, בבקעת דורא מקום מבצר של קהלת במצור על ידו אנטיוכוס הגדול יושב ממנה בחרפה אור Skopas שר המצביא, אשר לכתלמי העולל חיל והתגר את שבתו (199). בשנה ההוא שבה ארץ יהודה תחת שבט העולל. על המאורע הזאת שמחו הרקנוס ואחוזת מרעהו ונבאו להם חזיונות, כי יצא חטר מנוע ישי ונצר משרשיו יפרח ויהיה למטה עוז שבט מושלים, כי הרקנוס יעלה למלוכה ותחת-ממשלתו תשב ארץ יהודה לקדמותה. עליהם כונן דניאל איש חמדות מדברותיו; ובני פריצי עמך יעמדו להעמיד חוון ונכשלו (דנ. יא, יד), כאשר כבר גלו דעתם בזה המפורשים הרבים המבינים במקרא, ויודעי בינה לעתים. ואולם איה החזיון אשר חזו להם פריצי הדור? האם חלה בה יד העת המכלה את כל? ואנכי כאשר עברתי בין מומרי מנעימי תהלות, הערה עלי רוח בינה והשכל וקראתי חמות, ראיתי אור, ראה לא בקשתי ומצאתי והוא המומר ח' בתהלים. הלא זה לשונו: מפי עוללים ויונים יסדת עוז להשכית איב ומתנקם (פסוק ג). מי המה העוללים

והיונקים אשר מתם יסד עוז להשכית אויב מתנקם או מתנחם? ומי המה הצוררים אשר על אפם ועל חמתם היתה הדבר הזה? היערכו לנו דברי המדרש כי במעמד הר סיני, כאשר כרת ה' את הברית עם אבותינו ובקש לו ערבים: "מיד הביאו לו התינוקות מדרי אמותיהן ומעוברות שלהן, ועמדה כרוסן של אמן כמראה של זכוכית והיו רואין להקב"ה מתוך כרוסן ומדברין עמו" (מדר. שוחר טוב במקומו). או כפירשי וז"ל; שעוללים ויונקים המה הלוים והכהנים, שהם בני אדם גדולים בלכלוך כעוללים ויונקי שדים. ועוללים לשון ועוללתי בעפר קרני (אויב טו, טו) הפירושים האלה טובים הם לעוללים ויונקים. ואמנם לא טובים הם פירושי המפורשים שאינם רוצים להוציא הכתוב מפשוטו מפירוש המדרש ורשי וז"ל, לבלם דוה הכתוב הזה כחדה סתומה ואין פותר אותה בפתרון הנראה לעינים ומתיישב על הלב, עד שבא המתקן הגדול המורה צה"נ נ"י המקלל פני הכתובים המתוקנים ומצא לו — לא דרך בתקון הכתוב הזה, על דעתו תקון הכתוב וישבו הוא בן:

מפני עוללים וינקים יסדת עוז לעמך, למען צורריך להשכית איב ומתנקם.

אנכי הכחד כל אוכל, כי לא מצאתי בתקון הזה קורת רוח ולבי אומר לי כי גם אין רוח החכמים נוהה ממנו. אבל לפי מה שידענו מהקורות שעברו בימים ההם, כאשר אור Scopas שר צבא למלך בתלמי החמישי חיל ויקח מהמלך אנטיוכוס הגדול את ארץ יהודה בחרבו ובקשתו, נוכל לשער כי ההוללים Hellenisten המה הרקנוס וחניו בן שמעון השני והנשבעים בדגלם, אשר שמו סתם ומעוים בבתלמי, ובמצרים מבטחם שמחו מאד לקול העוז והנצחון של עוזם רה"ב ונבאו להם עתידות כי מפי העולל והיונק בתלמי החמישי אשר בן חמשה שנים היה במלכו יסד עוז ואין עוז אלא מלוכה אשר בן צורריך (כמו למען שוררי, ה, ט) להכניס ולרדות את שמעון הצדיק חקני העם שהיו כצוררים בעיניהם על אשר היתה ידם אמונה עם אנטיוכוס מלך הסירים הוא האויב ומתנקם או מתנחם לעשות את יהודה כלה. ויחזו למו עתידות משאות שוא ומדוחים, כי מפי העולל והיונק בתלמי וממצרים יקום ליהודה חלד, ממנו יסד עוז, הרקנוס מצאצאי דור, אשר למלוכה נולד יושב על כסאו לרדות את צוררי נפשו הצוררים אותו על דבר לימודיו, דעותיו ומדותיו, אשר העביר מהיונים היהודים. ומדניאל נשמע, כי האנשים אשר העמידו החזון הזה היו הפריצים בעם, הם אשר ידם היתה את הרקנוס ונאלו להלוך בדרכיו. אבל תקותם נשאר מעל, נבואתם לא נתקמה ונכשלו בנפשם כדבר דניאל, כי לא קמה ארץ יהודה להבתלמיים ובטרים עבר שנה הכריע אנטיוכוס הגדול את אויביו עד לבלה (198).

Feber-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten.

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

II. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö.W. = 10 Mk. = 12 Frs.

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

(ז) ואולי היא העיר "צור" שהיתה אחרי כן בימי היונים יתר רעה תקועה לישראל, אשר ביום נכבשה לפני שמעון החשמונאי, והיתה זאת בשבעה עשר בסיון, עשאו חיוס שהוא ליום טוב ואסרו בו החספד והתענית, כמבואר במגילת תענית. וגם השם Nicolas אצל פאליבוס יכול להיות שנשתבש מהשם "אני קהלת" בחבלעת "הה" אתא קלילא דלית בוי ממשא. והבט נא וראה המסופר בתלמוד (קרושין סו) המעשה בינאי המלך, יוחנן הרקנוס בנו של שמעון החשמונאי, שהלך "לכוחלית" שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים. מדינה גדולה אשר ששים כרכים סביב לה הלא תדע מקומה? והנה ספת הארץ תאמר לא בוי היא. ואל תבהל להשיב כי כל הספור בריו, הלא מצאנו אווב בשם לואי "כוחלי" (פרה יא, ז). לכן ההשערה דוחקת ומוקמת נפשה גם כאן שכוהלת שבמדבר היא מדינת הרקנוס בן יוסף שקראה על שמו קהלת = כחלת. וכדי להשוות דברי יוסיפן ופוליבוס לכל יהיו כסותרים זה את זה ניל, כי כל הארץ אשר כבש לו הרקנוס במדבר היתה נקראת בעצם וראשונה "דורה", אין זאת "בקעת דורא" של דניאל (ג, א). כי היא היתה בבבל, והיתה כבר מפורסמת בימי סופר הספר דניאל לכן אמר כדי להבריל "בקעת דורא" של במדינת בבלי להוציא ממשמעות הרגול בין היהודים בקעת דורה של הרקנוס, כי שם הרקנוס וארצו היה הולך וגדול, עד שהבינו "הבקעה של יחזקאל בפשטות שהיא בקעת דורא של הרקנוס. (סנהדרין צב). אבל המצור שבנה הרקנוס בהבקעה נקרא "צור" בלבד. ונשתנה לפי ענין אחים בימי המסככים בקריאת השם "ביתתר" או "ביתר" והיא היתה עיר מושב "לבני בתירה" והוא אשנורת לישנא מן "בית צור". וכפי הגרסה היה גם כי שבטא את שם העיר "פתירוס" ואמנם מצאנו במס' נזיר רק יתושע בן "פתר ראש" תי בתירוס. ומה תבין לתקן דברי ר' אבהו שאמר עקרון תעק: זו "קסרי בת אדום" שהיתה יתר תקועה בימי יונים וכשנברו מלכות חשמונאים ונצחום היו קורין אותה אחידת מגדל "שור" (מגילה ז). שתחת "קסרי" ציל "פסרי" = היא הקריאה היונית של "בית צור". כי כבר העיר הח' גרעטין בצדק שאין הדבר אפשר שכבשו החשמונאים העיר קסרין Caesaea כי אין כזה שום רשם בכל ספרי הקורות וגם לא ישבו שם יהודים עד ימי הדרוס (Caesaea d. J. III N. 1) Graetz Gesch. וכבר עשו כן בפולמוס של "קיסוס" שהסבו את שמו לשם פולמוס של "מיטוס". כעבור פרסומו והשתא דאית להכי נראה אור בספר הראשון מהמסככים אשר זל: לפי ההעתקה הנאמנה של די וועטטע זיל: = Und er schlug Odoares und seine Brüder und Phasirons in ihren Gezelten (9, 66) הח' גרעטין בספרו קורות. ישראל ח"ג הוצאה שלישית צד 5 יאמר: שמות הראשים ההם לא נודעים לנו. אולם כאשר פרצה המלחמה מעבר הירדן מזה אצל המדבר. קרוב הדבר לדואי

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Rabbiner Dr. Ludwig Philippson.	
Das Emdener Memorbuch von Dr. Lewin.	33
Bibl.-rabb. Speisegesetze — — — — —	44
Josef in Bibel und orientalischen Sagen von Dr. Feuchtwang — — — — —	54
Recensionen — — — — —	62
Epigrame von M. Kohn Bistriz — — — — —	64
 Eine hebräische Beilage von Arthur S. Weissmann. 	

Abonnementseinladung.

Wir laden ergebenst zum Abonnement auf den zweiten Jahrgang unserer „Monatsschrift“ ein. Neuhinzutretenden Abonnenten geben wir den ersten Jahrgang um bloß 3 fl., 5 Mark, 6 Fres. Man kann auch halbjährig abonniren. Auf ausdrückliches Begehren ermässigen wir, aber nur bei direkter Bestellung, das Abonnement um 25%.

Um baldige Einsendung der rückständigen Abonnementsbeträge ersuchen wir besonders sehr, um uns das so unliebsame Mahnen zu ersparen.

Zu unserem Agenten für Russland haben wir Herrn J. L. Sosnitz, Warschau, Muranowska 16, W. 12, bestellt.

Die Redaktion.

שֶׁר וְגִדּוֹל נָפַל הַיּוֹם הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל

(II. Sam. 3. 38).

Rabbiner Dr. Ludwig Philippson

geboren in Dessau 28. December 1811 — gestorben in Bonn 29. December 1889.

Ludwig Philippson ist zu seinen Vätern eingesammelt worden. Er hat das erträglichste und glücklichste Alter von 79 Jahren, die Grenze menschlicher Kraft, wie der Psalmist es nennt (Ps. 90, 10), erreicht. Auch unsere Väter sind nicht mehr, und die Propheten leben dieewig? (Sach. 1, 5). Aber so ein איש הַבּוֹטָה, ein Mann, der lange als Vorbild gedient uns entrückt wird, so empfindet das Judenthum dessen Verlust schwer, eine tiefe Trauer ergreift die Juden alle; haben doch Juden und Judenthum in ihm ihren vornehmsten, besten und grössten Wortführer verloren.

Ludwig Philippson war ein Mann von schöpferischer Thatkraft. Er war ein bahnbrechendes Talent; er hat neue Wege gezeigt, neue Bahnen gezeichnet. In seinem ganzen Leben ist er Idealen gefolgt, hat er der Wissenschaft gedient und der Wahrheit nachgestrebt.

Sein Volk hat Ludwig Philippson innigst geliebt, für dessen Renaissance er gekämpft, gestritten und gelitten. Für die Emancipation der Juden und für die Reform des Judenthums hat er seine ganze Kraft eingesetzt und nur eine kleine, aber auserlesene Schaar Gesinnungstüchtiger standen ihm zur Seite. Zu diesem Zwecke hat er die „Allgemeine Zeitung des Judenthums“ (1830) ins Leben gerufen, welche er mit grossem Geschick bis zu seinem Lebensende redigirt hat. Und wie er der eigentliche Schöpfer der jüdischen Journalistik war, wird die „Allgemeine Zeitung des Judenthums“ noch lange der jüdischen Publizistik als Muster dienen mögen.

Ludwig Philippson konnte mit seinen Erfolgen zufrieden sein; Vieles was er erstrebt ist in Erfüllung gegangen. Er ist in Frieden von dannen geschieden. Und wir in tiefer Trauer und schmerz erfüllten Herzens rufen ihm nach, wie Elisa seinem Meister Eliahu

אֲבִי! אֲבִי! רַבֵּן יִשְׂרָאֵל וְקָרְשִׁי!

(II Kön. 2, 12).

Arthur S. Weissmann.

Von Dr. Lewin, Rabbiner in Freiburg in Baden.

Er ist der Vater des Verfassers des Binjan Ariel des Amsterdamer Rabbiners Arjeh Loeb, welcher ein Schwiegersohn Jacob Emdens wurde. Bis zum 17-ten November 1758 amtierte R. Abraham ben Jacob. Der ihm gewidmete Nachruf ist in der vom Sohar verbreiteten Mischsprache gehalten und kennzeichnet überhaupt das Ueberhandnehmen der kabbalistischen Anschauungen.¹⁾ Die Frau Liebes, Gattin des (den Morenutilit besitzenden) Jacob Löwenstamm, welche am 20. Adar 614 = 20. März 1854 starb, war die Tochter des Rabbiners Baruch Kosslin.²⁾ Er scheint am Anfange des jetzigen Jahrhunderts amtiert und zum Nachfolger R. Abraham ben Mosehe, Abraham Löwenstamm, gehabt zu haben. Auch dessen Nachruf ist überschwenglich;³⁾ ein Datum ist dabei nicht aufzufinden. Der 13. Thammus 630 = 12. Juli 1870 ist der Todestag des Rabbiners Hamburger.⁴⁾

ליבעש בת מהר הרב הנאון הגדול בריך קאסלין וציל אביר דקיק a 14²) עמודען.

9) 17 a.

Reicher ist die Zahl der einzelnen Männer und der Familien, welche die Last der Gemeinde getragen haben und Fürsprecher bei den Gewaltigen gewesen sind. Ohne Datum jedoch der Schrift nach gleichzeitig mit der Inschrift für Moses Uri und auch auf demselben Blatte stehend ist das sehr verlöschte Epitaph für den Vorsteher und Leiter Simeon bar Jechiel,¹⁾ der 40 Jahre bei der Regierung zu Gunsten der Gemeinde eingewirkt hat. Nur als Vorsteher ist auf derselben Seite der reiche Jacob Sohn des Vorstehers Simeon, vielleicht des von uns soeben Genannten, bezeichnet.

Mit mehr Sicherheit ist das Todesjahr des R. Jehuda Loeb ben Schimschon, der Vielen und Einzelnen wohlgethan hat durch Fürsprache, als 1630 zu lesen.²⁾ Fünf Jahre später starb Jonathan halevi, welcher den Herrschern des Landes Geschenke gegeben und dafür erlangt hat, dass den Juden Niederlassungsrecht und Freizügigkeit auf 20 Jahre zugestanden wurde.³⁾ Mindestens 50 alt, wie die Datumzahlen der vorangehenden Seiten angeben, nämlich 1657—1672, wenn nicht noch viel älter ist die Datumlose und von lauter Undatirtem gefolgte Angabe, dass R. Jechiel bar Schimschon und seine Ehefrau Reina, Tochter des R. Jacob hakohen, von der Herrschaft den Juden das Wohnrecht in Friesland erwirkt haben. Dasselbe hochsinnige Paar hat den Friedhof in Emden gekauft und die Erlaubniss zum Niederlassen der Juden in der Provinz Groningen und im Jeverland verschafft.⁴⁾

¹⁾ 157 b חסיד והענין הפרנס והמנהיג שמעון בר יהואל וציל עבוד שעסק כל ימיו וזמין השתדל וזמין ארבעים שנה: Vorher
הפרנס והמנהיג הקצין כמר יעקב בן הפרנס והמנהיג שמעון כעבוד שעסק כל ימיו בצרכי צבור.

²⁾ 151 a היקר הישיש פי' - ומל חסד עם רבים ויחידים בהשתדלות (Cholhamoed Sukkoth ששן).

³⁾ 172 b הפרנס הקצין כמר יונתן בן, unles. הלוי וציל עבוד שנשא אבריססן בשכר אשר נתן מתנה לשררי המדינה נטל ונתן באמונה בצרכי אבריססן בשבת נכונה לעשרים שנה. וזמין נתן פת וקנה הרשות לשלשל בכל מקום ופנה בשבת נכונה לעשרים שנה - השצדי לאורחים וצדקה לעניים במתנה הגונה - השצדי שציה' Seine Tochter, die Frau Mirjam Jutchen starb am 5. Ellul.

⁴⁾ 163 a ר' יהואל בר שמשון דל חונתי מרת דינא בת ר' יעקב הכהן ז"ל בעבור שעסקים בצרכי עמינו בחסד ובאמונה והשתדלו מהשררה וידה שידורו

Vielleicht ist die Vermutung nicht allzukühn, dass R. Jechiel ein Bruder des R. Jehuda Loeb gewesen ist. War doch das Fürsprechen und Wirken für die Glaubensgenossen das Bekunden der wahren Noblesse und wurde deshalb ein Familienerbe. Auf S. 172b wird nach R. Jonathan halevi die züchtige Frau Mirjam Jutchen, die Tochter des R. Jonathan Halevi genannt, welche am 5-ten Ellul 1634, also ein Jahr vor ihrem Vater verstorben ist. 173a folgt nun der Vorsteher und Leiter Herr Israel Josef halevi. — Ist er — woran nicht zu zweifeln ist — der Sohn desselben Jonathan halevi, dann rollt sich eine Kette vor uns auf, die gefügt ist aus edlen, für das Gemeinwohl thätigen Gliedern eines Geschlechtes. Dieser Israel Josef halevi hat sich treulich der Gemeindeangelegenheiten angenommen,¹⁾ war wohlthätig und starb 1662. Neben ihm wird sein Sohn Jonathan halevi erwähnt.²⁾ Dasselbe Pergament, wie Blatt 40, auf welchem die Jahreszahlen 1682—1691 zu lesen sind, hat auch Blatt 41 und 42, auf welch letzterem 1675 steht. Hier nun wird ohne Angabe, wann er erfolgt ist der Tod beklagt des Vorstehers Naftali Hirz Sohnes von Israel Josef halevi, der die Gemeindeangelegenheiten mit Treue verwaltet hat, Morgens und Abends rechtzeitig zur Synagoge kam — am Ende des 17-ten Jahrhunderts fängt dieses Lob in diesem Buche erst an üblich zu werden — Wohlthun durch Fürsprache bei den Grossen wie in anderer Weise übte³⁾. Sein Sohn spen-

יהודים תחת ממשלת שררותה במדינת וריוולנטיג השתדלו משררות אחרים לזרז במדינת גרוינינגן ובמדינת יבור. ובכן זכות אבותינו וזכותם מסייעתם והצליחה זאת במדינת גרוינינגן, על ידם, וזמין השתדלו וקנו בית הקברות מה עמין בשכר וי' Darauf folgen drei kurze Jiskor eines R. Elieser bar Jechiel, einer Michleu bar R. David, R. Josua bar Jechiel. — Das sind wol Söhne und Schwiegertöchter des Edlen R. Elieser bar Schimschon, der sodana genannt wird, ist wol R. Jechiels Bruder. — Alles und noch viel mehr ohne Datum. Auf S. 166 a erhält R. Jechiel wie seine Frau Recha noch einen kurzen Jiskor.

¹⁾ 19. Tamus כמר יעקב צבור חסיד.

²⁾ Auf derselben Seite o. D.

³⁾ היקר פי' כמר נפתלי הירץ בר ישראל יוסף הלוי ז"ל - שעסק 11 a בצרכי צבוריו באמונה והשכים והעריב ללכת לבוא עם הראשונים לביה ונמל חסד עם הבריות בהשתדלות ושאר דברים טובים וכו'.

dete zu seinem Gedächtnisse. Wir sind nun freilich nicht berechtigt den¹⁾ 1730 oder 1733 verstorbenen durch Frömmigkeit und Wohlthun ausgezeichneten Waluf, Sohn des Naftali Hirz diesem Geschlechte zuzuzählen, weil die Bezeichnung „halevi“ fehlt. Wir werden aber vollauf entschuldigt, denn mit hellem Sang stimmt das Memorbuch das Lied vom braven Manne an, da es den am 25. Teweth 1732 verstorbenen R. Jehuda Loeb,²⁾ Sohn des Vorstehers Jonathan halevi nennt. Dieser Jonathan ist der kurzerwähnte Sohn des Naftali Hirz. Von seinem Sohne werden die Traditionen seines Geschlechtes vollauf gewahrt. Er ist Geschäfts- und Talmudkundig, redlich, hilft und bewegt zu helfen. Seine Unterstützung wird werthvoller durch die Schonung und Milde, mit der er sie verabreicht. Er gehört auch der frommen Bruderschaft an, welche die Kranken pflegt und die Todten bestattet. Wahr und redlich kennt er weder Hass noch Neid. Sein Bruder Abraham wird nicht genannt. Er wird uns nur durch seine Nachkommen bekannt. Denn Jonathan, Sohn Abrahams halevi³⁾ ist ein fleissiger Besucher des Gotteshauses, ein Wohlthäter der Dürftigen, Fürsprecher für Einzelne und die Gesamtheit, redlich und besonders darauf bedacht, Gelehrte zu un-

1) 25 a שעסק - בעבור שעסק - בעבור שערך - בעבור שערך
בצרכי הציבור באמונה והשכם והערב לבוא לבהים והיה הלך בדרך הישר ופתחו
היה פתח להבנים אורחים ואהב צדקה והנה כיום וזו כיה אייר תצ' תצ'נ' ו
האלוף המרום ששמו בין החיים הוא מפוארים (9) בהרר יהודה א
ליב בן האלוף פי' הרר יונתן הלוי - וזאת ליהודה אשר שמע ה' קול בני ונתן
של יהודה אשר ידיו היו רב לו בכל מילי הן במילי דעלמא, הן במילי דשמאי, והיה
הולך בדרך הישר. כל ימיו היה עושה ומעשה, פתחו ה' פתוח לרוחה ועניים היו
כבני ביתו, פור היה נותן לעניים ואביונים וגם לחסד ה' נותן: לרעבים בספר פנים
יפות קבל איתם ודבר עמהם בדברים נעימים וערבים. נמל חסד היה עם החיים
ובפרט עם המתים שהוא חסד של אמת שאינו מצפה לשכר תשלומין, שוקד היה
על דלתי הכל באמונה, והיה משיב לכל אדם בדעת ובתבונה וכל דבר ודבר
ומתנו היה הכל באמת ויצב באמונה וזו תצ'א' תצ'א' 20. Teweth
2) 29 a שד' יוצא מפיו היה הכל באמת ויצב באמונה וזו תצ'א' תצ'א' 20. Teweth
הישי' פי' הרר יונתן בהרר אברהם הלוי - ששקד על דלתי הכל באמונה וזו תצ'א' תצ'א' 20. Teweth
בית יום יום, נכנס ראשון ויצא אחרון, ביתו היה פתוחה לרוחה, הנכנס רעב יצא שבע
צדקה ה' עשה והיה מעשה צדקתו שלם בנפשו ובממונו, נמל חסד עם רבים ויחידים
בהשתדלות ושאר דברים טובים, משא ומתן באמונה קיים וממילא מלא לבים של
תת היה, והיה פרנס ומנהג הקהילה כמה שנים בנעימים וזו, כי רחיה כסלו תצ'נ'

terstützen. Viele Jahre ist er Vorsteher und stirbt am 1-ten Kisslev 1733. Seine¹⁾ Tochter hat er ehrenvoll verheiratet. Den beiden Söhnen des Jonathan werden die Familientugenden nachgerühmt. Von Salomo²⁾ wird hervorgehoben, dass er an den hohen Festen als Vorbeter fungirt hat (בעל תפלה). Er starb am 24. Teweth. Das Jahr ist vergessen. Ganz in die Fussstapfen der Väter tritt Moses Abraham, Sohn des Jonathan.³⁾ Er ist angesehen, freigebig, ein Fürsprecher, kurz die Aehnlichkeit ist so augenfällig, dass der grösste Theil seiner Schilderung wörtlich der seinem Vater gewidmeten entlehnt wird. Er lebt bis zum 27. Adar 1740. Ob schon beide Brüder Söhne hinterliessen, wird allein noch als thätig genannt Jonathan⁴⁾, Sohn des Salomo halevi. Er war lange Vorsteher und hat während einer Hungersnoth Vielen Brod gegeben. Sein Todestag ist 25. Teweth 1756. Sein Sohn Abraham ben Jonathan ben Salomon halevi⁵⁾ wird als gelehrt und fromm gerühmt und stirbt am Tage nach Schewuoth 1780.⁶⁾

1) 45 b, 46 a, 47 b.

2) 88 a Zwischen 1783 und 1793, welche Zahlen auf der vorhergehenden und der folgenden Seite sich finden.

3) 30 b פי' האלוף התורני חכם ונדיב הרר משה אברהם בן החבר ה' שכל הנכנס רעב יצא יונתן הלוי ביתו פתוחה לרוחה כבית אברהם אביו ע"ה, שכל הנכנס רעב יצא שבע, צדקה ה' עשה וניה עם רבים ויחידים בהשתדלות. Von ושאר דברים bis buchstäblich dasselbe, wie oben in Anmerkung 4 S. 6. Dann folgt noch יוסכל על צבור וגם כניו וזו, כי אדר תקי' 1780.

4) 80 b.

5) 87 a.

6) Der Stammbaum dieses Vorstehergeschlechtes für die Zeit von dem Tode des Ersten 1635 bis zum Tode des Letzten 1780, ist, und geht in andere Familien über, die Gelehrsamkeit und Wirken für die Gesamtheit verbinden.

Jonathan halevi stirbt 1635

Israel Josef halevi stirbt 1662

Jonathan — Naftali Hirz (zwischen 1670 — 90)

Abraham Jehuda Loeb stirbt 1732

Jonathan stirbt 1733

Tochter	Söhne
Jette (1713) Hendele	Salomon — Moses Abraham 1740
(1700 1733) Breinche	

Dessen Tochter Hendelche¹⁾ ward die Frau des Arztes R. Elieser ben R. Alexander halevi²⁾ und stirbt 21. Adar 1789, 19 Jahre nach ihrem Manne, dem sie zwei Söhne gebar, die wieder Mediciner wurden. Die Frau³⁾ Rahel Tochter des Mordechai Niem, Gattin des R. Salman Rofe Sohnes des R. Leser Rofe halevi starb 20. Adar 1782. Der Arzt⁴⁾ Süßkind, Sohn des R. Leser Rofe halevi lebte bis 1780. Zwischen 1680 und 1692 wird mit allen möglichen Ehrentiteln bedacht Eliakum ben R. Juda Mosche halevi, der Schatzmeister der Armen Palästinas war.⁵⁾ 1705 stirbt R. Samuel bar Jizehak, der sich viel für die Gesammtheit bei den Landständen bemüht hat, bei denen er Einfluss

Jonathan — 1756
Arzt Elieser — Hendlche (1789)
Abraham — 1780
Brandle mit Moses Hirsch Wezler
(140 a) — 1772 — 1782
האלוף התורני חכם יצחק פיז צבי הרש כן
מתואר יצחק זל 141 a b וטעם עם הציבור
לשש וקבע עתים לתורה
Aerzte Salman und Süsskind 1780
Rahel mit Moses Jonathan Wesler
1791 Mohel (142 b) — 1819
Schlomo Salman Wezler (143 a) — 1793

¹ 61 b.²) 61 а

האלוף היה הרופא מוסמן הרד אלעזר בן הרד אלכסנדררדני 61 א 1793 - (1748 א)
 Ausser dem gewöhnlichen Lobe der Redlichkeit, Wohlthätigkeit
 נח לשמים אהל חסד תמיד בביתו ללמד תורה הלוי וז' חקיל 6. Elul
 65 א 3) 1793 - (1748 א)

אשת האלוף הראש הקצין הר"ר ולמן רופא בן הר"ר ליור רופא הליי.
 86 b Von ihm wird hervorgehoben, dass er Vater und Sohn zu seinem Tode geehrt hat.

4) 86 b Von ihm wird hervorgehoben, dass er Vater und Mutter bis zu seinem Tode geehrt hat.

ה'שיס האלוף נעלה מו' ה' אליקים בן מהרור יודא משה הלוי א 154⁶⁾
— עוסק כל ימיו בציצ באמונה וזמר נאמן דעיין ארץ ישראל היה רוב ימי.
Noch älter, aber leider zerrissen und darum nicht ganz lesbar ist 167 b
— da es zu den ältesten Zeiten des Buches gehört, — auf den folgenden
finden sich die Zahlen 1328, 1680, 1661. Da die Jahreszahl nicht angegeben
ist, lässt sich vermuthen, dass Inschrift abgerissen ist, also die Inschrift von
1876 her stammt; (ה'תקנ"ח) יוסף בן : צבכור שחאר עיני
החסיד השלם העניו ויא עבד (ה' ?) abgerissen. צבכור שחאר עיני
החסיד האלוף מהרור פותח האן לונג מקיס וואקספוט — צבכי צבור, והמרתו
הנולה והרבין תורה בישראל ותעסק באמת להשכים ולהקימים בבית הנסתר ובבית המדרש
הזה אמנתו והיה מעשרה בשלום להשכים ולהקימים בבית הנסתר ובבית המדרש הזה נבא
ולכל דבר שבקדושה והיה מעבור על מצוותיו וניה עם עניים ואביונים והיה נבא
צדקה מארץ הקדושה ונ'

hatte.¹⁾ 1728 vereint Mosche Jehuda Loeb, Sohn des R. Mosche Jacob die Kronen der Gelehrsamkeit und des guten Namens und leitete viele Jahre die Gemeinde.²⁾ In gleicher Weise wird 1773 gerühmt der Leiter des Zeitalters,³⁾ der „reine und heilige“ Jonathan ben Israel Elieser. Von 1728 bis 1802 treten bedeutsam hervor Mitglieder einer Familie Posner, deren Erster, R. Moses ben R. Jehuda⁴⁾ ein gelehrter Rabbiner war, wie denn die Gelehrsamkeit auch seines Sohnes Hirsch und des ihm gleichnamigen Enkels⁵⁾ hervorgehoben wird. Frau Bela, Tochter des Vorstehers Hirsch Posner, wird die Frau des Vorstehers Jacob ben Eisak Pelz und stirbt 1796, vier Jahre vor ihrem Manne (25. Siwan 1800).⁶⁾ Diese Familie besteht noch jetzt in Emden. Ebenso die Familie Cleef, aus welcher 1767 Meier, Sohn des Parness umanig Eisak Cleef verstarb.⁷⁾

Es ist natürlich nicht möglich Alle aufzuzählen, denen Verdienste um die Gemeinde nachgerühmt werden. Bemerkt zu werden verdient, dass in Emden eine Leichenrede nur Denen gehalten werden durfte, die das Amt des Parness bekleidet hatten.

Ein Mohel wird 1669,⁸⁾ ein Schofarbläser 1680 ge-

האלוף פ"ר שמואל בר יצחק ז"ל – בעבור שעם וסרה לצרכיו¹⁾ 18 b
 רבים לפני עיקורי המדינה הנקראים לנדשטענדן שדבריו נשמעים לפניו
 ת"ס"ה לפ"ק

החסיד והענין פו האלוק התורני מהרר משה לוי בן החבר ר' 26 a³)
 משה יעקב בעבור שהרביץ תורה ולא פסק פומיה מנירא והשכים והעריב להיות
 מן הראשונים לבוא לבניהם ופתחו היה פתחו להכניס אורחים והיה כמה שנים
 הקדישו וכל מעשיו היו באמתה וסבכל על הצבור וי' - am Samstag, פרשני
 starb חת'ה' Cholhauss' Succot מנהיג

פ"מ הדור, מהור וקדוש a 82 ב)

האלוף התורני הרבני מתתיהו משה בן מחזקיהו יהודא שתרביץ b 139 4)
תורה ועמידה תלמידים הרבה ו' 1728 ת"פ: Sivan 2.

⁹⁾ 104 b 20. Sivan 1775 — פנים הדרור und 106 a מהררר 1791 — נפתלי הירש פונר (gelehrt und beschäftigte sich mit der Bestattung der Verstorbenen, 20. Weadar 1791 — 99 b Sara Gittel Tochter des Jehuda Posner, Frau des פ' Jakob ben Salman Norden (auch diese Familie besteht noch) stirbt Erew Pessach 1802.

⁶⁾ 95 a, 95 b Ihre Tochter Jutche (— 1792) 96 a.

7) 120 b.

הר"ר יעקב יוסף בר יאקב ויל – מוהל פה ל"ק עמרן, וגם מרחוק a 48)⁸
 במקורו נבחר לעבוד עבודת הקדש כי וריו ומומחה היה במלאכתו ואפילו לעת

nannt.¹⁾ An Gelehrten ist kein Mangel. Doch unter all' den jungen und alten geniesst keiner mehr als lokale Berühmtheit. Aus einer Zeit, die im Memorbuche durch den barbarischen, fehlerhaften Ausdruck gekennzeichnet ist, erschallt die Wehklage um ein Kind Eisak ben Jacob (Cleef oder Pelz?), das am 9. Ellul 1771 starb und schon im 7-ten Lebensjahre seine Mischna gelernt hat.²⁾ Flüchtlinge aus der Kosakenhetze von 1648 scheinen sich auch hierher geflüchtet zu haben. So erklärt sich zwanglos die leider sehr unleserliche Erwähnung des als Märtyrer gestorbenen Rabbinatssassors zu Lublin, des hochgelehrten Naftali Hirz ben R. Salomo Kinor Posner(?).³⁾ Im Jahre 1706 wird die Frau Rebecka bath Samuel als „von den Vertriebenen Wiens“ bezeichnet.⁴⁾ Ueberhaupt ist Frauen Lob nicht sparsam zuertheilt. 1649⁵⁾ wird Frau Gutla bas Joseph sehr gerühmt, 1650⁶⁾ die achtbare Frau Gutla, Tochter des Abraham Nathan Kohn, die allezeit in Gradheit wandelte und auch ein „ewiges Licht“ in der Synagoge gestiftet hat. Als Muster für ein solches Enkomion einer Frau möge das vom 24. Teweth 1740⁷⁾

וקנת, לא נעצל מלנסות לאויה מקימן אשר יקראן לו ומכיו הויל בספו להוצאת ררבו וי' ח' כ"ט.

13. Adar I ת"כ"ט. Mordechai Mohel und Tokca war R. Nachman ben Samuel Endler 1762. (Fr. S. 7 Anm. 5) יהיה חוקק כמה שנים.

2) 120 b.

3) 39 a (alte Cursivschrift): החסיד האנן הרב המופלג כמחוריר נפתלי הירץ בן החבר ר' שלמה (vielleicht undentlich) בעבור שהרביץ תורה בישראל ונהג עצמו בחסידות ופרישות ומסר עצמו לטבת על קדוש שמו המיוחד ביק וזוילן הנאמר היה דיון בקק לובלון עיר ואם בישראל. — Die nächste Inschrift ist von 1874.

4) 178 b.

5) 45 a.

6) 43 b. נגם נדבה המטרה.

7) 28 a.

האשה יראתה היא תתהלל היה הנעימה אשר במעשיה לא היה א' פנימה כמרגניתא שפירא דלית בה שימא, וכל כבודה היה כת מלך פנימה, עשרת ה' לבעלה ופאר כמרים הנביאה אשר בכותה ה' לישראל הבאר, וגם בדרביה ובמצותיה הלכת בישרה כאמני שרה, ויהיה היא פושטת לצדקה לא בנערה ולא בועקה, והיה היה בתפילתה ערבות ושחרית וכל ימיה לא היה בה

der „Frau Mirjam Sarah, Tochter des Vorstehers, des fürstlichen Mannes R. Feibelman Cleef aus Amsterdam dienen: „Die Frau, deren Gottesfurcht sie rühmt, die anmuthige, an deren Thun kein Tadel war, wie eine reine Perle, deren Werth unschätzbar — all' ihre Ehre war, wie die einer Königstochter, im Innern ihres Hauses: Eine Krone war sie ihrem Manne und ein Glanz, wie Mirjam die Phrophetin, in deren Verdienste Israel den Wasserborn erhielt. Auch in ihrem Wandel und Gebieten ging sie in Gradheit, wie Sara unsere Mutter. Ihre Hände breitet sie aus zum Wohlthun, nicht unwillig, noch mit lauten Tönen. Gar achtsam war sie in ihrem Gebete Abends und Morgens. — „Durch ihr ganzes Leben war nicht Neid und Zorn ihr ge- „naht.“ — „In dieser Nacht floh der Schlaf der Sara Mir- „jam und erlosch ihr Licht — Sie liess Leben allen Leben- „den, ihre Seele ging aus leuchtend, wie die Sterne des „Himmels an Reinheit, am Ausgang des heiligen Sabbathes, „und zwei Seelen entflohen vereint!“ Wahrscheinlich von 1653¹⁾ stammt die Erwähnung des frommen und demüthigen Israel Bezallel bar Naftali, Cantors in Emden. Erst 1745 wird wieder ein Cantor,²⁾ Moses Mordechai, in ehrenvollster Weise genannt. Er verliert einen gelehrten Sohn 1734. Nicht unerwähnt soll der³⁾ Synagogendiener Schabse bar Schabse 1687, und die beiden Thorarollenschreiber Jacob ben Uri Schrage halevi 1740 und Noach (zwischen 1762 - 1794, den

קנאה ותחרות היה אשר נקבת בשמה בשם טוב מרת מרים שרה בת פי האלוף התורני מוהרר פיבלמן קליף מאמשטרדם יעא — Zum Schlusse heisst es — כלילה ההיא נדרה שנת שרה מרים וכתתה נרה ושבתת חיים לכל חי ויצאה נשמתה הוהרה ככוכבי השמים לטוהרה במצאי שבת ק' ושני הנשמות היו יוצאות קולה, אהליך — Aehnlich ist auch 148 b, gewidmet der Frau Cilda²⁾ bas Aberle Awrohom Loisel (לייזל) aus Metz vom 10. Ellul 1751, oder 45 a vom 2. Kislew 1649.

1) 163 a. Auf derselben Seite findet sich diese Jahreszahl.

האלוף התורני הרר משה מרדכי בר שמעון ואלף — והילך — 35 b בדרך הישר כל ימיו ויהי עם החיים והמתים שהוא חסד של אמת שאני מצפה לשכר תשלומין שוקק על דלתי ביה ים יום ערבית ושחרית. המתפלל והמנען כבוד

ה' בולל בחיכל ה' נשבע קולו

3) 108 b, 35 a, 27 b.

Todesjahre seiner Frauen) bleiben. Ein Vater¹⁾ und seine beiden Söhne, welche in Minden zwischen 1757 und 1779 starben, wo sie als Cantoren gewirkt haben, mögen die Reihe der Bemerkenswerthen beschliessen.

Vom Jahre 1738 stammt die erste Inschrift, welche einer Frau zum Ruhme anrechnet, dass sie sich nicht ergötzt hat an den Ergötzungen dieser Welt.²⁾ In dieser Zeit erst hat die ascetische Richtung hier fest einwurzeln können. Auch die Vorstellungen von der stetigen Sesshaftigkeit, von dem an die Scholle Gebundensein in jener Zeit werden durch die Aufzeichnungen des Memorbuches nicht wenig eingeschränkt. Denn mögen auch die Familien Posner und Ahron ben Salomo Luntschitz (1738)³⁾ durch die Wellen, welche der Kosakenaufbruch von 1648 erregt hat, hieher verschlagen worden sein — weithinaus reichen die Verbindungen und sogar Frauen finden wir hier aus dem Rheinland und Lothringen. Nicht allein aus den nah liegenden Orten Avrich, Bunde, Cleve (Familie von Cleef), Leer (Familie Leers), Lewarden u. s. w., sondern auch aus Boppard⁴⁾ am Rhein (1643), Bacharach (1672), Haag (1704), Mainz (1739), Amsterdam (1740), Hamburg, Altona, Halberstadt (1750), Wezlar, Metz (1751) haben Frauen hierhergeheiratet, oder sind Familien hergezogen.

Zum Schlusse dürfte eine Zusammenstellung sonst weniger gebräuchlicher oder in steter Umbildung sich befindender Namen aus dem Memorbuche hier eine Stelle finden.

התורני ר' ראובן בן בהריר משה יהודה - המתפלל ומגן בבקר. 60 b. 1)
 ש"י היה בקי מידן 58 a. Sein Sohn Chajim 1737. EHul 25 ה' עד וקט'
 המתפלל ו' und ש"י ו' Salman bar R. Reuben — 58 b. 18. Adar II, 1761—
 24. Teweth 1779.

התנהגה עצמה במידות חסירות ופרישות ולא התענגה בחינוכי²⁾ a 30 עולם הזה וני

3) 138 b.

פה פופרט אצל נהר 1. Kisslev 1835 גייטלכן בת ה' נפתלי זל 39 א)
 48 א — 1675 1. Jjar 153 א Naftali ben Mnachem Popart 1. Jjar
 5. Tischri 1703. — Bacharach: שמשון בן הרר נפתלי הרק זל מפאסר:
 Juda has Mordechai, gab Licht in die Synagoge u. s. w. Mainz: Esther bas
 Naftali Hirz (ממען) הוצבארנער זל מפאסר:

Männernamen: אברהם und עבדלה für Abraham, אליקים (Eljakim), אורי פיבוש und אורי שרנא für Isak, ואצק und איזק (Getschalk) נעטשעק, גר, בער וואלף, Naftali והרש והרץ, während Benjamin Wolf ausserdem vorkommt, ווסמן auch neben Elieser, ווסמנר, ווסמן (bei Lipmann), ייסל, ווסמן, ווסמן, זור, (1779) וולן, ועלקה, ועקלי (Jesajai) (1710); ישיעי, יורה, יהורא (1669) יאצק Verballhornungen חיים, יוספל, יוסי, יוספלי, טעבלי, חנוך, חיים, ירהאי; (1687) יריסמאל (für Elieser) ליפמן (statt Elieser 1757) לירר (1783) לאוי, משושם, מענדל (vor Mnachem) מנס מנס eher כאנים (Eliaser 1749) קלטן בצלאל für צלאל, פיוס (1740), פייורלמן, פייבלמן, פאלק, תנהום, שמשה, שמהה (1734) שבתה, קלונימוס für und neben

נבלים, בולא, Viole, בליא, Bella, בולה : **Frauennamen**
 Blümche, ברענדלה (1702), ברייני Verona, ברייני (1721)
 Gütiga גוטל (1680) גוטל (1672) יוטא, יוט, יוטכי (1667)
 Gutiga גוטל (1635) גולדע, גולדע (1765) גוטל, גוטל (1738)
 Grünchen גרונקן, געלע, געלעכע, געלע (vor 1728)
 Hindie (neben Rebecka) הינדע, הינדע (1776)
 Freude (vor 1728) הינדע, הינדע, הינדע, הינדע
 Trina טריינדל, Dulza, טעלעל, Süsse, יוסבא, ווינדק, פראדל
 Liebe, ליבעש, (1709) מאטע, Jeanette (1759)
 Michaela מיכעל, (1741) מיכעל, (1680) מאטק, מיטא (1733)
 Merl מערל, מילע, סעלי (1737) Malie מעלע, Minna מינחא
 Margareta, מרגעטע, Malchen und Malka! מלכע, מלכע (1733)
 Sara, סערה, (1735) סולקע, (1669) סרגלע
 Zippora Perl (1704) פיילע, Edal (1682) עירל (1653)
 Vogel, פועל, (1741) פועל, Viola פוילא
 Clara קלערי, (1742) קלערי, ציטל, פרוםט, Fromme
 Cilla קילע, Krone (1728) קריינדל, Gundula קענדל
 Reine ריינע, Röschen רייזן, (1653) רייזן, ריינע, (1730)
 oder Reyna רייזע, Rahel רעל, רעל (1754) רייזע, (1705)
 Bathseba, שבע, רעכעל, (1695) Schöne שינע, Sarchen שירקן, Bathseba
 שפרה (1774)

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

II.

בשר כחלב Fleisch in (mit) Milch.

(Religiöser Gesichtspunkt).

(Fortsetzung).

R. Bechai b. Ascher, etwas später als Nachmani, um 1290, führt zur Begründung unseres fraglichen Gebotes, das er zwar ganz in der talmudischen Ausdehnung acceptirt, ein Motiv an, das uns gewiss sehr befremdlich und frappant erscheinen wird, und ich glaube kaum, dass er in der vollständigen Begründung seines Motivs einen Vorgänger hat. Das Auffallendste daran ist, dass er glaubt, ganz nach dem einfachen Wortsinn zu erklären: *הוא המצוה הזאת*. Hören wir seine Worte, die wir der Befremdlichkeit wegen ganz hierher setzen: *לפי שהוא מטמא את הלב שהרי החלב נעשה לביהמה והוא מזהר רע ומוליד אכזריות ואחר מטמא האסור שבו שאנו מקבל שני והתפלות בנו בשאר הדברים הנאכלים ולכן מבעי הרע נשאר בתוכו מכלי שני*. Also: Fleisch mit Milch vereinigt ist nach einfacher Erklärung um deswillen zu geniessen verboten, weil es das Herz depravire (verstockt mache), denn die Milch entsteht aus dem Blute, das Blut aber ist von schlechter (depravirender)¹⁾ Beschaffenheit und erzeugt Neigung zur Grausamkeit. Einer der Gründe für sein (des Blutes) Verbot sei auch, weil das Blut — abweichend von andern in uns aufgenommenen Substanzen — sich ohne alle Veränderung mit unserm Körper amalgamirt, darum bleibt auch seine schädliche Einwirkung in demselben ohne Veränderung.“ (Siehe dieses Motiv bezüglich des Blutverbotes weiter unten bei Nachmani). Bechai führt fort: *ממנו נשחט עכשיו מים כשתחור ומערבו עם הבשר הרי הוא לאיכת הדם ושבעו לחלב . . .* הראשון כבתולה והתערבם ביחד מטמאם הלב ומוליד גסות ותכונה רעה בנפש האוכל. „Wenn es auch jetzt kein Blut, sondern Milch

¹⁾ Das Verbot des Blutgenusses motivirt ja die Schrift selber ganz entschieden und deutlich genug; wir sprechen darüber bei dem Artikel *דם*.

ist, in welche sich das frühere Blut verwandelt hat²⁾, so wandelt sich die Milch, wenn man sie wieder mit Fleisch vermenget, doch wieder in ihre frühere Natur, in Blut um, und so erzeugt denn die Verbindung von Fleisch und Milch Crassheit und (ethisch) schlechtes Naturell in der Seele (dem Wesen) des solche Mischung Verzehrenden.“ Er fährt fort: „Dass sich aber diese Verordnung immer bei der Institution der Feste findet? Um die Israeliten, die dreimal des Jahres Wallfahrten anstellen nach dem Orte, wo die Propheten ihre Stätte hatten, zu warnen, dass sie ihr Herz nicht durch den Genuss verbotener Speisen verstockt machen³⁾, sondern ihr Naturell lauter und subtil (ätherisch) bleibe, um die rechte Befähigung zu haben, über Gott und seine Lehre nachzudenken.“ Nachdem er noch das früher erwähnte maimonidische Motiv anführt, erscheinen ihm alle diese Begründungen ungenügend, und er nimmt dann zu einem noch weniger befriedigenden, mystisch-kabbalistischen Motiv seine Zuflucht. Nach dem Tode erst, meint er, werden wir für das Verbot das rechte Verständniss haben. Die Engel hingegen, die über

²⁾ Die Quelle dafür, dass das Blut der Schwangeren sich in Milch umwandelt ist Niddah 9 a, Bechor. 6 b, das Blut (s. Raschi das.) stelle sich erst 24 Monate nach der Entbindung wieder ein *לפי שהוא מטמא את הלב*. Dass die Milch aber sich in Blut umwandle, verlautet dort nicht, aber wol findet sich dies im Pardes (Abhandl. über ehel. Verhältnisse S. 21). Ich hatte dies Buch nur sehr kurze Zeit vor Augen und nur einen flüchtigen Einblick nehmen können, und es haben sich die stärksten Zweifel in mir erregt, dass dies Buch wirklich Raschi zum Verfasser haben sollte: zum mindesten müssten starke Interpolationen platzgegriffen haben. Ich glaube, das muss bei jedem Kenner des Raschi-Commentars zu Bibel und Talmud der Fall sein, wenn er Folgendes in Pardes liest *שני רשות לבר ישראל לאכול בבה לפי שהחלב נהפך לדם והדם כחלב. ומנין שהחלב נהפך לדם אלא כיון שהעיס מתערבות החלב נהפך לדם. והדם לחלב מנין אלא כיון שהאשה מתערבת אינה רואה דם נדות אלא אותו נעשה הלב לחיזוק*. Hier ist aber nicht davon erwähnt, dass erst durch Verbindung mit Fleisch die Milch in Blut umgewandelt wird. Diese Hypothese findet sich meines Wissens zuerst bei unserem Bechai. Später finden wir dieselbe bei Lippmann Mülhausen und R. Maier Friedmann, worüber weiter unten.

³⁾ Das ist freilich ein *circulus vitiosus*, wir fragen, warum diese Speise verboten ist, und die Antwort lautet hier, weil verbotene Speisen das menschliche Naturell depraviren.

dergleichen Depravationen erhaben sind, durften diese Speise (bei Abraham) genossen. Bechor Schor dagegen, zu der Stelle (bei Abraham) **המאכל והלב**, meint, dass in des Erzvater, Abrahams Hause, wo diese Satzung streng beobachtet wurde, den himmlischen Gästen deshalb zuerst die Milch-, dann erst die Fleischspeisen zum Genuss verabreicht wurden. Der Erzvater hätte also unsere fragliche Satzung schon ganz in dem Umfange wie R. Joseph Karo und R. Mose Isserles commentirt. Ich aber bin der Meinung, dass sehr, sehr vieles, was auch nicht mit dem Worte **הגדרה** markirt ist, dennoch von fremder Hand in den Commentar des B. Schor eingeschaltet worden ist.

Wahrlich, fasst man diese Verordnung nach dem reinen, einfachen Wortsinn der Schrift, so ist alles klar und deutlich, und diese Institution eine versittlichende, veredelnde.

R. Levi b. Gerson bietet uns in der Motivirung dieses Gesetzes gar zu viel an. Er begnügt sich nicht mit einem und noch einem Motive; er häuft sie förmlich auf einander. Zuerst bringt er eine ziemlich unklare, mystische Anschauung. Hier tritt dieser sonst so kühne philosophische Kopf ganz in die Fusstapfen des Allegorikers Bechai. לישב בנפשותינו שנשמר אשר שלא נשתמש בהשחתת נפשותינו בשפע השופע לנו מהשם יתעלה אשר מציאותה das ist gewiss sehr unklar. Noch unfasslicher aber ist es, dass er diese Worte damit begründet: כי זה ידמה לנו שיכשל הגוי וישיחיתו בחלב אמו אשר היה מוכן לונו לא הייתה להם תועלת ואין להם חסד. Also seine früheren Worte enthalten die eigentliche Verordnung, und die Schriftworte liefern nur das Gleichniss dazu. Uebrigens enthalten die Worte כי זה ידמה וכי ja ganz den philonischen Gedanken. Dunkel ist auch, was er als ein anderes Motiv hinzufügt: או צוה זה להעיר שגורו שלא תביאנו רוב הטוב שהשם יתעלה לבטל בו? Wer kann wohl in unserem fraglichen Gebot eine Anordnung herausfinden gegen schöne Undankbarkeit?! Früher schon hat er in diesem Verbote auch eine Präcaution gegen götzendienerische Bräuche finden

4) Ausführlicher später bei Araama (Akedah).

התרחק מלכת בחקות שאר הגוים הרחוקים כי אולי היה מנהג: wollen: Dann wiederum eine sanitäre Motivirung בזה למי שעדיין בטבעיות ובחכמת הרפואה עין מעט ובכלל הנה ערוב המונות כי Motiv also: Götzendienst und Sanitätsrücksicht, erstere besonders nach Maimonides, ohne dass der Gewährsmann genannt wird. Wer kann nur im Geringsten und auch nur einen Augenblick glauben, dass dieser Verordnung, dreimal wiederholt und zumal in dem Zusammenhang in den beiden Stellen des Exodus, ein diätetisches Motiv zu Grunde liege? — Wie verschieden aber auch diese Motive unter sich sind, alle sind sie doch derart, dass wir die Ausdehnung und Erweiterung, welche der Talmud diesem Gesetze auf jedes Fleisch und jede Milch gegeben, diesem Gesetze zurückweisen müssen. — Zuletzt sagt Gersonides ולא יקשה בענין, אך הריה מצוה אחת לתעלות רבות mehrere Motive zu Grunde gelegen haben, Hinzufügen möchte ich nur noch, dass unser Gersonides zu 5. M. 14, 21 von allen anderen Motiven abstrahirt und ausschliesslich von dem Nachtheile spricht, den jener Genuss der Gesundheit zufügt. הסבה באיסור בבשר הוא מצד היותו טעון בלתי נאות אל הכרואה. Und doch ist auch das Kochen an und für sich und jeder Niessbrauch, הנאה, womit keine Verspeisung verbunden ist, nach den Rabbinen verboten! Wenn die Exegeten ihren hypothetischen Motiven nicht die geringste praktische Folge geben, mit ihren Zweifeln an der Berechtigung der rabbinischen Weiterungen hinter dem Zaune halten, so sollten sie doch lieber gar keine hypothetischen Motive aufstellen.

Samuel Garça⁵⁾ oder Zarza in seinem Supercommentar zu A. b. E. führen wir an wegen seines Berichtes, dass die

5) Dieser Carça wurde, weil er die Erschaffung der Welt zu bezweifeln schien, auf die Denunciation des jüdischen Gerichtshofes bei den mohamedanischen Fanatikern lebendig verbrannt. Wir schaden dem Judenthum nicht durch dergleichen wahrheitsgetreuen Berichte; nur die Fälschmützei und die Schönfärberei, die Verkleisterung und der Chauvinismus schaden, wie überall, so auch auf diesem Gebiete. Das Judenthum hat von der zahlrei-

הנה התוספתא כמו שהיא בדפוס אין לה הבנה (א) אם אין אחר בעילה כלום איב' ההליצה אינו חליצה כלל ובחולץ לורה ומדוע פסולה לבחונה? [וכל הענין עומד פרה בלתי מקושר לא להישא ולא לסיפא ומפני זה ג' הדפוס אעפ"י שאמרו אין אחר בעילה כלום ולא הואיל כלל ונהפך הוא הפליאה עוד יותר וכי בשביל זה פסולה לבחונה?] אבל כאשר נקרב פה עצם אל עצמו כמו שרשמתי המוקף אצל סימן [*] והנה האה אור לפנינו והוא שבעילה שאין אחריה כלום היינו בעילה כשרה שלא קדמה דבר אחר אבל קדמה מאמר או גט היה כמאמר שאינו קונה קנין גמור והחליצה הבא אחר בעילה כזו פסולה לבחונה, וברוך המקום שפטרנו מהמון פלפולי דמפרשים אשר כל דבריהם הבל ורוח ישאם וכל חכם שבא לחות דעתו בבאור הענין כאשר משובש הוא לפנינו ע"כ דבריו בוקה ומבולקת כי הבריותא משובשת וא"י יהיו דבריו אמת, (ב) גם בדברי קו"ח דר"ג ראיתי הנבאים מתנבאים זה מניה וזה מוחק זה בונה זה סותר ואחר כל אלה בחשך אנחנו כי כל חכם המבין דבר לאשורו לא יסבך דבריהם ואנכי לא שניתי מכמו שהוא בכ"י ערפוט רק ב' מלות (א) "ואין אחר בעיל ה'" ואין אחר חליצה כלום (ב) אם חליצה שפוסלת בבחונה אחר בעילה צ"ל חליצה אחר בעילה (וכן הוא ג"י גאון ספרד) והנה הבריותא מפורשת בהניין נפלא והוא כי אחרי שר"ג הראה לדעת שאין לחוש לגזירה ביאה אחר חליצה (כדחיישי רבנן בש"ס ג"א) הנה יהיה בעילה פסולה יותר טוב מחליצה פסולה דבעילה לקנין הוא, אף שהיא פסולה עשה את כל הקנין והעד שהרי צריכה גט משא"כ חליצה להוציא הנה חליצה פסולה לא עשתה כל מה שעליה שהרי אינו נותרת לזר עד שיחזור וחליץ, ולכן יליף חליצה פסולה מקו"ח. מה אם חליצה שהיא חמורה ומהו חומרתה שפסולה לכהן ואעפ"כ חליצה שאחר בעילה, ואפ"י פסולה — אינו כלום, בעילה שקל יותר ומהו קולתה שהוא מותרת לכהן אחר מיתת הוי"ב אינו דין שאפ"י היא באה אחר חליצה פסולה שאינו כלום, הראית אדוני קו"ח הניינו ככל קו"ח שבש"ס, ולפי פ' הקי"ע והפ"ס בירושלמי תואר הקו"ח כתואר קו"ח דצפודע.

(שם פ"א צ"ט צד 252)

(הוצאתי שם אות [ד])

3 [וזה היה אינו זכאין בירושתה] האשה שהלך בעלה למדה"י ובאו ואמרו לה מה בעלך והורוה ביד להנישא והלכה ונשאת זה היה אינו זכאין בירושתה ר"א ואמר הראשון זכאין בירושתה היתה אלמנה לכ"ג נרושה וחלוצה לכהן הדיוט וכי. הראית אדוני א"י הענין, וזה היה אינו זכאין וכי' כאניה בלב ים? וא"י יתקשר האשה שהלך בעלה עם הא"י דאלמנה לכ"ג? וכבר חטרו

(שם צ"ט צ"ב 74)

(ר"א אומר משלמין ממין על שאינו מינו) [*] ובלבד שישלם מן חיפה על הרע הא כיצד אבל שערים משלם (?) חיטים גרונרות משלם (?) תמרים תבא לו ברכה ר"ע אומר אינו משלם אלא ממין על מינו [ר"א] ואמר כשם שמשלמין מן החדש על הישן כך משלמין מן הישן על החדש מינו ובלבד שישלם מן חיפה על הרע הא כיצד? אבל שערים ושלם חיטים גרונרות ושלם לו תמרים תבא עליו ברכה ר"ע אומר אינו משלמין אלא ממין על מינו.

הנה בדפוס הקודם וכן בהצאות צ"ט דברו ר"א כפול' ואין להם שחר וכמו שהוא לפנינו מסודר בסדר נכון ואמת, וכבר אמרתי שכל הפרק מלא על כל נדרותיו משננים לטוב כמו אלה וכיותר פ"ט אבל חתחתקה אמרו כי קשה עתוקתא מחתתא, ולא אמנע ממך ידירי להעתיק תרי מלי דתמיה במס' יבמות שאני עוסק בה כעת.

(פ"ז צ"ט צד 248)

בעל את זו ועשה מאמר בזו בעל לזו ונתן גט לזו בעל את זו וחליץ לזו אין אחר חליצה [?] כלום, חליץ לזו וחליץ לזו חליץ לזו ועשה מאמר בזו בעל [?] את זו ונתן גט לזו חליץ לזו ובעל לזו אין אחר בעילה [?] כלום [*] חליצה אחר בעילה פוסלת בבחונה (חסר) כיצד ג' יבמות ליבם אחד עשה מאמר בזו ובעל את זו וחזר ועשה מאמר בזו ובעל את זו וחזר ועשה מאמר בזו ר"ג אמר הראשונה צריכה גט, ואין אחר חליצה כלום מקו"ח ומה אם חליצה שפוסלת בבחונה, חליצה אחר בעילה אין אחריה בעילה שאינה פוסלת בבחונה בעילה אחר חליצה אינו דין שלא יהיה אחריה כלום וחכמים אומרים צריכות מן [אימתי אמרו] אין אחר בעילה כלום בוסן שבתחילה אינה בתחילה הרי היא כמאמר*]

(הוצאתי אות ה. ו.)

בעל את זו ובעל את זו אין אחר בעילה כלום, חליץ לזו חליץ לזו ונתן גט לזו חליצה כלום אימתי אמרו אין אחר בעילה כלום בוסן שבתחילה אבל אינה בתחילה הרי היא כמאמר חליצה אחר בעילה פוסלת לבחונה [ו] כיצד היה ר"ג אומר אין אחר כלום? ג' יבמות ליבם אחד עשה מאמר בזו ובעל את זו וחזר ועשה מאמר בזו ר"ג אמר הראשונה צריכה גט, ואין אחר חליצה כלום מקו"ח ומה אם חליצה שפוסלת בבחונה, חליצה אחר בעילה אין אחריה בעילה שאינה פוסלת בבחונה בעילה אחר חליצה אינו דין שלא היה אחריה כלום וחכמים אומרים צריכות ג' גיטין וחלוצה לאחת מהן.

(Delitzsch). Wie alle diese Erklärer haben ausser Acht lassen können, dass der Nachdruck auf den Schluss **לְאֶחָד מֵהֵם** ruhe. Nicht die Verblendung allein, dass man Reichthum, Pracht und Glanz zurücklassen muss (**וַיִּעֲזֹבוּ**) ist zu beklagen, sondern auch, dass diese dünkelfhaften Geldmänner, die auf Arme mit unbegreiflicher Verachtung herabsehten, nicht einmal sicher sind, ob nicht Andere **אֲחֵרִים** (nicht ihre Nachkommen **אֲחֵרֵיהֶם**) ihre Habe sich aneignen werden. Es ist das ganz die Klage, welche sich Koheleth entringt (Koh. 2, 16, 18, 19). Es ist auch zu merken, dass der Psalmist nicht **יִשְׂרָאֵל** oder **תְּכִימִים** „Rechtschaffene“ oder „Fromme“ und als Gegensatz **פִּשְׁעִים וְחַטָּאִים** Sünder und Missethäter gebraucht, sondern **חַכְמִים** denen er **כָּסִיל וְעֵר** entgegenstellt, weil man vom **חָכֵם**, worunter man auch im hebr. einen Heilkundigen (**חֲקִמָּה** heisst in der Mischnah-Sprache eine Hebamme, wie sage femme fr., man vergl. auch Hos. 11, 13) versteht, hätte erwarten dürfen auf Mittel gegen den Tod zu klügeln. Bis hieher ist Alles glatt, streng gegliedert, ohne dass man sich bemüssigt fühlt, dem Texte in irgend welcher Weise Gewalt anzuthun und bei Conjecturen einen Ausweg zu suchen. In wahrer Verlegenheit geräth man erst mit V. 12 **קִרְבָּם בְּתִימֵי לְעוֹלָם**. Wenn man von einer Uebersetzung auf das Original schliessen darf, haben die alten Vertenten **קִרְבָּם** vor sich gehabt. Aus dem Talmud ist ein Gleiches zu erschen. Allein alle Ausgaben und Codices haben **קִרְבָּם**, und das spricht für die Correctheit des überlieferten Textes, an dem nicht zu rütteln oder zu kritteln ist. Die Uebersetzer beweisen in einem solchen Falle nichts; sie haben, da sie keinen Ausweg wussten, zu einer scheinbar plausibeln Conjectur ihre Zuflucht genommen, ohne zu erwägen, dass die gewiss massgebenden Correctoren, die den Text festgestellt haben, einen auf der Hand liegenden Lapsus nicht hätten stehen lassen. Raschi erklärt **קִרְבָּם** „ihr Inneres“ d. i. **מַחְשְׁבוֹתֵם**, ihr Denken, Sinnen, Wähnen. Rdk. fasst es so auf, als stünde **לְעוֹלָם בְּתִימֵי** und als Fortsetzung von V. 10; „als würden sie in (**בְּקִרְבָּם**) ihren Palästen (**בְּתִימֵם**) ewig hausen (**לְעוֹלָם**). Welche Gewalt und welche gewagte Conjectur. Und wie haben sich die Neueren an diesem widerstre-

benden Vers abgemüht, ohne Neues und Aufhellendes zu finden. Sie bewegten sich alle im alten Bannkreise. Beinahe alle konnten sich nicht von **קִרְבָּם** befreien und selbst jene, die dem überbrachten Text Achtung zu heucheln vermeinten, griffen zu dem Auskunftsmittel, der Dichter selbst konnte per metathesis es so gebraucht haben, oder es wurde vom Abschreiber verstümmelt. Manche folgen Raschi mit Hinweis auf Ps. 5, 10. „Ihr Inneres (sinnt oder ist) Verderben“ **קִרְבָּם הוּא**. Wogegen Olshausen richtig einwendet, dass **קִרְבָּם** jemals in solcher Weise zur Einführung des „Gedachten“ habe gebraucht werden können sehr unwahrscheinlich sei, und durch die oft verglichene Stelle 5, 10 wird offenbar Nichts bewiesen. Auch das, was als Gedanke der Reichen angeführt sein soll, gehört genau genommen, nicht hieher; wenigstens handelte es sich bisher von der Befreiung vom Tode, nicht um das Bestehen der Glücksgüter überhaupt. Nach dem Sinne aber den wir in diesem Psalm entdeckt zu haben vermeinen, handelt aber der Psalmist eben davon, wie und was die Begüterten, die mit all ihren Fasern an dem Gelde hängen, sinnen, um auch nach dem Tode mit und durch ihren Reichthümern, und von diesen unzertrennlich, das Sterben zu überdauern; und zwar dadurch, das sie für sich Häuser bauen, die ewig stehen, und Ruhestätten die der Verwesung trotzen sollen. Damit ist aber nur ein Zusammenhang gewonnen, die Schwierigkeit jedoch die im Worte **קִרְבָּם** liegt, noch nicht überwunden. „Zu wissen, was eine Stelle nicht bedeuten kann, ist häufiger der Schlüssel zu ihrer wahren Bedeutung“, sagt Max Müller in einer seiner lehrreichen Essay's. Nun hier kann **קִרְבָּם** nur **קִרְבָּם** bedeuten, und hat der Dichter dieses Wort selbst gebildet, oder mit Absicht gewählt. Und soll sich **קִרְבָּם**, von **קִרְבָּ** das Innere, zu **קִרְבָּם**, von **קִרְבָּ** (gebildet aus **קִרְבָּ** Hohlmasse, **קִרְבָּ** umzäunter

*) Der hebräischsprechende Volksstamm bediente sich des **ר** gar oft des Wohlklanges wegen als Auslaut. So wurde **כֶּרֶם** für den horizontalen Ausblick, Kreis, für einen runden Kuchen und für eine runde Metallmasse in Grösse und Form eines Brotes, gleich gebraucht. Das Grundwort aber ist **כֶּרֶם** Kr-is, rund. Und so ist uns noch in der Mischnah das Stammwort **כֶּרֶם** runde Höhle erhalten. Ja, die Amoräer im Talmud machten sogar einen Unterschied zwischen **כֶּרֶם** und **קִרְבָּ** indem sie erklärten: **כֶּרֶם** bedeute blos

Rossi וקענקאט הן בכ"י והן בדפוסים, לא "עצת אדני", אשר בתוך שלפנינו. הלא גם בתורה נחכנו השופטים בשם "אלהים", וכן "עדת אל" (תהי, פא, א) הוא כמו עצת ה' והן המה שבי יחודאי הנוכרים בעורא (ה, ה; ו, ח). אבל נחמה הוא קרא את ה' בית ה' הנהל בשם קהלה גדולה (ה, ז) ודיק בלישנא ואמר במ' נקבה להבדיל מקהל גדול אשר מובנו "אסיפת העם" ברבו. וכני או נשאר כינוי הנקבי "לשבעים הוקנים" לעשות להם סימן ואות מובהק כנסת הגדולה, סנהדרי גדולה לאמור שאין המובן אסיפת וכנסת העם, כי אם ראשי העם וחכמיו, זקני העם ושופטיו, ואולי גם לבעבור כי חשש כחם נקבה. כי כמה הלכות נשכחו בימי אבל העם בארץ לא להם. ומה נעמו דברי התורה: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד) ודברי התורה האלה המה דברי נביאות שנכתבו לדורותם על הקהלה הגדולה או הכנסת הגדולה שבימי בית שני, ולכן בחרו בלשון נקבה "קהלת" לא "קהל" יעקב, ופי' הכתוב הוא כפשוטו ובמשמעו. התורה אשר צוה משה היא מורשת קהלת יעקב, וזקני העם וחכמיו, כי לא כל העם כלו יחכמו לדעת התורה והביצוה לכל פרטותיה, כללותיה, יסודותיה, סודותיה וחוקותיה הדרושים לכל עת ולכל חפץ, והכתוב הזה הוא כפי הנראה יסוד מוסר להמשנה הראשונה שבאבות: משה קבל תורה בסני ומסרה . . . לכנסת הגדולה, וגם זאת לא רחוק שלבעבור זאת חתיו על "שבעים איש" הו' וסימן נקבה, לבעבור שבעת אשר באה עליהם המצוה, להעמידם בראש העם השתכש הכתוב בלשון אקפה לי שבעים איש (במדבר יא, טו) אספה בה' סופת סימן נקבה לא אקף. ובכן השתמשו בלשון קהלת יעקב, קהלה גדולה, כנסת הגדולה, וסנהדרי גדולה. (ב) בעוד שהמשנה הראשונה בסנהדרין חותבת דבריה לאמור: סנהדרין גדולה (היא) של שבעים ואחד בסמכת עצמה על הכתוב אספה לי שבעים איש שזכרנו, מצאנו במקומות הרבה בעלי אסיפות ומועצות הוקנים במספרים שונים, מהם "שמונים וחמשה" זקנים (ירושלמי מגילה א, ה). מדרש רות, מה, יבמות קכא, תוספתא כלים ג, ב) "ארבעים ושמנה" זקנים (מגילה יז), וזכא ועשרים זקנים שתקנו התפלה. (ברכות בבלי וירושלמי ומגילה שם). והנה בעבור המספרים השונים האלה שסותרים ומכחישים זה את זה, כמו רבים מחכמי האומות בדור שלפני זה והמילו ספק באמיתות מציאת הכנסת הגדולה לפנים, עד שקם החוקר האלרי הקראחמאלי (האב) והראה באופן חד ושגון הלוקה את הלב ומשחר את השכל הלא בתיוקן סופרים והגדה כועצת, כי בהספור אשר בו נאמר ונשנה מן הפ"ה זקנים נאמר גם כן. שם ה"ס' היו "שלשים וכמה נביאים", ולכן הציע לפני החכמים שטוב לקרוא "עממם" תי' ומהם' ועתה אם תאמר שהשלשים וכמה היו במספרם שלשים וחמשה ותעמוד על המנין או יעלה בידך מאה ועשרים וחמיו דך ששני כי "קב" זקנים תקנו התפלות לישראל.

וההגדה הזאת מצאה הן רב בעיני רבים מהחכמים שמעיה ושבחיה ראה ויהללה וקראו חמונו ראיו אור. ביהוד הערצפולר שמח עליה כמוצא שלל רב וגם נרעטין המורה האשכנזי נענע בראשו להמצאת היהודי הנאלי-ציאנו וקבלה להלכה, ואם שאין לכתור, כי הגדה הזאת היא חרה ושנונה אבל יקרה ממנה היא המרגליות המובה אשר דלה לנו זה קרחמאל האיש המופת, כאשר ירד לעומק החקירה הזאת הלא במצאו פתשן הכתב, אשר היו כתובים עליו אלה השמונים וחמשה זקנים שעמדו בראש העם בימי עזרא ונחמיה והמה שכרתו אמנה בימים ההם ללכת בתורת אלהים אשר נתנה ביד משה, וכתבוה לדורות וחתמו עליה, ואלה שמותם: נחמיה וצדקיהו (ישראלים) שריה, עוריה, ירמיה, פשחור, אמריה, מלכיה, חמישי, שבניה, מלך, חרום, מרמות, עכדיה, דניאל, נחמיה, ברוך, משולם, אביר, מימן, מעניה, בלני, שמעיה (כהנים במספר כא); ישיע, כנוי קדמיאל, שבניה, הוריה, קליטא, פלאיה, חנן מיכא, רחוב, חשביתא זכור, שרביה שבניה, הריה, בני בנינו (יז לויס). פרעש, פחת, כואב, עילם, ותנא, בני, בני, עזריה, בכי, אבניה, בני, עבון, אטור, חזקיה, עזריה, הוריה, חשום, בצור, חרף, ענתות, נובי מנפיעש, משולם, חזור, משיבאל, צדק, ידוע, פלסיה, חנן, עניה, הושע, חנניה, חשוב, הלוחש, פלחא, שובק, רחום, חשבניה, מעשיה, ואחור, חנן, ענן מלך, חלוס, בענה (מ"ה ישראלים ועם השנים הנוכרים בראש מ"ה) הרי בסך הכל פ"ד ויתכן להיות שאחד נבלע בין השיטין, ויש מי שמשער שהאחד הוא עזרא ראש הכנסת או, אבל קשה הדבר שהעיקר יחסר מן הספר. והנראה בעיני למצוא ישוב גם על זה, שלעולם האחד אשר יחסר להשלים המספר הוא עזרא באמת, אבל לא יכול בפעם ההוא לבוא במנין הוקנים, כי כל עיקר כריתת האמנה היה להחזיק בתורת ה' ובמצות הכתובים בה, וכבר ראית שעזרא מצא בספר התורה שלו מצות מה שלא היו בספרים אחרים, והיה צריך ליתן עדותו ולהצדיק את נסחת ספרו כי כאשר נמצא כן היה בהספר הזה אשר הגיע לידו ואף שהוא מוחזק לקורש, ולפי ההלכה, ודעת הקהל, אין עד נעשה דיין. לכן נגרע מן המספר הזה אחד והיו אך "שמונים וארבעה", ואין אנו צריכים להשערות רחוקות וסברות רחוקות של הערצפולר ונרעטין, שהיה עזרא או ברוך רחוקה (ח"פ) או שהלך כבר בדרך כל הארץ (נרעטין). וצדק גם הבבלי במה שאינו חושב אך מ"ה זקנים, כי אינו חושב רק זקני ישראל, כי הכתוב אומר אספה לי שבעים איש מוקני ישראל, ישראל דוקא, וראשי אבות הכהנים והלוים המה חרוש שחרשו המופרים, אשר באו אצלם לפעמים במנין אבל אינם עיקר בנין הוקנים כאשר אמר. (ג) כאשר אנתנו מודים ומתללים את המציאה הזאת אשר מצא קרחמאל (האב) בהנוגע למספר, השמונים וחמשה זקנים, שהמה זקני בני ישראל אשר באו תתום על האמנה, והוא מציאה גדולה באמת כן הכחד כל נזבל

אביו ובעשה ידיו להכות אותו הרמה ולבוא אתו ברוב, ובכן נתחוק הבית חנוני והחוק לקדש. אבל הכנסת הגדולה בראותם את הזיוף אשר עשה חנוני בספר ישעיה והוסף פרשה אחת שלמה מלבו ועשה עוד יתר זיופים, כאשר אראך, אם יתנונו ה' בחיים, או נזרו אומר: "עשו סוג לתורה" (אבות א' משנה א'), לאמר, לעשות התורה חתומה, למען לא יפרצו בה פריצי הדור פרץ, כי כעיר פרוצה אין חומה היתה התורה בעיני פריצי הדור בימים ההם, ואיש ואיש העולה על רוחו כתב בספר התורה והנביאים ככל אשר לבו חפץ, וכבר הבין הדבר כן רבי עקיבא ואמר בפירוש "מסורת סוג לתורה" (שם פ"ג, משנה טז).

וכאשר תתייחס כתבי הקודש הוא ענין נכבד אשר כבוד כל בית ישראל נשען עליו, חובה עלינו לדבר עליו ביחוד, אולם טרם אעביר הפרק הזה לפניך, עלינו לבאר מי הוא האנשים, בעלי אמנה ועמודי האמונה אשר ידעו לכלכל דבריהם במשפט, והוכשרו לזה אם מצד ידיעתם וחכמתם כי דבה, אם מצד שהחזיקו לזה ונחה עליהם רוח ה' והיו יודעים להעם כלו? והן כמה "הכנסת הגדולה" אשר שמען הצורך היה משירותיהם.

פרק ז.

הכנסת הגדולה.

א) בדבר "הכנסת הגדולה" ענו חכמינו, והחכמים, אשר לא מבני עמנו את חלקם, דעתם או השערותם, מגדולי המחברים, ראשי הסופרים ואדירי המכירים עד קטני הסופרים, מעלי הנגה ובעלי הנצח וריקי מיה, כלם נלו את דעתם והאריכו למעניותם בהענין הנכבד הזה, אבל לא עלתה ביום להעמיד הדברים על גורם ולישכם על אופנם, עד אשר כמעט נשארו הדברים הנוגעים, להכנסת הגדולה בתיקו, ואם אמרתי אעבירם לפניך תחת שבטי הבקורת ואשנה דבריהם לבטלן יאריך הדיוש מאד מאד ויתרחב לספר שלם, על כן הנני מראה אותך לעיני כהם הנכבד Löw gesammelte Schriften I 399 ff. (כמעט נגב אח"כ איש בו"ש וכחש ושם בספרו*) כמו ידו אסף הכל כעמיד נורניה ושם תראה הרעות השונות והמתחלפות, וההשערות הרבות החלושות והקלושות בהענין הנכבד הזה, ואנכי אעביר לפניך קורא הביב אך את אשר העליתי במצותי, לפי עניות דעתי וקוצר השנתי, ולך יאתה משפט לאמור אם צדקתי ואם מקום הניחו לי להתגדר בו. הבית דין הגדול של שבעים ואחד איננו בריה חדשה, אינו תקנת נביאים או הרוש שהחדשו הסופרים, לפי צורך הזמן, כאשר דרש דרש מהם העת לחפץ המדיני ולהנהגת העם להורם ושעתם. כי אם הוא אחת מכצות ה', אשר פתח הוא צוה את משה נאמן ביתו, כמפורש נאכרו: "אספה לי

*) Studien zur Geschichte etc.

שבעים איש מוקני ישראל, אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי ואצילי מן הרוח אשר עליך, ושמיני עליהם, ונשאו אחד במשא העם ולא תשא אתה לברך (במדבר יא, טו, יז). וכאשר משה היה עומד על גביון הרי לך "הבית דין של שבעים ואחד", כפי שנשנה במשנה הראשונה של סנהדרין, ומן "אצילת הרוח" למדו שכל הרוצה או הראוי להתכנות "זקן" צריך להיות "מוסכך".

והשבעים זקנים עמדו תמיד בראש העם לימין השופטים והמלכים להורותם הדרך, אשר ילכו בו על פי התורה והמצוה, ושפטו משפט צדק ודין אמת בין דם לדם, בין דין לדין ובין נגע לנגע לכל דברי הדיבות (דברים יז, ט והלאה). כמה נשאו במשא עם השופט והנשיא ראש העם והאריכו ימים אחר יהושע (יהושע כד, לא; שופטים ב, ז). כמה הגבילו המשרה והממשלה אשר היתה ביד השופט והנשיא אשר עלה במעלה על ראש העם ומנעו אף את המלכים מעשות כל מה שלבם חפץ, וכפי הנראה דווחה התקנה הזאת רעה בעיני אבימלך בן ירובעל, וכאשר פרץ בגלל הדבר הזה ריב בין המושל אבימלך ובין הזקנים העומדים על המשפט פנה אבימלך עצמו אל העם ויקרא אותם לעמוד על ימיו ברובו את "השבעים" וירבר באזניהם: מה טוב לכם המשל בכם "שבעים איש", כל בני ירובעל (כמו "בן נביא", או "בן חכמים" שענינו, תלמיד למוזר חניכו ירובעל ותלמידיו לבוונתם) אם משל בכם איש אחד? מה ענה אותו העם לא שמענו, אבל הכתוב נלה וזון לבו, כי קם ויהרג את "בני" (המוסכמים) של ירובעל "שבעים איש". (שופטים ט, א—ה), ובכל זאת לא חדלה פעולת הזקנים מכל וכל, אף בימי מלך מלך, "דבר אחד" לעם כלו בעת נבחרה ירושלים לקריה מלך, והר ציון לבית הבחירה, כי שם ישבו הזקנים למשפט ומשם יצאה הוראה לכל ישראל, אבל בסוף ימי הבית הראשון המיוחס לשלמה, בימי החוזה ויחזקאל השתחית גם הבית דין הגדול את דרכו ויעש תועבות גדולות ונוראות במקדש ה', כמה שנאמר: והנה שבעים איש מזקני ישראל ויאזניה בן שפן (הוא היה העמוד התוך, ראש הסנהדרין) עומד בתוכם... ואיש כלי מקטרתו בידו (יחזקאל ת, יא). וכבר פירש בן דר"ק את דבתו הזה, כי שבעים סנהדרין היו ויאזניה היה גדול שבכלם, ואמנם מיוחזקאל למדנו, כי עוד בימיו היתה "סנהדרין קטנה" של עשרים וחמשה (שם ה, טו; יא, א) כמה אשר שפטו את העם בכל עת לכל דבר קטן, ואת הדבר הגדול או הקשה יביאון אל הסנהדרין גדולה וישפטו הם, והבדל כזה כבר עשה משה (שמות יח, כו). גם כאשר שבו בני ישראל מן הגולה, רואים אנחנו אותם שומעים לעצת השרים והזקנים (ג, ח), אשר כפי הנראה ממשמעות הכתוב יקר היה בעיניהם כבודם וקראו את עצמם "עצת ח" (שם פס' ג), כי כן היא הנוסחא הנכונה, כמו שהיא בביר (פ"י) ולפי כמה נוסחאות שהיו לפני

267 (258). בימים ההם כבר הוכשר חוניו למלא מקום אביו לעבוד ולשרת בקודש, אולם מסבה לא נודעה לנו וקרובה להשער^(*), כי לא מצא חן בעיני מלך מצרים המושל על ארץ יהודה, ועלה במעלתו דורו השני לו הנודע בשם מנשה, והוא כהן בקודש שבע ועשרים שנה (כיו לדעת איז.) וימת בשנת 240 (232) עתה עלה לגדולה חוניו במשפט הירושה אשר לו יאתה.

בימים ההם היו היהודים נבגעים תחת מלכי מצרים ועל הכהן הגדול הוטל חוק לשלם לאוצר המלך מס עשרים ככר כסף מדי שנה בשנה. לא ארכו הימים וימאן הכהן הגדול חוניו השני לשלם את מסו אשר הוטל עליו. איך התנשא בלבו לעשות זאת ולא ירא לנפשו ולעמו ולמקדשו פן יבולע להם ע"י פשעו ומרדו זאת? על זה יענה יוספון, כי היה איש כילי ולבו קצר מהשכל. אולם משפט כזה קשה לשמוע, אשר הכהן הגדול מאחזיו, איש אשר כבר עברו עליו חמשים שנה לא ידע ולא יבין כי בפשעו זה יוכל להסב צרה לעקב ודעה רבה לעם יהודה כלי, ואם לא יתן ברצון ויקחו מכנו בחזקת, כי מי יוכל לרון עם שהתקף מכנו? לכן הנראה, כי חוניו נמר שנאה למצרים על אשר המלך בתלמי Philadelphus פסע על ראשו ולקח משרת הבחונה הגדולה אשר לו יאתה ונתנה לשארו זה דורו מנשה, ולפיכך נתן יד אל מלך הסורים ואליו שם מבטחו עת יקרא המלך מצרים מלחמה על עמו — ועל ארצו. וכבר הבין הדבר כך הערצפלה החכם היווה בינה לעתים, הלא בספרו קורות ישראל (ח"א"ב משנת 1855 עד 186), ואחריו נמשך גרעטץ בספרו קורות היהודים (ח"ב"ב עד 243 ובהערה שם), אלא ששם עצמו כמו לא ידע את הערצפלה, דברכו לאכול ולמלא כרסו סמערנים אשר הבינו אחרים ולקראו בפה מלא שישו בני מעי שישו, מדי היתה זאת לכם ומשלכם אכלתם.

שנים עברו וכן חלפו וחניו לא שלם את המס אשר עליו אל המלך. אז מלך בתלמי Euergetes ויחר בו אפי וישלח אל ירושלים איש בחירו Athenion ויצוהו לשחר אונן למוסר ולדבר אתו רתת כי אם יעמוד במרדו ולא ישלם את המוטל עליו ויקח מכנו בחזקה ויעשה גם רעה לארץ יהודה. חוניו הוא באחת תת לא אתן, ולא חל ולא חרר ממלאך המלך ואימתו לא בעתתהו. אבל לא כן היהודים המה נבהלו, רעה אחותם ויראו לנפשם כאר. והיתה זאת בשנת 227.

בימים ההם היה איש צעיר לימים וגשוא פנים אדוב מאר בעיני העם על דבר חכמתו וצדקתו ושמו יוסף בן טוביה. ואמו היתה בת שמעון הראשון הכהן הגדול ואחות חוניו והוא יושב בכפר פכחל קרוב לירושלים. ותשלח אליו אמו ותגד לו מהנעשה בירושלים ממלאך המלך ומקשיות ערפו של

(*) ע"ן הערצפלה קורות ישראל ח"א"ב עד 185.

חוניו ומהחררה השוררת בעם, וימרה לבוא העירה וילך אל חוניו וידבר אתו רתת על מרדו ופשעו זה נגד המלך מצרים ואינו שם אל לבו את כל הרעות הנשקפות לרגלי מיאנו וקשיות ערפו ואך יחין בנפשו להביא אסון על עמו בעד בצע כסף. ויענהו חוניו אינני מבקש לי גדולות וגם נכון אנכי להסר את המצנפת, להרם העטרה ולירד מכהונתי הגדולה טרם אסע אל המלך להתנצל לפניו למען אשיב את חמתו ממני. וישאלו יוסף לכן האם תרשני אותי לבוא לפני המלך לרצותו ולכפר פניו? ויאמר לו לך כאשר תלך ולי אין הדבר שוה לי.

(ח) אחרית דבר יוסף גרע, כי נבחר יוסף מעת העם לעמוד בראש הכנסת הגדולה, כי ירד מצרימה ונשא חן מאת המלך והמלכה. שם מצא שעת הבושר לחבור את הכהנס בכל ארצות סוריא אשר למצרים, כי מצא מאה שערים, ורכש לו הון עצום ורבו, עד אשר עשו של קרה ושל המן היה כשהקל לו, שמינו היה הולך וגדול וכבודו בעיני בני עמו ודחו כמו בעיני העמים אשר כסביב היה גדול מאד, אבל חוניו מה היה לו? האם ירד מגדולתו? או שרת בקודש כמו מלפנים בכהונתו הגדולה? גם על זה נמצא טענה אצל פילון היהודי. לפיהו שמש חוניו ארבע עשרה שנים מן 240 עד 226 (איז.) מורה במספר השנים אשר שמש אבל לפיהו נמשכו הידי שנים עד 218) וא"כ ירד מיד מגדולתו כאשר בא אחניון שלוח מלך מצרים ירושלימה. והדבר נותן, כי אחרי אשר לא אבה ללכת למצרים להתנצל לפני המלך ולרצותו לא יכול עוד לעמוד בראש העם. או עלה חוניו הבית צר במעון ה' אשר בירושלים. בראשיתו לא נתנהו לעלות ובאחריתו הורידהו מגדולתו.

חוניו נשא עיניו אל מלך הסורים כי יתגר מלחמה את מלך מצרים ויקח ממנו את ארץ יהודה ואו ישוב יעמוד הוא בראש העם ואליה תשוב הכהונה הגדולה. ואמנם בשנת 219 לקח אנטיוכוס הגדול מלך הסורים את ארץ יהודה בחרבו ובקשתו מאת מלך מצרים, אבל שמעון הצדיק נשאר על כנו ותוחלתו נכובה ולשווא היו תחבולותיו. וחוניו שמר הרב בלבו, המאורעות אשר הכפו כבר ידעת ושמת מכנו די והותר. בשנת 217 שבה ארץ יהודה תחת יד מושל מצרים בתלמי הרביעי, שמעון הצדיק לא נשא לו פנים כאשר הרחיב בנפשו עוז לנשת אל הקודש פנימה. והמלך לא יכול לעשות אתו רעה, כי עוד לא היתה המלוכה נכונה בידו בארצות הסורים וירא ויזר לו פן נוסף עם יהודה גם הוא אל שונאו אנטיוכוס הגדול ויעלו למלחמה עליו ויאמר לקחת את נקמתו ממקדש ה' אשר בירושלים ולבנות לו צרתו באלכסנדריא. אז נלזה אתו חוניו והוא כבן שבעים שנה וירד עמו מצריכה לבנות שם בית ולשרת שם בכהונה הגדולה. ושמעון הצדיק ראה את הרעה והתבונן, אבל איש צדיק וישר בבנים לא יכול להתקופם נגד

אחרי הודעתך כל אלה ברור הדבר ואין נפתל בו, כי נבנה הבית מאת אחר מכהנים וחוניו שמו, במצרים תחת ממשלת בתלמי הדי' פילופטור אחרי נצחונו אצל Raphia (217) שנה או שנתים אחרי כן, ובמים ההם עוד לא נחתמו ספרי הנביאים וברך הכהן חוניו, הוא ולא אחר, הפרשה הזאת וחסה לישעיה. וגם לא רחוק הדבר, כי בתרמית הכהן הצר בתלמי אל היהודים אך למראה עינים, למען ימצא מקום להתגדר בו וסבה לבנות לו בית בבירת און לקחת את נקמתו מבית ה' וכהניו אשר בירושלים, כי בית אשר נבנה לשם ה' במקום אשר נראה שם ונתגלה, ישאר בקדושה כמו שמופירש נאמר: אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים (גוים דוקא) את אלהיהם (אלהיהם דוקא) על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן: ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש (תנ"ך ע"ן? כמו דבר, ו, ה') ופסילי אלהיהם תגדעון (תשרפון באש? שם) ואברתם את שמם בן המקום ההוא: לא תעשון בן לה' אל הים (דברים יב, ב-ד) לאמור המזבחות והמצבות אשר נבנו לה' לא תשברון ולא תתצון, כי כבר הוקדשו לשמו, ולכן מצאנו האלה אשר נטעה יסין אברהם ראש לאבות עומדת על כנה במקדש ה' אשר בשכם (יהושע כד, כו), וקדושת בית אל, שלה, מצפת, גלגל ובוכים קדושים היו לישראל שרם הגלגל הולל שלומים, ולמה זה יגרע הבית אשר נבנה לשם ה' הנראה לישראל באון אשר במצרים?

(1) שמעון הראשון בן חוניו הראשון מלא מקום אביו בבחונה גדולה לדעת פילון היהודי בספרו בן העתים בשנת 300 לפני כס'ה' (לדעת Eusebius 309) ויבין שלש עשרה שנים וימת בשנת 287 (לדעת איו, 290) ובאשר בנו חוניו היה אז צעיר לימים ולא הוכשר עוד לעמוד ולשרת לפני ה' בקודש כהן תחתיו דודו אחי אביו ואלעזר שמו (יוספון קדמ, יב, ד, א) הוא אלעזר אשר עטו אותו אחיב במעטה הנדוי, כי אליו שלח בתלמי השני Philadelphus לתרגם לו התורה וינות (עין ארסטנא מועתק מאת רבינו עוריה מאור עינים בספרו הדרת וקנים, ועין יוספון לרומים בקדמוניותיו יב, ב, 1-2) אלעזר שרת עשרים שנים (לדעת איו, לב שנים) וימת

(*) המורה נרעטין בספרו קורות היהודים ח"ב (צד 242 הערה 2) יחש במציאת הכהן הגדול אלעזר ויאמר כי יוספון בקדמוניותיו יב, ד, א, שמודיע מה תמך יתירותיו על Aristaeus וספרו בהגות לשבעים הקנים שתרגמו התורה, והנה כאשר כל הספר הזה בדוי ומופיר, גם שמות האנשים אשר בו לא היו ולא נמצאו כי אם במחשבת המורה, אולם כבר מוכיחים את הכהן הגדול הזה בעת ההוא פילון היהודי כאשר הראיתך וגם Eusebius עין קורות ישראל להעצמפלד שם צד 374. ואמנם בן הדמי כאשר נבדוק אחי נרעטין, כל הקשיות והגזירות טאפס ותרו וכל השעריות בסוף יסוער סגור ודורו יראם.

August-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

VIII. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö.W. = 10 Mk. = 12 Frs.

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Schiffamtsgasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Friesburg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Das Buch Judith, von Arthur S. Weissmann. — — — — —	225
Prinzip der jüdischen und christlichen Moral, von Dr. Rothschild — — — — —	237
Heidenthum und Kabbala, von Dr. Rubin — — — — —	247
Recensionen, von Rabb. Dr. J. J. Unger und von L. Cohen — — — — —	254

☛ Eine hebräische Beilage von Arthur S. Weissmann. ☛

Zuschriften und sonstige Werthsendungen bitten wir nur unter Adresse: „Arthur Weissmann, Wien, II., Schiffamtsgasse 4,“ zu schicken.

Das Buch Judith.

Von Arthur S. Weissmann.

Judith und Esther, zwei Töchter unseres Stammes, beide hat die Natur mit gewinnender Schönheit und mächtigem Liebreiz begabt, beide haben sie durch eben diese Vorzüge die jüdenfeindlichen Machthaber ihrer Zeit hingerissen, und beide haben sie ihre unwiderstehliche Anziehungskraft nur zum Heile ihres bedrängten Stammes benutzt und in der letzten Stunde der Noth ihrem Volke Rettung gebracht.

Die Kenntniss der Geschichte der jüdischen Königin Esther und ihr Rettungswerk für die Juden setze ich bei den verehrten Lesern voraus. Alljährlich wird das Purimfest zu ihrem Andenken gefeiert. Und wer hat sich nicht an den Mummenschanz*) und sonstige Lustigkeiten am Purim ergötzt? Aber Judith, wiewohl auch sie ihrem Stamme in der Stunde äusserster Bedrängniss beigesprungen und mit Einsetzung ihres Lebens Erlösung gebracht, zu ihrem Angedenken begehen wir kein Fest, ihre Erinnerung wird durch Nichts gefeiert; kaum Wenige wissen von ihrer Geschichte etwas zu erzählen. Erst die Bretter, die die Welt bedeuten, haben sie der Vergessenheit entrissen, aber man gewinnt von ihr und ihren Thaten blos theatralische Vorstellung. Und während das Buch Esther von der Synagoge zum liturgischen Gebrauch eingeführt wurde, wurde das Buch Judith von derselben Synagoge auf den Index gesetzt, zu den Apokryphen geworfen. Warum? wird man mit Recht fragen. Wir haben vorläufig darauf keine andere Antwort als das gekannte Sprichwort: Habent sua fata libelli שְׂבוּחֵי סֵפֶר תּוֹרָה שְׂבוּחֵיכֶם אֵינֶם; Bücher wie Menschen, unterliegen dem Schicksale; liessen doch

*) Wie die Juden dazu gekommen sind, am Purim Mummenschanz zu treiben, siehe Weissmann Monatsschrift I. 1889 S. 135. Anm.

die Griechen selbst ihre Götter dem unvermeidlichen Verhängniß verfallen.

Das Buch Judith ist das älteste nachexilische Buch der Juden, und in dem Gang der Begebenheiten ist es ein Prolog zu der Makkabäer Geschichte.

Die Juden waren nicht lange vorher aus dem Babylonischen Exil heimgesetzt, als aus dem früher unbedeutenden Makedonien ein Held sich erhob, der riesenhaft die Kriegshelden aller Zeiten überragte und sich des ehrenvollen Beinamens „der Grosse“, den die Geschichte ihm gegeben, wohl verdient gemacht. Alexander*) der Grosse führte einen Riesenkampf gegen die mächtigsten Reiche der alten Welt, er überwand sie und umgestaltete Alles. Juda war, da es nicht selbstständig war, anfänglich nur mittelbar betroffen. Aber es sollte schlimmer werden. Das schwer heimgesuchte Land sollte noch schwerer heimgesucht werden. Syrien wurde nach dem Tode Alexanders ein Zankapfel der Diadochen und so kam es, dass die drohende Kriegsnoth auch über Judaea hereingebrochen, und die Juden schweren Prüfungen unterworfen. Ein durch glückliche Treffen ausgezeichnete General, aber übermüthiger Herrscher verlangte in seinem verwegenen Dünkel, als Machthaber von Syrien, auch von den Juden, neben Wasser und Land eine göttliche Verehrung, wo nicht, er das ganze Gebiet verwüsten und „alles Fleisch“ in seinem Grimme vertilgen werde. Der hohe Rath in Jerusalem fasste den beherzten Beschluss Widerstand zu leisten. Da rückte der Feind heran, seine Drohung wahr zu machen; er zog über den Euphrat, zog durch Mesopotamien und wollte alle festen Plätze am Flusse Euphrat,**) zerstört haben — er stand an der Grenze des Landes Juda, und um das Land nach allen Seiten hin leicht, wie ein reissender Strom, überfluthen zu können, suchte er sich den Engpass bei Betylua, den nur zwei Menschen haben passiren können zu erzwingen. Die Juden wagten der

*) Das Buch Judith führt diesen Namen nicht an, spricht vielmehr nur von Nebukadnezar und Arpaxad, hat aber nur ihn im Sinne, wie wir weiter unten nachweisen werden.

**) Siehe w. S. 17, 18.

Uebermacht zu trotzen, besetzten die Pässe und setzten sich zur Wehr und Vertheidigung. Der Feind wieder besetzte alle Zugänge zum Gebirge. Auch liess er die Wasserquellen streng bewachen, um so die Juden durch Durst zur Uebergabe zu zwingen. Die Belagerten waren wohl mit Lebensmitteln versehen, aber das judäische Gebirge ist noch mehr wie das Land arm an Wasser. Und es trat bald, was nicht ausbleiben konnte, Wassernoth ein. Viele verschmachteten vor Durst; Kinder und Frauen, von Natur zarter und schwächer, wurden ohnmächtig, und Jünglinge fielen in den Strassen und vor den Thoren, kraftlos nieder. Die Verzweiflung, stets die unüberlegte Rathgeberin, trieb die Gebirgsbewohner zusammen und liess sie vor die Ältesten der Stadt Betylua mit der Forderung treten, die Stadt dem Feinde zu überliefern, weil sie es vorzögen dem Feinde als Opfer seiner Willkür heimzufallen, als stündlich zusehen zu müssen, wie ihre Kinder und Frauen, vom Durste geplagt, verschmachteten. Der Stadtrath erbat sich eine Frist von fünf Tagen, um der göttlichen Vorsehung Zeit zu lassen hilfreich einzugreifen. Sollte es Gott nicht gefallen in diesen fünf Tagen einen ergiebigen Regen niedergehen zu lassen, so werden sie sich in das Unvermeidliche fügen.

In Betylua lebte aber damals ein Weib mit Namen Judith. Wiewohl seit drei Jahren verwitwet, hat sie nicht aufgehört um ihren Gatten zu trauern. Er hat ihr vielen und grossen Reichthum hinterlassen; grossen Besitz, viel Vieh und Aecker, wie auch zahlreiche Dienerschaft, sie aber versagte sich jedwede Freude, jedwedes Vergnügen. Sie begnügte sich bloss mit einem Dachkämmerlein und kärglicher Kost. Von Gestalt schön, reizend zum Ansehen, war sie dennoch ebenso keusch und gottesfürchtig, als bescheiden. Niemand konnte ihr etwas Uebels nachsagen, sie stand vielmehr bei Allen in hohem Ansehen.

Als der Beschluss des Stadtrathes, die Stadt, im Falle, dass ein ergiebiger Regen sich nicht im Verlaufe von 5 Tagen einstellen werde dem Feinde zu überliefern, auch zu den Ohren der Judith drang, lud sie, eine zweite Deborah, die Städtältesten

vor sich und diese zögerten nicht vor ihr zu erscheinen. Sie machte ihnen die bittersten Vorwürfe und hielt ihnen einen langen Sermon, wie sie es sich haben herausnehmen können, Gott einen Termin zu setzen und ihn zu versuchen.

„Deine Weisheit ist offenbar“ gab ihr der Stadtrath zur Antwort, „deine hohe Einsicht längst allbekannt, wie nicht minder deine edle Denkungsweise, aber wir haben ja nicht anders gekonnt, wir haben unsern Beschluss nicht freiwillig gefasst, wir haben nur der Noth gehorcht; das Volk leidet grossen Durst. O! Judith du bist fromm und gottesfürchtig, bitte für uns zu Gott, dass er Regen sende, und dass sich die Brunnen füllen“.

Judith jedoch wollte Gott nicht versuchen, sagte aber zu den Aeltesten „ich will eine That thun, von der die kommenden Geschlechter sich erzählen sollen“. Ich will in das feindliche Lager ziehen, forschet aber nicht nach meinem Vorhaben. Ihr sollt es erst erfahren, als es vollendet sein wird.

„Ziehe hin in Frieden und Gott ziehe vor dir her zur Bestrafung der Feinde“, riefen ihr die Gemeindegeltesten vertrauensvoll zu.

Judith legte hierauf ihre Witwenkleider ab, wusch und salbte sich, ordnete das Haar ihres Hauptes und schmückte sich sehr auffallend mit ihrem kostbaren Geschmeide. Und so ging sie, begleitet von ihrer Zofe, zum Stadtthor hinaus.

Sie war den Berg hinabgestiegen und ging weiter im Thale fort, als sie auf eine feindliche Waffe stiess. Sie wurde von derselben ergriffen und vor dem Feldherrn Holofernes*) geführt. Er wurde von ihrer Schönheit betroffen, von ihren Reizen geblendet, nahm sie daher willig auf, sprach ihr sogar Muth zu, und wies ihr eines seiner Zelte zum Aufenthalte an. Zugleich ertheilte er seinen Dienern und seinen Wachen den Befehl, es an Schonung gegen Judith nicht fehlen zu lassen, sie in Nichts zu hindern, sie zu jeder Zeit frei aus- und eingehen zu lassen.

*) Der Name mag von Aul-irom אֱלִי־רֹמ (Gen. 36, 42) grücsirt sein. Das Bestreben nach biblische Benennungen ist in diesem Buche unverkennbar.

Judith blieb nicht nur rein von der Berührung des Holofernes, sondern auch an dessen Mahlen und Gelagen verweigerte sie theilzunehmen. So waren drei Tage verstrichen. Am vierten Tage jedoch trug der Feldherr seinen Hämpling auf, keine Gesellschaft zum Mahle zu laden, Judith aber zu bereden daran mit ihm theilzunehmen und — sie liess sich bereden. Als Holofernes ihrer ansichtig wurde, wallte sein Herz in Leidenschaft auf, und seine Sinne geriethen in Aufruhr. In seinem wilden Entzücken drang er in Judith von dem edlem Traubensaft sich munden zu lassen, aber sie trank blos von dem, was ihre Magd ihr zubereitet hatte. Und Holofernes trank von dem Weine, mehr wie kaum je zuvor, und fügte so seinem Sinnesrausche den des Weines zu.

Das Mahl war zu Ende, die Diener haben sich entfernt, Judith allein blieb mit Holofernes zurück. Vom Weine überwältigt sank er auf seinen Teppich nieder, und der Schlaf übermannte ihn. Judith aber liess sich auf ihr Knie vor Gott nieder und flehete mit erhobenen Händen zum Himmel mit Inbrunst: „O! Gott! stärke mich in dieser Stunde“, und erhob sich bald wieder, griff nach dem Schwerte des Holofernes und trennte, mit zwei wuchtig geführten Hieben, den Kopf des lüsternen Wüstlings, mit seinem eigenen Schwerte, vom Rumpf. Und mit dem Haupte des Feindes ihres Stammes in der Hand kehrte sie nach Betylua zurück. An den Thoren angelangt, rief sie den Wächtern zu: „Thut auf! thut auf das Thor! mit uns ist Gott, unser Gott, um Israel den Sieg zu verleihen“. Als die Männer dies vernahmen, eilten sie alle von der Siegeshoffnung gekräftigt, zu den Thoren und priesen Judith hoch. Das Haupt des feindlichen Feldherrn aber wurde alsbald an die Brustwehr der Stadt gehängt, gleichzeitig machte die streitbare Mannschaft einen Ausfall und drang auf den Feind ein, der, als er das Haupt seines Feldherrn an der Brustwehr der jüdischen Bergfestung gewahrte in grosser Verwirrung gerieth, und Alles zurücklassend nach allen Seiten hin floh. Die Juden verfolgten den Feind und machten den Sieg zu einem vollständigen.

Judith wurde von ihren Glaubensgenossen hoch in Ehren gehalten, Angesehene*) warben um ihre Hand, aber sie lebte auch jetzt nur dem Angedenken ihres früh heimgegangenen Mannes. Sie lebte lange geehrt von ihrem Volke und erreichte ein Alter von 105 Jahren.

So weit die kurze, gedrängte, aber übersichtliche Geschichte der Judith des Heldenweibes nach unserer begründeten Auffassung und unserem berechtigten Dafürhalten.

II. Die Geschichtlichkeit des Buches.

Wenigstens hierin theilte das Buch Judith das Schicksal aller kanonischen wie apokryphischen Bücher, dass man seine Geschichtlichkeit und somit seine Echtheit bezweifelte. Man bezweifelte dieselbe aber nicht, weil die Erzählung von Unwahrscheinlichkeiten und Ungeheuerlichkeiten wimmelte, wie so manches andere Buch, nein! sondern, weil man nicht recht darüber Bescheid wusste, was man mit Nebukadnezar, der zu Ninive regirt haben sollte in einer Zeit mit Arpaxat (1. 1. 5. ff.) anfangen, und in welche Zeit man die Geschichte setzen solle. Montfaucon, Hue, Calmet, Houbigant, Gumpach, Wolf, Mouline und Andere, überhaupt die Katholiken alle, vortheldigen die Geschichtlichkeit des Buches, rücken aber die Begebenheit weit hinauf bis 635 ante. Nöldeke denkt an die Makkabäerzeit, ebenso Reuss; Grotius an Antiochus Epiphanes, Ewald und Vaihinger gehen bis auf 128 herab, die Zeit Hyrkans I. Mit grossem Aufwand und Scharfsinn sagt Reuss, hat Volkmar die Ansicht verfochten, die Geschichte beziehe sich auf Trajan und seinen Feldherrn Lusius Quietus. Allein das Buch gibt ja selbst, beinahe mit Genauigkeit, die Zeit an in der die Geschichte sich zugetragen. „Neuerdings waren sie (die Juden) aus der Gefangenschaft heraufgezogen“. (Jud. 4, 3). Die Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft geschah aber nicht auf einem Male. Sie nahm mit Cyrus 538 ihren Anfang, und als man die Ueberzeugung gewann, dass der jüdische Staat unter fremder

*) Der Text hat »viele«, aber das hebr. oder aram. רב schliesst beides in sich. »viel« und »angesehen«, und nur Letzteres konnte der Verfasser im Sinne gehabt haben.

Oberhoheit besser gedeihe, und von feindlichen Nachbarn unangefochten bleibe, wurde die Rückkehr wahrscheinlich bis auf Alexander des Grossen 335 fortgesetzt. Mit der Unsicherheit, den der Krieg mit sich bringt, hörte gewiss der Zuzug der Rückkehrenden auf. Da die Juden bis dahin von keiner Macht mit Krieg behelligt wurden, so kann selbstverständlich die Geschichte dieses Buches in die Zeit von 538—335 nicht fallen. Das Buch Judith berichtet weiter, „dass Niemand war, der die Söhne Israels beunruhigte zur Zeit der Judith und nach ihrem Tode lange Zeit“. (Jud. Ende). Einen langen Frieden genossen aber die Juden nur unter den Ptolemäern von 301 unter Ptolemäus Lagi bis Pt. Euergetes 222. Die Begebenheit konnte sich somit nur zwischen 335 vom Auftreten Alexanders des Grossen bis zur völligen Beseiegung des Diadochen Antigonos und seines Sohnes Demetrius Poliorketes, d. i. bis zum Jahre 301, der entscheidenden Schlacht am Ipsos zugetragen haben. Allerdings spricht das Buch von den Zeiten Nebukadnezars, so dass wir hätten um 200 Jahre hinaufrücken müssen, allein Nebukadnezar war ihnen eine typische Gestalt für einen gewalthätigen Machthaber, und sie trugen seinen Namen auf jeden fluchwürdigen Tyrannen über.*) Dazu kommt noch, dass man in jener Zeit dem Aberglauben huldigte Nebukadnezar sei gar nicht gestorben, wie man es später in Rom von Nero geglaubt, und die Assyrische Geschichte weiss viel von falsche Nebukadnezar zu erzählen. Und die Apokalypse Daniel hat uns gar die Fabel erhalten, Nebukadnezar wurde, weil er sich überhob Gott zu trotzen, in ein Thier verwandelt worden, und erst, als er darüber Reue empfand wieder die menschliche Gestalt an — und die Zügel der Herrschaft in

*) Ein Vorgang den schon die ältern h. Schr. beobachteten. Richt. 18, 30, wird Jonathan ein Enkel Moses als des Menasche ausgegeben, weil er wie dieser in Abgötterei ausartete, und aus demselben Grund Adoniah (I. König. I, 6) der Sohn der Hagith als von Maache der Mutter des Absalon ausgegeben. (B. Bathra 109). Einmal soll gar יצן seines Verrathes wegen נזיר genannt worden sein, weil er wie dieser schändlich gehandelt. S. Jalk. Chr. 107.

seine Hände nahm. Das Nebukadnezar ein fingirter Name sei, beweist schon der neben ihm genannte König Arpaxat, der mindestens 2000 Jahre vor ihm gelebt haben musste. Er war der Sohn Sem's (Gen. 10, 22.). Und da Alexander der Grosse, während seiner zwölfjährigen Eroberungskriege die Juden nicht belästigte,* so ist die Zeit um ebensoviel einzuschränken. Die Begebenheit von der uns das Buch Judith meldet, konnte sich somit bloß zwischen 323 und 301 ereignet haben. Und merkwürdiger Weise beginnt das Buch seine Erzählung mit dem zwölften Jahre Nebukadnezars: sprich Alexanders, also mit dessen Todesjahre, mit den grossen Wirren, die in diesem ungeheueren Weltreiche ihren Anfang genommen. Die Ereignisse folgten schnell aufeinander. Im Jahre 323 fiel die Verwaltung Syriens dem Feldherrn Alexanders Laomedon zu. Im Jahre 320 entriss es ihm Ptolomäus I, der in Jerusalem gewaltsam an einem Sabbath, an dem die Juden keinen Widerstand entgegenzusetzen vermeinten, einrückte, wobei er auch den Tempel entweihte. Bald darauf entriss es ihm aber der greise Antigonos. Es mag dies im Jahre 317 geschehen sein, denn das Buch beginnt seine Erzählung mit dem 18. Jahre (1, 13), sagen wir nach der Thronbesteigung Alexanders. Unter Antigonos waren die Juden aber vom Regen in die Traufe gekommen. Antigonos war ein dunkelhafter, gewaltthätiger und unersättlicher Mann; er verlangte von den unterworfenen Provinzen göttliche Verehrung. Und wenn Graetz sagt: „Antigonos scheint in Judaea beliebt gewesen zu sein“, so muss man diesem Historiker nie auf sein Wort trauen, er opfert gar oft seinen Einfällen Thatsächlichkeiten.**)

*) Die Geschichte von Alexanders Zug gen Jerusalem bei Josephus und im Talmud beruhet auf einem Missverständniss. Die Volkssage schmückte das freundschaftliche Verhältniss zwischen Alexander Balas und Jonathan (S. I Makk. 10, 59 f.) in ihrer Weise aus. Und ist ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Alexander Balas Jerusalem besucht und von Simon dem Makkabäer empfangen wurde.

**) Nach Seder Olam rabba 30, folgte dem Alexander in der Herrschaft über die Juden ein gewisser פליטין. Ich vermute dahinter Antigonos, er mag von den Juden, weil er Ptolomäus und Andere zu Wasser besiegte, »Seeräuber« genannt worden sein, was R. Jose später in »Piraten« umschrieb.

Denn dass die Juden mit der Regentschaft des Antigonos nicht haben zufrieden sein können, spricht schon der Umstand, dass er von den unterworfenen Provinzen göttliche Verehrung forderte. Und noch ein weiterer viel wichtigerer Umstand spricht dafür, dass die Juden unter Antigonos und seinem Sohne Demetrius Poliorketes viel Unbill und grosse Härte haben erdulden müssen, weil die Juden mit der Schlacht bei Gaza, wobei der Sieg des Seleukus und Ptolomäus über Antigonos und seinen Sohne entschieden war, mit dem Jahre 312 also eine neue Zeitrechnung begannen*). Diese Zeitrechnung, die Seleucidische genannt, war bei den Juden unter מנן שטרות oder מנן יונים bekannt, und viel länger als bei andern Völkern im Brauch. Und wenn die Juden ihre, mit ihrer Geschichte engverknüpfte Zeitrechnung, wie vom Auszuge aus Aegypten, dem Aufbau des Salomonischen Tempels, der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft, und sogar die in ihrem Ritual tief einschneidende Rechnung nach Jubilaeen, einer fremdländischen, oder sagen wir's unumwunden heraus, heidnischen zuliebe aufgaben, musste ein Grund und zwar ein sehr triftiger vorhanden gewesen sein. Möglich die im Buche Judith geschilderte Geschichte. Und der Fall ist nicht ausgeschlossen, dass die Juden zum Siege des Seleukus bei Gaza viel beigetragen, etwa dadurch, dass sie dem Holofernes, dem Feldherrn des Antigonos, den Engpass bei Betylua verlegten und so ihn hinderten zur Stunde der Entscheidung das Hauptheer zu erreichen und in die Operation thätig einzugreifen. Die Geschichte der Judith hat sich somit im Jahre 312, im Frühjahr abgespielt. Und mit der Seleucidischen Aera wurde auch das Angedenken der Judith gefeiert.

*) Auf dieses Ereigniss scheint der Spruch »Besser der Langmüthige, als ein Held, und wer seinen Geist beherrscht, als ein Stadteroberer« (Sprüche Sal. 16, 32). Stadteroberer לוכד עיר ist wörtliche Uebersetzung von Poliorketes. Die anderen Epitheta passen auf die anderen Feldherren.

III. Das Alter des Buches.

Wir haben die Zeit der Begebenheit präcisirt und auf das Frühjahr des Jahres 312 festgesetzt. Wir wollen hier den Beweis führen, dass das Buch nicht viel später verfasst wurde als die Bücher Ezra-Nehemja und die Chronik. An der Spitze des Volkes stand ein Hohepriester und ihm zur Seite „die Aeltesten des Volkes Israel, die zu Jerusalem wohnten“. (Cap. 4, 8). Es unterliegt keinem Zweifel, dass darunter das Synhedrium gemeint sei. Dieser Hohe-Rath führte noch nicht den Namen Ecclesia oder Synagoge כנסת, קהלת, sondern wie in den ältern Büchern συνέδριον, συνέδριον, und der Hohepriester stand, anstatt einem König, an der Spitze des Volkes. Der Hohepriester wird sogar bei seinem Namen genannt. Er hiess Jojakim. Dass dieser nicht der Nehemia 12, 10 genannte war, liegt auf der Hand, Jener war ein Sohn des Jesua des ersten nach-exilischen Hohepriesters und konnte nicht so lange gelebt haben. Wir wissen aber, dass dem Hohepriester Jaddua, dem Zeitgenossen Alexanders, sein Sohn in der Hohepriesterschaft gefolgt war, der unter dem Namen Onias I. bekannt war. Onias ist entweder das Hebräische חנני oder חנני nur abgekürzt von חנני-יהונן oder יהונן-חנני. Bei Schreibung und Lesung hebräischer Namen bei Griechen, und umgekehrt herrscht eine wahre Verwirrung bei Griechen, und wechseln regellos. Ja das gr. Chi χ nennt der Talmud Ki (כי יניח); *εὐλα* wird *αὐλά* und *εὐλα*, ja Alexander *αὐλα* geschrieben und gesprochen. Hat aber der damalige Hohepriester Chonia, abgekürzt von Jojachin oder Jojakim geheissen, so konnte er nicht anders als von den Griechen Jojakim genannt werden. Und wenn sich unter seinem Pontificate so Ereignissvolles zugetragen hatte, wird es uns gar nicht wandern, dass seine Nachkommen seinen Namen ihren Kindern verliehen, was bei andern nur selten und nicht in dem Masse der Fall war. Wir kennen aus der Geschichte auch Onias II, III und IV und in Aegypten viele berühmte Männer unter diesen Namen; er war eben unter dem ersten Namensträger zur Berühmtheit gelangt.

In Jerusalem wurde ein Fasten angeordnet, welches nur noch bei Jona (3,7) wiederkehrt, nämlich auch dem Vieh wurde Sacktuch um die Lenden angelegt. (Cap. 4, 10).

Achior, dem hier die Rolle Bileams, allerdings in weniger pomphafter Weise zugetheilt wird, lässt die Juden von den Chaldäern herkommen. (Cap. 5, 6). Es ist das eine Ueberlieferung, die zwar von Genesis 11, 28 unterstützt wird, aber im spätern Schriftthume nirgends anzutreffen ist*), es sei denn die agadistische Sage; Abraham wäre in Kurdistan sieben Jahre in Gewahrsam gehalten עשר שנה נחבש אברהם (Baba Bathra 91).

Cap. 6, V. 2 ruft Holofernes dem judenfreundlichen Achior zu: „Wer bist du denn, Achior, und ihr Miethlinge Efraims, dass du willst prophezeien unter uns heute?“ Wir fügen diesem Fragezeichen noch ein Fragezeichen hinzu. Wie kommt Holofernes der von dem Volke der Juden bisher nicht einmal gehört zu haben vorgibt, wie es klar aus seiner Frage: „berichtet mir doch, was das für ein Volk ist?“ (5, 3) hervorgeht, mit einem Male „von Miethlinge Efraims“ zu reden? Dieser Ausdruck setzt einen in der Geschichte der Juden gut Eingeweihten voraus. Besonders befremden muss es noch da Efraim seine Rolle längst ausgespielt hat und hier gar nicht am Platze ist. Wir haben es aber hier mit einem Uebersetzungsfehler zu thun. Im Urtexte stand שכרי אפרים wohl אפרים שכרי d. h. „die Trunkenen Efraims“ wie Jes. 28, 1, 3. Der unkundige Uebersetzer aber lies שכרי אפרים „Miethlinge Efraims“. Wer waren aber die Trunkenen Efraims? Die Commentare geben darüber keinen Aufschluss. Verleitet vom vorangehenden עטרת נאית „stolzen Krone“ bezog man es auf die Könige, die in ihren Genüssen kein Mass wussten, daher sich berauschten, aber wie das ציץ נובל dort beweist, handelte es sich blos um „bekränzte“ nicht um „gekrönte“ Häupter und das waren die Propheten Efraims, sie bekränzten und berauschten sich, und

*) Nach Ezechiel 16, 3 der gewiss alter Quellschriften vor sich hatte, war Abraham ein Emorite und Sara eine Chititin, also mit einander auch nicht blutverwandt, wie die Rabbinen annehmen.

in dem berauschten taumelhaften Zustande pflegten sie zu prophezeien.^{*)} Und wer wird hier nicht an den Soma der indischen Priester und Eingeweihten erinnert. Dr. Haug hat den Soma, um sich in die Opfer-Gebräuche der Brahmanen einweihen zu lassen, kosten müssen, und sagt von demselben: „es ist ein ganz abscheuliches Getränk und hat etwas Berauschendes^{**)}.“ Holofernes mag von dort hergestammt haben und ihm war ein unterrichteter Mann ein Eingeweihter, ein Prophet und als solcher musste er sich ja früher mit Soma benebeln und er fügt ja auch an Achior die Worte zu: „dass du willst prophezeien unter uns heute.“ Von Prophetie ist in den spätern Schriften nirgends die Rede, es zeugt daher für das Alter des Buches. Dass Holofernes das Wort Efraim nicht gebraucht, sondern der Verfasser es ihm, weil vulgär gebräuchlich in den Mund gelegt, ist sehr nahe. Genug, es gab noch damals Propheten, und als solcher tritt Achior auf und aus der Mitte vieler hervor.

Cap. 8, 1 wird der Stammbaum der Judith bis zum dreizehnten richtiger vierzehnten Geschlecht, mit Aufzählung der Geschlechter, ganz so wie in der Chronik zurückgeführt. Damals scheint also noch „das Buch der Genealogien“ כפר יוחסין, welches die Kanonisierungsbehörde der Vernichtung weihte, bestanden zu haben. Es sind wohl viele gewiss unbedeutende Mittelglieder übersprungen, denn vierzehn Generationen umfassen zu 36 gerechnet, kaum einen Zeitraum von 500 Jahren und so müsste sich die Geschichte der Judith in der Richterzeit abgespielt haben, da ihr Stammbaum bis auf Jacob zurückgeführt wird. Aber im Buche der Genealogien scheint man nur die Zahl vierzehn festgehalten zu haben, als Ergebniss von 10 Jubiläen; eine Eintheilung, die beim Stammbaum Jesus in den Augen springt (Mathei 1, 17).

^{*)} Einen gleichen Vorwurf begegnen wir Micha 2, 11.

^{**)} S. Max Müller, Essay's Bd. I. S. 97.

(Schluss folgt.)

Prinzip der jüdischen und christlichen Moral. von Dr. Rothschild.

Wie die jüdische und christliche Dogmatik, so stimmt auch die jüdische und christliche Ethik nicht vollends überein; trotz ursprünglicher Gleichheit oder doch Aehnlichkeit, sind doch scharfe Gegensätze vorhanden. Das Christenthum, ursprünglich eine jüdisch-palästinensische Pflanze, ist, auf fremden Boden übertragen, ganz anders geartet. Wie der jüdische und christliche Gottesbegriff verschieden ist, so auch das Prinzip der jüdischen und christlichen Moral; der jüdische Gottesbegriff ist rein monotheistisch, der christliche ist durch die Idee von der Verkörperung Gottes und seine Vermenschlichung in Jesu modificirt worden. So auch sind die Moralprinzipien beider Religionen wesentlich verschieden; sie würden gleich sein, wenn sie auf allgemeinen, nicht subjektiven Grundsätzen und Anschauungen beruhten. So sollte es sein. Die Moral kann und darf nur auf Gott und Religion gegründet sein, deren Grundätze und Lehren allgemein, ewig, unab- und unveränderlich sind, wie die Bibel sagt; „in Stein mit dem Finger Gottes geschrieben.“ Alle Moral ruht deshalb im Gottesbewusstsein, in dem Glauben an Gott, in der Annahme seines Sittengesetzes, in der Gewissheit, dass Gott über dessen Befolgung wacht und richtet. Von dieser Anschauung aber weicht wie früher auch unser Zeitalter des Materialismus, des Unglaubens und der Irreligiösität ab. Nach dessen eigener Ansicht macht der Mensch sich seine Moral nach eigenen Grundsätzen und eigener Richtschnur selbst; er glaubt, Gott dafür nicht nöthig zu haben, ja sagen zu dürfen: es gibt keinen Gott, also auch keine Moral von ihm. Seine Meinung ist, der Mensch könne selbst wissen, was recht und gut ist. Hiermit wird indess der Subjectivität, der Laune und Willkür Thür und Thor geöffnet; von einer objectiven, feststehenden, wie allgemein gültigen und anerkannten Moral kann hierbei nicht die Rede sein. Die Bibel drückt dies richtig aus: der Mensch isst von dem Baume eigener Erkenntniss, um Gott gleich oder statt Gottes selbst zu entscheiden zwischen gut und böse, und so verfällt er der Sünde. Dies ist der Sinn von der biblischen Erzählung

über den Sündenfall der ersten Menschen. Nur Gott und sein Gesetz können die feste und wahre Moral des Menschen bestimmen und regeln, nicht die Ein- und Ansicht, die Lust und Leidenschaft der Menschen. Durch diese ist er Irrungen unterworfen und Abweichungen preisgegeben. In Gefahren und Versuchungen wird er sich auch Unerlaubtes nicht versagen, in Noth- und Ausnahmefällen auch Verbotenes für erlaubt und zulässig erklären. Nicht nur dass verschiedene Menschen über die Forderungen der Moral nicht einig sein und übereinstimmen würden, wenn solche von der Ansicht und Zustimmung der Menschen, statt von Gott und seiner Lehre abhängig wären: ein und derselbe Mensch würde darüber in verschiedenen Lagen des Lebens nicht immer gleich denken und handeln. Was er bei klarem Verstande und in glatten, ruhigen Verhältnissen für verboten erklären würde, könnte ihm in der Verblendung und Aufregung, in der Noth- und Zwangslage als erlaubt und zulässig erscheinen. Niemand darf sein eigener Gesetzgeber und ebenso wenig sein eigener Richter sein. Wie er sich nicht so leicht stark Begehrtes, aber Verbotenes, versagen würde, noch schwerlicher würde er sich wegen einer unerlaubten, aber dennoch begangenen Handlung selbst verurtheilen und verdammen. Auge und Herz, Lust und Begierde, heissen mit Recht die Makler der Sünde, Genuss- und Habsucht werden als solche schon in der Bibel bei Eva und Kain gezeichnet.

Wie richtig verfährt darum schon Moses, dass er die Moralität des Lebens auf das Gesetz gründet. Christlicherseits glaubt man dadurch über Moses zu stehen, dass man die Gesinnung, die Liebe, im Gegensatz zum gesetzlichen Zwang, zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der moralischen Handlung macht. Es ist wahr, eine gute That erhöht ihren Werth und wird dadurch erst zu einer moralischen, dass sie auf Bewusstsein ruht und aus Liebe geübt wird. Ebenso wird eine böse That dadurch erst zur Sünde, dass sie mit Bewusstsein mit Absicht, aus Bosheit geschieht; aber eine gute und böse That bleibt sie immer, auch wenn die gute oder böse Absicht fehlt. Von Jesus lässt sich nicht einmal nachweisen, dass er

sich ausserhalb des Gesetzes gestellt habe; er betonte vielmehr nach dem Vorgange der Profeten und der Lehrweise der Hillel'schen Schule seiner Zeit den Geist des Gesetzes, im Gegensatz zu dessen formaler Auslegung und Uebung, Liebesthätigkeit im Gegensatz zur äusserlichen Werkheiligkeit. Aber darin liegt kein Gegensatz zu Moses; das Christenthum bietet hiermit weder etwas Neues, noch erhebt es sich damit über das Judenthum, denn die gesetzlich vorgeschriebene und gebotene Moral schliesst die Gesinnung des Herzens nicht aus, die gesetzliche Vorschrift, dass die gute That gefordert werde, geschehen solle und müsse, schliesst nicht aus, dass sie gern, mit Liebe und Bewusstsein geübt werde. Moses begnügte sich nicht mit der formalen Ausübung des Gesetzes, er fordert überall Herz und Gesinnung. Israels Religion beruht auf einem „Bündniss“ des Menschen mit seinem Gott, nicht auf blindem Glauben und einem aufgezwungenen Dienst, sondern auf innerer „Erkenntniss“ und Ueberzeugung, auf eigener Entschliessung und freier Wahl. „Ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, wähle das Gute und das Leben“; so heisst es bei Moses. „Alles liegt in der Hand Gottes“, sagt der Talmud, „ausgenommen die Erwählung eines gottesfürchtigen und moralischen Lebens“; diese liegt in der Hand des Menschen selbst. Auch die Profeten eifern gegen die blos äusserliche, formale Erfüllung des Gesetzes, gegen Schein- und Werkheiligkeit, gegen Lippen- und Formendienst und betonen die wahre, gesinnungsvolle Frömmigkeit des Herzens. In ähnlicher Weise der Talmud und die Weisen aller Zeiten in Israel. „der Mensch urtheilt nach den Augenschein, Gott sieht auf das Innere, das Herz“; „Gott verlangt das Herz“. So lauten die entscheidenden Aussprüche hierüber. Nur dass der Vollzug der guten That zunächst gesichert werde, dies ist Zweck für die Form des obligatorischen Gottesgesetzes (Mizwah), worin die Weisung, die Lehre (Tora) gegeben wird. Mit der formellen That ist es nicht genug, — nur dass sie geschehe, ist die erste Forderung, — die Reflexion, die Erkenntniss, das Bewusstsein, die Gesinnung, Liebe und freie Entschliessung

müssen folgen und erstrebt werden. Sie können nicht sofort verlangt werden, nur die Ausführung der guten That darf nicht darauf warten. Geschehen muss zunächst die gute That, das fordern Gott und Religion, sie kann der Willkür des Menschen nicht überlassen werden; thut der Mensch sie nicht gern und freiwillig, dann wird sie ihm gesetzlich befohlen, er muss sie thun. Dies ist um des Einzelnen wie der Gesamtheit willen nothwendig. Was wissen Kinder und selbst Erwachsene, welche an ein vernünftiges Denken nicht gewöhnt oder dazu nicht fähig sind, von Gesinnung und Idee, welche der That zu Grunde liegt? Bei ihnen ist die gute That Folge der Erziehung, der Gewöhnung, des Gesetzes. So spricht sich auch der Talmud aus. Freilich fordern wir, dass die gute That um Gottes willen d. h. aus Liebe geschehe, aber sie geschehe nur mal, mit der Zeit wird sie dann auch um Gottes willen, aus Liebe geschehen. Die menschliche Gesellschaft kann nicht warten, bis der Dieb einsieht, dass man nicht stehlen dürfe, Diebstahl muss daher gesetzlich verboten werden. Eltern können mit der Kindesliebe, den kindlichen Gehorsam, nicht warten, bis die Kinder hierfür die nöthige Einsicht gewonnen haben, hier ist Zwang, Gesetz, Gewöhnung, Erziehung nothwendig. Dass den Juden bei ihren Gutthaten die Gesinnung und Liebe nicht fehle, beweisen sie im Leben; sie zeichnen sich durch die Beweise praktischer Liebesthätigkeit sogar aus, das Christenthum mit dem Prinzip der Liebe d. h. der freiwillig geübten, nicht gesetzlich vorgeschriebenen, Wohlthätigkeit erzielt nicht gleich günstige Resultate. Man erkennt in der Neuzeit durch die drückende Massenarmuth, dass das praktische Christenthum zurückgeblieben ist; der Staat, nicht die Kirche, sucht deshalb gesetzlich nachzuhelfen. Durch die „Barmherzige Krankenpflege“ zeichnet sich zwar das Christenthum vorthellhaft aus, aber hier ist auch nicht lediglich „liebvolle Gesinnung“ der treibende Factor, sondern „Ordensregel und- Zwang“ also auch wieder Gesetz, dieses Mal sogar das „Gesetz der Kirche“.

Die praktischen Lehren und Weisungen für die Moral stimmen im Judenthum und im Christenthum, ja sogar im

Islam überein, denn die beiden Töchterreligionen wurzeln im Judenthum als Mutterreligion. Im Leben der Muslem zeigt sich oft sogar mehr Billigkeit, als im sogenannten christlichen Staat, wo nach römischem Beispiel, worauf das moderne Recht fusst, das geschriebene Recht oft das grösste moralische Unrecht birgt. So muss bei uns der Thierschutz erst durch Vereine und Polizei geltend gemacht werden, bei den Muslem liegt er durch Geburt und Erziehung im Volke; die öffentliche Meinung macht jede Thierquälerei unmöglich. Kein Schuldner hat den Gläubiger zu fürchten, wenn er nicht aus Bosheit die Zahlung verweigert. Kein Richter wird einen armen unschuldigen Schuldner verurtheilen, die öffentliche Meinung schützt ihn. Aber die Prinzipien der Moral sind verschieden, obwohl deren praktische Lehren und Vorschriften übereinstimmen.

Die Verschiedenheit der Prinzipien wurzelt in der verschiedenen Beantwortung der Frage über den Ursprung des Bösen, des physisch und moralisch Bösen. Nach der Lehre des Judenthums ist Alles gut geschaffen, nach dem Ausspruch der Bibel: „Gott sah, wass er geschaffen, und sieh, es war gut“. Auch das physisch Böse, die leiblichen und socialen Uebel sind nothwendig für das Menschenleben und die Weltordnung. Was wir Uebel nennen, erscheinen uns nur als solche, in Wirklichkeit sind sie keine Uebel, denn sie dienen guten Zwecken und sind zu diesem Behufe nothwendig und unentbehrlich. Sie dienen nämlich zur Vervollkommenung des Menschen, um dessen leibliche, geistige und sittliche Kräfte zu wecken und zu heben. Das Thier geht vollkommen in seiner Art aus der Hand der Natur hervor, es entwickelt und vervollkommnet sich nicht; der Mensch hingegen hat Schwächen, ist Krankheiten, Armuth, Entbehrungen unterworfen, er überwindet sie durch die Erfindungen des Geistes, welche Hindernisse beseitigen, durch Veredlung des Herzens, welche Hülfe schafft und bereit stellt. Das Thier kommt vollkommen auf die Welt, es geht sofort und sucht sich selbstständig seine Nahrung, der Mensch muss gehen, essen, lernen, ist als Kind auf die Pflege der Eltern und Zeitlebens auf

die Hülfe der Mitmenschen hin- und angewiesen. Ohne Forderung und Nothwendigkeit, die wir anfangs Uebel nennen, wären die Kräfte und ihre Anwendung nicht da, ohne fortwährende Inanspruchnahme und Uebung würden die Kräfte erschaffen, würde ihre An- und Verwendung aufhören. Würde der Mensch des Andern nicht bedürfen, er würde sich egoistisch abschliessen, wie das Thier, er würde die Beanspruchung seiner Hülfe von Anderen gewaltsam abwehren; jetzt durch Noth und Uebel auf gegenseitige Hülfe angewiesen, sind die Menschen durch Liebe verbunden, Zusammen-, Familienleben, Menschenverbrüderung, Völkervereinigung wird als nothwendig erkannt und erstrebt, alles die Folgen menschlicher Schwächen und Uebel. Die Erde ist in Zonen eingetheilt, die in ihren Producten sich ergänzen. Das Thier ist ja auf nur 1 Zone angewiesen, der Mensch acclimatisirt sich überall. Die biblische Legende sagt bildlich: Gott nahm für den Leib des Menschen Staub von allen Enden der Erde, damit er überall heimisch sei. Die Entfernung der Zonen werden beseitigt, die Menschen genähert und verbrüdert, die Producte ausgeglichen, die Fabrikate ausgetauscht, das Leben vervollkommenet. Der Mensch ist schwächer, als das Thier; der Geist des Menschen aber besiegt das stärkste Thier, er überwindet die grössten Hindernisse, durchforscht die Tiefen der Erde und die Höhen des Himmels, — alles in Folge der ihm bereiteten Hindernisse und Schwächen, die man gemeiniglich Uebel nennt.

Die Anschauungen des Judenthums sind demnach auf Grundlage der Bibel optimistisch; im Gegensatz dazu sind die Anschauungen des Heidenthums pessimistisch. Diesen zufolge dachte man sich Welt und Menschen aus einem ursprünglichen, vorzeitlichen und ewigen Urstoff (Hyle) entstanden, dem, an sich unverbesserlich und unveränderlich schlecht, alle Uebel, Mängel und Unvollkommenheiten der Schöpfung, wie Schwächen, Gebrechen, Fehler und Krankheiten, Armuth und Entbehrungen der Menschen als eine nothwendige Consequenz zuzuschreiben seien, wogegen die Menschen ohnmächtig sind, denen sie weder widerstehen noch abhelfen können. Oder man schrieb diese Mängel und Schwächen dem

Einfluss der Götter zu, deren es gute und böse gab; den bösen Göttern und ihrem bösen Einfluss gegenüber galten die guten Götter als ohnmächtig, sie, wie die Menschen waren der ewigen Ordnung und dem nothwendigen Geschick fatalistisch unterworfen, wie den physischen Mängeln, so den sittlichen Schwächen gegenüber, welche an den Menschen als Folge ihres Ursprungs aus schlechtem Stoffe nothwendig und unvermeidlich zu finden seien. In diesen Anschauungen wurzelt die Idee der christlichen Erbsünde, mit welcher das Christenthum sich dem Heidenthum näherte; nicht dass es sie dem Heidenthum entnommen hätte, aber es passte durch sie seine neue christliche Lehre der alten heidnischen an. Nach ihr muss der Mensch sündigen, er ist der Sünde nothwendig preis- und hingegeben, so lange er in dieser irdischen, materiellen und sündhaften Welt lebt und weilt, seine einzige Rettung, Heil und Erlösung für ihn liegt allein in der Weltflucht, in der Lossagung von weltlichem Besitz und Genuss. Daraus erklärt sich im Christenthum die klösterliche Zurückziehung von der Welt, die mönchische Fleischtödtung, das ordensmässige Gelübde der Armuth, der Besitz- und Ehelosigkeit. Aber trotzdem bleibt die Natur des Menschen gleich sündhaft und schlecht, sie wird, wenn auch durch Ascetik gebessert, doch nicht geheilt; kein Mensch kann helfen, die Erbsünde bleibt haften. Nur Gottes Liebe bringt aus Gnade Heil und Erlösung. In der Gnadenbedürftigkeit des Menschen Gott gegenüber liegt zwar eine gesunde Idee, die auch dem Judenthum nicht fremd ist. Aber hier ist der Mensch gut und rein von Natur aus und zur Erstrebung von Gottes Heiligkeit d. i. Sündenrein- und -freiheit berufen. Nur das Bewusstsein soll er in sich tragen, dass er die Höhe der Moral trotz seines Ringens und Strebens immer noch nicht erlangt hat, an Gottes Heiligkeit nicht reicht, denn an seinen Engeln selbst findet Gott noch Fehl, weil ohne dieses Bewusstsein das Ringen und Streben nach Vollendung und Vollkommenheit erlahmen und fehlen würde. Im Judenthum ruht demnach die Beschaffenheit auch des sittlichen Menschen auf gutem, sündenfreien Grunde, die christliche

Erbsünde dagegen ist heidnischen Ursprungs, hervorgegangen aus pessimistischer Anschauung von der Schöpfung des Menschen aus schlechtem Stoffe. Auch die ascetische Weltflucht des Christenthums ist zwar eine folgerichtige Consequenz dieser Anschauung, aber ebenfalls im direkten Zusammenhang mit dem Heidenthum zur Bekämpfung von dessen unmoralischem und obscönen Göttercultus, welcher mit bacchanalischen Orgien und sexuellen Ausschweifungen verbunden war. Eine moralische Fortentwicklung zur immer höheren Vollendung und Vollkommenheit, zur gesteigerten Sündenrein- und -freiheit lässt die Idee der Erbsünde nicht aufkommen. Der Mensch entsagt oder verzweifelt, weil alles moralische Streben nutzlos ist, er bleibt trotz alles Strebens nach Besserung ein verurtheilter Sünder, den nur Gottes Liebe und Gnade retten kann, er flieht lieber die Welt, um der Gelegenheit und Möglichkeit zu sündigen aus dem Wege zu gehen, aber dadurch lebt und arbeitet er auch weder in der Welt, noch für sie. Der Kampf gegen die Sünde hört auf, aber auch die Erstarkung in der Moral, denn der Kampf gegen die Sünde stärkt und stählt gegen sie; der Mensch sündigt nur nicht, weil die Berührung mit der Welt und die Möglichkeit zu sündigen fehlt, die moralische Schwäche des Menschen aber bleibt, schwindet und ändert sich nicht. Im Gegentheil, wenn auch die Gelegenheit zu sündigen und dadurch die Möglichkeit der sündhaften That fehlt, die moralische Stärke auch in Gedanken nicht zu sündigen, die Heiligkeit, auch in Gedanken rein und sündenfrei zu sein, erlangt der Mensch nicht, und wo die Gelegenheit zur sündhaften That sich bieten würde, würde auch diese nicht fehlen. Die Geschichte des ascetischen Klosterlebens giebt vielfache Beweise hierfür. Die Erde ein Jammerthal und der Mensch in Sünde geboren sind correlate Begriffe.

Im Judenthum findet sich zwar auch der biblische Ausspruch: „Die Gesinnung des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“; dieser widerspricht scheinbar dem andern Aussprüche von der Erschaffung des Menschen: „Gott sah, was er gemacht, und fand es sehr gut“. Nur scheinbar ist

dieser Widerspruch, denn wie die physischen Schwächen des Menschen, so dienen auch die sittlichen guten Zwecken, wie jene, so dienen auch diese zur Vervollkommenung und Veredlung. Die Gesinnung des menschlichen Herzens plant Sünden d. h. die Anlage der Möglichkeit zur Sünde ist vorhanden; aber ist noch nicht Sünde. Die Anlage und Möglichkeit zur Sünde soll ja vorhanden sein, dies ist die sittliche Schwäche, aber im Kampf gegen sie stärkt und stählt sich die moralische Kraft, in ähnlicher Weise wie durch Kampf und Uebung der Körperkräfte gegen die leiblichen Schwächen sich die physische Kraft stärkt und stählt; ebenso wie durch den Kampf gegen die Hindernisse sich die geistige Kraft übt und auf Beseitigung derselben sinnt; ebenso wie durch den Kampf gegen die socialen Uebel des Lebens das menschliche Herz sich veredelt und liebevolle Abhülfe schafft. Das menschliche Herz, heisst es in jenem biblischen Ausspruch ist böse „von Jugend auf“; ja in der Jugend, wo die Einsicht noch fehlt, Kampf und Uebung noch nicht begonnen haben, Aber im spätern Leben wird und soll die moralische Erkenntniss gewonnen und die moralische Widerstandskraft gestärkt sein. Und wenn im Alter der Sündenreiz noch nicht zum Schweigen gebracht wäre, so soll auch dann der Kampf dagegen noch fortgesetzt werden, wie in der Jugend, bis die vollendete Moral errungen und erstrebt sein wird. Man erkennt, die Prinzipien der Moral sind in Judenthum anders, wie im Christenthum; nicht um die Moralvorschriften zu ändern, sondern um sie den gewohnten heidnischen Anschauungen anzupassen und die Heiden selbst der Moral nahezubringen, ist wie die Dogmatik für die Gotteserkenntniss, so auch die Moral des Judenthums modificirt worden. Also ganz in bester Absicht, um die Heiden für bessere Erkenntniss und höhere Sittlichkeit zu gewinnen; ganz auch nach pädagogischem Grundsatz, der den Lehrer nöthigt, sich zum Schüler hinabzulassen, aber doch auch, um den Schüler zu sich heraufzuziehen.

Nach jüdischer Anschauung wurzelt die Sünde nicht im fatalistischen *Muss*, welches man nur durch Weltflucht und

Asceetik abschwächen kann und abschwächen soll, um die Quellen der Sünde, Habsucht und Genusssucht, zu verstopfen oder gar abzugraben: sondern Freudengenuss ist erlaubt, jedoch nur erlaubte Freuden und deren Genuss in erlaubtem Masse, — Besitz ist geboten, denn Arbeit ist geboten und Diebstahl verboten, also Müssiggang d. h. nicht arbeiten und doch Besitz und Genuss beanspruchen und sich aneignen, ist dem Diebstahl gleich. Deshalb ist nicht Weltflucht, sondern in der Welt und für die Welt leben, eine moralische Aufforderung Gottes und der Religion; zum Leben aber gehört Besitz und Genuss. Nur nicht im Uebermass und in Abweichung vom Gesetz Gottes besitzen und geniessen, d. h. der Habsucht und Genusssucht verfallen, das ist Sünde. Diesen Sündenfall zeichnet die Bibel in zwei Beispielen, in Eva, der Genusssüchtigen, und in Kain, dem Habsüchtigen; Eva gelüstet nach dem Genuss der verbotenen Frucht, Kain nach dem Besitz der Schafe seines Bruders Abel. Vermittelt wird dieser Sündenfall durch den Genuss vom Baume der Erkenntniss d. h. durch den Abfall von dem Gesetze Gottes, durch das Abweichen von dem durch Gott vorgeschriebenen Wege, durch Urtheilen nach eigener Erkenntniss und durch subjective Bestimmung dessen, wass jedem einzelnen nach Lust und Lage gut oder böse scheint, so dass der Mensch sich an Gottes Stelle setzt, urtheilen und entscheiden will, wie er. Dies ist moralische Abtrünnigkeit von Gott, Sündenfall. Moral wurzelt nur im Gottes-Bewusstsein, im ewigen, unverwandelbaren Gesetz der Sittlichkeit, wovon nicht abgewichen werden kann und darf; im Bewusstsein, dass ein Gott ist und waltet, alles sieht und richtet, dass seinem Auge nichts verborgen bleibt und seinem Gerichte niemand entgeht. Niemand darf sein eigener Gesetzgeber und Richter sein; in Stunden der Gefahr und Versuchung schwankt der schwache Mensch, der nur in Gott Halt hat, seinen physischen wie moralischen. Der Mensch soll nach Vollkommenheit, nach sittlicher Reinheit streben, aber Gott weiss auch, dass er irren und fehlen kann. Gott verdammt darum nicht; „Ich will nicht den Tod des Sünders, sagt Gott, sondern nur dass er ablasse von seinem

bösen Wandel und — lebe“. Oder; „Wer seine Sünde bekennt und sich bessert, findet Erbarmen“.

Eine besondere und fremde Vermittelung bedarf der Sünder nicht; er kehre um und übe wieder Gerechtigkeit, so wird seines früheren Unrechts nicht mehr gedacht, er ist begnadigt: der Gefallene strecke seine Hand zu Gott empor, Gott hilft ihm auf, er klopfe reumüthig an das verschlossene Himmelsthor, es wird ihm aufgethan, die Pforte der Gnade wird ihm geöffnet (Ezech. 18, 33).

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen, woher kommt Uebel und Sünde in die Welt, das physisch wie sittlich Böse? Das Heiden- wie Christenthum antworten: Vom bösen Stoff, woraus Welt und Menschen geschaffen, durch Vererbung, durch Erbsünde, Heil und Erlösung sind unmöglich, Stoff, Vererbung, Erbsünde bleiben. Nur der mysteriöse Wunderglauben an eine überirdische Vermittelung und gnadenvolle Erlösung durch Gott kann trösten und helfen. Das Judenthum lehrt: der Mensch ist gut geschaffen, in Ebenbildlichkeit mit Gott. Das Böse, die Sünde geht vom Menschen aus, durch seine Loslösung von Gott und der Ebenbildlichkeit mit ihm, durch Wandeln und Handeln nach eigener Erkenntniss und eigenem Willen. Ebenso gehen auch Heil und Erlösung vom Menschen aus; sie liegen in der sittlichen Besserung, in der Rückkehr zu Gott und in der bleibenden Verbindung mit ihm. Heilig sein wie Gott heisst Gott ähnlich, Gott ebenbildlich sein.

Heidenthum und Kabbala.

Von Dr. Rubin.

(Fortsetzung).

H. Als göttlich ethische Attribute = מדות = ספירות.

Höchst abstract-idealistisch ist endlich die esoterische Auffassung der schöpferischen Urkräfte als ethische Eigenschaften des Urwesens oder höchsten Intellectus bei Erschaffung, Erhaltung und Vernichtung der Welten. Diese göttlichen Eigenschaften (מדות) personificirte bereits die uralte Mystik

In der Kabbala heisst dieses Phantasiebild: der urbildliche Mensch **אדם קדמון**, **עולם גדול**, **ישראל סבא**, **אדם עילאה**. Die Gestalt des Menschen, sagt Simon ben Jochai, ist das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist; darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt* (III, 141). Dieser Gedanke war auch der scholastischen Philosophie des Mittelalters, und demnach auch den jüdisch-arabischen Philosophen, unter mannigfachen Variationen geläufig, welche den Menschen als Mikrokosmos (**עולם קטן**) dem Makrokosmos (**עולם גדול**) gegenüber stellten. Es ist dieselbe Idee, wiewohl die Kabbala unter der sichtbaren Welt nur das „Kleid“, und unter **אדם קדמון** denjenigen vorsteht, der dieses Kleid trägt. **אדם קדמון** ist der urideale Mensch, nach welchem der irdische Mensch als Ebenbild geschaffen wurde. Wie dieser aus Haupt und Gliedern besteht, so auch jener. **כתר** ist das Haupt und die übrigen **ספירות** sind seine Gliedmassen laut weiter unten folgender Anatomie, so dass dieses phantastische Menschenbild in seinen Gliedmassen alle 10 **ספירות** oder Prinzipien der aus dessen Concentration (**צמצום**) entstandenen 4 Welten: **אצילות** (Welt der Sfiroth), **בריאה**, (Welt der Geister), **יצירה** (Welt der Engel) und **עשיה** (materielle Welt) umfasst.

Dieses Urmenschenbild also, welches angeblich den Propheten Daniel (**כמראה אדם**) und Ezechiel (**כמראה אדם**) offenbart wurde, trägt an der Stirne das Diadem, die **Sefira** **כתר**, seine zwei Arme sind **חכמה** und **בינה**, seine Rippenseiten **חסד** und **גבורה**, seine Brust **תפארת**, seine Hüften **נצח** und **הוד**, sein Zeugungsglied **יכוד** und unter seinen Füßen liegt die **Sefira** **מלכות**.*).

Ein Analogon dieses menschfigürlichen Trägers aller Prinzipien oder Elemente des Universum ist in der indischen Mythologie der Gott des Feuers „Aghni“ als Prototyp des

*). Das Bild **אדם קדמון** ist demnach die Summe der 10 **ספירות**; vgl. ausführlich darüber **מסכת בריאת אדם קדמון** im **משנת חסידים** von **עמנואל** mit dem Resultate: **אדם קדמון** **בשם אדם קדמון**, und **שם** **הספירות** **מכונה בשם אדם קדמון**, und **שורה** **אנדרונום** **הכולל בקרבו סודות** 218, mit dem Zusatz: **אדרא וזוטא** (S. weiter unten über **אנדרונום**).

Weltfeuers in folgender Riesengestalt: Sein Haupt ragt im Himmel empor, die Sonne ist sein Auge, die Atmosphäre sein Athem, der Aether sein Gedanke, das Wasser sein Knochenmark, die Erde sein Fuss, sein Leib füllt die ganze Welt und sein Geist ist die Seele des Universum.

Wie bei Philo, hat auch in der Kabbala der **אדם קדמון** einen untergeordneten, mehr materiellen Reflex als seinen Abkömmling. Beide stehen zu einander im Verhältnisse des activ-zeugenden zum passiv-empfangenden Prinzip, und wird deshalb Ersterer **אריך אנפין** und Letzterer **נער אנפין** genannt.

Eine Analogie dieser Doppelfigur findet sich in der ägyptischen Mythologie (vgl. R ö t h, Gesch. der abendl. Philos.) im göttlichen Riesenpaar: Osiris und Isis. Ersterer ein Koloss mit feurigem Gesichte und Hörnern, in dessen rechter Hand ein Scepter und in seiner linken sieben Kugeln, mit Flügeln auf den Schultern vorgestellt. Sein feuriges Antlitz deutet auf die elementare Lebenswärme, die Hörner auf die Sonnenstrahlen, sein Bart, wie der des **אריך אנפין**, auf die Elemente; seine Schenkel sind die irdischen Geschöpfe, seinen Hüften entströmen die Meere, die Knien sind die Berge, die Flügel bedeuten die Winde, und die Kugeln die sieben Planeten. Seine Eehälfte **נער אנפין**, ist eine etwas gebeugte Frauengestalt mit zersaustem Haupthaare, auf welchem eine Kugel mit Blumensträussen ruhet. Ihr buntscheckiges Gewand funkelte von Sternen und glitzerte von Lichtstrahlen. In der einen Hand hielt sie eine Sichel und in der andern den Nilfuss, und so stand sie mit einem Fusse auf dem Lande und mit dem andern auf dem Meere.

Diese phantastisch sinnbildliche detaillirte Vorstellung des menschfigürlichen Kosmos beiderlei Principes hat eine frappante Aehnlichkeit zu der minutiösen Beschreibung des Paares **אדם קדמון** in der Sohar-Literatur, namentlich in der Schrift **אדרא רבה קרישא**, welche jedem der Gliedmassen dieses Kolosses, wie Schädel, Gehirn, Haar, Stirn, Augen, Nase, Ohren, Bart, Lippe etc. einen besondern Abschnitt widmet, und im Abschnitt 40 das Zeugungsglied des **אריך אנפין** mit

folgenden Worten schildert: ארכיה דההיא אמה מאתן וארבעין ותכניא עלמן וכלהון תלין בפומא דאמא.

Wir werden im Verlaufe dieser Abhandlung sehen, wie die heidnische Mythologie und die kabbalistische Mystik ihren Göttern eine hermaphroditische Natur (Doppelgeschlechtlichkeit, Androgyn, אנדרוגיניזם) zuschrieben; consequenterweise und vielleicht mit noch grösserm Rechte musste dies der Demjurg sein, wenn auch schon deshalb, weil, wie Clemens meint, alles Vollkommene hermaphroditischer Natur sein muss. So hatte bei den Hindus der oben erwähnte Prajapati zwei Principien (פרצופים), ein männliches: Manu und ein weibliches: Strupa. Daher dachten sich die Orpheker, Platoniker und Philo ihren Protogenos ebenfalls als Androgyn (vgl. N. Müller, Glauben etc. der Hindus, I. 133), und wie der Urmensch bei den Phönikiern (Movers, I. 544) so ist auch der Kabbalisten den Vers אנדרוגיניזם אדם קדמון auf welchen Philo und die Kabbalisten den Vers אנדרוגיניזם אדם קדמון beziehen; denn wie der irdische Urmensch (אדם הראשון) in der Genesis, nach Auffassung der Agada: בשעה שברא את אדם הראשון אנדרוגיניזם בראו (analog dem persischen Kjumurti) ebenso (vgl. חיים im סוד von פרצופים und נסירה bei הראשון Abschn. 13) ist dessen Prototyp, der himmlische Urmensch, ein אנדרוגיניזם, auf welchen die אררא רבה alle Einzelheiten der Genesis in der Schöpfung des אדם הראשון anwendet, und der ganze Abschnitt 39 daselbst ist dem אדם קדמון als אנדרוגיניזם gewidmet, welcher somit nicht nur allein in seiner individuellen Gesamtauffassung von אנפין אריך אנפין in Pluralis, sondern als אנפין אריך allein im Singularis als אנדרוגיניזם erscheint. Welch' eine überschwengliche, grenz- und bodenlose Phantasterei!

Diese ganze Träumerei erinnert uns wieder an jene indische Mannweib-Statue*), deren halbes Gesicht, eine Hand und ein Fuss männlich, und die andere Hälfte weiblich ge-

*) Propyres berichtet, dass der Reisende Bardesanos dieses 12 Ellen hohe Bild in einer tiefen Höhle in Indien gesehen habe. Nach Mignot in seiner Schrift über die alten Philosophen der Hindus, soll diese Statue noch heutigen Tages in India existiren.

formt ist. Auf der rechten Brust ist die Sonne, auf der linken der Mond gezeichnet. Die andern Theile dieser Statue tragen die Bilder von Bergen, Meeren, Flüssen, Pflanzen und Thieren. Nach der Tradition der Brahmanen, habe Gott dieses androgynische Bild, als Symbol der activen und passiven Elemente der Natur, seinem Sohne übergeben, damit er die Welt nach diesem Muster erschaffe. Auch im Tempel des Gottes Bel in Babylon stand eine solche Hermaphroditen-Figur mit zwei Köpfen, eines Mannes und eines Weibes, nebst beidergeschlechtlichen Genitalien, eben dieses mystische Symbol des אדם קדמון andeutend.

Die unerschöpfliche Phantasie der kabbalistischen Mystik blieb aber bei diesem Bilde des Demjurg nicht stehen, sondern that einen Schritt weiter, und übertrug das Ausmass des אדם קדמון in einem unendlich grössern Massstabe auf die persönliche höchste Gottheit selbst, und so entstand das bekannte immense anthropomorphistische Bild des שיעור קומה, welches seines Ursprunges ungeachtet früher als אדם קדמון in der agadisch-mystischen Literatur vorkommt, und vermuthlich schon in der talmudischen Agada: ללכי נליתי לאיברי לא נליתי (Tract. סנהדרין 99) zum Ausdrucke kommt. Der erstaunlichen anatomischen Zergliederung des שיעור קומה unter der Bezeichnung: אררא זוטא ist die Sohar-Schrift: עתיקא קדישא gewidmet. Wir erwähnten (Abschn. II), dass unter עתיקא קדישא die Sefira כתר verstanden wird, und wäre, nach der daselbst angeführten Meinung mancher Kabbalisten, און סוף mit כתר identisch, und demnach das שיעור קומה auf און סוף selbst zu beziehen, so bedeutete dieses Epitheton nicht nur allein zeitlich unendlich (s. übrigens oben), sondern auch räumlich, und somit den krassesten Anthropomorphismus oder versinnbildlichten Pantheismus der Ausdehnung im materialistischem Sinne, was wir wohl der von Maimonides bekämpften anthropomorphistischen Agada im Sinne des ראב"ד, aber nicht der metaphysisch durchgeistigten Kabbala zumuthen möchten, am allerwenigsten der rationalistischen Schule des Corduero (welcher in seinem פרדס רמונים Pfo. המכיר את בוראו Abschn. 9 ausdrücklich erklärte: עשר ולא השע

ית' שנגלו לו שער הקדמות בהכחשת הנשמות ואינו מודה באמת ומעיו פנו ואוכר שאלוה גשם זה ודאי יקרא מין ואפילו לסברה הראב"ד) und seinen Nachtretern, denen das שיעור קומה nichts Anderes als ein idealistisch-symbolischer Phantasie-Koloss des Kosmos sein dürfte, לצורה את יצורה, שמדמין לצורה את יצורה.

(Fortsetzung folgt).

Recensionen.

הזכרון והשכחה. יבאר מהות הזכרון ואיכותו מה מחלשו ומפסדיו ומה מכריאו ומחזיקו, השכחה סתמה ואוצנה. חינוך הזכרון בילדים ובנערים, זכרון מלאכותי וזכונה ענינים המתיחסים לענפי הידיעה הזאת מאת א. יהודה היימאן, קראקא. במסחר הספרים של אהרון פייסט.

Vertraut mit der einschlägigen Fachliteratur, behandelt der Verfasser in der vorliegenden, durch ihre Oeconomie sowie durch ihre Fasslichkeit gleich werthvollen Schrift jenen Theil der Psychologie, der neben seiner theoretischen Bedeutung auch ein eminent praktisches Interesse hat, insofern er die Geisteskraft analysirt, die wir auf Schritt und Tritt verwerthen und für deren Erhaltung und Förderung direct oder indirect manche willkommene Winke bietet.

Je schwieriger es ist, eine bestimmte Einsicht in die Gesetze des Seelenlebens zu gewinnen, desto willkommener muss jeder ernste Versuch sein, einzelne Vorgänge des physischen Mechanismus, die Thatsachen des Bewusstseins, das Gedächtniss, die Wiedererinnerung und deren Kehrseite, die periodische, partielle und totale Amnesie, soweit aufzuhellen, als es nach dem heutigen Stande der anthropologischen und psychologischen Wissenschaft überhaupt möglich ist, zumal vorläufig noch alle Bedingungen fehlen, um die Regeln, denen der physische Mechanismus folgt, mit der Schärfe und Akribie, die sich in den Naturgesetzen zeigt, formuliren zu können.

In seinem kurzen Vorworte versichert der Verfasser, dass sein Streben vornehmlich dahin geht, ein brachliegendes Feld der neuhebräischen Literatur urbar zu machen und zu weiteren, eingehenderen Forschungen anzuregen. Eklektisch vorgehend, ist der Verfasser bemüht, die mannigfaltigsten

Erscheinungsformen des Erinnerungsvermögens, für die er eine sehr beachtenswerthe Kunstsprache geschaffen hat, durch Aussprüche hervorragender Psychologen zu erklären und durch Beispiele zu erhärten. Die Thatsache, dass unserem Gedächtnisse oft der Zugang zu einem vorhandenen Eindrücke momentan fehlt, indem wir die zu ihm überleitenden Eindrücke nicht zu erwecken vermögen, und die Art und Weise, wie durch die Ideenassociation allmählich die Wiedererinnerung sich einstellt, erörtert der Verfasser durch ein eben so treffendes als anschauliches Beispiel (S. 14). Nicht minder zutreffend ist das Beispiel partieller Gedächtnisschwäche (S. 18, Anm. 2).

Sehr beachtenswerth sind die zahlreichen Regeln zur Fernhaltung alles dessen, was eine Trübung und Beeinträchtigung des Gedächtnisses in seinem Gefolge hat, und zur richtigen Anwendung jener Mittel und Massnahmen, die das Erinnerungsvermögen, insbesondere bei der empfänglichen Schuljugend, sehr wesentlich zu steigern und zu festigen geeignet sind.

Wir scheiden von dem strebsamen Verfasser mit dem aufrichtigen Wunsche, dass ihm für dessen dankenswerthe Gabe die wohlverdiente Anerkennung und Aufmunterung in reichem Masse zu Theil werden möge.

Iglau, im Mai 1890.

Rabb. Dr. J. J. Unger.

Dr. Eduard Mahler. Maimonides Kiddusch Hachodesch. Uebersetzt und erläutert. 4^o u. 115 S. 8^o Wien, 1889. Adolf Fanto. Preis fl. 1.

Dem II. Hefte der chronologischen Tabellen sind bereits die ersten 10 Kapitel des „Kiddusch Hachodesch“, welche den chronologischen Theil der Maimonidischen Abhandlung enthalten, in deutscher Uebersetzung als Anhang beigegeben. Der Herr Verfasser hat sich jedoch die Mühe nicht verdriessen lassen, später die ganze Abhandlung zu übersetzen, um so Jedem in den Stand zu setzen, sich das Bild über die altjüdische Zeitrechnung selber entwickeln zu können. Eine dankenswerthe Zugabe zu dieser Uebersetzung

כשנת 300 או לדעת אחרים בשנת 250, והוא כבר מזכיר את ירמיה, יחזקאל ודניאל עשר (פרשה מט).

שלושה עדים לנו, יוסף גרעמץ לאמור, על חתימת והקדשת התנ"ך, אשר אכנס מצד שורת הדין ושורא דדיני אין לסמוך על כל אחד ואחד כשהוא בא ומעיד לבדו, אבל מצד שנמצא דבריהם מכוונים ראויים הם על כל פנים לשות לב עליהם. העד האחר, הוא הספר השני למכבים (ב, יג) אשר כה דבריו: נחמיה יסר אוצר ספרי הקודש, הלא הכה: ספר המלכים והנביאים, ספרי דוד וגם מנחת המלכים אשר לחרמי המקדש, ואמנם לו לא היה לנו אלא העד האחד הוה לא שמנו לבנו עליו, כי כל דבריו שם אינם אלא דברי הבאי והפלגה, אבל הלא עוד שנים עדים עומדים על ימינו לצדקו. הברית המפורסמת בתלמוד תגר דבריה כי "אנשי מנסת הגדולה כתבו יחזקאל, שנים עשר, דניאל ומנחת אסתר" (כ"ב יד) ובכריתא אחרת באבות ררנ (פ"א) תאמר: "בראשונה היו אוכרים: משלי ושיר חסידים וקהלת גנזים ה, שהן היו אוכרים משלות ואין מן הכתובים ועמדו וגנוו אותן, עד שבאו אנשי מנסת הגדולה ופירשו אותם, ואף כי אין הראיות האלה ראיות במובן המלה הזאת, אבל ידים מוכחות או עינינו גולים לרבר, כי הכנסת הגדולה או נחמיה התעסקו בחתימת כתיב הקודש, כי כבר הראו לדעת חכמים רבים, כי כאשר יאמר התלמוד "כנסת הגדולה" כוונתו על הכנסה ששמש בימי נחמיה, ונחמיה הוא היה האיש אשר קרא אותה לאספה לעשות תקונים כמו שדראה קרחמאל בספרו מורה נבוכי הוטן פרק י. ופר. Dr. Levy והוא (גרעמץ בכבודו ובעצמו) בדרו הדבר כאחותו, וכבר הבין הרבר מן המדרש רבה על דות סימן מ"ה, ואף זאת אם נחקר אחר הסבה שהגיעה את הכנסת הגדולה לעמוד בפרק לגרור נדר ולעשות סגן לספרי נביאים או יתחווה הדבר ביתר שאת כי מהצנינו לבר אשר מבטן יולד ומרעות רוח אשר על פנינו יחלוף לא נאמר קדוש לספרים בעלמא, אולם כאשר אנחנו נדע כי עוד בימי הבית השני קרא במקדש ה' וכבתי בנסיות לפני הקהל ההפטרות, עלינו לשאול מתי תהל המנהג הזה? והאטם נא אנך משמוע אל הלחש אשר ילחש ר' אליה בחור כי עילה מצאו בימי החשמונאים לקרות בקהל בדבר הנביאים, יען נשפז או בחמת הצורך אנונימוס הרשע ספרי תורת אלהים, כי הסברה הזאת אינה נראה, אבל הטעם אשר ינעם הוא, כי המנהג שנהגו להפטר בנביא היה כדי להוציא מלב השמרונים שכפרו בירושלים וכחשו בציון, אשר העריצו והקדישו הנביאים ולכן אנחנו מברכים על ההפטרות. הכותר בתורה ובמשה עברו וגנביא אמת וצדק" וזאת ראיה שאין למעלה היכנה, כי בעת הזאת שהנהגו לפטר נביאים לא הוכשרו עוד הכתובים כי לא הוקדשו. אלה המה דברי גרעמץ בהספתו לספרו על

קהלת, ואשר עליהם תנך יתדותיו בספרו קורות ישראל והוסף אומין להם במיע שלו החדשי לשנת 1886.

(ב) קול דברים שמענו יוצאים מפיו של המורה ותמונת ראה לא ראינו, האיש הזה בעל גבה עינים, רוס לבב ובעל לשון מרבית גדולות הוא מתהלל במלת שקר. אנחנו עוד לא נדע מכל דבריו מתי נחתמה התורה? מתי נחתמו הנביאים? ומתי נחתמו הכתובים? כי אם מכללא, ומה נענה על הזמנים השונים 400 לפני 65 וגם 90 אחרי מסה"נ? אשר הניח? וכאשר תבחין דבריו תוכת כי קורי עכביש ארץ והם לא יהיו לבנה. אמת הרבר, כי החלוקה לתורה, נביאים וכתובים, וחלוקה הקדושה אשר ביניהם יוכלו להורות על שלשה בתי דינים שונים וחמנים שונים, אבל "הכנסת הגדולה" האריכה ימים גם אחרי מות נחמיה ואל תאמין לכל דבריו, כי בכל מקום שנאמר בתלמוד מנסת הגדולה בונה על הכנסה הגדולה ששמשה בימי נחמיה בלבד, אף שלקח לו את הפרס, דר לעיו על דאשיו כי כבר בחרנו מה שיש בו די כי בזמן שמעון השני הנקרא הצדיק (מת 192) לא חלה פעולתה, והם שאמרו, "עשו סגן לתורה", ומי ישמע אל דברי גרעמץ חלומותיו והיותיו, כי "קהלת" הוא "הורוס" סברא אשר בקע כריסו, אחרי אשר הראתך לדעת, כי קהלת נחבר בימי שמעון הצדיק ומי ישמע לדבריו הקשים לשמוע, כי בשנת 90 אחרי מסה"נ, אחר שחרב בית ה' היתה החתימה האחרונה, ומה נואלו דברי גרעמץ באמרו שעילה מצאו לאמור קדוש לספרי הנביאים, כדי להוציא מלב השמרונים הבוחרים בירושלים, מקום שנערך ונקדש מפי הנביאים וכדי לדרותן נהגו להפטר בנביא, הלא דברי הויל וקבלתם בתנועע לספר יחזקאל מופחת אותו על פניו בחון נא את דבריהם: "ברם וכו' אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיהו שכו, שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, שהיה דבריו סותרים דברי תורה" (שבת, יג; חגיגה, יג; ומנחות מה) והנה חנניה זה היה בן דורם של הלל ושכאי (65), וא"כ האך הביא אחר נעילת השער, את ספר יחזקאל בן ספרי הנביאים ולא פנו לו מקום אצל הנאל, אשר שוה אליו בסגנונו ואשר הוא כבר מזכירו לשבח (יחז, יד) ובמה כחו גדול? ובמה נשתנה יחזקאל מדניאל? ולא עוד הלא יחזקאל נותן יד לחשמונאים, בזה ציון בנבואתו הקשה אשר נבא על ציון אשר כפי הנראה נקראה עיר דוד בשם הזה, על דבר שהיו שם קברו מלכי דוד, והגור להם פשעם ומעלם בדברים האלה: ויאמר אלי ה' בן אדם! את (זאת) מקום כסאי ואת (זאת) מקום האלה: ויאמר אלי ה' בן אדם! את (זאת) מקום כסאי ואת (זאת) מקום כסא האלה: אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם, ולא ישמאו עוד בית ישראל שם קרשי המה ומלכיהם בנותם ובפגרי מלכיהם במותם, בתתם ספם את ספי ומוזותם אצל מוזותי והקיר ביני וביניהם (שם כג, ה). ולמה קדשו את הפרשה כי מישעה ומפטרות כה, הלא הפרשה הזאת מתנגדת מכל וכל לבית זבת, כי הבית אשר בנו לה' בית המקדש

הכלל העולה מרבינו הביי הגדול נשאר בתיקונו כמו שנתקן ע"י משה מפי הגבורה ולא שבת מפעולתו עד זמן שאחר החרבן, אלא שנשתנה שמו לפי השתנות הזמן לשון העם, מצבו ורוח העת השורר עליו, עד נלות הארץ נקראו "זקנים" במספרם "שבעים", כאשר שבו מן הגולה שם חרש עלה עמם והיא "קהלה גדולה", אחרי כן נשתנה שמה אל "כנסת הגדולה" להבדילה מ"הקהלה גדולה" שלא היתה גדולה לא בחכמה ולא במנין. במות שמעון הצדיק חזרה לשם "קהלת" ולא נקראת אפילו "גדולה" בהיות כי בימים ההם נחלקו החכמים וירב בבית יהודה מצה ומריבה, "הקהלת" לא ארכה ימים ותעמוד תחתיה "ראשכולות" או קבו שתי דקרים לדור ושמשו "הזוגות", אבל בימי השמר של אנטיוכוס הצורך בטלה גם "הראשכולות" עד שקמו החשמונאים, ואז קראו לה שם חרש "סנהדרין" וסנהדרין גדולה וקטנה לא שבתו מפעולתם עד שלחי הבית השני. אבל "הכנסת הגדולה" היא החלה פעולתה לעשות סוג לתורה, והיתה זאת כאשר הראיתך בימי חוניו השני ובנו שמעון השני הצדיק והיתה זאת בערך 215 למסחי.

פרק ה.

מסורה סיג לתורה.

(א) הראיתך לדעת, כי הכנסת הגדולה ראה או וחקרה את אשר העת דורש ממינה והוא לעשות סיג לתורה, או כמו שנקראהו אנתו לחתום כתבי הקודש, והיה התקן הזה נחוץ וגדול מאד, בהיות כל כבוד בית ישראל ותפארתו לעיני העמים נשען עליו, לבל יבואו בה עור פריצים ויחללוהו, ובהיות הדרוש הזה הכי נכבד, אין מן הראוי לעבור עליו בהעברה בעלכא ולפסור עצמינו בהשערות, או נאמר דעות החכמים שקדמוני בלבר, בעת ששמנו משרתנו לחקור על ההתהוות המפלגות בישראל עד חבולת, ולאשר המורה גרעמץ איש יהודי מלידה, מבסן ומחריון מכחיש מציאת תורת אלהים על ידי משה עברו נאמן ביתו וסודה אך במקצת מן המקצת, הלא באלה דבריו: Nur dämmerhafte Ueberlieferungen waren über den Inhalt, Werth und Ursprung der von ihm stammenden Lehre bekannt (Gesch. der Juden I. a 158).

ופנה מקום לספר תורת אלהים בספרו אחרי מיכה, אשר השני יקרא לו לאמור מיכה האחרון, והאיש הרבני הירוש סמוכים בחרא מסכתא יבין מה שבלב המורה גרעמץ כאשר סכך ספור ספרי תורת אלהים אל ספורו מעבאי השקר, וגרעמץ וספרו קורות ישראל הוא בעיני רוב ישראל כעמוד

החוק, ואמנם הוא ראה הדבה ספרי חכמת ובתן דבריהם, והבין מלבד רמזיו וסודותיו מאמר שלם בהענין הנכבד הזה, על כן עלינו לבחון את דבריו ולראות שורש דבר נמצא בס. והגני מעתיק את דבריו בקיצור נמרץ, כמלקט האוכל מתוך הפרוטים, וזה תוכן דבריו: בהמבואות לכתבי הקודש ובבאוריהם וכן בספרי האסופות להחכמים החוקרים בתורת אלהים רואים אנתנו דברים מופלגים על התהוות ותחיית "העשרים וארבע" ספרי הקודש אשר לנו, וכמו שדעותיהם שונות כן מושגיהם מעורבבים עד שקשה להשקיף אף נקודה אחת, איך נוכל לאמור עליה ראה, כי הוא זה, השטה המתהלכת אשר תתגלגל מספר אל ספר ומיר אל יד עם הראיות הרבות משא לעיפה הקל הדבר בעיניהם לאחוז בהשערה, כי עזרא, או נחמיה, או הכנסת הגדולה חתמו את כתבי הקודש או קרשו את "העשרים וארבע", אבל הדעה הזאת לא יכלה להיות שלמה לאורך ימים, כי ספר דניאל פרץ בה פרץ רחב, הלא בימינו אין מתעקש ומתחסד שיכחיש הדבר הברור הנראה לעינים שנתחבר הספר הזה אחרי אנטיוכוס הצורך כשני מאות שנים אחרי עזרא ונחמיה, וכן הדבר מוסכם, כי מגלת אסתר אף היא נכתבה בימים רבים אחרי, ואך מעטים המה היום המבארים, אשר יקשו ערפם לחודות, כי מספר רב כמסומרי תהלים נתחברו בימי החשמונאים, ומה יענו על "ספר קהלת" אשר נתחבר בימי הורדוס, ואם כן האך באו הספרים האלה אל הקודש פנימה, במנין, מספר ומפקד ספרי הקודש, אשר נתחברו לפני שנות מאות מאת עזרא, נחמיה והכנסת הגדולה? אבל, יאמר גרעמץ, לנו נגלו ראיות, אשר שלשה בתי דינים שונים ואשר שמשו בזמנים שונים קרשו את ספרי הקודש אשר לנו עד שהעמידם על "עשרים וארבע", בפעם הראשונה אמנם על ידי עזרא ונחמיה או מה שהוא הדבר הזה בעצמו ע"י הזה כנסת הגדולה (= 400 לפני), בפעם שנית ע"י בית שמאי ובית הלל (65 אחר = מספר הנוצרים), ובפעם השלישית בעת שהעבירו את רבן גמליאל השני מנשיאתו, והיתה זאת לדעתו בשנת 90 למסחי. וראה גם ראה החכם De Wette היה הראשון, אשר הראה באצבע על דבריו דניאל, הלא באמרו "בינותי בספרים" (פ, ה). כי בימינו כבר חוברו יחידו ספרי הנביאים לכתבי הקודש. וברור הדבר שמובן ספרים אינו כמשמע אלא "ספרי נביאים" בלבר, אלא שדי וועטטע לא ידע לפתח בהמפתח הזה אשר מצא, ונשאר הדלת נעול ושער העיונים סגור, והבט נא וראה, כי בן סירא הצעיר, שהיה בן דורו של דניאל, אף הוא מזכיר שני מיני ספרים השונים להם בחיבתן ובקדושתן *ὁ βιβλος καὶ οἱ προφῆται* לאמור התורה והנביאים, ואף שהוא מזכיר עוד ספרים אחרים, אבל הספרים ההם הלא לא זכו עוד לשם, לבעבור כי השם "כתובים" *γραφαί* לא נתחדש עוד בימי הרצי המאה השנית לפססחי, ולכן לא הוטבע בהם עוד חותם קדושה, ואיזה ספרים נחשבו לספרי נביאים נדע מכן סירא חוקן, שחי

בישיבת הביד הגדול, כמצוה על פי משה, ואמנם כפי הנראה הגיע מספרם למספר "ארבעים ושבעה" ואלה זקני ישראל כלם באו על החתום על האמנה בימי עזרא ונחמיה ואותם בלבד זכר התלמוד בבלי, וכאשר למיעוטם לא היה להם נשיאת פנים אצל העם ולא כח בירם על פי התורה לעשות תקונים חרישים מצאו עזרא ונחמיה תחבולה להשלימם מראשי הכהנים והלויים לבית אבותם, שהיו על כל פנים ידועים ונכבדים על יד משמרתם בשרות המקדש, ומספר אלו היה כאשר ראת כ"א מהכהנים וי"ז מן הלויים הרי כס"ח ליה וזאתה א"פ הסנהדרין גדולה או ממספר שבעים והגיעה עד פיה גדולה במנין אבל לא גדולה בחכמה, אבל שלשים וכמה מהם נביאים, לאמור שלמים במעלה ובמדות וראוים שתשרה עליהם רוח אלהים כמדרש חז"ל כי רבים שזכו לישב בישיבת הבית הגדול היו אנשי מופת ראויים לנבואה כאמרם ז"ל: שמע נא יהושע הכהן הגדול ורע"ך הושיבים לפניך, וכול הדיוטות? ת"ל, אנשי מופת ואין מופת אלא נבואה, כמה התמר ונתן לך אות או מופת (ירושלמי הוריות ג, ח) והבם נא וראה, כי גם כסף הבית כאשר פסקה הנבואה ומחמאת הקהל, גם הרוח הקודש חלף עבר ואיננו ולא השתמשו אלא בבית קול, שמעו בת קול כי בין הזקנים שנכנסו לעליית בית גוריא (חגיגה בן חזקיה בן פרץ) בירחו, נמצאו שנים ראויים לרוח הקודש ואחר מרם הלל הוקן נתנו עיניהם כשמואל הקטן (סנהדרין יא, ירושלמי סוף הוריות).

(ח) ראשי הכהנים והלויים, כיון שעלו למעלה סנהדריות שוב לא ירדו כי הלכה מרוחת היתה בושראל, בעלין בקודש ואין מורידין כדי שלא יעלה בלבם טיגא, כי הרבה הקנאה נורמת, על ידי קנאת איש לאשתו נמתק שם ה' וקנאת הכבוד יתן את שם ישראל וקדושו לחרפה וגרופים. ומאז שמשו שלשה בתי דינים בעזרה זה אצל זה (ביד של כהנים, ביד של לויים וביד של ישראלים, ושמו נבול לפעולתם למען לא ישמשו תמיד בערובות, כי אם אשר לכהנים כהנים, אשר ללויים לויים ואשר לישראלים ישראלים זקנים, חכמים ונבונים לכל דבר משפט אשר בין איש לרעהו ודינו, דבר קטן לאמור פרט אבל בדבר קשה חינו, דבר גדול אשר כבוד כל בית ישראל נשען עליו חברו יחדיו: וכאשר נחלקו הכהנים והלויים לעשרים וארבעה משמרות, היה חבר ראשי הכהנים גם הם עשרים וארבעה והלויים עשרים וארבעה (עין תוספתא סוף סוטה ותענית) והיה מתנאי הכהנים

אנשי כנסת גדולה כי אם תקנו' מי שמע סכלות באלה סי' שהיה ידע לדרוש וללמוד בתורה לפני מורי שעי' הכנסת? ואיך שכן, מתיקוני הסופרים' אשר ידבר מהם בעצמו צד 59 והלאה? ואיך נעלם ממנו כי, השניות' מדברי מופרים ובמות (פ"ב, ס"ב) ושתי תרועות מ"ס (רה"ש ל"ד) וכמה הדושים שחדשו הסופרים ונקבעו להלכה למעשה?

והלויים כי יהיו זקנים לכל דבר וכל הוריו הרי זה משובח, וכאשר היה הביד של כהנים ולויים ביד וביד היה הביד של ישראלים כ"ז לבר למען ישלימו מספר השבעים ואחד מספר הביד הגדול, ולכן נשתנה מספר הסנהדרין קטנה של ישראלים כאשר היתה בימי יחזקאל, עשרים וחמשה איש ותקטן מספרם. אבל על הביד של ישראלים לבר במספרים כ"ז הוטל לישב תמיד כסדר בעזרה ולא יחסר איש, ולא יוכל אף אחד מהם לעזוב את מקומו למען לא יחסר המון, ואם הוצרך אחד מהם לצאת, רואין אם יש עשרים ושלשה, מספר סנהדרין קטנה, יוצא ואם לאו אין יוצא (סנהדרין לו). וכאשר בא לפניו דבר גדול או דבר קשה והיה הדבר נחוץ, דבר שאינו נידון אלא על פי ביד של שבעים ואחד, כגון דין שבט כלה, נביא שקר, כהן גדול, מלחמת הרשות, עיר הנדחת, הקמת סנהדריות לשבטים, והוספת על בנן העיר והעזרה (משנה הראשונה בסנהדרין), ולא היה פנאי לקרוא יתר הזקנים מוקני ישראל, או שתחבר ממספרם, ארבעים ושמונה או כאשר לא יוכלו לבוא להועד אשר בעזרה, אם שהיו בדרך רחוקה או שהיו טמאי נפש נשתלמה הסנהדרין ע"י ראשי אבות הכהנים "ביד וראשי אבות הלויים "ביד" והיו כמלאים מספר השבעים ואחד, והיתה סנהדרין כזאת אמנם, גדולה במנין, כמו של עזרא ונחמיה, אבל לא גדולה בחכמה לעומתה, אבל אם נשתלמה הסנהדרין קטנה ע"י מ"ח זקנים סמוכין מוקני ישראל היתה הסנהדרין הזאת גדולה בחכמה אבל לא גדולה במנין לעומת הסנהדרין ששמש בימי עזרא ונחמיה שעלה מספרם עד פיה כאשר ראתה, אך כאשר נשתלמה הסנהדרין מ"ח זקני ישראל ונתוספו עליהם גם ראשי הכהנים והלויים עלו מספרם "קט" ועם הנשיא העומד בראש העם כלו "באה ועשרים" סנהדרין כזאת ע"ב זקנים סמוכין מוקני ישראל ונשיא ומ"ח ראשי האבות אשר לכהנים וללויים היתה, גדולה בחכמה וגם גדולה במנין והן חמה הבאה ועשרים זקנים אשר תקנו התפלה לישראל המדובר מהם בתלמוד, ועתה תבין דברי המשנה בעריות: "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, (לאמור בחכמה 72 מוסכמין ובמנין 120 במספר ראשי הכהנים והלויים); היה גדול ממנו בחכמה (72 מוסכמין לבר) אבל לא במנין (48 ראשי אבות הכהנים והלויים מצורף אליהם) במנין (סנהדרין קטנה של ישראל 28 וראשי אבות הכהנים והלויים 48 אבל לא בחכמה, שחסרו 48 כמסכמי ישראל) אינו יכול לבטל, עד שיהיה גדול ממנו בחכמה (72 מוסכמין) ובמנין (נוסף עליהם 48 מהכהנים והלויים ועלה מספרם 120) (עדות ה' א' ושי') לפי דברינו אלה המשנה הזאת פשוטה וברורה, אבל נביכו בה המפרשים ולא מצאו נחת, כלם האריכו למעניהם, אבל אין אחד מהם הענין פנים לתלות הסרן הידועה בדברי המשנה והתלמוד כמו בעל דרוש (ח"ב צד 66—61), ואיננו מביא דבריהם לבטל, למען לא יאריך הדרוש מאד, הקורא המבין יראה בדבריהם וישפט כי כלם טחיו טפל.

כאשר דרש דרש חוק אלהים מראשי העם ושוטריה, כי יהיו אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע (שמות יח כא) חכמים ונבונים וירועים (דברים א, יג) וא"כ לא רוב שנים הכשרו לאיש להמנות זקן ולחיות יושב בשבת החכמוני משמיע משפט. אבל קרוב הדבר, כי כאשר שבו מן הגולה לא מצאו אנשים במספר שבעים, אשר היו יודעים את התורה* ראוים לישב בראש

(*) ועל שם שהיו חוקים עוסקים בספר התורה להבונה על בוריה נקראים, סופרים' ובחיד, סופר' לאמר, יודע ספר' ויודע לכלכל דבריו במשפט ולהעלותם על ספר Schriftsteller, Schriftsteller ולאשר עורא היה איש מהיר בטלאתו זאת נקרא, סופר' מהיר' ועל משה רבינו ע"ה אמרו: משה ספרא רבא דישאל סוטא יג. ורבי אייזיק דרש ווייס נ"י משיג על דה' פראנקעל ו"ל שכתב בספרו דרבי המשנה צד 3 שנקרא עורא. סופר' מהיר' על היותו עוסק בספר התורה לפרשו ואמר: ואינו בן אלא, סופר' מהיר' נקרא על שם מהירותו בטלאת הכתובה (P) ומביא ראיה לדבריו מן הכתוב, לשוני ע"ס סופר' מהיר' (תהל' מה יב) ודוא ראיה לסתור, כי המשוור מתפאר לאשר לשונו מהיר לדבר צחות כמו ע"ס על כן הוא אומר מעשרה לסלך, ואם ישנה לשוני לע"ס איש כותב ומצייר אותיות דומות לא עליו לשבח את מעולתו זאת, אבל אם ידמה את לשוני לע"ס סופר' חובר חבורים המושכים את לב האדם אחרים לו יאתה תהלה. "ומושך בשבט סופר'" נדרף ע"ס "מחוקק" מעלה אשר נשתבחו בה ראשי האבות לובולן (שופטים ה, יד) ומה נואל האיש חוקן הוא שאמר, עורא הכהן נקרא סופר' על שם בקיאותו בטלאת הכתיבה והיה כותב ספרו תורה לחלקם ביעקב, איש שוכה להיות חובר חבורים ואמר דברים בטלים כאלה? עורא אשר מדרך את העם ומנהיגו יבלה ימיו בהעתקת ספרים, וכמה ספרים היה יכול להעתיק בכל ימי חייו? אף אם הקדיש כל ימיו לתכלית היה ושמ לילות כימים למרכה שני ספרים, הלא במשך שבעה שנים כלה טלאת חומש אחד, כמבואר בס' עורא. וזאת אך תורת משה לבר. שאלו את המופרים היותר מהירים בכתיבה ויגדו לכם. ועל כל אלה מנא ליה הא שהיה כותב ספרים לחלקם ביעקב? עוד הוא מוסף ואומר: ובאמת אין השם סופר' מכון כי אם על הכותב או מעתיק ספרים או על הלומד מתוך הספר' אנכי בקראי את דבריו, ובאמת אין השם סופר' מכון כי אם' חשבתי שרצה לצמצם מושג השם, סופר' אך על כוונה אחת ועתה הוא טובע בו שלשה מושגים מתחלפים. ואחרי כל אלה עוד אין אנחנו יודעים את אשר הבין רא"ה במסרו. כי אם על הכותב, אם ר"ל כותב מדעתו או מה שאחרים קוראים לפניו? ובאיש מבוהל ר"ל הוא כותב תוך כדי דבור השם סופר' נדרף ע"ס מכין (דרד"ר ח"א צד 50 ובהערה 1) ועיין שם צד 55 מוצא הבדל בין המופרים לאנשי כנסת הגדולה, כי פעולת המופרים היתה אך הדרישה הלימודית Theorie ופעולת הגנסת הגדולה היתה הדקטה והאישור. ולבעבור זה לא נמצא לעולם שיאמר תקנת מופרים ולהוסיף לא נמצא לעולם שיאמר על פעולת

September-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Willensschaft

des Judenthums.

Heransgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

IX. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö.W. — 10 Mk. — 12 Frcs

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Schiffamtsgasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Das Buch Judith, von Arthur S. Weissmann. — — — —	257
Etymologisches und Astronomisches, von Fabi Jolles — — — —	261
Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Liturgie der christlichen Völker, von Rabbiner Dr. M. Grünwald — — — —	263
Bibl.-rabb. Speisegesetze — — — — —	271
II. Kön. 2, 8, 9, von Isidor Mütz — — — — —	278
Epistolario italiano francese e latino di Samuel David Luzzatto, von Prof. Victor Ritter von Castiglioni — — — — —	281
Biblische Skizzen, von Dr. M. Stern — — — — —	284
Recension, von Dr. Ph. Kr. — — — — —	288
 Eine hebräische Beilage von Arthur S. Weissmann. 	

Zuschriften und sonstige Werthsendungen bitten
wir nur unter Adresse: „Arthur Weissmann,
Wien, II, Schiffamtsgasse 4,“ zu schicken.

Das Buch Judith.

Von Arthur S. Weissmann.

(Fortsetzung.)

Nach Cap. 8, V. 6 fastete*) Judith alle Tage ihres
Witthums, ausser an Vorsabbathen und Sabbathen und Vor-
neumonden. Schon dass der Neumond neben Sabbath genannt
wird, wie bei Jesaia 1, 13, 66, 23 und Amos 8, 5 (Siehe
auch 2. Kön. 4, 23) zeugt für das hohe Alter des Buches,
aber noch mehr die Rüsttage zum Sabbath und Neumond
werden als heilig geschildert. Zur Zeit der Mischnah ist
diese Strenge bereits in Vergessenheit gerathen und meinte
man die Heilighaltung dieser Tage lediglich als localen
Brauch zu achten (Pesachim Abschn. 5).

Das V. 16 sollte sich Judith zu den Aldersmännern
geussert haben „Gott ist nicht wie ein Menschensohn dass
er durch Bitten bestimmt werden könnte.“ Eine solche Auf-
fassung vom Gebet, ist aber nur zu einer Zeit möglich, als
die Grosse Synagoge das Gebet, als einen wesentlichen
Theil der tägl. Liturgie noch nicht bestimmt hat (Berachoth
33.)**) Das Buch J. ist also früher verfasst, früher auch als die
Psalmen, Sprüche (15, 8, 29) und die interpolirten Stücke in
1 Könige Cap. 8 wo soviel Nachdruck auf das Beten gelegt
wird. Wohl betete auch Judith (9, 2 u. f.) aber sie war be-
müht den Augenblick einzuhalten, als im Hause Gottes zu
Jerusalem „das Rauchwerk Abends“ dargebracht wurde. (V.
1). Hauptsache war damals also noch das Opfer.

Eine schlechte stümperhafte Nachahmung von Ruth 1,
16 ist wohl Judith 11, 23. Unmöglich konnte Holofernes in
demselben Augenblick, als er sich darüber freute, dass Ju-

*) Im Hebräischen bedeutet עָנָה נֶשֶׁךְ, wenn ausdrücklich לֹא תֹאכַל
לא תאכל nicht hinzugefügt wird, blos Beschränkung, Entbehrung aber
nicht gänzliche Enthaltensamkeit.

**) Wenn der Talmud das. 26 sagt תְּפִלַּת אֲבוֹת תְּקַטֵּם „Die Gebete
haben die Väter angeordnet“, so ist unter Väter nicht „Ahnens“, wie
der Talmud dort es absichtlich missverstehen will, um dem Gebet ein hohes
Alter zu geben, sondern „Väter der Synagoge oder Ecclesia“, wie der
talm. ethische Tractat deshalb סִדְרֵי אֲבוֹת genannt wird.

dith auf dem Punkte stand ihm ihr Volk zu verrathen und ihm den Sieg darüber in die Hände zu spielen, ausgerufen haben, „dein Gott soll mein Gott sein“ אלהיך אלהי. Das würde aber bloß beweisen, dass das Buch Ruth älter ist als Judith.

Das Buch scheint aber auch bald nach dem Geschehenen verfasst worden zu sein, und nur so wird man es sich erklären, dass darin keine fremden Einflüsse bemerkbar sind. Es hat weder eine persische noch hellenistische Färbung; weder ein guter*) noch ein böser Geist,**) ein feindlicher oder gewogener Halbgott, Engel genannt, greift hier thätig ein. Und wenn der sog. jerusalmische Talmud, gestützt auf die Namen der himmlischen Anwälte der Juden Michael und Gabriel bei Daniel, diese als Babylonischen Import bezeichnet, so hat er, mit Verlaub, nicht das Richtige getroffen. נביאל und נביאל sind reines Hebräisch und die Angelogie hat bei den Juden erst unter dem hellenistischen Einfluss seine Ausbildung gefunden.

IV. Die Textsprache.

Wenn das Buch bald nach der Begebenheit aufgeschrieben wurde, so konnte es nur Hebräisch oder Aramäisch verfasst worden sein. Hieronymus in der Vorrede zu diesem Buche lässt durchblicken, dass er das Buch in seiner Ursprache kannte; denn er sagt: das Buch wird bei den Hebräern zu den Geschichtsbüchern gezählt, da es in chaldäischer Sprache abgefasst ist. Man hat diesem Zeugnisse den Brief des Origenes an Afrikanus entgegengesetzt, in welchem er ausdrücklich hervorhebt: die Juden besitzen sie (die Bücher Tobi und Judith) nicht einmal unter den Apokryphen in hebräischer Sprache. Man wäre versucht den Widerspruch auszugleichen und anzunehmen, dass Origenes nur ein Hebräisches Buch Judith, keineswegs aber ein Chaldäisches negire, oder gar dass Origenes nicht eigentlich von der Sprache sondern von der Schrift rede. Und es muss ja auch erwogen werden, dass die Kanonisierung eines Buches damit gekennzeichnet wurde, dass es in der, bei dieser Gelegen-

*) Vgl. Ps. 143. 10. ריחך טובה.

**) Ps. 78. 49. מלאכי רעים.

heit angenommenen Quadratschrift, sogenannte „Assyrische“, neben der hebräischen Sprache geschrieben werden musste, während die profanen Schriften alle in Aramäischer Sprache aber noch dazu in der früher hebräischen Schrift haben geschrieben sein müssen*). בחרו להם כתב אשורית ולשון הקודש (Synh. 21). Der Talmud der חסידות (Idiot auf die Samaritaner oder Kuthäer bezieht, hat nur seinen Hass gegen diesen abgebröckelten Volksstamm beurkundet. Nach Origenes war somit das Buch Judith schon deshalb apokryph, weil es nicht in Hebr. Schrift und Sprache geschrieben wurde. Sind wir einmal dahin angelangt, so sagt Hieronymus dasselbe; das Buch Judith war Chaldäisch d. h. in dieser Schrift und dieser Sprache ursprünglich abgefasst worden, daher apokryphisch. Gesehen hat es Hieronymus eben so wenig wie Origenes, denn das Original mag schon wohl zu seiner Zeit verloren gegangen sein.

Ob aber zur Zeit, als das Buch Judith abgefasst wurde, jene Grenzen zwischen heiligen und profanen Schriften gezogen wurden, lässt sich mit Bestimmtheit nicht behaupten. Allerdings schreibt dies der Talmud schon Ezra zu, allein die Verwechslung zwischen עזרא dem Schriftgelehrten Ezra, und dem ספר העזרה Tempelexemplar, oder Buch der heiligen Halle ist so leicht, dass es uns gar nicht befremden darf, wenn die Ueberlieferung in später Zeit von dem Einen auf den Andern übertragen wurde. Uns drängt sich die Meinung auf, das Buch, war zwar in Aramäischer Sprache, aber in der später geheiligten Quadratschrift abgefasst worden. Wir wollen hier nur wenige, aber wir glauben ausschlaggebende Beweise anführen.

1) Cap. 1, 6 heisst es: Es kamen sehr viele Völker

*) Ich habe daher eine Vermuthung, dass die Septuaginta, die sich ein auch kanonisches Ansehen gab, ursprünglich mit hebr. Lettern, wie früher die Arabischen und später die Deutschen Juden bei diesen Sprachen es in Gebrauch hatten, daher es hat vorkommen können, dass גודסון und אלישבע Elisabet hat gelesen werden können; sie verwechselten ג mit ד und ע mit ט, ihrer Ähnlichkeit wegen.

haben, wie er unsere Geduld oft auf die Probe gestellt und so manches voluminöse Buch ganz durchgelesen, und sind nach dem Durchlesen nicht viel klüger geworden, oder um mich eines biblischen Ausdruckes zu bedienen, wie die mageren Kühe Pharaos geblieben, die die fetten Kühe verschlungen haben, ohne dass man es an ihnen hätte merken können. Und da ich vom rabb. Spruch כעס כמותה כדרכה בלא כוונה tief durchdrungen bin, so werde ich mich, auch im Sinne einer andern rabb. Sentenz לא תעבור לא להבדיל מה דמיוןך „was dir verhasst ist, thue Anders nicht“, nur kurz fassen. Haben ja חכמים nur wenig geschrieben, aber grosse Werke sind über dieselben geschrieben worden.

Nach dieser ziemlich weitschweifigen Einleitung, es ist nämlich schwer die Fehler seiner Zeit ganz abzustreifen, will ich auf das eigentliche Thema übergehen.

Durch missverständene Bibelstellen hat man lange geglaubt, dass die Bibel die Unbeweglichkeit der Erde voraussetzte. Und was am schlimmsten ist, man hat dabei die Etymologie des Wortes ארץ nicht zu Rathe gezogen. Man möchte aber nur beim Midr. Gen. rabba Rath holen, und man würde wie Galilei ausgerufen haben: e pur si muve „und sie bewegt sich doch.“ Der Midr. erklärt nämlich: „die Erde wird ארץ genannt, weil sie lief, (sich beeilte) den Willen des Schöpfers zu willfahren.“ שרצה ארץ, שרצה לה. Die Erde nannte man daher ursprünglich ארץ vom Radix רץ eilen, laufen. Von der Kugelgestalt der Erde wussten die Mischnahlehrer gewiss, da sie lehrten „es ging kein Kubus aus der Schöpfung hervor“ אין כדורבן מן העולם. Auch stellt die Halacha fest, dass jedes Bild, welches eine Kugel in der Hand hält, als Götzenbild zu betrachten sei, weil es symbolisch darstellt, dass es die ganze Welt in Händen halte כל העולם כדורבן (Ab. Zara 40. 41.) Nach Plutarch*) hat auch Thales von der Kugelgestalt der Erde gewusst. Dass die Erde sich frei im Raume befinde, sagt ausdrücklich Hiob (26, 7).

*) Plut. d. Plac. Philos. III. 11. 13.

Ob die Bibel aber auch die Rotation der Erde um ihre eigene Achse, wie schon Pythagoreus kannte? muss aus etymologischen Gründen verneint werden. Die Benennung von Tag יום und Nacht לילה weist darauf hin. יום scheint von ים Meer, Tiefe herzustammen, wie לילה von לילה oben, hoch, mit verschlungenem י. Man scheint sich den Wechsel von Tag und Nacht daher vorgestellt zu haben, dass bei Tag die Erde „tief“ unter der Sonne zu stehen komme, und darum von ihr beleuchtet werde; des Abends aber oberhalb derselben, daher die Dunkelheit; weil nach ihrer Auffassung die Sonne sich ebenfalls aber in entgegengesetzter Richtung drehe. Der Tag hat aber nach den Psalmisten nur den Tag zum Nachbarn, und nicht die Nacht, und die Nacht blos die Nacht, die Nacht und nicht den Tag, weil wie der Tag auf dieser Hemisphäre aufhört beginnt er auf der anderen Hemisphäre. „Ein Tag strömt dem Andern (begrüssende) Worte zu, und eine Nacht erzählt der Andern Wissenswerthes“ (Ps. 20, 3).

(Wird fortgesetzt.)

Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Liturgie der christlichen Völker.

Von Dr. M. Grünwald, Rabbiner in Jungbunzlau (Böhmen).

(Fortsetzung).

14. Psalm.

1. In der Fastenzeit: Communio der Sonntagsmesse in der 3. Woche Vers 7.: Quis dabit ex Sion salutare Israel. Cum averterit Dominus captivitatem plebis suae exultabit Jacob et laetabitur Israel.

1) S. Levy, Chald. W. b. s. v.

2) Die entstellende Uebersetzung mag schon R. Simon b. Gamliel vorgelegen haben, daher er von der grossen Zahl Schulkinder תלמידי של בית רבן zu Bethar sagt, sie würden genügt haben um den Feind mit ihren Stäbchen zu durchbohren. (Gittin 58). Schon zu seiner Zeit war also das Buch J. im Urtext nicht mehr vorhanden. Ein Beweis mehr für das Alter des Buches.

2. Offic. der Sonntagsmesse, ferner am Donnerstag (officium monasticum).

3. Haben auch die böhmischen Brüder diesen Psalm in ihre Liturgie aufgenommen. Siehe das Buch *Manu- alnj, aneb gadro cele Bibli Svate; Summum vsseho co Buh lidem I k věřenj vygevil. II k čiňeni poručil. III k očekávani zaslíbil. Plně a gasné obsahujej. Leta MDCL VIII p. 909.* Siehe über dieses werthvolle Buch Jungmann's böhmische Literaturgeschichte (Jungmanová historia literatury České. Vydání I p. 392 VI oddelení p. 442).

Wolfgang Dachstein hat diesen Psalm metrisch paraphrasirt. (Wackernagel III p. 97).

טוב לאומרו בזמן שהוא מפרסם פן ידברו עליו הרע ובזמן שלא יאמינו לדבריו.

15. Psalm.

1. Officium der Sonntagsmesse, an den Gedenkfesten der Dornenkrone und der 5 Wunden; am Charsamstag und am Tag der Grabesruhe;

2. in den Officien der 7 Schmerzen Mariae;

3. im Offic. des Festes Allerheiligen, der Märtyrer und der Bekenner;

4. in der Fastenzeit; Communio der 3. Dienstagmesse Vers 1. und die erste Hälfte von Vers 2. Domine quis habitabit in tabernaculo tuo et quis requiescet in monte sancto tuo. Qui ingreditur sine maculo et operatur iustitiam.

5. Offic. monast. in der Montagsprim recitirt der Mönch den Psalm. Johann Schönbrunn hat diesen Psalm metrisch paraphrasirt und christlich zugestutzt (Wackernagel III p. 843) die erste Strophe lautet:

„O Herr, mein Hort, wer wohnet dort
Inn Deinen höchsten Thronen?
Es ist vorwar (fürwahr) die gläubige schar
die inn mein Reich soll wohnen
der gantz unn gar ohn wandel ist
Und glaubet an mich Jesum Christ
den wil ich zu mir holen.

Nicolaus Hermann hat diesen Psalm übertragen

(Wackernagel III p. 1220) und überdies ein Kirchenlied daraus gemacht, das den Titel führt:

„Von angefangenem Gehorsam und newem Leben aus dem vorigen 15. Psalm“. Das Lied beginnt:

„Wer durch den Glauben ist gerecht,
der muss nit sein der Sünde Knecht,
Wer wohnen will in Gottes Haus,
Muss die alte Haut ziehen aus“.

und schliesst mit den Worten:

„Wer also lebt, handelt und thut,
Und tragt allein auf Christus Blut,
Der wird wol bleiben ohne leidt
Hie zeitlich und in ewigkeit“.

Auch in der Liturgie der böhmischen Brüder wird dieser Psalm angewandt, siehe Komensky l. c. p. 908.

טוב להיות מקובל בעיני הכריות, פ' משפטים פ' קדושים או יורב ש מות, פ' כי תבוא

16. Psalm.

1) Officium vom kostbaren Blute und von blutbenetzten Grabtuche Christi, am Charsamstag, Osterfest (Offic. monasticum) am Frohnleichnamsfest,

2) in den heiligen Officien der Märtyrer,

3) wenn der Bischof die Tonsur ertheilt,

4) beim Krankenbesuch und in der Communio der Mittwochmesse nach den 3 Fastensonntagen.

Der 16. Psalm paraphrasirt aus dem Jahre 1541 findet sich bei Wackernagel III. p. 795.

Alcuin's: Ad Deum oratio (bei Mone I. p. 365) ist dem 16. Psalm nachgebildet, besonders die Schluss-Strofe

„Alma tutrix atque
Fulci manus mi ut sanus
Corde reo pro ut queo
Christo qui est leo
Dicam Deo grates geo
Sicque beo ꝑꝑ (me) ab eo.

Auch die böhmischen Brüder sangen den 16. Psalm am Feste der Auferstehung Christi (Komensky, Rejstřík p. 906.

Nach dem שמוש תהלים wurde der 16. Psalm auch gebetet, um einen Dieb ausfindig zu machen (Männling, denkwürdige Curiositäten p. 290). Man vergleiche Dr. S. Rubins Besprechungen des Buches: Hundert Lieder des Atharva-Veda von Dr. J. Grill Stuttgart 1889 in A. S. Weissmann's Monatschrift für die Literatur und Wissenschaft des Judenthums I. p. 24.

זה המזמור טוב לפרסם הנגב. קח טיש בן שפת הנחל ותול בן הים וערב אותם ונכל כל הנחשים וקח ספל חרס ומלא אתו מים שאובים ושם כל השמות הנחשים בספל כל אחד ואחד לעצמו ואמר עליו זה המזמור פ' פעמים ושם שלו הוא קל. ק' הוא בן חב לים י' בן נחלת שפר העלי. ובכל פעם יאמר יהי מלפניך ה' שתודיעני מי נגב כך וכך ומי שנגב יפתח עיני שלו ויעלה למעלה וטוב לפתיחת הלב ומשלים האויבים ומצויה האדם מצרה לרוחה שהיה רגל בו. פ' מסעי.

17. Psalm.

1. Offic. des Gebetes Christi am Oelberg.
2. Die Kirche betet das aus dem Herzen des heil Blutzeugen Laurentius in seinem Officium, einzelne Verse in der Messe des Octavtages des Donnerstages der 1. Fastenwoche und zwar als Graduale Vers 8 und 2.: Custodi me Domine ut pupillam oculi, sub umbra alarum tuarum protege me. De vultu tuo iudicium meum prodeat, oculi tui videant aequitatem.
3. In der Votivmesse für Reisende.
4. Im kirchlichen Abendgebet die Verse 1, 5, 6, 7, 8, 15, Dienstag der 3. Fastenwoche (Introit) und am 6. und 22. Sonntag nach Pfingsten Offert. und Communio Vers 7. Perfuge gressus meos in sentis tuis, ut non moveantur vestigia mea, incline aurem tuam et exaudi verba mea Mirifica misericordias tuas, qui salvos facis sperantes in te Domine.
5. Der Priester recitirt den Psalm in der Sontagsmesse, auch der Ordensmann. (Offic. monast. Prim ane Freitag) Herders Danklied (Gesammelte Schriften p. 166 b) beginnt mit den Worten:

Was bin ich Gott? Was Herr bin ich?
Der's wagt zu Dir zu singen
Herr stärke mich, Herr läutere mich —
Mein Herz Dir zuzuschwingen.

Hiezu vergleiche man Vers 3. בחנה לבי צרפתי
(Geprüft hast Du mein Herz und hast es geläutert).

Die Fortsetzung lautet:

Ein Opfer das Du nie verschmähst,
Ein schuldzerknirshtes Angstgebet,
Das noch Herr an Dich glaubet.

Dieser Theil erinnert an Vers 19 des 51. Psalmes:
לב נשבר ונרבה לא תבוה
Ein zerknirshtes und demüthiges Herz, das verachtest
Du nie o Herr.

טוב למאן דבעי לביעל באורחא.
ושם שלו הוא יד, י' מן שדוני, ק' מן מרמק ואומר יהי.
השם הנגבור והנורא שמצליח דרכי ותושר ארחותי אמן אמן אמן
סלה סלה סלה.

18. Psalm.

1. Graduale am Passions-Sonntag und dem darauf folgenden Mittwoch — Vers 2, 48 und 49.
2. Mette des Sonntags der Auferstehung und Himmelfahrt Christi; Offertorium Pfingstmontag;
3. Anwendung auf die Eucharistie am Frohnleichnamsoctav legt die Kirche dem celebrirenden Priester vor der Sumption des kostbaren Blutes in den Mund:
„Lobpreisend rufe ich den Herrn und werde erlöst von meinen Feinden“;
4. am Sonntag der Septuagesima;
5. an den drei Bitttagen in der Kreuzwoche vor Christi Himmelfahrt;
6. Zur Zeit des Krieges Vers 28; derselbe Vers 28 auch in der Fastenzeit;
7. gegen Heiden (contra paganos).
Zum Vers 29 ה' אלהי יגיה חשכי
„Gott mein Herr lässt helle werden meine Finsterniss“
ist der Hymnus domini Anselmi: De s. Maria matre domini Strofe 1 zu vergleichen. Sie beginnt: „Lux, qua lucas in tenebris (Mone II. p. 132). Vgl. ferner hiezu Dr. A. Salzars Arbeit: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Lit. und lat. Hymnenposse. p. 102—105. In dem Hymnus

des Ambrosius „Deus creator omnium“ lautet die 5. Strophe:

Ut cum profunda clausurit
Djem caligo noctium,
Fides tenebras nesciat
Et nox fide reluceat

ist eben Vers 29 und der 1. Vers des 27. Psalm *ה' אור* Gott ist mein Licht und mein Heil, wenn sollt ich fürchten? heranzuziehen.

אם ראית ליסמים באים לקראתך אמור אותו והם יברחו מלפניך וישם שלום הוא אליה; *א מן אשר דבר. ל מן שאל. י מן דמים ה מן האל הנותן.* ואמור יהי מלפניך אלהי שתצילני מכל איבי ומכל שונאי ומכל פגע רע ועוד אמר אותו על סים ושמן, ומשת החולה ותרפא.

19. Psalm.

1. Am Dreifaltigkeitssonntag in der Mette;
2. Introitus des Quatembermittwoch so wie Graduale des Quatemberstages im Advent die Verse 2 6 und 7;
3. Officium des Weihnachtsfestes, Christi Himmelfahrt, des h. Namen Christi;
4. monast. Offic. des Pfingstfestes;
5. Officien der Marienfesten;
6. Messe am Feste Expectatio partus;
7. Introhis der Vigilienmesse des heiligen Petrus, Paulus, Andreas, Eusebius, Marcellus, Prudentianus.
8. Introitus zu Samstag nach dem 2. und Freitag nach dem 4. Fastensonntag die Verse 8, 2, 15 und 16.
9. Graduale Dienstag nach dem 3. Fastensonntag die Verse 13 und 14.
10. Offertorium am 3. Fasten und 9. Pfingstsonntag die Verse 9, 11 und 12;
11. Communio Montag nach dem 4. Fastensonntag Vers 13.
12. Im Offic. monast. Prim des Samstag.

Im *Benedicamus de nativitate Christi* beginnt die 2. Strophe mit den Worten: *Tamquam sponsus de thalamo, processit matris de utero*; es ist dies die Nachahmung des klassischen *תבא מתוך חדר* (Vers 6).

Im Hymnus *Veni redemptor gentium* von Ambrosius (Wackernagel I. p. 16.) sind folgende 2 Strophen von den Versen 6 und 7 unseres Psalms beeinflusst; sie lauten:

*Procedite thalamo suo,
Pudoris aula regia
Geminæ gigas substantiæ
alacris ut currat viam.
Egressus eius a patre
Regressus usque ad inferos
Rekursus ad sedem Dei.*

Vergleiche hierüber F. Emmanuel's *Nouvel Essai sur les Psaumes* p. 40, Mone I. p. 34; Kayser vergleicht hiermit noch Genesis Cap. 6, Vers 4, vgl. ferner A. Salzer's *Sinnbilder etc.* Mariens p. 115 Zeile 2 von oben und ebenda Anmerkung 4 und des Sedulius *carmen paschale* l 248—53 (p. 47.)

Im Hymnus *per adventum ad tertium* finden wir gleichfalls Zeile 10, 11 die Worte: *uti sponsus de thalamo egressus* — ferner im Hymnus *de natali domini* (Mone I. p. 57—58) Zeile 5 und 6 *ut gigas egreditur ad eurren dam viam* *איהו כנבחר לרוץ איהו* — Zeile 21 und 22 dieses Hymnus lauten: *Diem hunc lætitiæ fecit ipse Deus* und ist dies dem 24. Vers des 18. Psalms entlehnt *ה' היום עשה ה' נילה* ונשמחה בו.

Im Hymnus *De sancto spiritu* (Mone I. p. 245—246) ist die 9. Zeile *spiritus es dulcior sancto favo mellis* mit Vers 11 unseres Psalms zu vergleichen. *והרוקם* Zeile 13 und 14 dieses Hymnus ist wiederum auf den 12. Vers des 51. Psalms zurückzuführen. Die zwei Zeilen lauten: *Reple me dulcedine tua et cor durum, quod est mollescere et quod est obscurum ignis tui lumine illustrans fac purum, ut sit in iudicio extremo securum.* Zeile 27 und 28 ist aus Psalm 102 Vers 2 und Psalm 130 Vers 1 zusammengesetzt *תבא תפלתי ושיעתי אלהיך* *De profundis clamito indignus* *ה' כמעטקים קראתיך* *peccator*; *meum audi gemitum clemens miserator.* Zeile 45 und 46 sind aus dem 11. Vers des 34. Psalm *ה' לא יחבנו כל טוב* hervorgegangen, sie lauten:

Eis qui te diligunt in simplicitate nihil deest Domine, nam in largitate — Zeile 47 und 48 erinnern wieder an den 16. Vers des 145. Psalm וְיִשְׁבֹּעַ לְכָל הָרִצּוֹן und lauten: „manum tuam aperis nec inordinate implebuntur omnia tua bonitate.

In ähnlicher Weise wie dieser Hymnus De sancto spiritu sind sehr viele Hymnen entstanden, man kann sie als Cento der Psalmen bezeichnen, einem einzelnen Psalm kann man sie jedoch nicht zuschreiben. Der französische Lyriker Jean Baptiste Rousseau hat einen grossen Theil der Psalmen ganz besonders aber diesen Psalm in eine Ode umgewandelt.

Herder in seinem Gedichte „die Schöpfung“ (ein Morgengesang aus dem Jahre 1773, p. 154—156) liess sich die Verse 6 und 7 unseres Psalmes nicht entgehen und singt:

„Sonne! sieh mit Riesenschritt
„Kommt der schöne Jüngling, tritt
„Wie ein Bräutigam an die Bahn
„Und die Erde lacht ihn an“.

In derselben Dichtung Herders ist Folgendes wieder aus dem 104. Psalm entlehnt:

„Sieh, dort wimmelt Meeres Schooss,
„Sieh, dort reisst ein Berg sich los,
„Lewiathan speit ein Meer,
„Schwimmt ein lebend Land daher!
„Sieh, hier wimmelt Erdschooss,
„Hier auch reisst ein Berg sich los,
„Behemoth und Elefant
„Wunderbar von Gotteshand“.

Wiederum eine Verquickung von Psalm 104 und dem 40. Cap. aus Jjob וְעוֹר יַעֲתֵק בְּמִקְוֵהוּ

וְהַחֲמוּרִים הָיוּ טוֹב לְמִקְשָׁה לְיִלְדָּה. קָה עֶפֶר מִפֶּרֶשֶׁת דְּרָכִים וְכָתוּב כֹּו עַד. וְהָיָא כַחַתָּן יוֹצֵא וְשִׁים עַל כְּרִיסָהּ וּבִשְׁתַּלְדֵּי תַסְרִירוֹ מִיָּד וְאָמַר אוֹתוֹ בִּי פַעֲמִים — וְעוֹד לַפְתִּיחַת הַלֵּב טָהֵר עֲצֻמָּךְ וְקָה כּוֹס יַיִן וְדָבַשׁ וְאָמַר עָלָיו בִּי פַעֲמִים עִם שֵׁם שְׁלוֹ וְתָן לוֹ לִשְׁתוֹת וְאָמַר יְהוָה מַלְפָּנֶיךָ הֵשֵׁם שֶׁתַּפְתָּה לְבִי אוֹ לֵב (פְּלוּגִי) בְּתוֹרָתְךָ וּבְכָל חֻמְתָּהּ שֶׁלֹא יִשְׁכַּח לְעֵינַי מִה שֶׁלִּמְדוֹר אֲמִי סָסִים לַחֲנוּנָה

(Forts. folgt.)

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

II.

בשר בחלב Fleisch in (mit) Milch.

(Historischer Gesichtspunkt).

(Fortsetzung).

Mechiltha.

Doch wir kommen zur Mechilta, um einen Einblick in das Gewebe der Auslegung und Begründung des Verbots nach thalm. Auffassung zu gewinnen. Mit Uebergehung früherer, noch ferner liegender Raisonements begegnen wir da R. Jonathan כִּפְנֵי מַה נִּאֲמָרָה בִּי כִּקְדוּשָׁה? אֵת לַחֵם אֵת לֶבְנֵי וְאֵת לֵיטֵף Also derselben vermeintlichen Stütze von der dreimaligen Wiederholung, deren sich nach der Mischnah R. Akiba bedient, um den Ausschluss von חֵם und עֵף von unserem Verbote, derselben gebrechlichen Stütze bedient sich jener, um daraus das diametral Entgegengesetzte zu beweisen, nämlich den Einschluss von חֵם und עֵף in das biblische Verbot. Bedarf es da noch eines überzeugenderen Beweises von der Vagheit und Luftigkeit dieses rabbinischen Wahns, dieses Schaukelsystems, mittels dessen man alles und jedes ebenso erlauben und verbieten kann?!*) Ist es aber hierdurch nicht auch klarer als das Sonnenlicht, dass um die Zeit, von welcher wir sprechen, ein anderer, dem einfachen klaren Sinn des Verbots ganz entgegengesetzter Sinn erst hinaus- und hineininterpretirt und auf dieses so unsolide Fundament ein ganzes Gebäude von schwindelnder Höhe aufgeführt wurde!?

Aba Chanan wiederum behauptet, das Gebot sei dreimal wiederholt, weil erstens Rindvieh, zweitens Ziege, drittens Schaf verboten werden. R. Simeon b. Eleasar: um erstens Gros- dann Kleinvieh, drittens Gewild in unser Verbot ein-

*) Uebersteigt ein solches System nicht noch das pro und contra disserere der griechischen Sophisten? In der That musste ja (Synh. 17a) nach dem Thalmud jedes Synhedralmitglied gegen das ausdrückliche Gesetz der Thora ein Reptil als reines Thier erklären können, wie einem hervorragenden Thalmudjünger (Erub. 13 b) gar nachgerühmt wurde, dass er für diese wunderliche Paradoxie nicht weniger als 150 Argumente anzuführen wusste.

zuschliessen, oder aber — und nun kommt die in der rabb. Welt zur Allgemeinsten Anerkennung gelangte Behauptung — „um Essen, Nutznussung und Kochen“ zu verbieten. Wir übergehen noch viele andere Raisonements und Deduktionen von derselben Beweiskraft, die ebenso widerspruchsvoll sind und erwähnen nur noch eine Erklärung der dreimaligen Wiederholung, die sich auch in Siphre zu 5 M. 14, 21 findet: wegen der drei Bündnisse die Gott mit Israel geschlossen hat. **א' בהרם א' בערבות מואב וא' ברר יריים וברר עבל**

Die Mischnah hatte schon das Mass von Erschwerungen unseres Verbots so erweitert, dass die Gemara nur noch eine kleine Nachlese von Lorbeeren auf dem Gebiet der Lebenserschwerungen aufzuweisen hat, die wir noch später nachholen werden. Hier wollen wir nur einen winzigen Rest von Begründungen aus der Gemara selber vorführen, welche nach ihr beweisen sollen, dass dem Bibeltext kein Zwang angethan, sondern in der Gemara der wahre Schriftsinn ermittelt und wiedergegeben sei, während der gesunde Menschenverstand eine so geartete Beweisführung als die purste Extravaganz weit von sich zurückweist.

Gemara Chul. 113b. „Woher ist es erwiesen, dass nicht bloß ein Böcklein, sondern auch jede Art Fleisch in Milch verboten ist? Es heisst (1. M. 38, 17) **גרי עינים**, wo sich aber bloß **גרי** ohne Zusatz **עינים** findet, ist auch Rind und dgl. darunter zu verstehen.“ Wir unsererseits würden uns wohl dazu verstehen, dass **גרי** allein nicht durchaus oder ausschliesslich ein Zicklein, sondern auch Kalb und Lamm, also ein junges Thier überhaupt, keineswegs aber auch Rind und dgl. bedeuten kann. In der That wird auch in der Gemara daselbst, wenn auch in ganz anderer Weise, eine Widerlegung jener Deduktion versucht.

Daselbst 114b fragt R. Aschi: „Woher ist erwiesen, dass nicht bloß Kochen, sondern auch Essen von Fleisch und Milch verboten ist?“ Antwort: „Es heisst (5. M. 14, 3): „Ihr sollt nichts Herabwürdigendes essen“; in dem, was

*) Es heisst aber auch in der Schrift **שעיר עינים**, obgleich **שעיר** nur bei **עינים** existirt.

ich dir irgendwie als herabwürdigend bezeichnet, ist schon das Verbot des Essens involvirt.*)

Wahrlich, so unbedingt nach unserer humanitär-ethischen Auffassung der fraglichen Vorschrift auch das Essen verpönt ist, so unzutreffend ist diese Deduktion, ganz abgesehen von der einer nüchternen, gesunden Auffassung des Schriftsinnes ganz unmotivirt gegenüberstehenden Exegese, auf dem Standpunkt der Gemara selbst: Kochen ist doch am Sabbath verpönt, und dennoch, hat Jemand aus Versehen am Sabbath gekocht, so darf es dennoch, wenigstens nach Ausgang des Sabbath, genossen werden.“ In der That macht die Gemara selber diesen Einwand **שבת מעשה שבת** Und wie wird er widerlegt? Um nur den mildesten Ausdruck zu gebrauchen: ebenso unbefriedigend wie die ganze Dialektik über **בב"ח**, nämlich **קרא** **אמר קרא** **הוא לכם, היא קרא ואין מעשה קרא** (***)

Das. S. 115b. Rabbi beweist das Verbot des Essens von Fleisch mit Milch folgendermassen: „Es heisst: (5. M. 12, 15) „Du sollst es (das Blut) nicht essen“; nun ist aber des Blutverbotes schon so oft Erwähnung geschehen, ergo, nun, man höre und staune, ergo ist hier gemeint: „Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammen essen.“ (***) So commentirt Raschi z. St. **לא תאכלו ורתוב . . . רק הורם לא תאכלו** . . . **והדר כתיב לא תאכלו** . . . **ורם לא תאכלו** **קרא מואב ומוקי ליה בבשר בחלב**

Das. 115a. R. Lakisch argumentirt also: „Es heisst (2. M. 12, 9): „Ihr sollt davon (vom Pessachlamm) nicht essen, halbgar oder gekocht **בשל כבשל**“; diese Verdoppelung lehrt, dass noch ein anderes Gekochtes zu essen verboten

*) **מן לבבית שאמור באכילה? שני לא תאכל כל תועבה כל שתעבתו** **לך דרי הוא בכל תאכל**

) Wir haben ja auch (Jahrg. 1889 S. 277) gesehen, wie Maimonid. gewiss weil er keinem der thalmudischen Argumente auch nur irgendwie beistimmen konnte, zu jenem Syllogismus, dem **קרא לא שתק הכתיב וכו' seine Zuflucht nimmt.

) In der Mechilta (משפטים**) wird dieselbe sogenannte Beweisführung dem **אסי בן יודנה** zugeschrieben, aber noch eine andere Schriftstelle **לא תאכל הגושף עם הבשר להביא בב"ח שאמור**

1. M. 40, 10 הבשילו אשבלתיה ענבים, als auch durch kochen im Wasser 2. M. 12, 9 ובשל כבשל במים wie auch durch „braten“ im Feuer, am Spiesse 5. M. 16, 7 ובשלת ואכלת 2. Chr. 35, 13 ובשלו את הפסח wo es doch wahrlich nichts anderes als צלי bedeutet. Speciell nun unsere Gemara-Stelle betreffend (S. 4b) mit der Erklärung Raschis, so belehrt uns ja die Gemara selber, dass jene Lebiboth, welche Thamar bereitete (2. Sam. 13, 8), wobei es heisst את הלבבות שערשה ein Backen in der Pfanne oder im Tiegel gewesen sei wie es ja auch früher heisst: Thamar knetete den Teig. Vom קרבן מנחה das doch nach 3. M. 2, 1-7 theils gebacken, theils in der Pfanne geröstet wurde, heisst es Menach. 104, es waren dabei בני טען So wird denn die ganze gemaraistische Beweisführung ganz hinfällig.*)

Wir sehen also auch hier wiederum deutlich genug, dass, weil dem Thalmudismus die Bedeutung, das Motiv dieses Schriftworts, der eigentliche humanitär-ethische Schwerpunkt dieser Verordnung ganz und gar abhanden gekommen war, er in seiner Verlegenheit um die Handhabung dieser weisen, gänzlich missverstandenen Satzung nach jeder noch so wankenden Stütze, nach Strohhalmen griff.

Führen wir hier einige erschwerende Uebertreibungen an, die die Gemara über die Mischnah hinaus statuiert hat.

*) Wie es überhaupt vor Fixirung der Vokalisation mit der Sicherheit der Lesart, der Orthographie beschaffen war, können wir aus Josephus (ein hierher passendes Beispiel) ersehen, der, obgleich ein eifriger Anhänger der pharisäischen Tradition, dennoch Antiqu. 1. 2 § 1 zu 1. M. 4, 4 חלב statt חלב gelesen und verstanden hat, da er γάλα κλάω anstatt, wie die septuag. richtig, γάλακτος übersetzt. Umgekehrt wiederum las der Samarit. 1. M. 18, 8 חלב statt חלב (was gewiss höchst auffallend), denn er übersetzt נביט ותירבה Er scheint überhaupt חלב und חלב gar nicht zu unterscheiden (s. seine willkürliche Uebersetzung zu 5. M. 32, 14). Wenn er also auch 1. M. 49, 12 חלב mit חלב wiedergibt, so braucht das durchaus nicht aus theolog. polemischer Tendenz geschehen sein und Geigers sonst scharfsinnige Conjectur (Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. XX. S. 158) dürfte ganz hinfällig sein. Wo aber חלב wie 1. M. 45, 18 identisch ist mit חלב übersetzt er דמע so auch 4. M. 18 dreimal; doch auffallend genug, giebt er ibid חלב ohne Uebersetzung, unverändert wieder (חלב).

Die Mischnah Chul. 8, 3 normirt: Das Euter des säugenden Thieres, da es viel Milch enthält, muss, wenn es mit Fleisch gekocht werden soll, zuvor durchgerissen werden, damit die Milch auslaufe.*) Die Gem. fügt hinzu: dieses Durchreißen hat der Länge und der Breite des Euters nach stattzufinden, ausserdem muss es noch an die Wand gerieben werden.

Die Mischnah enthält nichts darüber, ob in demselben Geschirr, Fleisch und Milch nach einander gekocht werden darf, die Gemara aber 97a 111b bringt nach der Tosephtha Therum. 8 קדרה בשל בה חלב ואם בשל בנותן es darf dies nicht geschehen, eventuel ist die Speise verboten, wenn ein Geschmack der verbotenen Mischung zu verspüren ist.**)

Auch darf man nach der Gemara (Pes. 30a Sebach. 95b) keinen Teig mit Milch kneten, weil man das Gebäck später aus Vergessenheit mit Fleisch essen könnte. אן לשן את העיסה כחלב מפני הרגל עברה***)

Wenn man mit einem Messer, das zu Fleisch benutzt wurde, Rettig, Zwiebel, (eine pikante Substanz) geschnitten, so darf man diese nach der Gemara (Chul. 111b) nur dann mit Milchspeisen geniessen, wenn man sich zuvor überzeugte, dass in der pikanten Substanz kein Fleischgeschmack wahrzunehmen ist, אפר למטעמיה אפר לאכלו בנותן אפר למטעמיה צנן אשר לישראל למטעמו קודם שיתננו צנן והא' מותר דקאמר צנן שטעמו בתחלה ולא היה בו טעם שמנונית

*) Doch giebt die Gemara diese Verordnung nur als eine rabbinische an, denn biblisch sei die Milch eines todten Thieres חלב שחוסה von dem fraglichen Gebote ausgeschlossen. Die Gemara deducirt eine dunkle Ahnung von dem humanitären Motiv der fraglichen Satzung.

**) Nach der Gemara ist dieses Verbot biblisch. Ist jedoch das Geschirr nicht am gleichen Tage zu der andern Substanz benutzt worden, so ist die Speise nicht verboten, weil dieser Geschmack — nach Raschi wenn eine Nacht darüber vergangen, nach den Tossaphisten empfehle sich 24-stündige Unterbrechung ברכה עליו ברכה — ein depravirender אסרה תורה אלא קדרה בת יום ist. ניתן טעם לפסג 75 und 76. (Vgl. die Abhandlungen über תערובות).

***) Da nach der Gemara nur אסרה תורה, so verstösst diese Cautela eigentlich gegen den rabbin. Kanon. נורה לא נורין.

Endlich kommt noch R. Chisda, der uns in der Gem. (Chul. 105a) untersagt, Milchspeise zu genießen, nachdem man Fleisch genossen **נבנה לאכול**. Und Mar Ukba spricht herben Tadel über sich selber aus, dass er nicht seinem Vater nachahme, der nach Fleischgenuss volle 24 Stunden den Genuss von Milchspeisen eingestellt, sondern schon bei der nächsten Mahlzeit diese Kost geniesse. **אנא לא** מלחא חלא בר חמרא **לנבי אנא דאלו אנא כי הוה אביל בשרא דאירנא לא הוה אביל נבנה עד למחר עד השתא*** ואילו אנא ברא סעודתי הוה **דלא אבילי לסעודתי** אחריתא אבילנא. Die letzteren Worte kommentieren die Thossaphisten, dass nicht erst nach einer Zwischenzeit von mehreren Stunden, sondern gleich nach aufgehobener Fleischmahlzeit und Verrichtung des Tischgebetes die Tafelfreude der Milchspeise vor sich gehen kann. **לאי בסעודתא** שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית **אלא אפי' לאלתר אם סלק השולחן ובקר יותר.** (Forts. folgt.)

II. Kön. 2, 8, 9.

Von Isidor Mintz.

יהי כעברם ואליהו אמר אל אלישע: שאל מה אעשה לך בטרם אלקה מעמך. ויאמר אלישע: יהי נא פי שנים ברוחך אלי. ויאמר, הקשית לשאול אם תראה אותי לקח מאתך יהי לך בן ואם אין לא יהיה.

Diese Verse gehören bekanntlich zu den schwer verständlichen, und bilden bis jetzt den Gegenstand des Nachdenkens für die Bibelforscher. Die Commentatoren ergehen sich in den subtilsten Suppositionen, welche meiner Ansicht nach denn doch der Wahrheit nicht näher kommen und jeder kritischen Begründung entbehren. Um dir lieber Leser das Nachsuchen zu ersparen, sehe ich mich veranlasst die Interpretationen der bedeutendsten Exegeten getreulich wiederzugeben, und sie, an der Hand kritischer Beleuchtung einer Prüfung zu unterziehen. Die Auslegung Raschi's lautet:

הקשית לשאול; אי אפשר לתת לך יותר ממה שיש בידך. אם תראה אותי לקח מאתך, או אוכל לעשות לך יותר ויותר, ויהי לך בן ואם אין לא תהיה, שאין היכולה בידך.

* Hierzu möchte man wohl mit der Gemara (Chul. 93a) ausrufen: **מה! מי אמר דחמנא לא תיכול בשרא?**

Rdk's Erklärung lautet:

פי שנים פירשו רז"ל כפלים ממה שהיה בחלוקה והוא שהיה ב' מתים אחד בחייו ואחד במותו, ולפי שאמר על רגליו עמר ולביתו לא הלך, שרא צרעת נעמן, שהמצוער חשוב כמת, שנאמר אל נא תהי כמת. ואדוני אבי ז"ל פי' פי' שנים, שני חלקים שאל, שהיה לו כרוח אליהו, וכן הוא אומר פי' שנים בכל אשר ימצא לו, שני חלקי נכסים כי הבכור נוטל שני חלקים מהנכסים והפשוטים נוטל החלק השלישי.

Bei aller Achtung vor ihrer Autorität drängt sich mir doch die Frage auf: Was will und soll das **לשאול** in Anbetracht des Nachsatzes **אם תראה אותי לקח וכו'**, der doch ein Eingehen auf den Wunsch des Elische seitens Elias nicht ausschliesst, eigentlich sagen? Ein, wenn auch überspanntes doch harmloses Verlangen des Elische, dem, nach der Ansicht der eitirten Exegeten Elias in allen Stücken zu entsprechen geneigt war, verdient doch keinen so rüden, harten und gereizten Ton, den die Worte **לשאול** involviren?! Wenn Elias das Verlangen Elisches nach Erwirkung und Erwerbung eines doppelten Ausmasses an prophetischer Kraft billig und gerechtfertigt vorgekommen, so hätte er mit Hinweglassung des **לשאול** ihm kurz und bündig antworten können **ואם אין** לך בן, ואם אין **לשאול** **אם תראה אותי לקח מאתך יהי לך בן ואם אין לא יהיה**. Wozu also das **לשאול**? Der Vorwurf und Verweis der in diesen Worten zum Ausdruck kommt, bestimmt mich nun zur Ansicht, dass das Zwiegespräch zwischen Elias und Elische von einem ganz anderen Standpunkte aufzufassen sei.

Elias wollte, wie man sieht, dem Elische gegenüber sich gefällig erweisen und durch eine Gunstbezeugung ihn sich dankbar machen. Er richtete nun an ihn die Frage: **„Fordere was ich dir thun soll bevor ich von dir genommen werde.“** In Gewärtigung einer bescheidenen Wunschäusserung, musste ihn die Antwort **יהי נא פי שנים ברוחך אלי**. Es möge ein zweifacher Theil deines Geistes auf mich kommen, — nicht nur überraschen, sondern sogar verletzen. Denn unwillkürlich musste seine Eitelkeit, besser sein Selbstbewusstsein sich dagegen sträuben, aus dem Munde seines Dieners, der doch mit

einer gleich hohen prophetischen Begabung, wie sie ihm, seinem Herrn zu theil wurde, sich hätte zufrieden geben sollen, gar den Wunsch und das Verlangen zu vernennen, mit einer doppelten Dosis geistiger Kraft bedacht zu werden.

Diese Ueberhebung seitens seines Dieners hat in Elias natürlicher Weise das Gefühl des Aergers und des Grolles erzeugen müssen, welches sich in der lakonischen Antwort: „Schweres hast du gefordert“, d. h. ungebührlich ist dein Verlangen, widerspiegelt. Allein damit war es nicht abgethan. — Elias will, in dem darauf folgenden Satze, in ironisirender Weise sein vergebliches Mühen ihm vor Augen führen und giebt ihm zu verstehen, dass er, Elias, im Vollbesitze der höchsten ihn Gott ähnlich machenden Attribute, nicht ein gewöhnliches Wesen sei, weshalb Elischas Streben eine noch höhere geistige Stufenleiter zu erklimmen und ein noch grösseres Vermögen an profetischem Geist zu erreichen, thöricht und vermessen erscheinen müsse.

Mit den Worten „אם תראה אותי לקח מאתך“ bezweckte er nämlich, Elischa beizubringen, er wäre von der Ueberzeugung getragen, dass er nicht eines gewöhnlichen Todes, wie er gemeiniglich den Sterblichen zu Theil wird, sterben werde, und sagte ihm: Wenn du mich wirst sterben sehen eines gewöhnlichen Todes „כִּי יִלָּךְ“ kann es dir werden das „פִּי שָׁנִים“. — Das heisst, dein Verlangen nach einem zweifachen Theil würde dann nicht so vermessen klingen; aber „אם לא ירִי“ erlangst du es wahrlich nicht!!

Das dann, vor den Augen Elischas aufgerollte Bild der Himmelfahrt Elias, hatte natürlich nicht verfehlt auf sein Gemüth eine erschütternde Wirkung auszuüben. Eingedenk des vorher vernommenen bedingten Versprechens, musste ihm angesichts der jetzt gemachten Wahrnehmung, der Rest der Hoffnung schwinden, seinen so schönen Traum von einem „פִּי שָׁנִים“ je verwirklicht zu sehen. Von diesem Gefühle überwältigt schrie er dann: „אבי אבי ישראל ופרשיו“ Vater! Vater! Wagen Israels und seine Reiter und fasste dann seine Kleider und zerriss sie in zwei Stücke.

Im Bezug auf die Deutung des „לקח“ muss ich noch ein wenig ausholen. Ibn Esra bemerkt: 1. M. 5. 24. „לקח“ איתו אלקים, סתם, וכן קח נא את נפשי, הנני לוקח ספק את מחמור עיניך, ואחר כך פירש מה היה ותמת אשתו וכן במחמור בני קרה, אך אלקים יורה נפשו מיד שאול כי יקחני סלה והמשכיל יבין. Von dieser Bemerkung unterstützt erscheint die Erklärung von dem „אם תראה אותי לקח מאתך“. Wenn du mich sehen wirst sterben eines natürlichen Todes, gut begründet, und glaube ich über diese dunkle Stelle Klarheit verbreitet zu haben.

Wien, 14. Mai 1890.

Epistolario italiano francese e latino di Samuel David Luzzatto

Padova, Fratelli Salmin, 1890.

Besprochen von

Professor Victor Ritter v. Castiglioni in Triest.

Ein viertel Jahrhundert wird bald verflossen sein, seitdem am weiten und erhabenen Horizont der glorreichen jüdischen Literatur jenes Gestirn erster Grösse unterging, das während einer langen Jahrenreihe ein constantes und intensives Licht auf sie verbreitet hatte, nämlich der berühmte Samuel David Luzzatto aus Triest (שִׁדְיָא לִצְאָטו), Professor am Collegium Rabbinicum in Padua, und noch immer ergiesst sich von Zeit zu Zeit mancher leuchtende Strahl dieses funkelnden Lichtes, aus den Papieren, welche die tiefen Gedanken jenes erhabenen Geistes enthalten, und beschwören sein ruhmvolles Andenken aus dem Grabe herauf. Und wenn so zahlreiche und werthvoll die Werke sind, die er zurückliess, obgleich der grausame Tod ihn uns frühzeitig entriss, was hätte eine reine und unerschöpfliche Quelle des Wissens nicht noch leisten können, wenn es dem Allmächtigen gefallen hätte, sie die unbegrenzten und ergiebigen Felder der jüdischen Wissenschaft noch länger befruchten zu lassen? Wenn aber die nach dem Tode ihres Verfassers herausgegebenen Werke Luzzatto's uns einerseits zeigen, dass leider schwere Zeiten jetzt in Italien*) verstreichen für jene Studien, die er zu einer so grossen Höhe

*) Und überall mit Ausnahme Russlands.

erhoben hatte, so bezeugen sie anderseits die unbegrenzte Ausgedehntheit und Vielseitigkeit dieser Studien selbst, die wohl ihre Perioden des Glanzes und des Verfalles haben können, aber, laut des Propheten Wort, nie und nimmer aus unserem Munde und aus dem Munde unserer spätesten Nachkommen weichen werden von nun an bis in Ewigkeit.

Mit jenem Theile der hebräischen Briefe Schadals welche bis jetzt ans Licht gekommen sind*) und mit jener Sammlung seiner zerstreuten Schriften (Peniné Sch'd'l) welche im vorigen Jahre erschien, lieferte dieses Briefbuch einen glänzenden Beweis für das Genie und für die ausgedehnte wissenschaftliche Bildung jenes Luzzato's, welcher gebührendermassen als der Gründer einer neuen Schule betrachtet werden kann, der sogar keinen Seitenweg der israelitischen Literatur unbetreten, sondern in jedem tiefe unvergilgare Spuren zurückliess, die neue spätere Nachforschungen und weitere sehr wichtige Studien beleuchteten und beleuchten werden.

In diesem vortrefflichen Werke aber, welches von israelitischem Standpunkte aus dem Grammatiker, dem Philosophen, dem Historiker, dem Philologen, dem Dichter, kurz jedem der das Judenthum und seine Literatur liebt, Theilnahme einflössen kann, enthüllt sich eine neue vornehme Seite ihres Verfassers, und ausser seinem durchdringenden Verstande, seinem schöpferischen Genie, seiner gediegenen Bildung, seinem diamantartigen Charakter, seiner für die Wahrheit ohne menschliche Rücksichten kämpfenden Wirksamkeit, zeigt dieses Buch auch seine heisse Liebe für sein Vaterland von dessen Glanz und Ruhm er sich immer getragen erscheint, für dieses schöne und grosse Italien, dem mit Recht die Ehre gebührt auch in den grauesten Zeiten der Verfolgungen, die glorreiche Fahne der jüdischen Studien sehr hoch gehalten zu haben. Und gleichzeitig sehen wir diesen tapferen Helden des Fleisses und der Arbeit mit unverdrossenem Eifer mit unvergleichlicher Vorsicht und Klugheit wirken, um die seinen väterlichen Sorgen anvertrauten Jünger, die sogar von den entferntesten Ländern kamen um an der Quelle seiner Weisheit sich

*) Der zweite Theil dieser Briefe wird hoffentlich bald erscheinen.

zu laben, zu wahren Hirten in Israel, zu edlen Hüttern und Behauer des Weinberges des Herrn erzogen zu werden.

Der Leser dieses monumentalen Werkes Schadals wird zweifelsohne die Klarheit und Schärfe seines Verstandes, die fast allseitige Bildung, die ganz besonderen exegetischen Anlagen, die Tiefe seiner Lehren, die Originalität der Gedanken und die staunliche Einfachheit und Klarheit ihrer Form bewundern und folglich auch den grossen Einfluss rechtfertigen, den er auf seine Zeitgenossen aller Länder und besonders Italiens ausübte.

Jedoch nicht alle diese mehr als 700 Briefe verdienten vielleicht in die Öffentlichkeit zu treten, verschiedene unter ihnen hätten, unsere Meinung nach, unedirt bleiben können, theils weil einige für das lesende Publikum von keinem wahren Interesse sind, theils weil andere unter dem Eindrucke ganz besonderer Umstände verfasst, nicht immer die Gefühle und die Affecte des Verfassers treu abspiegeln. Was sind aber diese kleinen Makel gegen den Überfluss des Guten, Schönen und Würdigen die in diesen enthalten ist? Alle höhere menschlichen Gefühle, der Glaube, die Freundschaft, der Trost, die Liebe, die Schickung in den Willen Gottes, werden hier von einem verschiedenen und neuen Standpunkte betrachtet und von dem klaren Lichte des Bewusstsein's unseres heiteren tiefen Denkers beleuchtet. Seine Vorstellung über Religion und Moral, Belohnung und Strafe, Unsterblichkeit und Auferstehung, Offenbarung, Prophetenthum und Cabbalismus theilt er einfach und unbefangen mit, ohne sich zu bekümmern ob sie im Einklange mit den Meinungen seiner Vorgänger sind oder nicht, und mit Heldenmuth vertheidigt er die Prinzipien, die er sich auf neue von ihm gebahnte Wege und durch eigene originelle Speculationen verschafft hat, auch gegen diejenigen, die als grosse Gelehrte auf dem Gebiete der jüdischen Glaubenslehre und Literatur gelten.

Diese von den Söhnen Luzzato's mit wahrer kindlicher Pietät gesammelten und mit ganz besonderer Sorgfalt verlegten Briefe deren seligen Vaters, gereichen dem Verfasser selbst, seinem Vaterlande und dem gesammten Juden-

thume zur grossen Ehre, und bilden gleichsam für Wissbegierige eine neue reichliche Quelle werthvoller Kenntnisse. Möge der unsterbliche Geist unseres Schadal und der unserer anderen unzähligen Grossen immer und immer über uns schweben, und uns den Muth einflössen sie zum Vorbilde zu nehmen um dem Judenthume Ehre und Ruhm zu verschaffen, nicht nur auf dem Gebiete der Wissenschaften, sondern noch mehr auf jenem der Tugend, damit unsere Thaten immer jenen Lehren entsprechen, die von der Vorsehung bestimmt sind, einst das Erbtheil der ganzen Menschheit zu werden.

Triest im Juli 1890.

Biblische Skizzen.

Von Dr. M. Stern. (Berlin.)

I.

König Dawid das Musterbild eines Herrschers.

Unter den grossen Characteren, welche die jüdisch-israelitische Geschichte in ihrem viertausendjährigen Verlaufe aufweist, nimmt König David sicher mit den hervorragendsten Rang ein. Giebt sich dies schon äusserlich darin kund, dass nur er allein ausser Moses stereotyp als „Knecht Gottes“ bezeichnet wird (Jesaias nur einmal gelegentlich 20, 3), und dass alle messianischen Satzungen Israel's sich an ihn und sein Haus anlehnten — so sehr, dass auch das Christenthum zur Legitimation seines Stifters als Messias dessen Genealogie auf ihn zurückzuführen suchte, — so geht die innere Berechtigung zu solcher Auszeichnung von göttlicher und menschlicher Seite aus seinem ganzen Lebensgange von früher Jugend bis zum späten Alter, seiner edlen Gesinnung und seiner in Gerechtigkeit und Heldenmuth bewährten Thatkraft hervor. Denn von welch erhabenem Edelsinn zeigt sein, durch keine Noth und Gefahr zu beirrendes Verhalten gegen seinen Todfeind Saul, an den er selbst weder Hand anzulegen wagte noch solches seinen Leuten gestattete, wie wohl nur dadurch seines eigenen Lebens Rettung möglich schien, und die Pflicht der Selbsterhaltung es ihm — nach der Lebensregel: wer dir nach dem Leben trachtet, dem

komme darin zuvor*) — daher nicht nur gestattete, sondern fast gebot! Und wie herzinnig und rührend beweint und besingt er ihn nebst seinem Sohne Jonathan (seinem Busenfreunde) noch im Tode und rächt diesen an dem Amaletiken, der sich ein grosses Verdienst darin erblickend, prahlerisch damit brüstete, dem Könige das Schwert in's Herz gestossen zu haben! („Welch edler Muth, wenn man dem Feinde Gutes thut!“) Wodurch aber hatte er sich diese Feindseligkeit Saul's zugezogen? damit allein, dass er, der zarte Jüngling im zuversichtlichen Vertrauen auf des Gottes Israel's Beistand den ungleichen Kampf mit dem übermüthigen Riesen Goliath kühn gewagt und glücklich bestanden und von den, dem zurückkehrenden Heere singend entgegenkommenden Jungfrauen überschwenglich gepriesen ward. — Dieser Gottvertrauende Heldensinn beseelte ihn nun bis an's Lebensende und liess ihn das bis dahin im Innern unselig zerrüttete, nach Aussen schutz- und machtlose israelitische Reich erst errichten und fest begründen, so das unter seinem Sohne Salomo „Judah und Israel sicher wohnte, jeder unter seinem Weinstocke und Feigenbaume, von Dan bis Beer-Seba“ (I. Kön. 5, 5). Und wenn ihm das höchste Lob für einen Fürsten gespendet wird, dass er „Recht und Gerechtigkeit übte gegen sein ganzes Volk“ (II. Sam. 8, 15), so wird dies (umsomehr als es völlig unabsichtlich geschieht) treffend illustriert durch das unerbittliche Verdict, das er einst unbewusst über sich selbst fällte. Denn, als ihm der Prophet Nathan, um ihm das gegen Uria verübte Unrecht im Bilde zu veranschaulichen, die Parabel von dem herzlosen Reichen erzählte, der dem armen Manne sein einziges Schäfchen raubte, gerieth er in solch flammenden Zorn, dass er jenem ausser vierfachen Schadenersatz die Todesstrafe zudictirte. (Ebendas. 12, 1—6). Wäre es denn in Israel Sitte gewesen, solche Ehrentitel zu ertheilen, so würde er sicher „der Grosse“ oder gar „der Einzige“ genannt worden sein und hätte das mit grösseren Fug und Recht verdient, als viele andere ruhmgekrönte Herrscher, die wohl im Glanze ihrer

*) הבא להצורך השכם להרוג Tr. Ber. 62.

Heldenthaten gestrahlt, durch dieselben aber der Welt mehr Unheil als Segen gebracht haben. David selbst aber würde solche Verherrlichung seiner Person am wenigsten gebilligt und weit von sich gewiesen haben, denn was allen seinen hohen Vorzügen die Krone aufsetzt, ist eben die schönste und zugleich schwerste aller Tugenden: die Demuth, die auch Moses als im höchsten Grade eigen zugeschrieben wird und von der der zweite „Moses“ (Maimonides) nachdrücklich sagt, dass, während man in allen anderen, auch den edelsten Lebensbeziehungen bei Innehaltung der Mittelstrasse den rechten Pfad wandeln, in Betreff der Demuth diese Grenze doch so weit als irgend möglich überschreiten müsste. Solche demuthsvolle Selbstvergessenheit — ganz im Sinne des Weisheitsspruches: „wer sich selbst erniedriget, der wird erhöht“ — bewährte nun David in unvergleichlichem Maasse bei Gelegenheit der Einholung der Bundeslade in seine Residenz Zion. Denn dabei scheute er sich nicht, seinem ganzen Volke, auch den Geringsten in seiner Mitte, voran zu singen, zu spielen und zu tanzen, um damit vor Aller Augen zu bekunden, dass, wo es den König der Könige zu ehren gilt, auch der Höchstgestellte nicht zurückkehren dürfe und alle Rücksicht auf seinen Stand und Rang ausser Acht lassen müsste. In solchen Ideengang vermochte sich aber Michal, die Tochter Saul's, der selbst aus einem bescheidenen, ja schüchternen Landmanne auf dem Throne je länger desto mehr zu einem finsternen, ehrgeizigen Tyrannen geworden, nimmermehr hineinzufinden, und sie missachtete darum den König, ihren Gemahl, nicht nur in ihrem Innern, sondern erklärte es ihm auch ganz unverhohlen, dass er sich durch sein ungezwungenes Gebahren vor aller Welt herabgesetzt, entwürdigt, entehrt habe. Vom Gesichtspunkte der Etikette aus für welche ja das weibliche Gemüth das feinste Gefühl besitzt, hatte sie darin auch vollkommen Recht, David jedoch brandmarkte ihren hämischen Tadel als verwerflichen Hochmuth, indem er sagte: darum eben hat mich der Gott Israel's deinem Vater und seinem ganzen Hause vorgezogen,

*) Statt *נבולת ברתנשא* (Spr. 30, 32) lesen die Rabbinen *אם נבולת בה תנשא*

weil ich in meiner Grösse und Erhöhung nicht meine Erhebung und Verherrlichung sehe und im Auge behalte, sondern mich allezeit lediglich als Gottes Diener und den von ihm gesetzten Hirten seines Volkes ansehe und darum ehrt aber nicht entehrt mich mein Betragen.*) (II. Sam. 6, 14–23). Solche Demuth, demüthige Ergebung in des Höchsten Fügungen nebst innigsten Vertrauen in seine Hilfe und Rettung aus allen Nöthen sind es ja auch, welche seine, zur bleibenden Norm für alle nachfolgenden religiösen Gesänge, Hymnen u. s. w. gewordenen Psalmen**) wie ein rother Faden durchziehen und es erklärlich machen, dass dieselben nicht nur in, sondern ebenso sehr ausser Israel mit besonderer Vorliebe zum Fundament frommer Betrachtungen und Erbauung genommen worden. Sie waren es auch, die dem Opfer- und Priesterdienst, der nur zu leicht in gedankenlosen Mechanismus und heuchlerische Frömmigkeit ausartet, einen lebendigen Hauch einathmeten und durch die Levitenchöre, die er einführte und künstlerisch ausbildete, erhob er das Versammlungszelt (gemeinhin Stiftszelt genannt) und den nachmals erbauten Tempel aus einem blossen Opfer- und Räucher- zu einem hehren Andachts-Hause, von welchem der Prophet im Exil begeistert verkünden konnte: Ich bringe sie zu meinem heiligen Berge und erfreue sie in meinem Gebethause . . . denn mein Haus soll (vornehmlich) ein Andachtshaus genannt werden für alle Völker. (Jes. 56, 7). König und Sänger, Kriegs- und Tugendheld, Herrscher und schlichter Bürger, Gottesknecht und Menschenbeglucker, im wahrsten, edelsten Sinne ein „Gesalbter Gottes“, das ist demnach das Charakterbild König David's, wie es in wenigen Strichen sich zusammenfassen lässt. Wären alle seine Nachfolger auf dem Throne Israel's oder auch nur deren grösserer Theil selbst nur annähernd seinem Muster gefolgt, das Schick-

*) Die Schlusswörter, die David bei dieser Gelegenheit der wahrhaft edlen und selbstlosen Michal zugerufen: „oben bei diesen Mägden will ich geehrt sein“ müssen sehr unangenehm berühren. Die Macht hat David zu vielem und grossen Missbrauch verleitet. D. R.

**) Von David rühren die Psalmen bestimmt nicht her. D. R.

sal der Nation wäre auf Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende hinaus ein tröstlicheres, minder trübseliges gewesen; und hätte es unter den Machthabern der anderen Völker viele seines Gleichen gegeben, wie viel Unheil und Elend wäre dem Menschengeschlechte erspart geblieben, und welche Fülle von Wohlstand, echter Bildung und Gesittung unter dem schützenden Fittige lauterer Gesinnung und reinsten Frömmigkeit wäre ihm beschieden gewesen! Noch ersöhnen wir solch goldenes Zeitalter für die Zukunft.

Recensionen.

Steinitz, Clara. Im Priesterhause. Original-Erzählung. Berlin 1890. S. Gerstmann's Verlag. W. Regentenstrasse 20.

Die Verfasserin, durch hervorragende belletristische Leistungen, wie „Des Volkes Tochter“, Die „Häusliche“, „Ihr Beruf“, in weiten Kreisen längst rühmlichst bekannt, bietet uns in vorliegender Erzählung ein Bild aus dem jüdischen Familienleben der Gegenwart, das sie bei aller Begeisterung für ihre Glaubensverwandten und deren erhabene Religion in seinen Licht- und Schattenseiten ebenso wahrheitsgetreu wie anmuthig zu schildern weiss.

Die Schrift nimmt unser Interesse in hohem Grade gefangen und fesselt es bis zum Schluss; auch sie bekundet, gleich den anderen Arbeiten der Verfasserin, deren feingebildeten Geist, vornehmen Sinn und glänzende Darstellungsgabe. Wir begegnen übrigens in dem Roman Bemerkungen, die als kostbare Perlen zu bezeichnen sind.

Kein Geringerer als der Grand-Rabbin von Frankreich, Herr Zadoc Kahn, in dessen Haus die Verfasserin verkehrte, hat die Widmung des Werkes anerkennend voll entgegen genommen.

Wir empfehlen die Schrift in der Ueberzeugung, dass Alle, die unsern Hinweis auf sie beachten, uns für denselben dankbar sein werden.

Berlin.

Dr. Ph. Kr.

הוא מתכחש מאד ויאמר באר היטב; כי לא דברתי את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דבר עולה ויובת (ז. כב). ומי סלל ומי פלל לשמוע כשמונה מאות שנים אחרי כן מפי רבי חננאל: אולי היה משה יודע כמה הקרבנות חביבים, בשעה שבאו ישראל לאותו מעשה — העגל — היה מקריב כל קרבנות שבתורה, אלא רק לו לזכרון אבות (מדרש חוה פ' כי טובים) ואם כן לדעת ירמיה הנביא כל דברי הספר ויקרא ברום הם מזויפים הם. מעולם לא קרא ה' אל משה מאהל מועד ויצוהו על הקרבנות. ולו לא היתה חולדה נביאה, כי אם אשה חכמת לב וירעת משפט היתה רואה סתירה ברבוי הספר על המקום שבו צוה ה' את משה על דבר הקרבנות ויקרא א, א נאמר כי ה' קרא אל משה מאהל מועד ובסוף פרשת הקרבנות (ז, לח) נאמר כי צוה ה' את משה מהר סיני. נעזוב נא את הנביאה חולדה אשר בחך הבאים בא גם עכבר לדרוש בה את ה' ונפן אל ירמיה ונראה מה בפיו. בפרשה ה' בספרו ידבר הוא אל הכהנים וזכחי הובח רתת: „איכה תאמרו הכהנים אנהנו ותורת ה' אנהנו? אכן! לשקר עשה עם! שקר סופרים! הנה בדבר ה' כאמו וחכמת מה להם! הלשן חכמת מה „בספירות“ הוא קשה כאן מאד, יען אין לו על מה להסמך. אולם לב נכון יבין כי רצה לומר חכמת משה להם, הסופרים הבורים האלה עשו להם עם שקר ויאמרו להרמות אל משה ולכתוב ספר תורת אלהים כמיהו? מי שמע כזאת! מי ראה כאלה! ורואה אני להעיר בזה; שאין נחזין בבאן לתקן משה תחת מה, כי יש לו סמכים שבעברי הקרימן נקרא המים „מה ודומה לו מוי בארמית ונקרא איהם משה מה על שם המים כמפורש נאמר במדרש: העמיד להם נואל עיש המים (שיר, כז) ובמשנה שנינו: נדר בטוה, הרי אלו כנוין לשבועה. רשב"ז אומר במסכתא דאמר מורי הרי אלו כנויים לשבועה (גדרים י') ומפורש בירושלמי מיהו כנוי למשה ועתה נבין דברי המדרש שסמכו קבלתם כי אמון שרף את התורה על הכתוב ואמון הרבה „אשמתי ודרשו אש מה שרף חכמת מה באש“). נשוב לדברנו ירמיה מראה אותותיו אותות, כי מנביא (חולדה) עד כהן (חלקיהו) בלה עושה שקר, לאמור שלום שלום — כי לא יראה יאשיהו רע ויאסף במלחמה כמעור על ידי פרעה נכה (מלכים ב, כט, יג). ואם נבין למילי דברי הספר שמות (בר, יט), היו הקרבנות אך רשות ולא מצות, והזבחה לאלהים אסורה לגמרי, כי אם אל השם הנכבד לבר הוהר למי שירצה.

(*) עיין יוספון נגד Apion ספר א' סי' לא שהמים נקראו אצל המצרים מים, ולדעת פילון היהודי בחיי משה מים ענינו מים במצרים. אבל יוספון בקדמוניותו ב' ש מיד שהמים במצרים הוא Mo. והדיוטות כן, אחרי שבת פרעה קראה לו בשם ע"פ קראה אותו בשם מלשון מצרי.

נשים נא עוד עין על ספור אחר בספר הזה. בן אשה ישראלית שלמית בת דברי למטה דן והוא בן איש מצרי נצה במתנה עם איש ישראל, וקבץ האשה הישראלית את השם ויקלל ויביאו אותו אל משה ויניחם במשטם לפרש להם על פי ה'. ויצו ה': הוצא המקלל אל מחוץ למחנה ורגמו אותו כל העדה, ובאתה התורה והמצוה: ונקב שם ה' מות יומת (פרשת אמור). ענין הדואות, כי לא היה לבן האשה הישראלית משפט מות, כי המצוה ונקב שם ה' כות יומת נתחיישה כאשר בא המעשה ונזכר אלהים בעצמו ההלכה, אשר שכח להורותה אל משה בהר סיני, בחורב במרה או באהל מועד. ובמה זה גדול היה עון בן שלמית בת דברי? הלא לא קלל את ה' אך את האיש הישראלי בשם המפורש? מובן הדבר כי לא היו יכולים להתירות אותו ואך המיתו אותו בלא התראה? בעלי התלמוד חל כאשר ירש הדרך לנגדם ולא יכלו לפנות על ימין ועל שמאל ימצאו תחבולה לישב הדבר כי הוראת שעה היתה, הוראת שעה! אין לכחד כי הוראה כזאת נאותה לשעתה בעת הדור פרוץ, ואתה הטורם תשמע כי היה הדור פרוץ לנקוב ולקלל בשם ה', ומה פריצות יש בזה אחרי שלא הותרו עוד בני ישראל לבל ישאו שם ה' מפורש על שפתם. אבל הנשים בימי עזרא ושאו לאנשים מצריים גם ששן ממשפחת יהודה היה לו עבר מצרי ושמן ירחע ויתן ששן את בתו לירחע עבדו לאשה, ותלד לו את עתי (רבי'א, ב. לג. לד). אנכי איננו דורש שמות, כי עתי הוא ע"ש הוראת שעה. אבל מיהקאל שמענו כי ענבו בנות ישראל אל בני מצרים בהיותם גדלי בשר (טו, כו). ולכן תלו הקללה במקלל ומצאו שעת הכושר לקחת את נקמתם מכן שלמית והוא נקי מחטא משפט מות.

(ח) כללו של דבר, "ספר תורת כהנים" הוא הספר אשר אצד נחמיה בימיו בין כתבי הקודש, ואשר נשאר לנו מיתר הפליטה.

הגני אומר אשר נשאר מיתר הפליטה, אף כי הבקרת תלמרנו, כי הספר הזה יש לו סיכני נערות ורוח חדש מרחפת עליו, אבל רוח מבינית תאלפנו, כי הוא ברבו הספר אשר מצא חלקיו בבית ה' או שהמציא אותו מלבו, ולא נתקדש הספר הזה בימיו, כי מצא לו עוררים ירמיה וצפניה הנביאים והיה ירושת פליטה לעזרא הסופר כבית אביו הכהנים, כי רחוק הדבר מאד לאמור, כי עזרא אשר לא ראה את מקדש ה' וחדרו לפניו בזה מלבו כל התורה והמצוה הזאת. אבל קרוב הדבר כי חלקיו אשר כהן בבית ה' חדש לנו תורת הכהנים לכל חקיהם ומשפטיהם, מעשה הקרבנות לכללותיהם ופרטותיהם. ולכן נשים נא עין פקוחה על המסופר מהתורה אשר מצא חלקיו.

חלקיו הכהן הגדול מצא ספר בבית ה' ונתן אותו אל ששן הסופר ויקראו גם לפני המלך ואשריו אשר בעורנו נער החל לדרוש

את ה'. והיו כשמוע את דברי הספר קרע את בגדיו, ויצו לדרוש את ה' על דברי "הספר הנמצא הזה" וילך חלקיו הכהן ואחזקם ועבדו ושפן ועשה אל תלדה הנביאה, והיא יושבת בירושלים במשנה. (מלכים ב', כב א-ב). אנה מצא חלקיו "הספר"? רש"י חל פירש טמון היה תחת הנרבל, שהטמינו שם כשרף אחו את התורה והרד"ק דוחה הדעת הזאת יען לא ישועה, כי בימי חזקיהו הצדיק תהיה התורה מונחת בקרן זוית אין דורש ואין מבקש, ולכן הוא אומר כי עיי מנשה ואמון שעבדו ע"ז נאבדו ספרי התורה שדיו ביד העם, אולם בתלמוד יסופר כי אסון שרף התורה (מנהדרין קג). וא"כ בל"ס טעות נפל ברש"י וצ"ל אסון ה' אחו, ואולם איזה ספר מצא חלקיו? המורה החכם גרעטין גי מעלה נרה מה ששערו חכמים רבים לפניו, כי ספר משנה התורה מצא, ולא שם על לב, כי עיי הספר הזה שמצא חלקיו צוה המלך לעשות פסח בכתוב, ואשר לא נעשה כפסח הזה כימי השופטים (ברבד"י לה. יח נאמר מימי שמואל) ואם בן מצא ספר ויקרא. כי הבדל רב יש בשמירת חג הפסח בין ספר משנה התורה לבי ויקרא. ע"פ ספר משנה התורה יחול חג אמנם על יום החמישה עשר לחודש הראשון אבל אין בינו לבין ימי החול כי אם אשר "בששת ימים" לאמור ימי המעשה, "תאכל מצות", וביום השביעי, היינו שבת, "עצרת לה" (דברים א, ח) ואסור בעשיות מלאכה ככל שבתות השנה, אבל לפי ספר ויקרא חג המצות הוא שבעת ימים, חייבים בקרבן כל שבעה ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש ובשניהם אסור עשית מלאכה. (ויקרא כג. ח-ח). ונקרא נא את בעלי התלמוד ונשאלה את פיהם מה דעתם אודות הספר הזה אשר מצא חלקיו, אשר כהן אותו שפן הסופר וחולדה הנביאה נתנה ערותה עליו, עדות אשה, כמו היה גורל ספר התורה כגורל אשה ענונה אשר עדות אשה נאמן בה? וראה זה ראה, התלמוד שואל כאן כהנן ובטיב טעם ודעת, במקום דקאי ירמיה הכא מתנבא חולדה?! ואשרהו נופא היכי שביק ירמיה ומשרר לגבי חולדה?! על השאלות האלו אשר בראי מוצקים משובים בעלי התלמוד אשר תמיד תשובתם בצדס כדרכם; דבי רב שלא אמרו: "מפני שהנשים רחמניות הן ור"י אמר: "ירמיה לא היה תם שהלך לחתור עשרת השבטים והחזיר. מי לא יראה כי התירוצים רצוצים"*) וגשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, (א) במקום דין אין רחמים (ב) מעולם לא הרהיק ירמיה מירושלים לא הלך לחתור עשרת השבטים, ולא צוה לו ה' על זה מעולם, אולם הקורא את דברי הנביא ירמיה בשום לב ימצא, כי הוא מתנגד אל "ספר התורה", הוא ספר תורת כהנים שמצא חלקיו בגלוי ולא בסתר, ירמיה

(*) ובספ' תענית כ"ב אמרו בפירושו: "מפני מה נענש ואשירו? מפני שהיה לו לשלך בירמיה ולא נשלך".

אפי' כם על אשר הענין? (ויקרא ו'). והחכם הגדול מרבבה Eduard Reuss נ"י מעיר בצדק, בספרו: Gesch. d. h. Schr. a A T: כי תורת הכהנים תאמר מצות יבוס, הלא באמרה ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה (קרי נדה) הוא ערות אחיו נלה עירויים יהיו (כ, כא) נגד התורה והמצוה במשנה תורת משה, כי ראוי אשר יבא ליבם ולחקים שם לאחיו, חרפתו לא תמחה ויקרא שמו בישראל. בית חלוץ הנעלי (דברים כה, ה-י), המצוה הזאת אשר נתן בועז נפשו עליה, כאשר זקנה נעמי מחיית עור לאיש ותקוה ממנה הלכה כי תלד בנים (רות א, יא יד; ד, ו'). נגד המצוה המפורשת באלה המשפטים: כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ורשע עית יצא לחפשי חנם (שמות כא ב), מצוה אשר נתאמרה מפי ירמיה, הלא אלה דבריו: כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי כרתתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמור: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי, אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעבדך (לה, נג, יד) ויל קרי התורה והמצוה בספר ויקרא (כה, לט והלאה): כי ימך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבד בו עבודת עבד, כשכור בתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבד עמך, ובעוד שבאה המצוה במשנה תורת משה, באין הבדל בין הכהנים והישראלים: לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לגבוי (יד, כא), מתורת כהנים שמענו אך איסור חלב נבלה וחרב טרפה לישראל (ויקרא ו, כד), ואיש ישראל אשר יאכל נבלה יכבס בגדיו וטמא עד הערב בלבד (שם יא, ט), ואך אל הכהנים לבדם נתנה התורה: נבלה וטרפה לא יאכל לשמאה בה (שם כב, ח), ובוה הוא כסבים אמנם עם ספר יחזקאל, כי גם שם מפורש נאמר: כל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים (מד, לא). גם תורה חדשה מספר ויקרא תצא לאכול את הארבה, את הסלעם, את החרגל ואת החגב (ויקרא יא, כב), ומה נאמר וכמה נצדיק תורת הצרעת (פרשה י"ג ויד) שלא נתנה רשות לרופא לרפא, כי אם להכהנים בני אהרן? להכהנים לבדם להם נתנה כל חלק טוב ושמן, להם שאר רוח להשגיל ולרעת, להם תבה לעמוד בבית ה' ולשרת בקודש, והם יורו בין הקודש ובין החול והם לבדם יורו משפטים ליעקב. תורה כזאת אך מפי כהן יצאה, ואל נא תחשוב בלבך, כי כל בני ישראל כלם באיש אחד קימו וקבלו עליהם התורה הזאת, לכן שמע נא אנקת המשורר, אשר לבו היה שלם עם אלהיו, הלא אלה דבריו: זבח ומנחה לא תצטא זנים זרות לי (לאמור בעת הוצאת את ישראל ממצרים וקנית אותן להיות עמך לעולם, כי כרות האונים היה הגות כלשון לקנין עולם ותושאל בן המנהג לרצות אנו עבדי עולם במרצע) עולה וחמאה לא שאלה. או אמרתי הנה בארתי כמגלת ספר כתוב עלי, (הוא תורת הקרבנות) ואמר כמתת: לעשות רצונך אלהי הפצתי ותרתיך בתוך מעי, כאמר התורה

הזאת ברו הכהנים מלבם למען ימלא כרסם מחלק מכתב טוב ושמן, אשר משלחן נבזה קא זכו. (תהלים מ, ו, ח). ויוסף עוד להתאונן: ואם בא (הכהן) להאות (את הנגע) שוא ידבר לבו, יקבץ און (קרי הון) לו, (כי הרופאים — האלהיים האלה נפלו שבר הרבה בעד פעולתם זאת) (מא, ז), ומה שפרו דברי המשורר הנה המשוה הטבילה במים לכל חולי ולכל מחלה, לבור שאון ולמיט דיוק. (מ; נ; סט, ב, ג, טו, טז). ומי יודע מה בדאו הכהנים מלבם על מה תחלים באים, אם לא בעון בטול החלה, המעשר והתרומה ולכן קרא המשורר מנהמות לבו: אשר לא נולתי או אשיב" (סט, ה). ולבו לא כן יחשוב ישועת אלהים תשגבנו והלל שם אלהים בשיר ויגדלנו בתודה ותשב לה' משורר פר מקרין (קרי מגרין) מפרים, (לאמור סימן מורה בבהמה מפרסת פרסה ומעלה נרה) (שם לב).

ז) ואמנם אם נשים עין חודרת על ספר ויקרא ונביאנו במשפט הבקורת לא יוכל לכפר פני שופטנו בזבח ומנחה, ולא יועיל לו כל בופר. השופט אשר השוחד לא יעור את עיניו ויכיר מיד את דורו אשר ישרח מניונו. לשון הכהן, בני אהרן הכהנים" ועוד מוכמנים כאלה היה אך להוציא מלב תורת הכהנים אשר ליחזקאל, כי לא כל בני אהרן הוכשרו לנשת לפני ה' ולשרת בקדש כי אם הכהנים הלויים בני צדוק, אשר שכו משכנת מקדש ה' בתעוה בני ישראל אחרי האלילים (מד, טו). ומי הוא זה אשר שלח יד בספר ירמיה וכתב גם זרע, "יעקב (?) וידו" תחת "זרע צדוק וידו"? הלא המה הכהנים בני אהרן? ושום נא עינד וראה המדרש אשר דרש משה ולא נתקבל להלכה, בפרשה י, (פסוק טו והלאה) יסופר: ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שורף, ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים, ויאמר: מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש, כי קדש קדשים הוא... הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה, אבל תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי. ויענהו אהרן: הן היום הקריבו את החטאת ואת עולתם לפני ה' ותקראנה אותי כאלה, ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'! וישמע משה ויטב בעיניו, והנה אמרו בתלמוד כי אהרן המצא או כדת, הקל וחומר" ודומה בעיני משה (זבחים קא). אבל כל בר בי רב רחד יומא ימצא לקי זה תשובה, כהנא קאמר? ! כהנים קדושים הם, לנפש לא יטמאו בעמיו, והכהן הגדול אף לאביו ולאמו לא יטמא, ואחרי ששמשו בני אהרן במקדש למה לא אכלו את שעיר החטאת? אבל הכהנים התנשאו בלבם, כי אהרן המצא מדת ק"ו, אשר כל כבוד המדרש תלוי עליו, והמצא להם מעשה שהיה אי שלא היה.

(*) והחכם הגדול Baudissin כתב ספר שלם Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums (S. Hirzel, Leipzig 1889) ומפריח הקידו ע"ז כדברים נכונים לסבין.

"התני" בשלוש (מה, כג), ואף בספר דברים שהוא משנה התורה כלה אין זכר מיצות סכה בכלל או בפרט. וכמעט קרוב הדבר כי השם "הסכות" במשנה התורה הוא תיקון סופרים, כי הלא עוד בימי נחמיה נקרא היום טוב בחודש השביעי בחמשה עשר לחודש "תני" בשלוש לבד, הלא בת דבריו: וימצא כתוב אשר ישבו ישראל בסכות ב' ח' נ. והגע בעצמך לו היה היום טוב הזה נקרא "תני הסכות" מה זה נבחרו ראשי האבות משמוע, כי יעשו בני ישראל סכות אחרי ששמו מעיד עליו, ובכל זאת אין לחרוץ משפט כי השם "תני הסכות" נגזר ע"פ התורה המצוה הוואת אשר נשכח זכרה מיד בימי ישוע בן נון כאשר אראך, אולם אם פתוח תפתח את ספר ויקרא (כג, ט) תמצא מפורש: ולקחתם לכם ביום ראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ומפורש נאמר שם: "בסכת תשבו שבעת ימים" (שם כג). ונאמר נ"כ מעם הדבר. וא"כ ברור הדבר אין נפתל בו, כי ספר ויקרא הביא עזרא אתו עמו כבבל וקבלה היתה בידו כי הספר הזה "תורת כהנים" היה אך תחת ידי הכהנים לבית אביו, ולכן לא ידעו ממנו זקני ישראל, כי כשה לא מסר ליהושע אך התורה לישראל ואשר לכהנים נתן לכהנים. ובהגזע לשם "תני הסכות" נ"ל, כי נקרא בן זכר לבנין הבית אשר בנה שלמה ואשר חנכו בחג בחודש השביעי (מלכים א, ח, ב). כי לפנים בישראל היו העם מקטרים בכמות בלא אהל ומשכן, ונקרא הבית שבנה שלמה "מכה" (איכה ב, ו, תהלים ע, ג), והגע בעצמך לו היה מעם קריאת השם "תני הסכות", על כי ישבו ישראל בסכות בצאתם ממצרים, הלא אף הם שאינו יודע לשאול ישאל מה נשתנה ימי התני בירת האיתנים בחודש השביעי משאר ירחי שנה ומותר התנים? אבל ברור הדבר כמה שאין ספק בו, כי נשתנה שם "תני האסוף", השם שקרא לו כשה, בימי שלמה בהשלימו הבית לה' ובחנינו לשם "תני הסכות", אך כאשר נחמס בנן "שכי" בקש לו עזרא מעם אחר, טעם שאינו מסתבר, אך למען לא יכרת שם "תני הסכות" מפני ההורס.

(ה) ואיכנס הספר הזה הנודע בשם "ויקרא" או "תורת כהנים"*) הוא מאוחר מספר דברים או משנה התורה, כי אמנם רושמים חדשים נמצאו בו, לאמור מצות שנתחדשו בימי עזרא. המצוה לחוג את היום הראשון לחודש השביעי חרשה היא, אשר אין רושם ממנה בספר שמות וזכר בספר משנה תורה ואף אין שאריות לה בספר יחזקאל, כי אם בספר ויקרא נאמר: בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון, וזכרון תרועה מקרא קודש (כג, כד) ואחרי כן בפרשת פנחס נקרא "יום תרועה" (במדבר כט, א). מאין באו להם התני הזה? אולם אם נעזין בספר עזרא נבין ונשכול את כל בספר

(*) תחת השם הזה יבינו המבקרים החדשים אף חלקי ספר שמות ובמדבר אשר בדם ידובר מששכן ה', עבודת המקדש, שירות הכהנים וחקם.

עזרא פרשה נ' יסופר: ויגע החדש השביעי נאספו כל העם כאיש אחד אל ירושלים ומיום אחד לחודש השביעי החלו להעלות עלות לה' (כתוב א, וגם ו') ויתכן מאד, כי בגלל הדבר הזה נתנו בו קדושה יתירה נוסף על קדושתו שהיתה לו בהיותו ראש חודש, והמצוה הוואת לזכרון היום שהחלו להעלות מחדש עולות לה' אולי היתה רפויה ביד העם, אך כאשר בא עזרא ונתן לישראל תורה חדשה, לאמור חרשה הוואת בעיניהם, כי נשתקע הדבר, מימי יהושע ולא ידעו ממנה, עד יום האחר לחודש השביעי שנת 444, הוסיפו עליה קדושה ועשו את היום ההוא "יום טוב" כחך וכמשפט, לבל יתאבלו יבכו ויעצבו, כי יום טוב אסור בהסדר ותענית, ולכן נקרא היום ההוא בעצם וראשונה "יום זכרון" כי יום זכרון היה לחנוך המזבח לעולה ולזבח וזכרון נתינת התורה ע"י עזרא. והיה היום ההוא גדול כל כך וגביר בעיניהם עד שעשו אותו גם ראש למספר השנה ואף שבוה בטלו התורה והמצוה, כי ניסן היה ראשון לחדשים ומבין הדבר מעצמו כי גם ראשון לימי השנה, ונימוקם עמם, כי אחר שהגלה העם גלות שלמה לבבל, ע"כ מן הראוי להשכיח זכרון החדש שבו נגאלו ממצרים אחריו שלא היתה הנאולה עולמית ונתבטל חשיבותו ויחשו מחדש וחשיבת החדש השביעי יום הראשון שבו, וכבר נבא ירמיה: לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמר עוד חי ה', אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות, אשר הריחם שמה" (יחזקאל יד, טו ועזין עוד כג, ז, ח) ונקבע להלכה "קדושה ראשונה קרשה לשעתה ולא קרשה לעתיד לבוא" (עריית ח, ו) ובהרבה מקומות בתלמוד. אלא שהסופרים הכדויעו מדרגתם כי החדש השביעי והוא תשרי היה ראש השנה לשנים והחודש הראשון והוא ניסן היה ראש השנה אף לרגלים ומן היום ההוא זכה היום הראשון לחודש השביעי את יום הראשון לחודש הראשון, ונקרא בשם "ראש השנה".

(ו) ואם תשת לבך לרעת תמצא, כי באחד לחודש הראשון, הוא ניסן היה לפנים "ראש השנה" לישראל, כי כן צוה ה' את משה להקים בו את המושב האהל מועד ולשום שם את "ארון העדות" (שמות כ, ב), ומפני יחזקאל שמענו, כי נתחבב היום הזה משאר ראשי חדשי השנה (מה יח). ולא הדבר החדש הזה בלבד שמענו יוצא מפי ספר ויקרא, כי אם מצות הסותרות ומבטלות לדברי התורה, מה תענה לשם המלאך הרע או אל האל אחר "עזאול" אשר העלה עזרא שמו מבבל, ואשר על פיהו משכן כבודו בארץ נזרה, והמצוה לשלוח לו שער אחת חלק בחלק ה' אלהים, לכפר גם פני עזאול במנחה"*) ובני ישראל יתענו על עונם זה לפני ה', למען לא יחר

(*) ועזין בספר ראש שמיני, אשר זל: צריך אתה ליתן לתוך פיו של שון, שלא דורון לפניך עד שלא תוכנס למקדש, שמא יפגאך. וירסבך על התורה נרם ישטיקך והוא הוא. ובעל מסורת התלמוד לא הבין.

ואל תבכו, כי קדוש היום לארוננו ואל תעצבו כי חרות (עדות?) ה' הוא מעונכם. (נחמיה ח, ב—י). אם נשכיל ונבין בדברים המעטים האלה, על כרחינו נחרון משפט, כי לא כל התורה קרא עזרא לפני העם, כי אם חלק אחד, נאמר חומש אחד, אף שהשם הוא חרש הוא שחרשו הסופרים בימי החשמונאים, לומר החמשה אדום, מוכחי אלהים, בני מתתיהו, בהיותו הנזיל בפניו וסלתו על לשונו, כי הוכן כאן הברק הבוקר עד הצהרים לא יספיק כי אם לחומש אחד בלבד, אבל הדבר מוטל בספק איזה חומש היה? ועלינו עוד לשאול מדוע לא קרא עזרא את דברי הספר במקדש ה' בפנים, כי אם לפני הרחוב, אשר לפני שער המים? על השאלות האלה נמצא מענה נכונה מן סוף הספור הזה, כי ביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם, הכהנים והלויים אל עזרא הסופר להשכיל את דברי התורה (אשר קרא לפניכם) ומצאו כתוב בתורה, אשר צוה ה' ביד משה, אשר ישבו ישראל בסכות בחג, בחדש השביעי, ואז העבירו קול בכל עריהם ומירושלים לצאת אל הדבר, להביא עלי זית, עלי עץ שמן עלי הדם ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סכות אשר לא עשו בני ישראל מימי יהושע בן נון עד היום ההוא (שם יג—יז).

כאשר עלו ישוע בן יוצדק וירובבל בן שאליאל לפני מאה שנים ועוד, תחת כורש (537) ואחם ספר תורת משה איש האלהים גם הם עשו "חג הסכות" ככתוב (עזרא ג, ד). אבל הם לא בנו להם סכות, דירת ארעי במשמע, כי דבר הזה חרש היה ששמעו בימי עזרא מפיו בהספר שהביא עזרא. ולכן הלכו האבות לישראל והכהנים והלויים אל עזרא לראות ולהוכיח, אם באמת כתב בן בספר התורה שהעלה עמו עזרא מה שלא שמעתן איון מעולם, ובלי ספק לברוק ולבחון היטב כמראה הקלף הדיו והכתב אם עתיק וימין הוא, וכפי הנראה חוותו הוכיח עליו ונוכחו כי בן שפתי כהן דוברות, ועל פיהם הוקדש הספר הזה ואספדוהו אל תוך מספר ספרי התורה אשר אתם בעזרה ויקראו בו יום ביום (במקדש לא ברחוב) מן היום הראשון לחג עד היום האחרון (נחמיה ח, יח). וכאשר נחמיה היה אז פחה ועמד בראש העם עיב במצות פיהו אצרו הספר הזה אל ספר התורה, ופוח נדע, כי הבחינה הראשית אם ספר קדוש הוא או לא, הוא אם הותר לבוא בבית ה' והורשה לקרות בו לפני הקהל, כי הספר שהביא עזרא הוכיח לקרות בו, טרם סמכו ראשי האבות את ידיהם וקדוש אמרו לו, לפני הרחוב, ואך אח"כ קראו בו במקדש ה' יום ביומו וזה היה חנוכו במקדשה. (ד) ועתה עלינו להתיר עוד השאלה איזה ספר מחומשי התורה נחקרש ע"י עזרא ונחמיה? ונאמר ראה זה דבר חרש שמצאו בו היה לעשות סכות אף אם אינם שבספר משנה התורה נקרא החג בחורש השביעי "חג הסכות" (דברים מז, יג) שם חדש אף הוא, כי בספר שמות נקרא "חג האסיף" פעם אחר פעם (כג מו, ולד, כב), וכן יחזקאל לא ידע מהשם הלואי הזה ויקרא אותו אד

Dezember-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft
des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

X. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 8. W. = 10 Mk. = 12 Frcs

REDACTION:

Wien, IX. Bezirk, Grünethorgasse 31.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Das Buch Judith, von Arthur S. Weissmann.	289
Heidenthum und Kabbala, von Dr. Rubin	297
Bibl.-rabb. Speisegesetze	307
Nekrolog (Dr. M. Joel)	317
Recensionen	318

Zuschriften und sonstige Werthsendungen bitten
wir nur unter Adresse: „Arthur Weissmann,
Wien, IX., Grünethorgasse 31“ zu schicken.

Das Buch Judith.

Von Arthur S. Weissmann.

(Schluss.)

6) Dass der Urtext in Cap. 9, V. 2, welcher bei den LXX *ἐλκεται τὸ σκεῖνος* ausgedrückt ist, nicht so gelautes haben kann, steht für Jeden, der ein ausgebildetes Gefühl im Hebräischen hat, fest; *פתח רחם* (Fritzsche) kann kein Ausdruck für „entjungfern“ sein; überall ist es blos Gegensatz von *רחם סגר* Sterilität. *פתח אשה* hätte wieder kaum zu einer solchen Uebersetzung veranlassen können. Die Vermuthung liegt nahe, dass es im Urtexte hiess *פתח עורה* „er entblösste ihre Scham“ wie Jes. 3, 17. *פתח יורה*. Der Syrer hat daher dafür *סערא* das Haar, denn der Name scheint daher zu stammen, dass die Schamgegend mit Haar eingedeckt ist. Wer also eine Frau entjungfert, der löst ihr Haar auf.*) Ob *פת* Haar (wie Hieronymus zu Jes. 3, 17 und R'Abraham bei Kimchi. Siehe Gesenius zur Stelle) von *פאר* herzuleiten ist, können wir nicht entscheiden, wir finden auch *רלת ראש* (Hohl. 7, 6) für Haar und *רלת בני* (Hiob 3, 10), *שער* Pforte und *שער* Haar. Dasselbe Bewandniss mag es auch mit *פתח* und *פתח* haben. Talmud Kethuboth 9 mag es vielleicht *פתח פתח* st. *פתח פתח* gelautes haben. Das rabb. *שער באשה עורה* gewinnt erst dadurch an Sinn. Aus purem Euphemismus hat hier der gr. Vertent *metera רחם* st. *פתח* gegeben. Das *רחם* auf die Scham übertragen sein mag, wie Richter 5, 30 ersehen lässt, beweist noch nicht für den Zusammenhang mit *פתח*.

*) Vergl. Ez. 16, 7.

7) Das. V. 3. Hier sind die Exegeten in wahrhafter Verzweiflung. Sie wissen eben nicht, wie sie sich *מעשקס* zurechtlegen sollen: „welches Bett sich schämte der Täuschung“. Das Bett personificiren und zum Mitwisser machen, ist unerhört. Uns will es bedünken, der ursprüngliche Text hat gelaute *במעלהן* d. h. „sie entweiheten ihr Bett, indem sie es bestiegen“. Wer wird hier nicht an das (1. Mos. 49, 4) erinnert? Nun hat der Uebersetzer der mehr Vertrautheit mit dem Hebräischen als mit dem Aramäischen bekundet *והלא=ובלמו* und *במעלהן* in welchem Wurzel und *בט* Hilfslaute sind, für *במעלהן* vom Radix *בעל* Untreue, Täuschung genommen, und so entstand die Täuschung.

8) Cap. XVI, V. 9. „Ihre Sohlen rissen seine Augen hin“. Wenn die in ihrer Putz- und Gefallsucht alten Hebräerinnen eine besondere Sorgfalt auf ihre Fussbekleidung verwendeten, so war es sicher nicht bei den Sohlen der Fall. Hier ist von Zweien eins möglich, entweder Judith hat sich auf den Kopf gestellt, oder der Uebersetzer ist auf den Kopf gefallen. Letzteres war auch wirklich der Fall. Der Text hatte *סנדלן* Sandaresen, also die Edelsteine der Judith rissen die Augen des Holofernes hin, der Vertent aber, wie bemerkt im Aramäischen nicht besonders bewandert, hielt es für *סנדל סזזלס*.

9) Das. V. 12. „Die Söhne junger Mädchen durchbohrten sie“. Hier hat der Uebersetzer das Höchste geleistet, was nur ein Unfähiger leisten kann. Junge Mädchen sollten Söhne haben und noch dazu solche, die den Spiess führen und tüchtig zustossen können! Man überrede uns nicht jung, stehe für Schwach und Mädchen für Frauen. Ein solcher Tropus hat keine Berechtigung²⁾. Wir haben aber gezeigt, dass der Ort, in welchem sich die Begebenheit abspielte, *בתול=בתול* hiess. In der nächsten Nähe von *תולר* war aber eine Stadt die das Buch der Chronik 4, 29 *תולר* nennt. Im ursprünglichen Text war somit zu lesen *ובתולי דתולר* „die Tolider und Bethuliten (d. h. die Inwohner dieser Städte) durchbohrten sie“, der Uebersetzer nahm Alles

wörtlich und übersetzte: „die Söhne (*ובתולי*) die geboren wurden (*דתולר*) und von Jungfrauen (*ובתול*) durchbohrten sie“.

Wir glauben den Beweis erbracht zu haben, dass das Buch ursprünglich im aramäischen Idiom verfasst wurde.

V. Gründe der Nichtkanonisierung des Buches.

Warum hat die Synagoge dieses Buch abgewiesen und es unter den heiligen Schriften nicht aufnehmen wollen? Wir glauben verschiedene Ursachen wirkten dagegen, von denen jedoch folgender Umstand ausschlaggebend war. Judith stammte vom Geschlechte Simeon ab und dieser Stamm scheint unter dem Banne gestanden zu haben; auf ihm lastete ein mehr als tausendjähriger Fluch. Schon Jacob verfluchte dessen Stammhalter, weil auch er in seinem Aufbrausen „den Mann erwürgt und den Stier gelähmt habe“ (Mos. 49, 6). Wir vermuthen, dass der Text hier absichtlich entstellt wurde und mag ursprünglich *עקרו חסור¹⁾* *כי באפם הרגו אנשי שבט וברצונם²⁾* gelaute haben mag. Was hier als Muthwille und fluchwürdig bezeichnet wird, rühmt Judith als Grossthat. Simeon scheint aber den Unwillen seines Vaters in einer Weise provocirt zu haben, dass dieser ihn nicht mehr beim Namen hat nennen mögen, sondern mit dem brandmarkenden *אחר* „ein Anderer“ bezeichnete (Das. 43, 14).³⁾ Moses segnete vor seiner Verklärung alle Stämme Israels mit Ausnahme des Stammes Simeon. Und das Deboralied welches für einem Jeden der Stämme⁴⁾ Worte des Lobes und der Aufmunterung hatte, fand keines

¹⁾ *רצון* heisst auch Muthwille. Und der Psalmist 30, 6 hat das Hiergesagte im Sinne von unbeschränkten Willen auf Gott angewendet. Graetz der hier für *ברצונו* vorschlägt *ברצונו* zu lesen, hat kein Verständniss für die Schönheit der Hebräischen Sprache.

²⁾ *חסור* ist Personname (Gen. 34, 2 f.). Thiere durften nach Ex. 34, 19 entmannt werden. Diese Bedeutung hat dort *הקדר*.

³⁾ Dasselbe mag bei seinem jüngeren Bruder Levi „der Angeschlossene“ der Fall gewesen zu sein. Sein ursprünglicher Name aber war deshalb schon früh der Vergessenheit heimgelassen. Levi bezeichnet einen Stand zwischen Sklaven und freie Bürger.

⁴⁾ Für *לעזר* (Ri. 5, 17) hat die Septuag. *לז*.

für Simeon und schwieg ihn einfach todt¹⁾. Ja selbst das Buch Judith, welches den Stammbaum seiner Heldin bis auf Salamiel, des Sohnes Zarasada's, des Sohnes Israel zurückführt übergeht hier das Mittelglied Simeon (Jud. 8, 1). Und welche Schmach wurde nicht in der Bibel auf diesen Stamm gehäuft. Der erste Fürst dieses Stammes musste es auch sein, der nach der Offenbarung am Sinai eine Schandthat sich zu Schulden kommen liess; er wurde von Pinechas in einem Midjanitischen Zelte überrascht und gelyncht, wodurch sich dieser den Namen „Rächer“ erwarb, und von Jehova ewiges, d. h. erbliches Priesterthum zugesichert erhalten. Ja der Stamm Simeon wurde wie es scheint von den andern Stämmen Israels gemeinsam in einer Weise von oben herab behandelt, dass viele aus Kränkung und Zurücksetzung nicht anders konnten, als ein Land zu verlassen, zu dessen Eroberung sie gleich wie die andere Stämme beigetragen und in dem sie so stiefmütterlich behandelt wurden. (I. Chr. 4, 38—43). Nach dem von der Chronik uns erhaltenen Berichte sollen wohl bloß 500 Simeoniten nach dem Lande Seir ausgewan-

¹⁾ Hier ist dasselbe beim Stamme Levi der Fall; denn auch diesen Stamm traf der Fluch Jacobs (Gen. 49, 5—7). Ihnen wurde kein Grundbesitz eingeräumt, sondern ursprünglich den Priestern wie früher die Gibeoniten (Jos. 9, 27), als Eigenthum zugetheilt (Num. 18, 6). Sie haben sich in ihrem Schicksale gefügt, und sind später zu Ehren gekommen; der frühere dienende Stand (נתינים Num. 8, 16) warf sich später zum Herrn des Gotteshauses auf. Mit ihnen mögen sich auch die (נתינים I. Chr. 9, 2) Gibeoniten verschmolzen haben. In wie weit die Letztern den israel. Cultus beeinflusst haben, lässt sich kaum absehen. Moses war sicher kein Levite, wäre er selbst ein solcher, konnte es unmöglich heissen: „ist nicht Aaron dein Bruder der Levite“ (Ex. 4, 14). Moses kann wohl ein Bruder des Aaron aber nur mütterlicherseits gewesen sein. Schon das **איש יליך** „Und es ging ein Mann vom Hause Levis“ (das. 2), ist sehr verdächtig. Es ist unverkennbar, dass die später zur Geltung gekommenen Leviten-Priester, sich der Verwandtschaft des Moses haben rühmen wollen. Allein Moses stammte dem edlen Stamme Joseph ab, was unverkennbar im Segen Jacobs (Gen. 49, 24) uns entgegenleuchtet. Das sinnlose **שם** **משה רעה את בני ישראל** ist aufzulösen in **משה רעה את בני ישראל**. Und nur die, die mit der schlimmsten Blindheit behaftet sind, nämlich die nicht sehen wollen, werden hier zu Deuteleien ihre Zuflucht nehmen.

dert sein. Es gewinnt aber den Anschein, das wieder Andere aus dem gleichen Grunde nach Arabien u. zw. nach Masse (Mekka?) und Duma (Mos. 25, 14) ausgewandert haben. Denn im Jesaia ist uns, wie schon von Anderen früher erkannt, ein Wehruf der ausgewanderten Simeoniten erhalten worden. Es scheint ihnen, wie vorauszusehen war, in der Fremde schlecht ergangen zu sein. Setzen wir das dunkle Orakel (Jes. 21, 11, 12) richtig **קורא אלי דומה**, **משה**, **משער**, **משער**, **משער** Von Seir, Massa Duma ertönt schmachsender Ruf: Wächter, wie stehts um die Nacht? Wächter wie stehts um die klägliche Nacht?²⁾ Die Antwort, die ihnen auf ihren Ruf ertheilt wird, ist nicht viel verheissend, wenn nicht viel zu sehr frostig: „Der Wächter spricht: es kommt Morgen aber auch Nacht, wenn ihr sehr bittet, kehret zurück, kommt“. Ob die Simeoniten auf diese frostige Erwiderung die Heimkehr bewerkstelligt haben, muss bei ihrem harten Wesen recht bezweifelt werden.

Sollte Judith's That allein genügt haben um den Stamm Simeon wieder zu rehabilitiren? zu Ansehen zu bringen? Der Verfasser des Buches stellt wohl der Judith auch im Zelte des Holofernes ein vorzügliches Wohlverhaltenszeugniss aus. Es ist uns aber nicht bekannt, ob er im Geruche der prophetischen Begabung stand, und wir nicht wissen können, ob er nicht bestochen von dem Erfolg der zwar rohen aber heroischen Handlung der Judith Vieles hat beschönigen wollen. Der 1000-jährige Fluch Simeons stand also der Kanonisierung dieses Buches im Wege. Aber wenn dies auch nicht ganz der Fall gewesen sein sollte, und das Buch Judith wirklich bei seinem Erscheinen im Tempelarchiv Aufnahme gefunden, wofür der Umstand zu sprechen scheint, dass die Alexandrinischen Juden es in ihrem Kanon aufge-

¹⁾ **משה** und **דומה** sind Namen von Distrikte und werden Mos. 15, 14 neben einander genannt, ihnen vorangeht **משער**, es ist daher zu vermuthen, dass auch in Jes. **משער**, st. **משער** zu lesen sei, und dies umso mehr, als dort von Arabien die Rede ist. Auch **איה** das. V. 8 ist sicher aus **איה** verschrieben. Ueber den Wechsel von **ר** und **י** siehe I. Jhr. 8. 80 146.

²⁾ Wortspiel von **ליל** und **ליל**.

nommen haben, so mag es wieder in der Makkabäerzeit, in der man gegen das zwar schwache, aber doch die Männer überwältigende Geschlecht einen ausserordentlichen Argwohn fasste, dass man sich sogar soweit verstieg, zu verwarnen, selbst mit seinem eigenen Weibe eine rege Unterhaltung zu pflegen (Pirké Aboth 1, 5), abgewiesen worden sein, wie es bei vielen andern Büchern der Fall war. Frühere Beschlüsse wurden umgestossen, was wir zu beweisen noch Gelegenheit haben werden*).

VI. Die Tendenz des Buches.

Wir widmen das Schlusswort der Tendenz des Buches: So lange der verheissene Messias der Zukunft, die Aufklärung und Erleuchtung für Herz und Geist der gesamten Menschheit, noch nicht gekommen ist, ist es gut in die langvergangene Vergangenheit zurückschauen. Weil die damalige Denkungsweise gut geeignet ist, Streiflichter auf unsere Zeit zu werfen. Und die ausgeprägte Tendenz des Buches Judith eignet sich mehr als andere nachexilische Bücher dazu. Denn bei einem geschichtlichen Buche kommt es neben der Schilderung der thatsächlichen Geschichtlichkeit auch auf die Darstellung der Nebenumstände an, weil nicht allein was sondern auch wie berichtet wird, das Wesentliche des Ganzen ausmacht. Das Was ist dann die Geschichte, das Wie aber die Tendenz — wohl des Geschichtschreibers, worin aber besonders bei biblischen Büchern die Denkungsweise der Zeit sich treu abspiegelt. Und wie gesagt, eine solche Tendenz verfolgt eben unser Buch. Der Feind verlangte neben Wasser und Land auch göttliche Verehrung und das gab beim Hohen-Rath in Jerusalem den Ausschlag, sich gegen den Beherrscher aufzulehnen, ihm Widerstand zu leisten und nicht zu achten, dass sie dadurch ihr Leben und ihre staatliche Existenz in die Schanze schlugen. Nach dem Exil bis auf die Zeiten der Makkabäer, wo sie der Erfolg berauschte, geizten die Juden gar nicht nach politischer Selbstständigkeit. Sie haben es

*) Siehe hebr. Beilage zum Augustheft unserer Monatschrift. 1890.

längst erkannt, dass ihre Mission keineswegs die ist, Mehrere ihrer Reiche zu werden, ihre Grenzen hinauszurücken, sondern ihr Reich soll ein Reich des Geistes, oder wie man sich später mit vielen Pomp auszudrücken beliebte, ein Himmelsreich sein. Die Männer der grossen Synagoge haben in den Bausteinen, die die Mischnah uns erhalten, das den Namen „Buch der Entscheidungen“ *ספר נזירות* geführt, und noch ange später bei den gesetzestreuen Zadukkäern allein massgebend war, gezeigt, dass sie die Bibel durch höhere Auffassung und veredelnde Gesittung in Vielen übertroffen haben. Sie haben dadurch, dass sie eine Gebetordnung eingeführt, den Mittler oder den Priester unentbehrlich gemacht dem Altar die Hörner abgebrochen, und den götzendienerischen Opfercultus dem Untergange geweiht*). Aber der Zweck des Gebetes sollte nicht der sein, den weichherzigen, mitleidigen, gutmüthigen und für Schmeicheleien empfänglichen Gott anzustimmen oder ihn sich dadurch geneigt zu machen, sondern die Verinnerlichung. Der Mensch soll sich zu Gott erheben nicht aber Ihn zu sich herabziehen. Drei Kardinalverbrechen gibt es, erklärten sie, die auf das Allerstrengste gemieden werden müssen: Abgötterei (*עבודה זרה*) Unkeuschheit (*גילוי עריות*) und Blutvergiessen (*שפיכות דמים*). Die Opferung Isaks, oder die Beschneidung wurde ihnen blos Symbol, dass der Jude bereit sein muss, dem Zwange zu widerstehen und eher sterben als übertreten. *יהרג ולא יעבור*. Daher hier der freiwillige Entschluss der Uebermacht verzweifelten Widerstand zu leisten.

Eine weitere Tendenz ist unverkennbar; die Wortfüh-

*) Simon der Gerechte, der hundert Jahre später lebte, lehrte: auf drei Grundpfeiler ruhet die sittliche Weltordnung: auf dem göttlichen Gesetze, Gottesdienst und werththätige Liebe. (Pirké Aboth 1, 2) Unter Gottesdienst (*עבודת*) verstand er den Opfercultus, er vermied aber sichtlich den Ausdruck „Opferung“ *קרבנות* weil bei ihm nicht mehr das Opfern, sondern die Feierlichkeit dabei Hauptsache war. Das erinnert an Confucius, als einer seiner Gesinnungsgegnossen das Opfern als veraltete Formalität abschaffen wollte, wehrte es ihm Confucius mit den Worten: du liebest das Schaf, ich liebe die Feierlichkeit.

rer und Retter des Volkes müssen erhaben über jedweden Verdacht, jedwede übele Nachrede sein, wie es Judith war, oder wie der Talmud es von dem Vorbeter (שלוח צבור) verlangt, „dass er schon in seiner Jugend, müsste gefolgt haben der Tugend, aber auch im Alter keiner Thorheit solle verfallen“. Sein Betragen muss ein stets gleich anständiges sein (שהוא פירקי נאה). Wir heben das besonders hervor, weil in unserer leider antisemitisch angehauchten Zeit uns viele Wortführer entstanden sind, von denen grade die Schlimmsten auch am lautesten sich als Volksretter geberden. Und in der Metropole Oesterreichs haben wir ein trauriges Beispiel. Ein Mann, der in kurzer Zeit schon aus der vierten Gemeinde wo er, dank der Protektion als Rabbiner fungirte, förmlich hinausgeprügelt wurde, ein Mann, der seine Lehrer mit Invektiven beschmissen und seine Wohlthäter mit schnödem Undank bezahlt; ein Mann endlich, von dem gesagt wurde, „dass man bei dessen Gewissenlosigkeit, dessen Gesinnungslosigkeit vergisst“ hat sich in Wien als Wortführer der Juden aufgeworfen und betreibt es so gewerbsmässig, dass es einem jeden Einsichtigen und weisen Beobachter mit Wehmuth erfüllen muss. Dass der Judenhass in Wien dadurch nur grossgezogen wurde und gezüchtet wird, ist leider Thatsache, wofür das Ueberhandnehmen des Antisemitismus hier mehr wie anderwärts einen sprechenden Beweis liefert.

* * *

Judith und Esther sind aber nicht die einzigen Frauen, die sich dadurch ausgezeichnet haben, dass sie in die Geschichte ihres Volkes mit Kraft und Muth eingegriffen. Schon beim Auszuge aus dem Egypterland spielte die würdige Schwester des Moses eine Hauptrolle. Bei jeder feierlichen Gelegenheit und sogar beim Tempelcultus rührten sie die grosse Trommel.*) Eine Dichterin und eine Richterin war Debora, und war sie beseelt von Kriegsmuth, als dieser auch die Männer verlassen hatte. Von den jüdischen Frauen hebt die

*) S. Ps. 68, 26 st. בתוך muss es heissen בתוף.

Bibel schon zu jener Zeit rühmend hervor: „sie sind nicht wie die mizrischen; muthvoll sind sie“. (Ex. 1, 19).

An der Culturentwicklung der Juden haben die Jüdinen gar oft thätigen und verdienstlichen Antheil genommen. Ihr Eingreifen war stets vom heilsamen Erfolg begleitet. Mögen sie auch jetzt in der schwerbedrängten Zeit und in Zukunft mit uns für die edelsten Güter der Menschen für Wahrheit, Sittlichkeit und Menschenliebe eintreten und der Sieg der guten Sache kann und wird nicht ausbleiben, ohne das Haupt des Feindes an das Stadthor zu nageln, oder auch nur an die Wand zu drücken.

Heidenthum und Kabbala.

Von Dr. Rubin.

(Fortsetzung).

V.

Sexuelle Principien. = דבר ונקבה

Die durch Geschlechtsunterschied und Begattung bedingte Fortpflanzung der Species im Thierreiche constatiren wir seit Linné ganz genau auch im Pflanzenreiche*), was man den polaren Gegensatz nennt. Dass dies auch im Mineralreiche der Fall ist, kann uns zwar die Empirie nicht augenscheinlich überzeugen, aber die Phantasie hat sich auch dieses hinzugedacht (Vgl. ספר צירה und dessen Commentare über נקבה בעולם, עפר זכר ועפר נקבה) namentlich that dies die Alchymie. S. Steinheim erwähnt in seinem Werke die Behauptung eines berühmten Naturforschers, dass es im Universum zwei Elemente gibt, ein männliches, Andronium, und ein weibliches, Thelike; was übrigens die Phantasie des Alterthums bereits vorausgesetzt hat, wie Dupuis in

*) Merkwürdigerweise war dieses schon unseren alten Gelehrten des Talmud und der Midraschim, zumal bei der Palme, nicht unbekannt. Wir verweisen diesbezüglich auf בראשית דבה Cap. 41 über Palme und Zeder; ferner במדבר דבה Cap. 3 über Palme; dann תלמוד שבת p. 57 über Zeder; und schliesslich auf die älteren kabbalistischen Schriften wie עשר דא נקבה עשה פרי זכר (ייח) וזה (Abschn. וזה) u. A. m.

Die von den Alten angenommenen vier Elemente: (im יצירה durch אֵשׁ וָרוּחַ bezeichnet) Feuer, Luft oder Licht, Wasser und Erde wurden daher in Mythologie und Mystik geschlechtlich betrachtet. Bei den Hindus hieß das Feuer männl. Aghni und weibl. Aghay. Ebenso in der Kabbala: בראשית אֵת אֵשׁ קְדוֹשָׁה (Sohar zu בראשית). Bei den Persern hieß das heilige Feuer: Bab, was in der Zendsprache: Vater bedeutet, wurde aber unter Mitra auch weibl. aufgefasst. Das Wasser war bei den Indern (Ganges und Ganga) Egyptern und Persern bald männl. (wie im Sohars מים בראשית) bald weibl. betrachtet; ebenso in der Kabbala: מִינֵי הַדְּרוֹרִים וּמִינֵי נִקְבִּין) vgl. צמחם (מיני הדורים בה) in der Agada: הַמֵּים הָעֲלִיּוֹנִים וְהַתַּחְתּוֹנִים נִקְבָּה (בראשית רבה י"ג).

*) Vgl. שפע טל Pf. 2 und ganz besonders Vital's עין חיים im היכל התרומם und שער המלכים die wahnwitzigsten Consequenzen dieser Theorie.

Ein englischer Gelehrte Namens Fludd behauptet, dass es im menschlichen Gehirne eine männl. und eine weibl. Seite gebe (wie in der Kabbala זכר ונקבה) aus deren Begattung die Gedanken (entia rantonis wie hebr. הריון Gedanken, von הר schwangern hergeleitet wird) hervorgehen, was in der Kabbala*) mit der Sefira וראם von ראע auf die mannigfachste Weise angedeutet wird, und auch anderwärts tritt die Verwandtschaft zwischen diesen beiden Begriffen hervor**)

*) Vgl. darüber ausführlich beim christ. Kabbalisten Molitor in seinem Buche »Philos. d. Gesch.« I. 5 430).

*) Nach Plato und Aristoteles (vgl. Plessing, zur Philos. der Altert. II. S. 1005) ist jeder logische Gedanke eine geistige Geburt. Auch sprachlich kommt diese Verwandtschaft zum Vorschein, wie im Deutschen: zeugen = bezeugen, lateinisch: testis = testari, hebräisch: יָדַע (vgl. שָׁפַע טָל Pf. אֲצִילוֹת (מוד, aramäisch: חָכִים (wie der חָכִים = Talmud, der חָכָם = Sage-femme, was der תּוֹמָה = Helferin im Talmud; wie חָכָם = wiedergibt und darum arabisch: חָכִים = Arzt, und so das Erkennen und Erzeugen in vielen alten Sprachen (vgl. darüber noch: Kanne, Pantheum, S. 44–49. Baur, Symbolik, II. S. 55 und Kabbala denudata I. S. 252–258 wie auch: חָכָם מִן תְּרוּמָה (רעיא

kabbalistischen Commentatoren (wie ראבי"ד u. A.) zum צורה (Abschn. 3 Misch. 5) dargestellt: נקבה בשנה י"ש סוד זכר ונקבה בשנה י"ז מלות לזכרים ו' מלות לנקבות . . . וכן חלקו את שיהיו החווים ו' מלות לזכרים ו' מלות לנקבות . . . כי כל אלו המוחות ו' מוכני לבת קצת לזכרים וקצת לנקבות . . . משם של הדמות. Besonders wurden Sonne und Mond als Ehepaar* im Zabäismus vergöttert. Die Sonne als Weltpriapos (daher sein Name in der Bibel auch אב Vater) männlich zeugend (daher sein Name in der Bibel auch מלך oder מלך König) und der Mond** als Erdenmutter (daher ihr Name bei den Phönikiern בעלה im Buche Josua) weiblich empfangend (daher ihr Name in der Bibel auch מלכת השמים — „Königin des Himmels“ wie in den Orpheischen Hymnen —; Dieses geschlechtliche Verhältniss von Sonne und Mond*** ist auch in der Kabbala be-

*) Bezüglich der heidnischen Mysterien dieses Ehepaares siehe Schwenk a. a. O. S. 192—198.

**) Ueber die Mysterien des Mondes bei den alten Heiden siehe Creuzer, Symbolik, IV. S. 298.

***) Harris u. A. behaupten, dass alle Nationen der Sonne das männliche und dem Monde das weibliche Geschlecht beilegen, was Max Müller in seiner Schrift »Die Wissenschaft der Sprache« in Abrede stellt, weil in vielen orientalischen und occidentalischen Sprachen, wie in der deutschen, die Sonne weiblich und der Mond männlich ist. In der That verhält sich der Mond bezüglich der Sonne (astronomisch) empfangend (passiv-weiblich) und hinsichtlich der Erde (physikalisch) spendend (activ-männlich) wesshalb der Mond als Gott bei den Lateinern sprachlich (wie im hebräischen: ירח und ירח) bald männl. Lunus, bald weibl. Luna gebraucht war, und die Griechen dem Lunus auch den weibl. Namen Men und der Luna den männl. Namen Menion (das מני in Jesaias 65) beilegen, was andererseits auch bei der Sonne der Fall war, indem sie dieselbe (wie im Hebräischen שמש und שמש selbst bekanntlich זכר und נקבה gebraucht wird) als Gott bald männl. »Phöbos« bald weibl. »Phēba« nannten. Der Grund aller dieser Erscheinungen ist, dass Sonne und Mond (wie sonst auch andere Götter, s. weiter Abschn. אנדרוגיניזם) hermaphroditisch verehrt wurden, so dass jedes dieser Gestirne zwei Naturen (Androgyn) hatte, wesshalb der Mondesgott »Sin« bei den Assyriern und Babyloniern, wie »Men« in Kleinasien als Androgyn abgebildet waren. Dieses heidnische Mysterium hat auch in der Kabbala Eingang gefunden, nach des oben erwähnten Buchi (s. o. S. 51) eigenem Wortlaut: וישב אלדום יחי אויר ויהי אויר שאין הכוונה שיהיו שני אומרים שמש רק שני כוחות היו בו האחד כח הזכרות והשני כח הנקבה אבל אויר הראשון לא היה אלא אחד והוא אחד בולל כח הזכרות וכח הנקבות וכן האור הזה נאצל חסד ולבנה כח ענין דו פיצויים באדם הראשון ושני המאורות הגדולים הכל נעץ אחד.

נאצל: וישב אלדום יחי אויר ויהי אויר שאין הכוונה שיהיו שני אומרים שמש רק שני כוחות היו בו האחד כח הזכרות והשני כח הנקבה אבל אויר הראשון לא היה אלא אחד והוא אחד בולל כח הזכרות וכח הנקבות וכן האור הזה נאצל חסד ולבנה כח ענין דו פיצויים באדם הראשון ושני המאורות הגדולים הכל נעץ אחד. (s. Anm.) Besonders faselt die Kabbala über die Geheimnisse des Mondes (vgl. Kabbala denudata I. p. 160 und Abschn. עין חיים) welcher unter seinen mannigfaltigen Namen (als Neumond: die Jungfer Bubaste, Artenus, Diana, und als Vollmond: die gebärende Mutter Mylitta, Isis, Kybele, Juno, Anaïtis u. s. w.) in der Mythologie der alten Heiden, auch den Namen אשירה* in der Bibel hatte. Nun wird bekanntlich der Mond in der Kabbala durch die Sefira מלכות (wie in der Bibel מלכת השמים) vertreten. Darüber äussern sich Corduero in seinem פירוש (Abschn. 1) ונקראת אשירה בחיותה יונקת מן התפארת שהוא בעלה und הוא אשור והוא אשירה (S. Anm.) כהיותו נקרא בבחינת אשור ידע כי יש זכר ונקבה: וקראת אשירה כמו שבקדושה הזכר הוא חסד כך בקליפה והם נקרא בעל ואשירה כמו שבקדושה הנקבה הוא חסד כך בקליפה שהוא נקרא הבעל היו עושין אותו צורת שמש מכסף, וכשם שבקדושה הנקבה ביחוד הגבורה כן בקליפה הנקבה הנקרא אשירה היו עושין אותה צורת ירח מזהב והוא אלהי כסף ואלהי זהב**).

*) Die Wurzel אשר oder עשר (davon צאן עשתרות וצאן Venus) bedeutet im Koptischen, Arabischen und anderen orientalischen Sprachen: geschlechtliche Verbindung und Begattung, daher der Name אשר deren Gatte in phönikischen Inschriften אסר bei den Assyriern אשור und bei den Egyptern Osiris (dessen weibliche Hälfte auch Athur) heisst; bei den Persern ist daraus der Name Istar für Venus wie die biblische אשירה Astarte entstanden.

**) Der rationalistische Kabbalist Jacob Emden in seiner Schrift לבאורה נאית: Art knüpft daran folgende Casuistik: סתירה בין דברי המכובלים שמחפשים הורב שהוא אדום לבנה ורין במשיה שצפון זהב ואתה, והכסף שהוא לבן לחסד, ובין המכונים המחפשים הורב לשמש זכר והכסף לירח הנקבה. . . כי לפיה הזכר הוא בעל חסד והנשים

Und da, nach Philo und anderen jüdischen wie christlichen Allegoristen, die Stiftshütte*) dem himmlischen Heere oder eigentlich dem Universum (dem Makrokosmos wie dem Mikrokosmos) nachgebildet war, so waren auch in derselben beide Principien vertreten, wie dies Vital in seiner Schrift zur Genesis mit dem einleitenden Satze: דע כי תורה כמשכן היו זכר ונקבה . . .

Nun sollte aber nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Welt wie Seelen, Engel und Dämonen, geschlechtlich unterschieden sein. Nach Platon und der Kabbala sind die Seelen vor ihrem Eintritt in die menschlichen Körper schon geschlechtlich gekennzeichnet**) wie es im צורה ספר heisst: בנפש זכר ונקבה (Vgl. das. Com. III. 8 und (בשנת הסורים) und zwar rühren (nach (זוהר פ' בשלה) die männlichen Seelen von der rechten, und die weiblichen von der linken Seite des verstandenen wird, im Sohar unter: דנוקבא ועלמא דזכורא (vgl. noch מערכת האלות Abschn. 10); oder sind die Seelen daselbst paarweise hermaphroditisch vereint,***) und scheiden sich bei der Geburt, um sich später wieder zu vermählen (was vulgo durch den Spruch: „Die Ehen werden im Himmel geschlossen“ will ausgedrückt werden): תיה כל נשמתן דעלמא

שקורם סים. והנקבה בעלת דין וגינה מנורות שרם אש . . . ולפד הטבעים הדבר בהפך גם כזה. הזכר בלו אש . . . ולהפך הנקבה חלושה . . . מיתוסים Alle נים הטבעיים תנבות הים והלחות ללבנה שדא נקבה שמימית . . . diese guten Männer hatten keine Ahnung, dass sie mit lauter mythologischem Zeug so salbungsvoll spielen!

*) Vgl. כחרי II. 2 Abschn. 2 מדרש תרשא Abschn. 14 במדבר רבא. 25 über dieses Thema.

**) Menasse ben-Israel in seinem Buche נשמת חיים zitiert daher den bizarren Ausspruch Platons in seinem sechsten Buche von den Religionen mit den Worten: הנשים מין כפי עצמן הן ולא מסין האדם. שכן נפרדו כבר מצד הנשמות.

**) Bei Corduero (פרדס VIII. 22) שהנשמה ע"י היחוד והוויית כסער איש ולויות כדרך חבור איש ואשתו.

. . . כנוזק דבר ונוקבא ואינן דבר ונוקבא מחוברים כחדא . . . (1. . . ובר נשמתן נפקין דבר ונוקבא כחדא נפא ולבתר בין נחתין בתפרשין (לך לך. Sohar Abschn. 2) דא לסטריה ודא לסטריה והקפיה כוונן לן . . .

Ebenso seien die Engel,²⁾ die כרובים³⁾ und die Dämonen⁴⁾ beiderlei Geschlechtes, immer auf die active und passive oder spendende und empfangende Seite des materiellen wie spirituellen Cosmos hindeutend.

Und da demnach unter den concreten Dingen nichts neutri generis gibt, sondern Alles und Jedes sein Geschlecht hat, so muss dies auch bei abstracten Begriffen der Fall sein, wie oben bereits angedeutet wurde. Die Pythagoräer⁵⁾ theilten die Zahlen in männliche (ungerade) und weibliche (gerade) ein, welche Letztere die Mutter und auch die Zahl der Vermählung genannt wird. Auch Macrobius in seinem Buche „Commentarium etc.“ wie Vincent erwähnen männl. und weibl. Zahlen. Die Kabbalisten finden im Alphabeth männl. und weibl. Buchstaben, wie es im Sohar zum hohen Liede heisst: . . . לגבי דבר ארון תמאן ועירן פדרם רמזים (Vgl. darüber ausführlich Abschn. 6 und Com. Elias Wilna v. Corduero שער הצירוף Abschn. 6 und Com. Elias Wilna zum ad vocem בנפש בעולם ספר צורה). Auch in den

1) Bei Corduero (das. הנשמה שער) מפי שהן שתי כוחות שתי ספירות הן מיוחדים ותאמים כעבור אחר . . . Ist dies schon מתיחדות סבה הנקבה נשמת נקבה ומכא הזכר נמשך וזכר. Tolleheit, hat es doch Methode! (Shakespeare.)

2) Bei Corduero (פרדס VIII. 23) עד שנמצא היחוד והוויית אפילו: במלאכין דשכונתא דמתיחדין במלאכין דקוביה . . . שאלו זכרים ואלו נקבות.

3) Anknüpfend an den räthselhaften Vers: איש ולויות im Sinne der Kabbalisten (Vgl. Com. III. 8 u. A. zum ad vocem ספר צורה). und hier weiter Cap. Phallus.)

4) In der talm. Agada (Gitin 68) wie in der Zendavesta die Dävas unter männl. und weibl. Namen angeführt.

5) Die oben genannte Tetraktys oder die in ihren Momenten entwickelte Zehn führte die Pythagoräer zur Aufstellung der Grund-Elemente der Dinge in folgenden zehn Gegensätzen:

1. Grenze und Unendliches. 2. Ungerades und Gerades. 3. Einheit und Vielheit. 4. Rechts und Links. 5. Männliches und Weibliches. 6. Ruhendes und Bewegtes. 7. Gerades und Krummes. 8. Licht und Finsternis. 9. Gutes und Böses. 10. Quadrat und Parallelogramm.

religiösen Satzungen gibt es im Sinne der Kabbala männliche und weibliche Gebote.^{*)}

Diese Principien des männlich-activen und weiblich-passiven Geschlechtes müssen in den schaffenden Naturkräften, den mythologischen Göttern und kabbalistischen **ספירות**, par Excellence obwalten. Jedem der Götter wurde in den Mythen aller Völker eine weibliche Ehehälfte beigegeben. In der indisch-vedischen Mythologie hatte der Urgott **Brahm-Athma** (Weltseele) drei Gattinnen: **Aditi** (Tag), **Diti** (Nacht) und **Maja** (Universum) Mutter und zugleich Gattin (s. weiter über dieses Mysterium) der **Drillinge** (**Trimurti**): **Brahma** (dessen weibliche Hälfte Mutter **Maja** unter dem Namen **Sarathvathi**), **Vischnu** (weibl. Seite **Lakshmi**) und **Shiva** (weibl. **Parvathi**). Auch **Indra** (Sonne) hatte seine Gattin **Indrani**, **Schirma** seine **Sida** (fruchtbarer Boden) u. s. w. Bei den Egyptern die Götterpaare: **Amon** (Urblicht) und **Athar** (Urbnacht), **Pthah** Mann und Weib, **Osiris** und **Isis** u. s. w. Bei den Chaldäern und Assyriern hatte **Anu** (Zeitbeherrscher) seine **Anath**, **Nuha** (Seelenspender) seine **Damkina**, **Bel** (Weltenschöpfer) seine **Belith** (Fruchtbarkeit) u. s. w. Bei den Griechen war das oberste Götterpaar: **Chaos** (Lichtquell) und **Achle** (Finsternis, analog dem Ausdruck des Sohar zur Genesis: **דבורא** **באר** **תקבא בהשוא**), dann das Paar der Oraniden: **Uranos** (Himmel) und **Grea** (Erde) und der Kroniden: **Kronos** und **Kybele** oder **Saturnos** und **Rhea** u. s. w. — Die **ספירות** (Anonen) der Gnostiker sind alle männl. und weibl. Ebenso sind die **ספירות** in der Kabbala, wie bereits oben erwähnt, männl. und weibl. (Diesem Mysterium ist die kabbal. Schrift **אמרא נושא** ganz besonders gewidmet) nach obgenannter Eintheilung: Das milde männlich-active Princip rechts oder

שפתם של ראש הוזהר והנקבה (VII. 3.) בדרם Beil Corduero *)
 והמתיחסת אליו הוא תפילה של יד... וכן אתריו ער מניס שבחורב
 ענין von Moses de Lyon: 2 Abschn. ער הנשקל ער Abth. והמשקל
 השבת המצא פסע לשון זכר ופעם לשון נקבה בענין עוד התורה וכל המצוות
 אור הושכל im ונכללות מוכר ושטור זכר לזכר ושטור נקבה.
 מוד כל המצוות הוא מאבא ואמא או דם ודיון דם ודיון בניס ואמא ודיון
 ובניס אדם ודיון.

oben, und das strenge weiblich-passive Princip links oder unten*)
woraus sich folgende drei Götterpaare ergeben: רבבה männl.
und בינה weibl. חסד männl. und גבורה weibl. (auch רחמים und
דין) נצח männl. und היד weibl.

Darum finden wir in den mystischen Cosmogonien eine productive männliche und eine receptive weibliche Gottheit wie Vater und Mutter einander gegenüber stehen. In den Vedas heisst der Weltenschöpfer Savitri d. h. der zeugende Vater. Bei dem Phönikiëer Sanchuniathon heisst das Paar schaffender Naturkräfte: Genos und Genea, bei den Kartagern: Tolad und Tolath (טולד וטולת) bei den Babyloniern: (vgl. Münter über die Religion der Babylonië) בעל und בערה. Die Chinesen tradiren, dass zwei göttliche Kräfte die Welt erschaffen haben, eine männliche Namens In (vom indischen Yoni) und eine weibliche Namens Yang (vom indischen Ganges herstammend**). Im Parsismus hiess, wie erwähnt, das heilige, Welt erschaffende Feuer: Bab, welches Wort in der Zendsprache Vater bedeutet. Origenes berichtet im Namen des Diodoros und Aristoxenos, dass der chaldäische Weise Charatas den Pythagoras gelehrt habe: zwei waren die schöpferischen Elemente des Universum, Vater und Mutter, Licht und Finsternis, und von diesen zweien männl. und weibl. Elementen wurde die Welt in musikalischer Harmonie erschaffen. Vom aramäischen Philosophen Damascius wird eine alte Tradition erwähnt, dass Apon das männl. und Toth das weibl. auch Mutter der Götter genannte Element die

*) Nach dem Wortlaut des Corduero: כִּי לְעוֹלָם הוֹבֵר עֲלֵינוּ מִשְׁפֵּיעַ רַחֲמִים וְהִבְרָכָה תַּחֲתַּי מִשְׁפֵּיעַ דִּין וְדִבְרִים אֵלֶּה אֲחִיזִים לִּי בְּהַר דָּל אִי וְכִּי רַחֲמִים (XVI. 8) נִקְבֵּה בִּי דִין וְרַחֲמִים יִמְעוּ עֲלֵינוּ אֶת תַּחֲנוּן דִּי מִשְׁפֵּיעַ אֶת מִשְׁפֵּיעַ. Dieser Sinn von *mittheilend und empfangend*, ist der einzige rationalistische Schlüssel zu den sexuellen Metaphern in Mythologie und Kabbala.

**) Ein altes chinesisches Buch Y-King (Buch der Principien) hat eine Tafel mit symbolischen Zeichen und Linien, unter welchen sich zwei Grundfiguren geltend machen: ein horizontaler (Yang) und ein entzwei gebrochener Strich. Jenes bedeutet das Vollkommene, den Vater, die Einheit; dieser das Unvollkommene, das Weibliche, die Negation,

zwei schöpferischen Hauptkräfte waren. Platon nannte die Materie das Weib und die Form den Mann (Vgl. אבן עזרא והצורה) und die Neuplatoniker liessen die Welt durch den Logos (Verstand) als Vater und die Sophia (Weisheit) als Mutter (die kabbal. הכמה und בינה) entstehen. Dagegen stellt die Kabbala den Grundsatz auf שכל האצילות צריך zur Welterzeugung gehören beide Principien*) פנים VIII. 17 — und diese zwei Principien sind eben die erwähnten neuplatonischen Logos und Sophia unter den Namen הכמה und בינה. Die erste Sefira כתר nahm, sich entfaltend, eine doppelte Richtung. Es emanirten aus ihr zwei entgegengesetzte Sefirot, ein männliches (spendendes כשפיע) und ein weibliches (empfangendes, מקבל). Ersteres ist die Sefira הכמה auch אבא Vater genannt und Welterzeuger vermittelst der Sefira הכמה nach dem צורה. Letzteres ist die Sefira בינה auch Mutter אבא genannt, wie die Sohar, Th. III. Bl. 290), wie die אבא zum Abschn. אב לאבן האב נפח מעצמותא. Kabbalisten Molitor: Chochma ist Abba (der Vater) der Anfang von Allem war in ihm, Bina ist Ima (die Mutter) von Chochma werden alle Kinder in sie gegeben. (Philosophie der Geschichte, Th. II. S. 244). Vitalin seiner Schrift תורה zur Genesis gibt diesem Mysterium noch eine andere Wendung mit den Worten: כי הויה רכז לאבא ואמא: כי הויה רכז לאבא ואמא את השמים ואת הארץ וזר נקבה בריאה שכל המצאות וזר III. 8: ספר יצירה Com. zum ראשית המצאות. ונקבה לפי שבתר עליון וזר וזו שהיא עשרת הים לכל המצאים.

Die Mystik blieb bei all dieser Verallgemeinerung der Geschlechtsprincipien nicht stehen; sie nimmt eine hermaphroditische Vereinigung derselben in der höchsten Gottheit in Potentur an. Wir werden dieses wunderliche Dogma im nächstfolgenden Abschnitte einer näheren Betrachtung unterziehen.

*) Dunkeler mystisch drückt sich darüber Jehuda im הערכה der חסידות Abschn. 6 folgendermassen aus: ודע כי עיקר הפועלים הם הדיו ואשה אדם וזהו חתן ופלה סלך פרוצונים ואלה הם שדרים והם אב ואם איש ומלכה הוא הדין. (Fortsetzung folgt).

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

II.

Fleisch in (mit) Milch. בשר בחלב

(Historischer Gesichtspunkt).

(Fortsetzung.)

Nachtmudische Zeit.

Und nun noch eine kleine Nachlese aus der nachtalmudischen Zeit. Hat man gegen das obenerwähnte Verbot dennoch einen Teig mit Milch geknetet, so darf (aus übergrosser Aengstlichkeit) das Gebäck (nach Joreh Deah 97) auch ohne Fleisch nicht gegessen werden, weil es vielleicht doch dahin kommen könnte, dass man ein solches Gebäck einmal aus Versehen mit Fleisch geniesse. אין לשון עיסה בזה. . . . ואם לש כל הפה אסור אפילו לאכלו לבדו.

Philo ruft aus: „Wenn du schon durchaus zur Befriedigung deiner Essgier Fleisch in Milch bereitest, muss es denn noch auch in der Milch der eigenen Mutter geschehen?!“ Wir fragen umgekehrt, da nach Auffassung so vieler anerkannter, hervorragender Schriftterklärer hier ein Gesetz zum Schutz des jungen Thieres, oder zur Abmahnung von Völlerei vorliegt, oder von der rechten Art der Darbringung eines Opfers die Rede ist, warum begnügt sich der Talmudismus nicht mit der Handhabung dieser Vorschrift, wie es die Schrift so stricte präcisirt, nämlich „ein Zicklein (junges Thier) nur in der Milch der eigenen Mutter“, wenn anders jene Auffassung „ein Lämmchen an der Muttermilch oder Mutterbrust“ nicht vorgezogen wird; warum soll noch jede Art Fleisch mit irgend welcher Milch verpönt sein, wodurch der Geist, das eigentliche ethische Wesen, das versittigende Moment dieses Gebotes ganz verwischt, die Vorschrift zu einer Art unverständnem despotischen Ukase umgeprägt und herabgewürdigt wird?!“)

*) Wäre aber auch hier mit Maim, eine prohibitive Vorschrift gegen sabäische Superstition beabsichtigt — und fast könnte man vermuthen, dass der Talmud, wenn auch kein klares Bewusstsein (meint er ja **בבבא חריש הוא**), aber doch eine dunkle Ahnung hiervon hatte und eben deswegen unser Verbot so sehr ausgedehnt und umzäumt, und weil jene Opferinstitution im Kochen des Bäckleins (des jungen Thieres) in

hüllen, sondern das Volk bisweilen an die Beobachtung dieser ihnen noch fort und fort verbindlich erscheinenden Observanzen zu mahnen, ebenso heilige Pflicht ist es derjenigen Volkslehrer, die sich eine ehrliche, entgegengesetzte Ueberzeugung erworben, über diese hinfällig gewordenen Satzungen das Volk aufzuklären, damit die Zeitgenossen das, was sie sich doch einmal erlauben, mit gutem Bewusstsein, mit Gewissenhaftigkeit und männlicher Würde sich erlauben. Mag man immerhin die Aufrichtigkeit und den sittlichen Ernst, womit diese Volkslehrer ihre Aufklärungen geben, als unklug belächeln, mögen die Klugen unserer Zeit, „die sich selber, aber nicht ihre Heerde weiden“ auf die Einfältigen, Ehrlichen, denen die Sprache und die Worte nicht dazu gegeben scheinen, um die Gedanken zu verstecken, mit vornehmer Spöttelei oder mit Bedauern herabsehen — ein ehrlicher Rabbi einer ehrlichen Zeit hat schon das Rechte für Nachfolger und Anhänger gesprochen: *מוטב לי להקרא שומע כל ימי ולא להעשית שעה א' רשע לאני במקום* (Edujoth 5, 6).

Wir wären mit dem historischen Gesichtspunkte zu Ende und wenden uns zum Diätetischen.

Wir haben bereits oben bemerkt, dass wir auf diesem Gebiete als Nichtphysiker ganz inkompetent sind und daher lediglich das Echo der Sachverständigen sein müssen, beziehungsweise das betreffende Raisonement der Exegeten wiedergeben können. Indessen habe ich mir doch auch in dieser Hinsicht das Urtheil gebildet, dass das vorliegende Verbot in seiner rabbinischen Erweiterung und Erschwerung auf unsere Gesundheit nachtheilig einwirkt.

Auch haben wir bereits oben erwähnt, dass M. die Mischung von Milch und Fleisch als eine ungesunde (schwer verdauliche) Speise bezeichnet, dass A. b. Esra hingegen (wenn M. vielleicht bei Fleisch von grösseren, älteren Thieren in einer grossen Quantität Milch in seinem Rechte sein mag) ein Bücklein in Milch bereitet als eine bei den Ismaeliten beliebte Speise bezeichnet*). Allein nach unserer Auffassung

(*) עי' יבשלו (הושמעאלים) הגדי בחלב . . . והנה גם הושמעאלים מודים כי אם יבשל הגדי בחלב אמו שרתולדת שוה או יותר ערב.

(ein Lämmchen an der Mutter Brust) hätte das Gesetz, wenn auch die Bibel lediglich Unterdrückung der Härte und Grausamkeit gegen Thiere damit beabsichtigte, allerdings zugleich auch eine wohlthätige Einwirkung auf die Gesundheit. Denn der Genuss des Fleisches allzujunger Thiere übt anerkanntermassen einen nachtheiligen Einfluss auf die Gesundheit*).

Der Talmud, der zwar unsere Auffassung nicht kennt, oder kennen will, stellt ebenfalls, angeregt durch das Verbot ein junges Thier in den ersten sieben Tagen seines Lebens zu opfern (3 M. 22, 27) die Behauptung auf, dass erst, wenn das junge Thier sich acht Tage erhalte, zu erkennen sei, dass dasselbe keine Fehlgeburt ist*). (Tosephta Sabb. Abschn. 16, mehrmals wiederholt in der Gem.) Ebenso der sog. Jonatban b. Uziel zu 3 M. 22, 27**) und hierauf wird normirt, dass ein junges Thier vor Ablauf von sieben Tagen nicht gegessen werden darf***). S. M. מ"א 4, 4 und Joreh deah 15. Hier hätte der Talmudismus also, wenn auch wol ohne Absicht, um die Hygiene sich verdient gemacht. Geschadet unserer Gesundheit hat er aber durch seine grosse Aus-

*) Referent hat in seinem eigenen Familienkreise hierin Erfahrung gemacht: die Neuzeit (1868 Nr. 21) bringt folgendes: In der Schweiz erkrankten plötzlich mehrere Personen, namentlich in einer Familie: Mann, Frau und Kinder und Dienstboten wurden von heftigem Erbrechen und Durchfall ergriffen. Der Mann starb. Die Aerzte erklärten, dass diese Krankheitserscheinung vom Genuss unreifen Kalbfleisches herrührte, und Professor Zaugg, Director der Thierarzneischule in Zürich, gab vor den Geschworenen die Erklärung ab, dass das Fleisch junger Thiere Erbrechen und Durchfall erzeuge.

(*) כל ששהה ח' ימים בביתו אמו נפל הא לא שהה ספקא שני ימים (השמיני והלאה יוצא לקרבן). Aber während der Talmud beim Menschen erst den 30. Tag als den bezeichnet, an welchem sich die Lebensfähigkeit constatirt, (Sabb. 135 b) bezeichnet Maim. (M. N. III, 49) auch beim Menschen den siebenten Tag. (הוא תראה כי גם בביתו שמונה ימים וזה הענין ד' ימים יורה עם אמו כאלו קורם לזה הוא נפל וכן האדם אחר שהשלים שבועה יכול.**) (ידי שבעתא יומין בתר אמה טטיל הישתמדות דלא נפיל.)

(**) ואמר לאכל מן הבית שנוצרה עד ליל ח' שכל שלא שהה ח' ימים הרי זה נפיל. Doch gestattet der Talmudismus den jungen Vierfüßler schon gleich nach der Geburt zu verzehren, wenn wir die Gewissheit haben, dass die Geburt eine ausgetragene ist, beim Rind nach neun beim Kleinvieh nach acht Monaten.

dehnung des Verbotes von *בבירה*, denn je mehr wir statt des Fettes uns der Milch, der Butter bedienen, desto besser würden wir für unsere Gesundheit sorgen. Die Aerzte behaupten, dass eine gewisse Species von Krankheiten viel häufiger bei Juden anzutreffen ist, die einen zu häufigen Gebrauch von Gänsefett bei der Bereitung ihrer Speisen machen. *)

Der Talm. selbst schreibt uns zwar nicht vor, dass man nach dem Genuss von Fleischspeisen sechs Stunden warten müsse, bevor man Milchspeisen geniessen darf. Wir haben oben aus dem Bericht der Gem. selbst gesehen, dass zwar der Vater erst nach vollen 24 Stunden, der Sohn aber, Mar Ukba, gleich nach aufgehobener Fleischmalzeit sich den Genuss von Milchspeisen verstattet hat. Durch den Usus aber, welchen die nachtalmudische Zeit einführt, erst nach sechs Stunden auf genossene Fleischkost Milchspeisen zu geniessen (Joreh deah § 89, 1) ist auf die Gesundheit zum Mindesten nicht vortheilhaft eingewirkt; schwache Personen z. B. die ohnehin kein starkes Mahl zu sich nehmen, müssen zu lange warten, bevor sie sich wieder restauriren, bevor sie ihren Milchkaffee, an den sie sich gewöhnt, trinken.

Bezüglich des volkswirtschaftlichen Gesichtspunktes habe ich mich zwar von dessen Behandlung dispensirt, will aber hier nur bemerken, dass keines der anderen jüdischen Speisegesetze unsere finanziellen Verhältnisse so sehr schädigt, als gerade dieses durch die Vorschrift von den zweierlei, ja dreierlei Geschirren in der Küche, für Fleisch-, für Milch- und für neutrale Speisen. Diese Ausgaben kommen für die Tage des Passahfestes wiederum in dreierlei Gestalt zu einer neuen Auflage. Da muss die jüdische noch so einfache Küche ein ganzes Magazin von allerlei Geschirren bewahren und kommt nicht selten sogar wegen der Räumlichkeit in Verlegenheit. Dazu noch die oftmaligen Irrungen und Fehlgriffe, die durch Verwechslung der Geschirre vor-

*) Dieser Gebrauch von Gänsefett wird nur allzuhäufig bei dem Genuss von jungem Federvieh gemacht, anstatt das junge Hühnchen mit Butter zuzubereiten, was doch in der Heimath des R. J. Hagalili unbeanstandet geschah.

kommen. Andere verbotene Speisen machen uns in der Küche wenig oder gar nichts zu schaffen, denn sie kommen nicht in dieselbe, während Fleisch und Milch, jedes für sich eine erlaubte Speise, beide in der Küche vorrätig, aus Versehen bisweilen vermengt, die Geschirre mit einander verwechselt werden.

Da aber die Gem. den Kanon aufstellt *לא אסרה תורה* „nur an einem und demselben Tage ist ein verbotenes Geschirr nicht zu benutzen“, denn der aus einem Geschirre, das nicht an demselben Tage benutzt worden, ausströmende Geschmack sei ein widriger (*נורא טעם לפגם מורר*), und darum nicht verpönt, (siehe hierüber unseren Abschnitt über *הערבות*), wozu also, zumal in unserer Zeit, bei der jetzt viel allgemeiner herrschenden Sauberkeit, welche die Geschirre vor dem jedesmaligen Gebrauche einer sorgfältigen Reinigung und Beseifung durch warmes und kaltes Wasser unterzieht, wozu dieser kostspielige, für manche Familie schwer erschwingliche Aufwand von zwei- und dreierlei Küchengeschirren, Töpfen und Tellern, Löffeln und Messern, etc. etc. bis auf die zwei- und dreierlei Tischdecken.

Und nun zum interconfessionellen Gesichtspunkt.

Es wurde am Eingange dieser Abhandlung bemerkt, dass dieser Gesichtspunkt am Schluss über sämtliche Speisegesetze seine Erledigung finden soll. Bei dem vorliegenden Speisegesetze kann ich mich indessen schon hier aussprechen und muss leider constatiren, dass gerade dieses jüdische Speisegesetz mehr noch als jedes andere auf den sozialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden einen nachtheiligen Einfluss auszuüben geeignet ist, weil es mehr als jedes andere den Sarkasmus, die Satire provoziert. Ein Volk wird zum Theil nach dem innern Gehalte seiner religiösen Verordnungen und Riten beurtheilt und geschätzt.

Also in der That, dieses jüdische Speisegesetz, wie es soeben mit allen den weitaus gesponnenen Minutiösitäten gezeichnet wurde, wäre nach den Worten unseres grossen Gesetzgebers und Lehrers „unsere Weisheit und unsere Ver-

nunft vor den Augen der Völker, dass sie, wenn sie alle diese Satzungen vernehmen, ausrufen werden: „Nur dieses grosse Volk, Israel, ist eine weise und vernünftige Nation!“ (5 M. 4, 6) Nein, „nur wenn“, so spricht der streng orthodox-talmudische R. Sal. Jizchaki, „ihr sie nach ihrer Wahrheit (nach ihrem Wesen und Geiste) ausübt, werdet ihr als weise und vernünftig gelten; übet ihr sie hingegen in abschüssiger, verschrobener Weise, weil ihr (das wesentliche Motiv, das bewegende geistige Moment der Satzung) vergesst, so werdet ihr als Thoren betrachtet werden“. „Au בשל השכחו אותם והעשום אל אמתתם תהשבו חכמים. In ähnlicher Weise spricht sich Maimon., freilich in einem andern Zusammenhang und in anderer Richtung aus (Commentar zu Sanhedrin 11. Mischnah Chelek) אשר השתיה את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. שבושמען אותו שאר האומות אומרים רק עם חכם ונבון הגוי הקטן הזה

Und dahin ist es wirklich gekommen, dass Nichtisraeliten dieses ursprünglich so weise, so vernünftige, aber durch jene Fiktionen minutiöser, rabbinischer Küchenfrömmigkeit, die sich für Religion und theol. Gelehrsamkeit ausgiebt, bis zur Unkenntlichkeit entstellte Gesetz nur mitleidig bespötteln. Nicht den שטן und die אומות העולם, nicht die Schuld und vielleicht auch Paulus Fagius und die andern Judenfeinde, nein, den gelehrten Spencer, der sich sonst über so manche mos. Institution mit gebührender Achtung äussert, will ich über diese scrupulöse Küchenreligiosität und Geschirrförmigkeit hier sprechen lassen: „*Et stultitiae deventum est hodie (apud Judaios), quod vasa duplicia, cultros duos, duo etiam salina, duo etiam pro utrisque mantilia comparent etc.*“*)

*) Der rabiateste Antisemit, der es darauf anlegt, das Judenthum lächerlich und verächtlich zu machen, könnte uns keinen schlimmeren Dienst erweisen, als der Lehrer des bezüglich rabbinischer Observanzen als eine der vorzüglichsten Autoritäten dastehenden סדרה. Jener Lehrer ertheilt einem grossen Unbekannten überschwengliches Lob, der die äussere Werkheiligkeit so weit trieb, dass er nicht in einem und dem-

Schliesslich noch etwas über die Behandlung dieses Verbotes bei den Karäern

Karäer.

Im הגדה סנה הפשט sagt Ahron b. Elijah: שהכתוב אמר לאכול הפרה בחלב אמי על צד החיסה והרהמים בדרך אותו ואת בנו ולא הקה אם על הכנים יאם הכונה בן מה טעם אמי: עד שנלחצו ואמרו שהטעם עמו חלוק אלה בעין!!!

Delitzsch referirt (L. B. des Orients I. Jahrg. 1840 Nr. 30) „Man vermisst bei Ahron b. Eliah dem Jüngeren in s. Dine Schechita eine Erläuterung über אמי welche er Ibid. Abschn. V, Cap. I später zu geben versprochen, dass aber in dem Werke diesem Gegenstande ein besonderes Capitel gewidmet ist“. Mir ist leider dieses Hauptwerk nicht zugänglich geworden, dagegen aber der השמיטה מספר אדרת אליו wie er im סידורי דר וינ 1830 abgedruckt ist. Ich finde nun, dass betreffs der praktischen Behandlung dieses Verbots bei den Karäern Verwirrung und Widerspruch herrscht, dass sie hier ganz besonders ihrem Prinzip, einer möglichst treuen Handhabung des Schriftwortes, untreu geworden und zuletzt hier ganz den rabb. Standpunkt einnehmen.

Während beispielsweise im לבוש מלכות ed. Neubauer S. 41 es echt karäisch lautet*) (הכמיני זיל קיימו כפי עצם הכתוב) וממאמר לא: S. 24: אפרין lesen wir im שדוקא בחלב אמי אסור תבשל גביא אסור לאכול הבשר עם החמאה וחלב לפי דעת הכמיני הבשר שיש לו חלב כגון ג' מינים הביתיים והיות ברא בשר היה nach R. Akiba biblisch nicht verboten ist. Dagegen wird auch hier consequent בשר עוף בחלב entschieden ausgeschlossen.

selben Zimmer (nicht einmal Hause) Milch- und Fleischspeisen verzehrte. Brachte ihm ein Nichtisraelit Wasser, so musste er sich in ein reines weisses Gewand hüllen, während er das Wasser reichte und brachte, (denn er konnte zuvor mit Fleisch und Milch sich befasst haben). Ja, wahrlich, nicht nur die Weisheit, oft ist auch die Thorheit staunenswert (Siehe לקוטי סדרה am Ende).

*) Betreffs des Geschirres, worin גרי בחלב אמי gekocht wurde, beobachten sie jedoch dieselben Vorschriften, wie die Rabbinen.

In dem oben erwähnten קצור . . . אדרת heisst es im 20. Abschnitt: במאמר לתנביא איסור זה משפט אחר בין בבהמות בין בחיות וטעמו ידוע שאסור לבשל הפרה בחלב אמו כי בן מנהג הכתוב גם בשאר הכחות שזכור דבר א' והשאר בכללן muss man aber annehmen, dass immer noch das streng beachtet wird und das junge Wild nur in der Milch des Mutterwildes zu bereiten verboten ist. Es wird daselbst fortgefahren: וממה שאסור הכתוב: מה שנא' אותו ואת בנו ונ' אשר אין הרצון לאסור גם האכילה לבדה אלא גם האכילה כבה אין הרצון בלא תבשל לאסור הבישול לבדו אלא גם האכילה*) וזה המשפט מתהפך לאסור בשר העקר בחלב הפרה . . . וחכמי הקראים מדויק הכתוב בחלב אמו פסקו ואמרו אסור לאכול וזה חלב עם הבשר שהוא חלב אמו אבל בשר עם חלב שהוא ידוע בבאור שאינו חלב אמו אין צד איסור באכילתו.

Nun aber folgt auf diese rationelle, schriftmässige Auffassung doch wieder die Schwenkung zum Rabbinismus: ואני העני לא כן אדמה . . . אמנם דעתי נוטה בלאו זה לדעת ביה מאכילת בשר עם חלב בכלל, כי גם חכמינו ע"ה מורים שהדבר שסופק Also acceptirt. במאמר חייב לעמוד באכילתו**), והמחמיר אשריו וטוב לו. והמחמיר תבוא עליו ברכה rabbinische. So bemerkt denn auch Geiger (Wissenschaftl. Zeitschr. Bd. II, S. 117): „Das Verbot, das Zicklein in der Milch der Mutter zu kochen, erweitert sich doch endlich auch unter der Hand der Karäer, ohne Hilfe der (vorgeblichen) Tradition, zu einem reellen Verbot, Milch mit Fleisch zusammen zu essen“. Doch glaube ich, wird wol auch hier noch, an der alleräussersten Grenze angelangt, dennoch בשר עוף בחלב bei ihnen von dem Verbot ausgeschlossen bleiben.

*) Ist hier nicht das Verbot des »Essens« weit einfacher, rationeller, viel einleuchtender erschlossen, als durch die verzweifelten, mehr erzwungenen, equilibristischen Schwungschlüsse in der Gem. Chull. 114 und 115, die namentl. (s. oben) R. Aschi, R. Lakisch und R. Jehudah produciren ???

**) S. was ich über diese übertriebene ängstliche Befürchtung bemerkt habe, Jahrg 1889 S. 375 in den beiden Noten. Vielleicht ist es nicht zu gewagt hier die Interpolation irgend eines allzueifrigen Rabbaniten zu argwöhnen.

Statistik über das fragliche Verbot.

לא תבשל אמו. Die einfachen, klaren fünf Wörtchen der Schrift haben in der Gemara zu 27—28, sage gegen 28 Folioseiten an, dazu rechts und links fortlaufende weit-schichtige Commentare Raschi und Tossaph. Der Schulchan aruch hat unser schlichtes Verbot zu 11 Abschnitten und 62 Unterabtheilungen ausgesponnen, Schriftsteller und Responsen auf diesem Gebiete sind Legion. Unwillkürlich muss man ausrufen? ער מתי אדם מכלן ממונם של ישראל?

Ueber den Tag, an dem ein Ueberfrommer neue ceremonielle Schwierigkeiten häufte, äussert sich die Toss. Sabbath 1, איתרו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, denn verbietet und erschwert man unnöthigerweise, so beachtet das Volk auch das nicht, was wirklich verboten ist.

(Fortsetzung folgt).

Dr. M. Joel geb. 1826, gest. 3. Nov. 1890.

Wieder haben wir einen grossen und herben Verlust zu beklagen. Sr. Ehrwürden Hr. Rabb. Dr. Joel ist uns nach schwerem, langen und schmerzlichen Leiden durch den Tod entrissen worden. In Joel verliert das gesammte Judenthum einen ihrer hervorragendsten Gelehrten, einen ihrer grössten Kenner der jüdischen Religions-Philosophie und ein eminentes Schriftsteller-Talent. Joels zahlreiche Schriften und Werke zeichnen sich aus durch Klarheit und Gediegenheit, durch logische Schärfe und Eleganz, wie durch Eloquenz ohne Ueberschwänglichkeit. Joel ist gar oft zur Ehren-Rettung der Juden und des Judenthums eingetreten. Joels diesfällige Schriften haben nie verfehlt grossen Eindruck zu machen und waren stets von nachhaltiger Wirkung. Joel hat als Rabbiner seinen Platz ganz ausgefüllt. Seine Schwächen braucht man nicht zu bemänteln, seine Verdienste nicht zu beschönigen und seine Leutseligkeit und Liebenswürdigkeit nicht zu übertreiben. Joels Tugenden und Joels Werke haben ihn über den Tod hinaus erhoben und ihm die Unsterblichkeit gesichert. Sein Verlust ist nur für uns gross, schwer und herb, aber trösten wir uns

dass er in seinen beiden Schwiegersöhnen die Herren Rabbinen Dr. Ziemlich und Dr. Einstein würdige Nachfolger und Fortsetzer, die in seinem Geiste wirken, zurückgelassen. Gott möge die trauernde Familie und alle die um ihn Trauernden trösten.

Recensionen.

La Tosephta Livraison חסד שלמה עם פירוש חשק שלמה
Naschim avec le commentaire Che-chek Schlomoh par le
Rabbin: Lev Friedländer a Mülhouse (Pressbourg) 1871.

Wir haben uns bereits, beim Erscheinen des ersten Theiles (Seraim) über die Verdienste Friedlaenders um die Tosefta, in unserer Monatschrift für die Literatur und Wissenschaft des Judenthums 1. Jrg. 301 ff. geäußert. Friedlaender ist entschieden ein Thalmudist ersten Ranges und auch ein guter Exeget, aber er hat den erweiterten Sprachwissenschaften und den Ergebnissen der neuern Gesichtsforschung gar nicht Rechnung getragen. Und das rächt sich an seinem Werke, dass es nicht zu den Vollkommenen gerechnet werden kann. Und nur dadurch ward es möglich, dass er die Abfassung der Tosefta den Amoräer Samuel zuschreibt. Seine Beweisführung ist keine glückliche, weil er von falschen Voraussetzungen ausgeht. Samuel war Rabbi Jehuda Hanassi nicht gewogen, ob deswegen, weil er ihn nicht hat ordiniren wollen, steht uns nach mehr als 1½ Jahrtausend nicht zu erörtern zu, und er gab daher manchmal den Normen in der Tosefta den Vorzug vor denen der Mischnah. Rabbi Johannan aber war sicher nicht Verfasser des Jeruschalmi in der Form, wie er uns vorliegt. Wenn der Jeruschalmi in so kurzer Zeit nach der Mischnah abgefasst worden wäre, so ist der Sprachverfall geradezu unbegreiflich. Ein Galiamatias wie er im Jeruschalmi zum Vorschein kommt, weist auf eine längere Zeit des Verfalls hin. Wer aber immer die Tosefta verfasst hat, genug, sie ist verfasst worden in sehr alter Zeit, bald oder gleichzeitig mit der Mischnah und ist ein wesentlicher Bestandtheil des Talmud und für den jüdischen Culturhistoriker von höchster Bedeutung. Das Verdienst des Herrn Friedlaender, dieselbe

dem Verständnisse näher gebracht zu haben, muss anerkannt werden. Selbst dort wo er ein Wort nicht genügend erklärt, oder wo er das Richtige nicht getroffen, ist anregend und für den Kenner von Wichtigkeit. Die Friedlaenderische Tosefta hat bereits ihre Freunde und wir wollen hoffen, dass dieser Kreis sich erweitern und es ihm ermöglicht wird, auch die anderen Theile herauszugeben. להגדיל תורה ולהאדירה.

Maybaum's „Jüdische Homiletik“ steht noch immer im Vordergrund der Diskussion. Das Buch wird recensirt und wieder recensirt. Nachdem man die Vorzüglichkeit nicht bestreiten kann, die gründliche und umfassende Gelehrsamkeit, nicht verringern und den grossen praktischen Werth dieses hochwertigen Buches nicht in Abrede stellen kann, wird das Buch nach allen Seiten hin gewendet um doch eine Schattenseite zu entdecken. Aber was man gefunden, zeigt nur von dem hellsehenden Blick und richtigen Urtheile Maybaums. Maybaum sagt nämlich S. 182: Eine einzige Predigt, die ihren Zweck erfüllt, ist mehr werth, als eine gelehrte Abhandlung, die nur von wenigen Fachgenossen gelesen wird; und eine Menschenseele getröstet und erbauet zu haben, ist von grösserem Segen als die Abfassung manchen Buches von vielen hundert Seiten.* Ein sehr gewandter Recensent, der seine Recension Bequemlichkeits halber in „Randbemerkungen“ in Rahmer Literaturblatt Nr. 27 f. gibt, will den eitirten Satz geeignet finden „Geringschätzung gegen die stille Arbeit des Gelehrten finden, der ja meist leer ausgeht und karges Brod mühsam erringt, während der Redegewandte emporsteigt.“ Aber Maybaum schreibt für seine Zeit. Und man zeige uns ein Buch, aus den letzten Jahrhunderten welches inhaltreicher ist, als eine Predigt. Viele Bücher, die nach Rappaport und Zunz, Geiger und Löw erschienen, seit der Zeit der Verflachung oder gar des Verfalls erschienen sind, entbehren so sehr der wissenschaftlichen Tiefe, bewegen sich alle bloß in der Breite, wobei noch dazu der Predigerstyl beibehalten wird. Graetz Geschichte der Juden macht wohl hierin eine Ausnahme; aber diese ist, was viel schlimmer ist, im teufeltonistischen Style

abgefasst und noch dazu ohne wissenschaftlichen Ernst und Gewissenhaftigkeit geschrieben. Von Bd. I. II. a und b und III, welche ich genau zu prüfen Gelegenheit hatte, kann ich dies mit vollem Recht sagen. In einer Zeit, in welcher unsere Rabbinen und Doctores das Bibelstudium in einer schier unbegreiflichen Weise vernachlässigen, sind die tiefempfundnen Worte Maybaums recht am Platz.

Die Arbeit auf Biblischem Gebiet überlässt man ganz den Protestantischen Gelehrten; vielleicht weil man sie in gute Hände weiss. Und wir haben auf diesem Gebiete ein sehr gründliches und lehrreiches Buch zu verzeichnen. Es ist dies: Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin (Leipzig, Verlag von Hirzel).

Das Buch ist das Ergebniss zehnjähriger Forschung. Der Verfasser hat beinahe überall dem Nagel auf den Kopf getroffen. Alle Bücher des A.T. werden herangezogen, und ihre Äusserungen über Leviten und Priester, oder Leviten-Priester sachlich und sprachlich geprüft. Die Frage ob das Deuteronomium älter ist als der Priestercodex (Vatke, Reuss, Graf, Georgi und zuletzt Wellhausen) wird nur gestreift, aber nicht entschieden.

Dr. Eduard Mahler. Chronologische Vergleichungstabellen nebst einer Anleitung zu den Grundsätzen der Chronologie. III. Heft. Die Zeitrechnung der Mohamedaner. 33 S. gr. 4° (S. 141—173) Wien 1889, Adolf Fanto. Preis fl. 1,50.

Was von den beiden ersten Heften dieses Tabellenwerkes gesagt ist, darf vollinhaltlich auch auf das vorliegende III. Heft bezogen werden. In übersichtlicher Weise zeigen die Tabellen nach einer vorausgeschickten kurzen Erklärung direkt das christliche Datum für den 1. Tag eines jeden mohamedanischen Monats vom Jahre 1 bis 1500 des Hedschra, d. i. von 622 bis 2077 der christlichen Zeitrechnung. Bei den Mangel an praktisch eingerichteten Tabellen zur Umrechnung der mohamedanischen in die christliche Zeit werden Historiographen und Chronographen auch das Erscheinen dieses Heftes freudig begrüßen, welches seiner Zuverlässigkeit wegen bestens empfohlen werden darf.

Rees.

L. Cohen.

Mai-Heft

1889.

Monatschrift

für die

Literatur und Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

V. HEFT

Erster Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6. ö. W. = 10 Mk. = 12 Frs.

REDACTION:

Wien, II., Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von A Fanto,
Wien, IX. Bezirk, Rögnergasse 5.

Inhaltsverzeichnis :

	Seite
Aphorismen von M. Hein	161
Die jüd. Speisegesetze von einem freisinnigen Theologen	165
Heidenthum und Kabbala von Dr. Rubin	173
Die Historicität des Buches Esther von Weissmann	180
Dr. Abraham Meyer Goldschmidt von Fabius Mieses	169
Der Messias und der Fisch als sein Symbol von Fabi Jolles	186
Recensionen von Dr. Ph. Kroner und Weissmann	188
Ibm Balam von Dr. B. Kohlbach	194

Aphorismen

von M. Hein.

Die Esel haben von jeher eine bedeutende Rolle in der Geschichte der Menschheit gespielt. Specieil bei den Juden sind es wirkliche und keine figürliche Esel, die man zu einer ganz sonderbaren Verlästerung des viel geschmäheten Volkes gebrauchte. Als König Ptolemäus Philadelphus die 70 Greise aus Jerusalem kommen liess, um ihm die Bibel in das Griechische zu übersetzen, da gerieth die gelehrte Colonie in Alexandrien, die zumeist aus griechischen Sophisten bestand, in Aufruhr. Sie befürchtete eine Bekehrung des Königs, fürchtete für ihre Tempel und Götter. Sie begannen eine heftige Polemik gegen die Juden, und der Kampfplatz schien ihnen ein besonders geeigneter. Begann doch die politische Geschichte der Israeliten mit dem Auszuge aus Aegypten und wurde ihnen auch die Offenbarung auf dem Sinai kurze Zeit nachher. Es galt den Auszug als einen erzwungenen darzustellen, als einen Sieg des Pharao, der die Unreinen gewaltsam aus dem Lande jagte. Es galt aber ganz besonders, die jüdische Religion lächerlich zu machen, und den naiven König in dieser Weise zu persifliren, der sich die Bibel als ein heiliges und göttliches Buch aufbinden und eigens übersetzen liess.

Lysimachos hiess der Mann, der die „Doppelaufgabe“ übernahm. Bezüglich des Exodus hielt er sich an einen ältern ägyptischen Geschichtsschreiber, Manetho, dem auch Andere gefolgt waren. Dass er aber die Esel als eine Art Gottheit für die Juden hinstellte, das ist seine eigene Erfindung. Er erzählt, dass dieselben in der Wüste wegen Wassermangel in Verzweiflung waren, dass sie plötzlich Wildesel sahen, die nach einer Richtung hinstürzten, dass sie ihnen nacheilten und Wasser entdeckten, weswegen sie ihnen einen Cultus errichteten, so dass

die Cherubim über der Stiftslade Eselsköpfe hatten. Jos. contra Apion 1, 34. hat diese Verleumdung ausführlich erwähnt, leider ist der sonst mannhafte Schriftsteller derselben nicht ausführlich und energisch genug entgegengetreten. Er vergass die Doppelvision Ezechiels anzuführen, in welcher der eine Kopf der Wesen bald wie der eines Ochsen und bald wieder als der eines Cherubs geschildert wird, (Ez. 1, 10, 10, 14.), und auf die Identität der beiden Gestaltungen mit Sicherheit schliessen lässt. Die Auslegung der G'mara, dass die Cherubim Kindesköpfe gehabt hätten, konnte er natürlich nicht kennen und war dabei auch nichts verloren, da כְּרוּבִים, כְּרוּבִים (Chag. 13. b.) auf einer geradezu unmöglichen etymologischen Folgerung beruht.

Möglich, dass Josephus dadurch eingeschüchtert war, dass die falsche Legende zu seiner Zeit sich nicht nur stark eingewurzelt hatte, sondern auch ihre schärfste Spitze gegen die Christen richtete, die damals noch Juden-Christen waren. Der mit unserem nationalen Geschichtsschreiber fast gleichzeitige Tacitus widmet dem Gegenstande einen Abschnitt seiner klassischen Darstellung (Tac. hist. 5, 2—5.). Auch er sagte: „Das Bild des Thieres, welches ihnen den Ausweg des Umherirrens und das Ende des Durstes gezeigt hatte, stellten sie im innern Heiligthume auf, nachdem sie gleichsam um den Ammon zu beschimpfen, einen Widder geschlachtet hatten.“ Muss das uns schon sehr bizarr klingen, so wird die Stelle geradezu unerklärlich, wenn man nur wenige Zeilen weiter liest: „auch die halten sie für profan, welche Götterbilder aus vergänglichem Material in Menschengestalt bilden, denn die Gottheit sei das Höchste und Ewige und Unveränderliche und Unvergängliche.“ Der alte Tacitus mag diesen grellen Widerspruch mit seinem Gewissen ausmachen. Jedermann aber weiss, dass er seine giftigen Pfeile gegen die Juden-Christen schleuderte, und so mag er nicht lange nachgedacht haben, wenn es diesen und auch den wirklichen Juden, den grimmigen Gegnern der Römer, deren Heldenmuth und Todesverachtung er selbst rühmen musste, eines zu versetzen galt.

Noch entschiedener für den Umstand, dass die Legende

zumeist gegen die Juden-Christen ausgebeutet wurde, spricht die Stelle im Diodor (Fragm. lib. 34.) „Als Antiochus Epiphanes die Juden besiegt hatte und in das innerste Heiligthum des Tempels hineinging, welches nur der hohe Priester betreten durfte, und hier das steinerne Bild eines Mannes mit langem Barte fand, welcher auf einem Esel ritt und ein Buch in der Hand hatte, hielt er diese Statue für ein Bild des Moses.“ Wir wissen, dass diese Erzählung eine Lüge ist, wir wissen auch wer die Legende erfand, das Detail aber, dass die Statue ein Reiterbild vorstellte erinnert unzweifelhaft an עֵי וְרוֹכֵב עַל הָחֹמֶר (Sacharia 9.), welche Prophezeiung von den Jüngern Jesu so sehr ausgebeutet wurde, dass eben dieses Detail viel später in die falsche Sage eingeflochten und als Waffe gegen das aufstrebende Christenthum benutzt worden sein muss.

Der jüdische Mysticismus hat sich übrigens in seiner Weise der Sache ebenfalls bemächtigt. Es ist selbstverständlich, dass zu keiner Zeit irgend ein Jude gelebt hat, der auch nur in der Fieberphantasie an die erwähnte Statue dachte, und noch viel weniger daran, dass dieselbe im Tempel sollte aufgestellt sein können. Exodus 4, 20. heisst es aber וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֶת בְּנָיו וַיֵּרֶד מִצְרָיִם וַיֵּרָכֶם עַל הָחֹמֶר und das genügte, um die Wahnvorstellung von einem prädestinirten Esel zu erzeugen. Raschi, der in seinem Bibelcommentar den Allegorien der Midraschim nur zu grossen Einfluss gestattet, schreibt wörtlich darüber הָחֹמֶר הַמִּיּוֹחָד הוּא לְעֵקֶרֶת יִצְחָק וְהוּא שְׁעָרֵי הַמֶּלֶךְ הַמְּשִׁיחַ לְהַנִּלּוֹת עָלָיו Der weit nüchternere Ibn-Ezra hatte von dieser Auffassung jedenfalls Kenntniss, verwirft dieselbe aber indirekt, ohne sie ausführlich zu citiren. Er beschäftigt sich weit mehr mit der Frage warum die Septuaginta das Wort חֹמֶר nicht dem eigentlichen Sinne nach übersetzen, und es hier, wie בְּנֵי אָדָם übertragen. Es ist thatsächlich auffallend, dass die LXX wo sie dem Esel in der Bibel begegnen, demselben gewissermassen ängstlich ausweichen. Die Verleumdung des Lysimachos scheint schon zu ihrer Zeit grosse Verbreitung gefunden, und sie in ihrer Haltung beeinflusst zu haben, obwohl sie natürlich von der Grundlosigkeit derselben vollkommen überzeugt waren.

Es gibt keinen Rauch ohne Feuer, und billig müssen wir uns fragen worauf der schlaue Grieche seine von ihm erfundene Legende stützte, oder worauf die bereits vor ihm circulirende Mähr begründet war. Man hat auf das *ספר חסד תורה* (Seder Chasid Thora) aufmerksam gemacht, und dass diesem Gebote zu Folge der Esel fast wie ein reines Thier behandelt wird und demnach von der Bibel bevorzugt erscheint. Es ist das aber eine reine zu Gunsten der Priester verfügte fiskalische Massregel, wie auch die sonst gar nicht nüchterne Mechilta (ed. Friedmann) zur Stelle (Exod. 13, 13.) sagt: *ואם לא תפדה ועיפתי הוא חסיד ממונו של כהן* (Wenn nicht erlöset und ermüdet wird, ist er ein Anhänger des Priesters seines Lohnes). *לפיכך יסד ממונו*.

Wir haben lange dem Räthsel nachgespürt und glauben es endlich gefunden zu haben. Wir hätten der Sache sonst keinen Werth beigelegt, es erscheint aber dadurch ein bisher unverstanden gebliebener Vers in der Bibel aufgeklärt u. das verdient jedenfalls registrirt zu werden. Gen. 36, 24. heisst es *והאענה אשר מצא את הימים כדבר ברעותו את החסידים לצבעון אחי*.

Wer sich je mit der Bibelforschung abgegeben hat, der weiss welche Ungeheuerlichkeiten über diese unschuldige *אענה* verbreitet wurden. Onkeles sagt *אענה* als stünde, nicht *אמנים* wie Ibn-Ezra entschuldigend meint, sondern *מאמינים*. Der Talmud will hier die erste Produktion von Mauleseln entdecken und sagt von den armen Thieren (Chul. 8.) *שאימתן מוסלת על הכריות*. Braucht diese Auffassung erst widerlegt zu werden? Wir glauben der Wahrheit weit näher gekommen zu sein, wenn wir *אענה* (Meere) lesen. Allerdings können in der Wüste keine solche, nicht einmal Binnenseen gefunden werden. Aber Salomö liess ein kupfernes *אענה* bauen, man sieht also, dass eine auch nur etwas ansehnliche Wassermenge im Hebräischen mit diesem Worte bezeichnet wird, und eine solche kann *אענה* durch den Instinkt seiner verdurstenden Esel ganz gut gefunden haben.

Lysimachos oder seine Vorgänger in der Erzählung der erwähnten Fabel haben das Wort wahrscheinlich in dieser Weise gelesen, und da wäre es denn, dass in der Bibel die Auffindung von Wasser in der Wüste durch Esel erwähnt ist. Die Israeliten haben allerdings damit nicht das Mindeste zu-

thun, aber es steht in ihrer heiligen Schrift und deswegen machten sich auch ihre Gegner kein Gewissen daraus, die Esel als für sie heilig zu erklären. Es ist allerdings etwas eselhaftes um diese alberne Beschuldigung, wir aber wollen dennoch Lysimachos willig verzeihen, denn er hat uns Gelegenheit gegeben einen Bibelvers richtig zu commentiren.

Die jüdischen Speisegesetze

von einem freisinnigen Theologen,
Antiquarischer Gesichtspunkt
(Fortsetzung)

Es scheint uns geeigneter, jetzt, also vor dem historischen, den antiquarischen Gesichtspunkt zu erörtern. Bei diesem speciellen Speisegesetze oder dieser „Speisegepflogenheit“, ist am wenigsten ein Vergleich mit denen anderer Völker des Alterthums anzustellen, es findet sich keine Analogie, wir stehen hier vor einer ganz auf Israel isolirten Institution, wenn wir nicht etwa die weiter unten bei Philostr. angeführte Sitte der Indier damit vergleichen. Aber wohl steht der Mythos (und für einen solchen, nicht für ein wirklich stattgehabtes Ereigniss, nicht einmal für einen inneren Vorgang, sondern lediglich für eine Dichtung¹⁾) betrachten wir die Erzählung von jenem Kampfe

¹⁾ Vgl. obige Anmerkung. — Professor Fürst bemerkt noch zu unserer Stelle: „Fragen wir nach dem Stoff und der Fassung dieser Erzählung, so stellt sich klar heraus, dass sie aus dem Sagen- und Mythenschatze des Volkes geschöpft ist und dass sie im Volk noch erweitert ward (Hos 12, 4—5), indem, für den an einem bestimmten Ort und in einem geschlossenen Zeitpunkt wirksamen Gott, nach alten Brauch, ein Engel Gottes gesetzt wird — dass sie den Engel Gottes weinen und flehen lässt, um die Loslassung zu erhalten, wie überhaupt die Farben stärker aufgetragen sind. Das Volk hat aber die Sage oder die Mythe in demselben Geiste gedichtet, wie andere Völker des hohen Alterthums, die Menschen mit Göttern kämpfen lassen, um irgend eine Idee zu verkörpern.“ Die Idee, meinen wir, ist eben, das Hebräervolk als siegreiches Israel darzustellen. „Alle Erklärungen dieser Mythe, so fährt Fürst fort, als einen innerlichen Vorgang in der Seele Jakobs oder als ein lebhaftes Traumgesicht, als einen Ringkampf mit einem Feinde, um Muth für die Zukunft zu fassen, oder als im Kampfe mit einem von Esau abgeschickten Meuchelmörder, gehen von der falschen Ansicht aus, die biblische Darstellung als geschichtliche Thatsache anzuerkennen, während es doch entschieden keine Thatsache, sondern eine Dichtung ist, der nicht ein geschichtliches Factum, sondern eine Idee zu Grunde liegt.“

1. M. 32, woraus der Referent jenes Kapitels sich diesen bei seinen Zeitgenossen vorgefundenen Brauch der Enthaltung von der Spannader erklären wollte*) nicht vereinzelt da, wir finden vielmehr zahlreiche Analogien bei anderen alten Völkern, namentlich bei den Griechen. Hier lesen wir ja von dem Kampfe der Giganten mit den Titanen, von dem Kampfe des Herakles mit Jupiter, von des Herakles Kampf mit dem Riesen Antäus, der auf dem Erdboden nicht, in der Luft nur besiegt werden konnte, und ähnliche solcher dunklen, mysteriösen Ringkämpfe der „Mächtigen“ mit noch „Mächtigeren“; noch mehr: Ringkämpfe, die wie hier als im Finstern, in der Nacht stattgefunden, dargestellt werden, die erst mit dem lichten Morgen endeten.²⁾ So citirt Amphitr. 1. 3. 35) dem Jupiter in den Mund gelegt werden: Cur me tenes? Tempus est, exire ex urbe, prius quam luciscat, volo. Finden wir hier nicht merkwürdig das biblische כִּי עָלָה הַשֶּׁמֶשׁ? Bei Homer geschieht gar nicht selten der Einmischung der Götter in die Kämpfe der Menschen Erwähnung. Aphrodite wird sogar v. Diomedes verwundet³⁾ ὁ δὲ Κύπριν ἐπὶ ὤχετο

*) Es möchte hier noch die Motivirung dieser Observanz bei Knobel nachgeholt werden, die sich zu Levit. 7, 23 beim Fettverbot findet: „Jene (Fett-) Stücke wurden durch diese ständige Weihung an Gott geheiligt und sollten nicht in den unreinen Mund der Menschen gelangen. Aehnlich die Heiligkeit des nervus isch. den Gott bei Jakob berührt hatte.“ Wir hätten uns aber den Zusammenhang so vorzustellen; dass, als man später über den Grund der Observanz nachdachte, man die Erzählung von der Berührung der Hüftpfanne durch Gott oder einen Engel fingirte.

2) Schön ist jedenfalls die allegorische Nutzanwendung von der Darstellung dieses mythischen Kampfes und endlichen Sieges, welche die isrl. Kanzel in reichlichem Masse erbaulich verwerthet Israel hat mit den dunklen, finstern Mächten des nächtlichen Aberglaubens zu kämpfen. Wenn die Morgenröthe der Aufklärung und Bildung aufgeht, steht Israel, seine reine, lautere Lehre, als geistiger Sieger da.

3) Il. V. 330—336 (Tydeussohn) stürmte gegen die Cypris mit unbarmherzigem Erz ein . . . auf sie losgehend, verwundete er das schwache Handgelenk mit scharfem Stahl.

ibid. 305 Er (Tydeussohn) warf dem Aeneas (einen Stein) an die Hüfte, wo der Schenkel in der Hüfte sich dreht, Pfanne nennt man dies . . . und dazu zerriss er ihm die beiden Fleischen.

νῆλ' ἡλίκον . . . ἔκρην οὕτως χειρὰ μετακλινέμενος ὅζει δουρὶ ἀρκαχρήν. (Il. V. 330. 336 f.) Besonders aber scheint bei den Alten der Angriff häufig gerade gegen die Hüftpfanne geführt worden zu sein ibid. 305. Τῷ βαλεῖν Αἰνείαν κατ' ἰσχίον, ἔνθα τε μὲν ἰσχυρὸν ἐνστέρεται κοτύλην δὲ τὴν μὴν κλέουσιν κ. τ. Α. — Ein anderes Analogon führt uns Movers (Phönicier S. 433—434) wie folgt an: „Hier (Gen 32, 29) ist die Uebereinstimmung mit dem Mythos von Herakles sehr auffallend, und man möchte eine Abhängigkeit auf der einen oder anderen Seite annehmen. Herakles wurde im Kampfe mit Hippocoön gleichfalls an der Hüfte verletzt, (Pausanias III. 9, 7.) Er rang mit Jupiter in der Palästra zu Olympia, der ihn nicht überwinden konnte und zuletzt sich ihm gleichfalls zu erkennen gab. Mit unserer Etymologie (Jakob = Israel) stimmt aber besonders ein gleichfalls ähnlicher Zug in den griechischen Mythen: früher heisst Herakles Παλκίμων „Ringer“ und erhielt später erst seinen Namen „Ηρακλῆς“, was sich auf seine beiden phönicischen Namen Israel „Gottesringer“ und Archab Ar „obsiegt“) beziehen könnte, aber, wie es scheint, unpassend in der griechischen Mythe mit der gewöhnlichen Etymologie von Ηρακλῆς combinirt ist: οὐκ ἐτι Παλκίμων κληθήσεται, αὐτὰρ Ἀπύλλων „Ηρακλῆς, δὲ σε . . . ἔξ Ἰσραὲλ γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλεός ἀρδιτον ἔξεις.“ Movers meint, dass die Vorstellung von Herakles als Ringer erst aus der asiatischen Mythe in die griechische Fabel übergegangen sei. Wenn der Vers, 1. M. 32, 32, was sehr viel für sich hat, erst eine spätere Interpolation ist — als Parenthese kündigt sich dieser Vers von selbst an — so ist wohl eher anzunehmen, dass dem Referenten, 1. M. 32, der griechische Mythos, als umgekehrt dem Mythos von Herkules der Kampf Jakobs als Quelle vorlag.

Noch finde ich bei Ewald (Gesch. des Volkes Israel Bd. I., S. 406, Anm. 2): „Sehr ähnlich diesem Ringkampf Jakobs ist der Argunas mit Civa, welchen ausdrücklich beschreibt das Mahābhārata 3.11952 ff.“ Ewald bemerkt noch ibid. S. 407: „Unstreitig haben sich zur Bildung dieser Auffassung viele alte Stoffe vereinigt: die volksthümliche Sage von furchtbaren Nachtgeistern

*) Vgl. וְיַעֲקֹב נָאָם אֵל אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל בְּלֶאֱךָ Hos. 12, 5.

die am Morgen wieder verschwinden müssen. (Die indischen Rakschasas.)“ Vgl. 1. M. 19, 15: „Als die Morgenröthe aufstieg, drängten die Engel in Lot.“⁵⁾

Im indischen Epos Ramayana 1, 2, 21 finden sich ähnliche Kämpfe mit höheren Wesen vor. Die Worte daselbst: „Bevor sich färbt der Osten, bevor die Dämmerung eintritt, sind die Rakschasas gar mächtig,“ erinnern doch gar aus lebhaft an unsere Stelle 1. M. 32, 27: *שלחני בי ערש השחר* „Entlasse mich, denn die Sonne ist aufgestiegen.“⁶⁾

Ueber den interconfessionellen Gesichtspunkt werden wir, wie in der Vorrede bereits erwähnt, am Schlusse aller Speisegesetze sprechen; über den volkswirtschaftlichen wollen wir, wie ebenfalls in der Vorrede erwähnt, gar nicht, über den diätischen nicht selber sprechen, sondern nur die Schrifterklärer reden lassen. Doch mit einigen Worten werden wir unsere Ansicht über diesen Gesichtspunkt in der folgenden Rubrik, der historischen Beziehung, aussprechen.

Historischer Gesichtspunkt.

Hier werden die Grenzen zwischen dem biblischen, mischnischen und gemaristisch-rabbinischen Zeitalter markirt und die Fortbildung u. s. w. nachgewiesen werden.

⁵⁾ Im Mythenkreis des Herakles bei Tzezes zu Lykephr. Cassandr. (angeführt bei Winer Bibl. Reallexicon, Art Jakob) *ἐν τῷ ἀγῶνι Ἡρακλῆς προσκαλεῖτο εἰς πάλην τὸν βουλόμενον οὐδενός, δὲ τολευδόντος ὁ Ζεὺς παλαιστῇ εἰκασθεὶς συνέβηεν Ἡρακλῆς καὶ μέχρι πολλοῦ τῆς πάλης ἱσοπαλοῦς γενομένης ὁ Ζεὺς φωνεῖ ἐκ τῶν τῷ παιδί. Cassel (Paulus) sagt (in „Israel das Ringervolk“), „daraus essen die Kinder Israel nicht etc.“ Es ist nicht um der Heiligkeit der Berührung, sondern um des Schmerzes willen, dass sie unrein (?) geworden ist. — Eine andere Vorstellung findet sich bei Philostratos, dass die Inder nur die Keule der Tiger essen, weil das Thier, wie zur Verehrung, die Vorderfüsse zur Sonne emporhebe. (Leben des Apolonius 2, 2.) Es ist bemerkenswerth, das Palaimon der Ringer heisst und als ein Sohn des Hephästus genannt wird, welcher hinkt. (Apollodor Bibl. 1, 19).*

⁶⁾ *ibid* V. 29, und er erwiderte: „Warum fragst du nach meinem Namen?“ „Ein böser Geist, der nur in der Nacht Gewalt hat. In allen Mythen und Dichtungen verweigert der Verführer seinen Namen zu nennen; weiss ihn der Mensch, so ist er der Gefahr durch jenen entronnen.“

Die Bibel, speciell das 1. B. M. 32, 32, sei es gar, dass hier nicht von einer blossen Geflogenheit, sondern wie der Talmud normirt, von einem Verbot die Rede wäre, spricht bloß vom Nichtessen des *קרנ השנה*, also von dem bestimmten Nerv oder der Sehne, Flechse, Ader, nervus ischiadicus. Eine andere Bedeutung hat das Wort *קרנ* an keiner Stelle, wo es sich auch sonst noch in der Bibel findet. Jes. 48, 4. Ez. 37, 6 u. 8. Hiob 10, 10. 40, 17. Es ist an allen diesen Stellen von dem *קרנ*, dem harten, nackten Nerv geradezu im Gegensatz zu der weichen, milden Fleischsubstanz die Rede. Mithin hätten wir uns ausschliesslich nur des Genusses dieses Nerven zu enthalten, ohne irgend eine andere Substanz in das Verbot einzuschliessen. Ausser unserer Stelle ist überhaupt in der ganzen Bibel von dem Verspeisen oder Nichtverspeisen jenes Nerves nirgends mehr etwas erwähnt.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. Abraham Meyer Goldschmidt

von Fabius Mieses.

Der sel. Dr. Abraham Meyer Goldschmidt, Prediger und Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Leipzig, wurde am 17. Succoth scheni תקקכ (1812) zu Krotoschin im Herzogthum Posen geboren. Als Knabe eignete er sich im Cheder und durch Privatunterricht einige Kenntnisse im Hebräischen und Talmudischen, wie in deutscher und polnischer Sprache durch fleissiges Studium an, und der Durst nach Wissen, und besonders der eifrige Wunsch nach Erlangung klassischer Kenntnisse auf einem Gymnasium, bewog ihn, trotz seiner Mittellosigkeit, nach Breslau zu gehen, wo er seine Schulbildung auf dem Elisabethinum genoss. Zur Verwirklichung seines höchsten Wunsches, nun auch eine Universität besuchen zu können, und zur Ermöglichung des Universitätsstudiums die nothwendigen Subsistenzmittel und die theuren Kosten eines erforderlichen längeren Universitätsbesuches sich zu verschaffen, suchte und fand er eine Stelle als Hauslehrer in Krakau, bei den Familien Adler und

Bornstein, wo seine Begabung und Wirksamkeit als Erzieher u. Lehrer der Jugend sich glänzend dokumentirte. Der Aufenthalt in Krakau wurde ihm um so angenehmer, als er, wie er Referenten oft wiederholte, „das Glück“ hatte daselbst die intime Bekanntschaft des sel. Isaac Mieses (Verfasser des *צמח צדק* und vieler philosophisch-kabbalistischen Abhandlungen) zu machen von dessen *שירת הלין* wie sich G. ausdrückte, er mehr lernte, als von manchem Kathederprofessor.“ An dem heissen Verlangen Goldschmidts nach gründlichem Studium in seinen, von der Beschäftigung im Lehreramte erübrigten Mussestunden, in *נסיון* und Rambam etc. nachzukommen, bewilligte ihm Herr Mieses einen regelmässigen *שיעור* in den Morgenstunden. Goldschmidt erzählte mit voller freudiger Bewegung und Selbstzufriedenheit, dass er seinem emsigen Besuche bei M. in den frühen Morgenstunden seine grosse Kenntniss der *ganz en יד החזקה* des Rambam zu verdanken hatte. Bei jeder passenden Gelegenheit überströmte der Mund G's von höchst angenehmen Erzählungen und Anekdoten aus seiner Lehrer- und Lehrzeit in Krakau, und war ihm die Erinnerung an das freundschaftliche Verhältniss zu Isaac Mieses, und die Hochachtung und förmliche Verehrung für denselben, eine der angenehmsten seines Lebens.— Als G. späterhin eine in materieller Beziehung sehr günstige Lehrerstelle in Warschau annahm, wurde er in den höheren gesellschaftlichen Kreisen, als gern gesehener Gast sehr wohlwollend und herzlich aufgenommen. Seine ihm angeborene Rednergabe, und eine unausgesetzte Strebsamkeit nach Ausbreitung seines erworbenen Wissens auf allen Gebieten der jüdischen Literatur und Wissenschaft, verschafften ihm bald den Ruf eines würdigen, intelligenten und allgemein geliebten Lehrers und eines angenehmen Gesellschafters. Man bewog ihn, bei gewissen Feierlichkeiten in Privathäusern Vorträge, und zu religiösen Zwecken veranstalteten Versammlungen Predigten zu halten, die allgemeinen Beifall fanden. G. unterliess es aber nicht an die Verwirklichung seines Ideals an die Fortsetzung seiner Ausbildung an der Universität zu denken. Er verliess ungern seinen ihm liebgewordenen Freundeskreis, wandte sich nach Breslau und Berlin, wo er mit Lust

und Liebe seine Studien fortsetzte, mit Auszeichnung beendete, und den Dokortitel erwarb. Dann zog er wiederum zu seinen Freunden nach der Residenz des ehemaligen Polen. Unter seiner eifrigen Mitwirkung entstand in Warschau eine sogenannte Reformgemeinde (eine Synagogengemeinde mit Predigt, Chor und deutsch-polnischen Gebeten etc.), an der er natürlich als erster israelitischer Prediger in Polen und Russland (indem die jüdische Gemeinde in Odessa erst nach diesem Vorbilde im Jahre 1862 mit Anstellung des sel. Dr. Schwabacher als Prediger des Deutschthums in dem Gotteshause einführte), fungirte. Kurze Zeit darauf heirathete er die einzige Tochter eines reichen Kaufmannes, die ihm drei Söhne gebar, der älteste Dr. jur. Julius G. ist Schwiegersohn des sel. Rabbiner Dr. Aub in Berlin, der zweite Dr. med. daselbst, und der dritte domicilirt als Kaufmann in Wien. Nach dem Tode seiner an Geist und Körper schönen, jungen Gattin zog er, zur besseren Erziehung seiner Kinder, nach Deutschland zurück, wo er seine Cousine, Henriette Benis aus Breslau kennen lernte, und als zweite Mutter seiner verwaiseten Kinder ehelichte. Letztere ist vielleicht auch den Lesern dieser biographischen Skizze als Schriftstellerin, Rednerin und Gründerin der Kindergärten, Verbände des Lyceums für Damen, wohlbekannt. Im Jahre 1858, als der Prediger der leipziger Gemeinde Dr. Adolf Jellinek nach Wien berufen wurde, candidirte Dr. Goldschmidt als Stellvertreter desselben, und auf Empfehlung hervorragender warschauer Gemeindeglieder sowohl als auch besonders auf Verwendung seitens der ihm befreundeten Collegen, Dr. Frankel und Grätz in Breslau, Dr. Geiger, Aub in Berlin, Dr. W. Landau in Dresden, wurde er nach einer glänzenden Probepredigt im leipziger Tempel, von der dortigen Gemeinde zum Rabbiner und Prediger gewählt. In Leipzig entwickelte er mit grossem Erfolg sein Talent und seine Kraft als Kanzelredner, seine segens- und lehrreiche Thätigkeit als Dirigent der Religionsschule, als Mitbegründer des israel. Gemeindebundes, als Vorstand der Mendelsohnstiftung, als Förderer der Alliance israélite, und überhaupt als eifriger Förderer und thätiger Mitarbeiter an allen humanitären und wohlthätigen Zwecken für

die gute Sache im allgemeinen, und die Interessen der Juden und des Judenthums insbesondere. Er erwarb sich durch sein leutseliges, überhaupt sympathisches, einnehmendes Wesen die Anerkennung und Liebe aller ihm Nahenden, und die besondere Hochachtung und Verehrung seitens seiner Gemeinde. Als im Anfange der 60er Jahre der sel. Professor Julius Fürst den Referenten einlud, mit ihm einer öffentlichen Prüfung in der Religionsschule beizuwohnen, sagte er ihm, nach Beendigung derselben: „Goldschmidt ist entschieden der beste jüdische Religionslehrer in Deutschland!“

Der Verewigte besass auch grosses Sprachtalent. Er predigte nicht nur deutsch, sondern auch polnisch und französisch mit Leichtigkeit, was er sowohl in Warschau als auch in Paris (bei Gelegenheit einer Konferenz der Delegirten der Alliance universelle) bewies, wofür ihn der sel. Cremieux öffentlich belobte. Auch in christlichen Kreisen wurde Goldschmidt mit grosser Achtung und Freundlichkeit behandelt, und seine grossen rednerischen Erfolge bei Errichtung des Lessingmonumentes in Kamenz im Jahre 1863, bei den Festen des Schillervereines, haben ihm und dem Judenthume zu grossem Ruhme gereicht. Der berühmte hiesige Prof. der Geschichte Dr. Heinrich Wuttke, (der oft überaus glänzende Vorträge im Mendelsohnvereine hielt), war ein Hausfreund Goldschmidt's, die Bürgermeister Leipzigs und Kamenz zeichneten ihn öffentlich aus, wie auch christliche Gelehrte des In- und Auslandes. — *) Viele seiner Predigten wurden auf Kosten der Gemeinde gedruckt, und auf dringendes Verlangen des Gemeindevorstandes, arbeitete er im Laufe des Jahres 1874 ein neues deutsches israelitisches Gebetbuch für die hiesige Cultusgemeinde aus.

Im Jahre 1883, als G. sein 25 jähriges leipziger Amtsjubiläum feierte, bezeugte ihm die Gemeinde ihre aufrichtige Liebe und herzliche Anhänglichkeit durch eine grossartige Schenkung von 30.000 M., deren Zinsen er sowohl als seine

*) In Ernst Beck's Schrift, „das Lessingfest zu Kamenz etc.“ wird unter den vielen Vorträgen, und citirten Aussprüchen über Lessing, besonders Goldschmidt's Festrede lobend hervorgehoben.

würdige Frau zu ihrem beliebigen Gebrauche verwenden können. — Als Altersschwäche und zunehmende Kränklichkeit Goldschmidt verhinderten in seinem Amte thätig zu sein, und Dr. Eckstein als Stellvertreter desselben installiert wurde, beschloss die Gemeinde an Goldschmidt bis an's Ende seiner irdischen Laufbahn sein volles jährliches Gehalt von 5400 M. ungeschmälert fernerhin auszu zahlen, und die Hälfte dieses jährlichen Betrages nach seinem Ableben seiner Wittve als lebenslängliche Pension zu bewilligen. Solche selten wohlthätige Züge gereichen auch der leipziger Cultusgemeinde zu Ruhm und Ehre. —

Der Verblichene war auch einer der bedeutendsten Kenner der Midrasch- Literatur, und brachte er seine Mussestunden ausschliesslich in seinem Bibliothekszimmer zu, wo er eine sehr grosse werthvolle jüdische Büchersammlung besass, die er durch Anschaffung aller neuen Erscheinungen der Presse zu bereichern unaufhörlich trachtete. **)

Dr. Goldschmidt starb am 8. Februar 1889, nach langen schweren Leiden, und erreichte ein Alter von 76½ Jahren betrauert von seiner Familie, seinen zahlreichen Freunden und Bekannten, der ganzen leipziger Gemeinde, von der er zur letzten Ruhestätte, mit den üblichen Ehrenbezeugungen und unter warmen Nachrufen von Rabbinern und Vertretern verschiedener in- und ausländischen Corporationen und Vereinen begleitet wurde. Schreiber dieses beklagt durch seinen Hingang den unersetzlichen Verlust eines hochgeachteten, lieben und gelehrten langjährigen Freundes, dessen Andenken heilig bleiben wird.

Heidenthum und Kabbala.

von Dr. S. Rubin.
(Fortsetzung)

Zweite Abtheilung.

Verhältniss der Kabbala zum Heidenthum.

Nachdem ich in voriger Abtheilung die Entstehung und Entwicklung der Kabbala besprochen habe, schreite ich nun zur

**) Diese grosse Büchersammlung vermachte der Verblichene der leipziger Religionsgemeinde zur Gründung einer jüd. Gemeindebibliothek, ein hochherziges Geschenk im Werthe von circa 15000 Mark! —

sachlichen Vergleichung dieser Mystik mit den altheidnischen Mysterien.

Der Anschauungsweise der alten Heiden war eine pantheistische Naturreligion eigen. Um diese Lehre zum Gemeingut Aller zu machen, veranstalteten die Priester, die alleinigen Besitzer der Wissenschaften im Alterthum, feierliche Zusammenkünfte unter dem Namen *Mysterien*, in denen die Priester ihre Naturreligion dem Volke in der Form von mitunter obscönen Göttergeschichten, den eingeweihten Mysten (worunter meistens auch Philosophen, namentlich Pythagoras und Plato waren) hingegen in metaphysischen und mystischen Explicationen und Erklärungen jener Göttergeschichten mittheilten und auseinandersetzten. Aus Ersterem entstand die *Mythologie* und Letzteres war die Basis der alten *Philosophie*. Vgl. Meiners vermehrte philos. Schrift. III. Abschn. 2. Baur, Symbolik, III. u. Eckermann, Religionsgeschichte, I. S. 236—313.). Der Gesamttinhalt dieser beiden Disciplinen bildet den Inbegriff der Theogonie und Kosmologie der Alten (Creuzer und Baur a. a. O.).

Bei allen diesen Mysterien war das Geheimniss (das *סוד* der Kabbalisten) der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch das Symbol der Zeugung im Thierreiche personificirt (Döllinger, S. 109). Die Uebertreibung oder sinnliche Vorstellung dieser Personification, führt bei sonstiger Gelegenheit zu den berüchtigsten Orgien. Dass solche auch in den Versammlungen der Mysterien stattgefunden haben, behaupten allerdings Clemens (Proterpte, p. 13) und manche andere Kirchenväter. Allein Warburton (göttliche Sendung Mosis) stellt dies in Abrede und schreibt diese Erdichtung der Gehässigkeit der ersten Christen gegen heidnische Philosophie zu. Es wurden blos die mythologischen Götterfabeln dem Volke theatralisch vorgestellt, mit eingeflochtenen Erklärungen über Wesen und Geschichte der Agri-cultur, den Epopten hingegen wissenschaftliche Geheimnisse Meiners, Geschichte der Religion, II. B. 10. Abschn. 2.) über Cosmogonie, Emanation, Unsterblichkeit und Metempsychose (erläutert durch Beispiele von Saatkörnern im Ackerboden, wie

deren sich auch die Zendavesta, die talmudischen Agadisten und christliche Theologen bedienten). Existenz eines einzigen Gottes, Bestimmungen der Welt und des Menschen, ethische Tugenden u. s. w. (Creuzer, Symbolik, IV. S. 390) enthüllt, alles dies anknüpfend an die daselbst in geschlossenen Tabernakeln verwahrten Symbole der Zeugung, Fortpflanzung und Fruchtbarkeit, wie Phallusbilder, Schlangen, Granatäpfel, Mohn u. dgl.

Die berühmtesten mysteriösen Collegien dieser Art waren folgende:

Die Mysterien der Erdenmutter Isis in Aegypten, in welche sich Pythagoras durch Vornahme der Circumcision einweihen liess.

Die mysteriöse Schule des göttlichen Sängers und mythischen Philosophen Orpheus, dessen Adepten, die *Orphiker*, sich mit Ceremonien umgaben ähnlich denen der Pythagoräer, Therapeuten und Essäer. Dem Orpheus schrieben die Alten ein Schöpfungsbuch (*ספר יצירה*) in variirenden Conceptionen zu (Creuzer, IV. S. 81—84), nach deren einer ursprünglich drei oberste *ספירות* in der Schöpfungs-Emanation thätig waren, nämlich der Aether, welcher die Unendlichkeit des Chaos und die Ewigkeit der Zeit in Bewegung setzte (Vgl. Eckermann, Religionsgeschichte, I. S. 326ff.). Nach Zoëg, (Abhandlungen, Abschn. 5.) war im Orpheischen Systeme die höchste schaffende Macht oder die oberste *ספירה* unter der Benennung: Deus primigenus (*אדם קדמון* der Kabbalisten, s. unten), eben der griechische Eros, Gott der Liebe und Ehe, der Weltgeist, bekannt unter dem Namen Pan (Phanos) oder Priap. Nach demselben Autor sollen manche jüdische Hellenisten behauptet haben, dass Orpheus von Moses die Einheit Gottes gelernt und auf seinen Wanderungen verkündet habe.

Die Mysterien des Mithra bei den Persern. Dieser Name involvirte eine Doppelgeschlechtigkeit: Mithras mas. und Mitra fem. Die Zendbücher sind voll der Geheimnisse dieser *ספירה* (Vgl. ausführlich bei Creuzer, Symbolik, I und Zoëg a. a. O. S. 127 ff.). Die Bezeichnung des Namens wird verschiedenartig erklärt. Nach Hyde bedeutet er: Liebe und Er-

barmen. Manche finden hierin den Engel **מטטרון**. Nach Rhodi über den Zend, ist er identisch mit Venus. Ebenso sagt Herodot: Die Aphrodite nennen die Assyrier Mylitta, die Araber Alitha und die Perser Mitra. Diese Mysterien wurden in finstern Höhlen und dunkeln Tempeln gefeiert. Die Eingeweihten mussten sich dazu durch Bäder, Waschungen und Gebete vorbereiten. Nach Porphyrius wurde in den Mithramysterien hauptsächlich die Metempsychose gelehrt.

Die griechischen grossen und kleinen Mysterien (Vgl. über dieselben Creuzer, Symbolik, Starck, alt. u. neu. Mys. I. S. 125. und Plessing, Memnonium, II.), darunter die Eleusinischen Mysterien unter dem Patronat des Androgyn-Jacchos, in die alle durch Weisheit und Tugend sich auszeichnenden Männer sich einweihen liessen (Vgl. Sainte-Croix, Recherches sur les mystères S. 76—219). Ein unmoralischer Mensch, besässe er auch einen Thron, wurde, weil der göttlichen Geheimnisse unwürdig, in diese Zirkel nicht zugelassen. Fragt man nach Inhalt und Wesen dieser Geheimnisse, so war der Kirchenvater Tertulian der erste, der uns darüber Aufschluss gab. Diese allerheiligsten Geheimnisse gipfelten in das, was die Kabbalisten unter **סוד דיוקן** 310 verstehen, illustriert durch Vorzeigung eines Phallus- oder Lingambildes, **כסער איש ולוית** (Dörlinger, a. a. O. S. 112 u. 113).

Die Epopten hüllten diese Geheimnisse in für unsere Gefühlswiese etwas verfängliche theatralische Vorstellungen. Die heidnische Mystik, Vorgängerin der Kabbala, lässt, wie diese in ihrer Vorstellungs- und Ausdrucksmanier alle Zügel von Moral und Aesthetik schiessen, kümmerten sich blos um den Kern und im mindesten nicht um die Hülle, die uns darum oft so anstössig und obscön vorkommt. So lautete beispielsweise (nach Clemens und Arnobius) eine jener mysteriösen Vorstellungen, wie der Gott Jupiter in Gestalt eines Stieres seiner Mutter bewohnte, die ihm die Göttin Proserpina gebar, welche wieder ehelichen Umgang pflegte mit ihrem göttlichen Vater Jupiter in der Gestalt einer Schlange. Die Vorsteller dieser schauerhaften Götterfabel schützten nicht etwa unsern Spruch

vor: Honny soit qui mal y pense!, sondern erklärten mit den Kabbalisten **לעילא לית ערוה** (תקון זוהר דף צ"ג) einfach: in den himmlischen Regionen gibt es keine Incest, und der Zöhrer, als wollte er auf die erwähnte Jupiterfabel directen Bezug nehmen, fügte daselbst noch hinzu: **ובנין דא לעילא אית יחודא באה ואדחת בכך**: **וככת ואב עם כן**.

In der That ist der geheime Sinn dieser und ähnlicher mythologischen Fabeln kosmologischer Natur. Für noch auf einer niedern Culturstufe stehende Menschen, sagte Vico, ist die ganze Natur ein grosser belebter Körper, der Leidenschaften und Affecte hat. Der Indier Kumarilla, von seinen Gegnern wegen der Unmoralität seiner Götter bedrängt, antwortet: Die Sage erzählt, dass Prajapati, der Herr der Schöpfung, seiner Tochter Gewalt anthat. Allein was bedeutet dies? Prajapati ist einer der Namen der Sonne, welche so heisst, weil sie über allen Geschöpfen waltet. Seine Tochter Usha ist das Morgenroth. Und wenn man ihr ein Liebesverhältniss mit dem Vater zuschreibt, so heisst das nichts weiter, als dass der Sonnenaufgang dem Morgenroth folgt. Ebenso wenn man sagt, dass Indra Ahaliä verführte, so heisst das nicht, dass der Gott sich wirklich eines solchen Verbrechens schuldig machte; vielmehr ist Indra die Sonne und Ahaliä (von Ahan, Tag und Li, auflösen) ist die Nacht, und Indra heisst Geliebter der Ahaliä, weil die Nacht von der Morgensonne erobert und besiegt wird. (Max Müller, History of ancient Sanskrit Literature).

Bekannt unter den Griechen waren auch die Mysterien des Dionysos, des Gottes des Weines und der Fruchtbarkeit, von der Hüfte des Zeus geboren. Es ist derselbe **דיוניסוס** welchen nebst anderen heidnischen Götternamen, wie **אנקס** (Anaxos oder Anestos, d. i. Jupiter) **פסתס** (Hephästos) **פספסוס** (Phos, Phosphores) der Kabbalismus als Engelnamen in die chassidäische Liturgie bei **ברכת כהנים** eingeschmuggelt hat.

Ferner sind noch zu erwähnen die unter dem Namen Thesmophorien gefeierten Mysterien der Demeter, Göttin der Ehe, worauf anspielend die Mysteren einen Acker pflügten

Wie der Prophet Ezechiel in einer Vision (Cap. 8. V. 7—17) schildert, feierten auch die Israeliten während ihres zeitweiligen Abfalls vom Jehovahcultus ähnliche heidnische Mysterien im Innern des Jerusalem'schen Tempels als Verehrung und Anbetung der Alles befruchtenden Sonne, und zwar die ägyptischen von den Ältesten des Volkes gefeierten Mysterien der Isis und O f i r i s in einer in einem Winkel des Tempels verschlossenen mit Hieroglyphen bedeckten dunkeln Zelle : וְהָיָה הוּר אֶחָד בָּקִיר . . . תַּכְנִית רֹמֵשׁ וְכֹהֵם . . . מִתְחַקֵּךְ עַל הַקִּיר כְּסִיד מִבֵּי וְאֲחֻזְתּוֹ בָּקִיר . . . וְשִׁבְעִים אִישׁ מִקְנֵי בֵית יִשְׂרָאֵל . . . עֹשִׂים מַחוּשִׁךְ . . .

die phönikischen

*) Die Biene war den Alten ein Sinnbild der Nahrung und der Begeisterung. In diesem Sinne sagte man, Bienen hätten sich auf die Lippen des grossen Dichters Pindaros gesetzt und ihn mit Honig genährt, und den herrlichen Tragiker Sophokles nannte man die Biene von Attika. Auch dem Platon trugen die Bienen Honig in den Mund (Vgl. Aelian, Manigfaltige Geschichten, X, 21.) Als Symbol der Nahrung und Fruchtbarkeit wie der Begeisterung nun hiessen die Priesterinnen der Demeter auch Melissen d. i. Bienen, wie jene Essener der Göttin Artemis oder Diana, der grossen mit ernährenden Brüsten dargestellten Lebensmutter zu Ephesos, und dies soll, wie erwähnt, auch der Ursprung des Namens Essener der judaisirenden Essäer gewesen sein. Wenn im Mosaischen Verbot: כל דבש לא תאכל (Deut. 17, 8.) nebst dem Honig der der Fruchtbarkeit geweihten Palme auch der Bienenhonig mitinbegriffen ist, so mag das eben angeführte heidnische Wesen der Bienen der Grund davon gewesen sein.

Die aus allen diesen Mysterien stammenden und in der Kabbala enthaltenen metaphysisch-mystischen Prinzipien über Gott, Welt und Mensch wie: Das unbekannte sich nie manifestierende göttliche Urwesen = **אין סוף**, Deussupremus = **כתר**, die Götter oder göttlichen Attribute = **ספירות**, Demjurg = **אדם קדמון**, Generatio mundi, Welschöpfungssystem = **ספר יצירה**, Fruchtbarkeit und Fortpflanzung = **פריה ורביה**, Matrix mundi = **אמות העולם**, Ovum mundi = **ביצת העולם**, Semen mundi = **רוע העולם**, Conjugium dei = **צנורת הספירות**, Diserimen sexus = **זכר ונקבה**, Androgyn = **אנדרוניום**, Conjux et mater dei = **אלהים והאם**, Matrimonium initum inter Deo et populo = **Verinählung der Oberwelt mit der Unterwelt** = **שפע עולם האצילות על עולמות יצירה בריאה עשירה**, Gegenseitige Beeinflussung derselben = **אמירותא**, Amor = **אהבה**, Gravidus = **עבור**, Par-

*) Die Kabbala unterscheidet vier Welten. Die **עולם האצילות** d. i. die Welt der **אצילות** oder die intelligible Welt, von der aus der Abglanz des ewigen Lichtes auf die unteren drei Welten: **עולם הבריאה**, **עולם היצירה**, **עולם העשייה** sich ergießt und sie ins Werden rult, welche ebenfalls die zehn **אצילות** von **אצילות** enthalten. Die 10 **אצילות** von **אצילות** haben angemessenen Abstufungen enthalten. Die 10 **אצילות** von **אצילות** hervorgebracht, und aus der Kraft dieser leuchtenden Funken zur Welt **יצירה**, und durch diese wurden besiegelt die 10 **אצילות** der Welt **עשייה** (**עץ חיים** **רמז**). Der Name der obersten Welt **אצילות** bedeutet eben: Emanation, und die Benennungen der drei unteren Welten sind der Genesis (wo **ברא**, **יצר** und **עשה** vorkommt) und dem Versa bei Jesajas **יצרתם את עשייתו** entnommen.

Verse bei Jesajas : **כִּי יִשְׁתַּחֲוֶה אֶת אֲדָמָהּ** entnommen.
) „Alles was auf Erden ist, findet sich auch oben, und es gibt nichts so Geringes auf der Welt, das nicht abhängt von etwas Anderem oben, so dass wenn das Untere sich regt, das ihm vorgesetzte Obere sich ihm entgegen regt.“ **מִדָּר וְהִיא קִיּוֹ »Die Zahl der verschiedenen Gattungen der Geschöpfe, welche unten aufgezählt werden, dieselbe Zahl findet sich auch in den oberen Wurzeln.« **שֶׁכֶּן שָׁמַיָא**.

tus = לירה, Phallus = ברית המעור, Columna, Signum statua, Palus, Pfahl = יעמודים, Lichtstrahlen = אורות, Elemente = אמיש, Montes = הרים, Nux junglans = אכזר, Matum = תפוח et matum granitum = רטון, Circumcision etc. etc. werde ich in folgenden Abschnitten gegeneinander halten und vergleichen.

(Fortsetzung folgt).

Die Historicität des Buches Esther.

von Arthur S. Weissmann.

(Schluss.)

Die Genealogie Mardocheis (2, 5.), auch diese wird bei Lichte besehen für die von uns angenommene Zeit sprechen. Die Abstammung von קיש oder כיש und Zurückführung auf Benjamin tritt uns hier, auch Ps. 7, 1. und noch Makk. 3, 4. sehr auffallend entgegen. In Rahmers Ltb. XVI. Nr. 47 habe ich zu erweisen gesucht, dass jener קיש Ps. 7, 1. mit Lysimachus, dem Zeitgenossen, Onias III (198 — 160) zu identifizieren sei. Nun wird II. Makk. 3, 4. berichtet, dass ein gewisser Simon aus dem Stamme Benjamin damals Tempelvorsteher war. Sein hebräischer Name, damals wie heute war es Sitte neben dem volkstümlichen auch einen weltlichen Namen zu führen, möchte שבעי und der seines Vaters קיש, oder annähernd des Auslautes seines griechischen Namens Lysimachus כוש, wie der seines jüngsten Sohnes gewesen sein. Simon שבעי, Menelaus חניו = כניה = יכניה und Lysimachus כיש = קיש waren, wie aus dem zweiten Makkabäerbuche deutlich zu ersehen ist, Brüder. Dass Vater und Sohn denselben Namen geführt haben, war in jener Zeit bei den Juden keine Seltenheit. Uebrigens konnte ja Lysimachus der Vater knapp vor der Geburt dieses seines Sohnes gestorben sein, woher man Veranlassung nahm, auf ihm diesen Namen zu übertragen. Diese Benjamiten waren in jener Zeit bevorzugt und während bei der Linie Zadok das Hohepriesterthum erblich war, so war bei jenen Benjamiten die Tempelvorstellung erblich, und weil der Rang beinahe ein gleicher war, lässt das II. Buch der Makkabäer Menelaus den Benjamiten Hohepriester, statt Tempelvorsteher sein, wie der Talmud den Benjamiten R' Elieser b.

Hersom, dem Sohne Esthers, statt Tempelvorsteher Hohepriester sein lässt. Wenn die Rathlosigkeit zur Conjectur greift und Menelaus den Benjamiten zu einem Miniamiten (1 Chr. 24, 9) macht. (Herzfeld) s, hat bereits Graetz die Haltlosigkeit dieser Hypothese nachgewiesen (Gesch. II. b. 301 N. 2). Mit Menelaus יכניה (st. 163 den Aschmentdt auf einem 50 Ellen hohen, wie der Galgen Hamans, Aschenberg), der aus Jerusalem exilirt wurde, mag sein Brudersohn Mardochai mit ausgetrieben worden sein. Menelaus-Jechonia dürfte als König von Judäa bezeichnet werden, weil er thatsächlich einige Zeit Staatsverweser war. Und die Ueberlieferung will nicht verstummen, dass Mardochai zur Zeit der Makkabäer gelebt habe und sein hebräischer Name soll מתחיה gewesen. (b. Menach. 65). Raschi, dessen Erläuterungen zum Talmud zum grossen Theil auf Ueberlieferungen beruhen, sagt dort unumwunden מרדכי שהיה כימי אחשורוש, es ist derselbe Mardochai, der im Buche Esther mit Achaschverosch im Zusammenhange gebracht wird. Tosaphot zur Stelle drückt sein Verwundern aus, wie konnte er so lange gelebt haben? was jedoch nicht abhält den jüd. Chronographen Zakute im Juchasin (ed Philopowski 10 b.) und Heilpern, Seder Hadorot (zum Jahre 3392 der Schöpfung) dem Mardochai ein mehr als einhundert-jähriges Lebensalter zu geben.

Wenn wir also die im Estherbuche geschilderte Begebenheit in die Zeit des Demetrius II. (147—138) setzen und den Schauplatz nach Antiochia verlegen, so mag es auch schon mit dem Esther 9, 16. erzählten Gemetzel seine Richtigkeit gehabt haben. Bei jener Waffenthat handelte es sich lediglich, wie wir gezeigt haben, um die Niederwerfung eines Aufstandes. Und da dem so war schwindet auch alles Befremdende, Ungeheuer und Unglaubliche.

Gegen diese Annahme erheben sich jedoch folgende Bedenken. Vor allem wäre zu erwarten, dass das erste Makkabäerbuch, — Josephus schreibt demselben blos nach — welches die wunderbare Besiegung der Aufständischen durch die jüdische Hilfstruppe, mit so vielem Wohlgefallen berichtet, zum Mindesten auch der Königin Esther und des ersten Ministers Mardochai hätte erwähnen sollen, wie die den Juden in Antiochia, ihret-

wegen gewordene Rettung hervorheben müssen. Das Buch meldet uns aber auch gar nicht, wie die einheimischen Juden sich bei dieser Affaire verhalten haben. Und wie haben sich die Juden in der Hauptstadt Antiochia selbst, bei Niederwerfung des Aufstandes verhalten? haben sie die Gardetruppe unterstützt, oder beobachteten sie strenge Neutralität? Diese Frage drängt sich uns auch dann auf, selbst, wenn wir die Waffenthat der 3000 unabhängig vom Estherbuche behandeln. Man müsste sonst annehmen Antiochia war von Juden unbewohnt, was an das Unglaubliche grenzt. Aus II Makk. 4, 33. lässt sich vielmehr schliessen, dass die Juden dort ein freihetlich verbürgtes Stadtviertel besessen haben, welches den Namen Daphne geführt. Bei Josephus kommt Δαφναι und im talmudischen Schriftthum רמני של אנטיוכיא häufig vor. Wenn Graetz den frommen Hohepriester Onias III. im Apollo-Tempel Daphne ein Asyl suchen lässt (G. d. J. II b. 303.), so können wir dies, gelinde bezeichnet, seiner leichtfertigen Behandlung der alten jüdischen Geschichte zu schreiben. Lässt er doch auch über Vashti den Tod verhängen (das. 340.), ohne irgend welchen Stützpunkt.

Wir glauben annehmen zu dürfen, dass das Makkabäerbuch diese Umstände absichtlich u. zw. aus dem Grunde verschweigt, weil ihm die gemischte Ehe ein Dorn im Auge war. Wir haben schon früher bei Behandlung des 45 Ps. (Rahmers Ltb. 1886 Nr. 40.3) und 110 Ps. (das. 1887 Nr. 14/18) zu erhärten gesucht, dass das I. Buch der Makkabäer aus demselben Grunde, über die Verhehlung des Hasmonäers Simon mit einer kananitischen Prinzessin, bei welcher Gelegenheit Ps. 45. gedichtet wurde, ein ängstliches Schweigen beobachtet. Man war in den conservativen Kreisen jener Zeit, wegen der wieder Mode gewordenen Mischehe derart entrüstet, dass man sie nicht strenge genug hat verfehlen können. „Wer einer Nichtjüdin ehelich beiwehnt, den treffe Rächershand“ הבעל ארמית קנאים פוגעים בו wurde damals zur Norm erhoben, und das Synhedrium unter dem Hasmonäischen Regim של חשמונאים musste die strenge Massregel gegen die Verhehlung mit Kriegsgefangenen beschliessen. Simon selbst fiel durch die Hand eines babilischen, aber

rächenden Zeloten (I. Makk. 16, 16.) und eine ganze Priesterabtheilung, die der Belga משרת כלל wurde deshalb gemassregelt und zurückgesetzt, weil eine Tochter dieses Tribus, Mirijam mit Namen einen griechischen Stratioten geheiratet (Sukk. 56.). Der Verfasser des I. Makkabäerbuches, der in den Makkabäern „Gotteswählte“ sah, hatte guten Grund diesen wunden Punkt nicht zu berühren. Nun werden wir uns hier eine kleine Abschweifung erlauben, um über den Titel der Makkabäerbücher, den Namen Makkabäer und Hasmonäer Aufschluss zu geben.

Nach dem Zeugnisse des Origines und Hieronymus war der ursprüngliche Titel der Makkabäerbücher Σαπφιστ σαπφιστ ελ. Ewald, Herzfeld, Geiger und Andere haben viel, aber ohne Glück, herumgerathen, wie dieser Titel hebräisch gelautet haben mochte. Ebenso ist die Etymologie des Namens Makkabäer und Hasmonäer noch nicht aufgeklärt. Was hierüber gesagt wurde hat noch keinen Forscher befriedigt. Aber es liegt auf der Hand, dass Makkabäer von מַכְבִּים „von den Sternen“ herrührt, weil man 4. Mos. 24, 17. ררך ככב מיעקב „Es tritt hervor ein Stern aus Jakob“, auf diese Vaterlandsretter, wie später auf den vermeintlichen Messias Benkoziba unter Hadrian, angewendet. Daniel 8, 10. וסן הככבים יירמס „und von den Sternen und zertrat sie.“ kann nur von den Makkabäern die Rede sein. Ebenso 12, 3. mag Daniel die Makkabäer im Auge gehabt haben. Die Legende knüpfte noch an diesen Namen, wohl auch mit Bezug auf Richter 5, 20. an, und lässt fünf geharnischte Reiter vom Himmel den Makkabäern zu Hilfe steigen (II. Makk. 10, 29.), und die Makkabäer waren an der Zahl 5. Hiedurch wird sich auch die Erklärung des Namens Hasmonäer חשמונאים ergeben. חשם mag im hebr. חשם sein und „fünf“ bedeuten. Nach Burgard bedeutet חשם im Phönikischen auch thatsächlich „fünf“. Rubin in seiner Kosmogonie und Theogonie der Phönizier von Sanchuniaton (Wien 1872.) spricht (S. 85.) die geistreiche Vermuthung aus, dass יבני דן חשים (I. Mos. 46, 23.) sagen will „und die Söhne Dans waren fünf“. Nun waren die Söhne Mattathias „fünf“ und zwar Johanan, Simon, Juda, Eleasar und Jonathan, (I. Makk.

2, 2—5.) sie konnten also schlechtweg „die Fünf“ **השמונאי** genannt werden. Dass Chaschmonai weder der Beiname des Mattathia noch seines Vaters Johanan war, geht aus dem gewiss hochhalten Gebete für das Lichtfest **הנוכה** hervor. Dort heisst es **בני מתתיהו בן יוחנן כהן גדול השמונאי ובני** „In den Tagen des Mattathia des Sohnes Johanan des Hohepriesters, Chaschmonai und dessen Söhne.“ Da die eigentliche Rettung des Vaterlandes und die Tempelreinigung vorzüglich den Söhnen Matthatias zu danken war, so fällt es auf, dass ihren ganz übergangen wurde. Man muss daher annehmen, dass **השמונאי ובני** „und der Söhne Fünf“ besage. Dass **השמונאי** dem Worte **ובני** vorangeht, wird den Kenner der eigenthümlichen Ausdrucksweise der hebr. Schriftsprache nicht befremden. Es gibt der Beispiele mehrere. Wir begnügen uns aber nur mit wenige **כי בן הייתי לאבי רך** (Spr. 4, 3.); **דממה וקול** (Hiob 4, 16.) = **ישעם טפי חרבהם** = **ישעם מחרב מפייהם** (das. 5, 15.) Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass **השמונאי ובני** hebr. besagt „und Fünf, seine Söhne,“ während aber **השמונאי** soviel sagen würde „sammt seinen Söhnen, fünf“ d. h. auch der Vater wird mitgezählt, wie es bei **ובני דן השים** nach Rubin wirklich der Fall ist. Vergl. auch Ibn-Eza zu I. Mos. 46, 23, **יהונתן בעיני שיעקב בחשבון — וחראיה ע"ז שאמר בתחלה יעקב ובניו** Dasselbe sagt auch R S B M. Bestärkt in dieser Annahme, dass **השמונאי** „die Fünf“ bedeutet wird man durch Ps. 68, 32. Hier werden Chaschmanim aus Aegypten erwartet. Aber wer mögen diese gewesen sein? Es hat aber Jesaja verkündet, dass „5 Städte werden in Aegypten hebräisch reden“ (19, 18.) und von diesen 5 Städten **השמונאי** erhofft der Psalmist, dass sie nach Jerusalem werden wallfahren. Die Makkabäer alle waren aber in Summa 10 u. zw. diese 5, auf ihnen folgte Johann Hyrkan I, ihm wieder folgten seine zwei Söhne Aristobol I und Alexander Janai und diesem wieder dessen Söhne Aristobol II und Johann Hyrkan II. Der ursprüngliche Titel der Makkabäerbücher mochte daher **השמונאי** „das Familienheil der zehn göttlichen Söhne“ gewesen sein.

Der Mischehe wegen also, hat der Verfasser des Makka-

bäerbuches betreff der jüdischen Königin sich Schweigen auferlegt und musste folgerichtig auch über die, den Juden ihrer wegen gewordenen Begünstigungen und über Alles was mit derselben im Zusammenhange stand, sich ausschweigen. Uebrigens durfte alles Heil nur von den „Sternen“ **מככבים** kommen. Und wie das zweite Makkabäerbuch von geharnischten Männern die vom Himmel den Makkabäern zu Hilfe gestiegen, zu erzählen weiss, weiss auch Daniel von einem himmlischen Menschen **ברנש** (7, 13.) zu berichten. Man verstieg sich das **ככב** in seiner nackten Wirklichkeit zu nehmen, ein Wahn, der den Messiaswahn hat zeugen müssen.

Und doch muss die diesbezügliche Relation im I. Makkabäerbuche durch das Estherbuch orklärt und ergänzt werden. Wir haben bereits unser Befremden darüber ausgesprochen, dass uns über das Verhalten der Juden zu Antiochia bei Niederwerfung des Aufstandes, weder vom I. Makkabäerbuch noch von Josephus etwas mitgetheilt wird. Wir müssen aber geradezu staunen, wie diese Beide den ganzen Vorgang schildern. Demetrius sollte unthätig und mit verschränkten Armen das Ueberhandnehmen des Aufstandes so lange zugesehen haben, und den Beistand der jüdischen Hilfstruppe erst dann angerufen, als jene den Palast zu stürmen begannen! Es gewinnt daher den Anschein Jonathan habe dem König die 3000 Mann nur zu dem Zwecke gestellt, dass sie Esther und Daphne das jüdische Stadtviertel in Antiochia schützen sollen. Jonathan stand auch, nach jüdischer Anordnung, nicht das Recht zu, bei einem fremdländischen Krieg in Action zu treten. Die Norm stand nämlich fest: „man darf nicht freiwillig einem Angriffskrieg unternehmen, es sei denn die Synode der 71 habe ihn beschlossen“ **אין מציאין לטלחמא** (Synh. 1.). Nur im Vertheidigungskrieg **מלחמת מצור** konnte man losschlagen ohne die Einwilligung des hohen Rathes einzuholen. So lange der Palast, die Residenz der Königin nicht angegriffen wurde, durfte somit die jüdische Hilfstruppe gar nicht eingreifen. Aber auch die Phrase Mardocheais: „Hilfe und Rettung wird den Juden von anders her **ממקום** erstehen“ (Esth. 4, 14.) gewinnt dadurch an Verständniss.

Wie es scheint war damals Kleopatra die Seele des Aufstandes, daher musste Esther ihre Abstammung verbergen (2, 10.), um das Odium der Kleopatra nicht auf das ganze Volk zu übertragen, während Mardochai, der blos die boshaften Pläne eines Haman zu durchkreuzen hatte, was er mit Hilfe der Esther am wirksamsten habe thun können, keinen Grund hatte seine Geburt zu verhehlen, und dies umsomehr da er sich deren nicht zu schämen hatte. Die jüdische Einwohnerschaft des Stadtviertels zu Antiochia durfte aber nie aus ihrer Neutralität, bis diese nicht verletzt wurde heraustreten, wenn sie auch mit ihrem Beifallsbezeugungen oder Trauerkundgebungen nicht zurückhalten konnte. והעיר שישן נבוכה; והעיר שישן צרה ושומרה.

Auch der Erfahrungssatz im Munde der Weisen und Zeresch dem Weibe Hamans: „ist Mardochai, vor dem du zu fallen angefangen vom Samen der Juden, so wirst du wieder ihn Nichts vermögen, sondern wirst vor ihm hinstürzen“ (6, 13.) passt nur in die Makkabäerzeit. Im Exil jedoch wären diese Worte geradezu lächerlich. Unseren Ausführungen steht aber 3, 7. entgegen. Hier heisst es dass Haman im 12 Jahre des Xerxes den Mordplan wider die Juden vorgelegt, während Demetrius II nicht ganz 10 Jahre regiert hatte. Es ist aber anzunehmen, dass diese Jahreszahl vom Verfasser willkürlich gewählt wurde um die Jahreszahl 13, wie die Tageszahl 13 als Zeitpunkt der anberaumten Vertilgung, zu haben. Der Verfasser war von der Zahlenspielerlei, wie sein Zeitgenosse Daniel befangen. Spielt ja bei ihm das Losen דור נירל eine Rolle und wurde ja dem Feste dieser Name beigelegt, um nicht zu sagen der Charakter aufgeprägt.

Der Messias und der Fisch als sein Symbol

von Fabi Jolles.

Mein verehrter Freund und ruhmreicher Historiker, dessen Adlerblick auch der kleinste Umstand in der Geschichte der Juden nicht entgangen zu sein scheint אדם ליה אדם אשר כל דבר אדם ליה אדם schreibt im 10. Bd. seiner G. d. J. Note 3 über Sabbatai Zwi, dem Pseudomessias wie folgt: „eine andere Route geben de la

Croix und der holländische Bericht aus Galata an. Der erstere (268) von Salonichi Rückkehr nach Smyrna, von da nach Constantinopel, wo er einen Humbug mit einem Fische getrieben hatte, den er wie ein Kind in der Wiege gelegt mit der Angabe: Israel werde unter dem Zodiakalzeichen Fische erlöst werden.“

Es muss sehr befremden, dass Graetz über diese Stelle, ohne jede weitere Bemerkung כמא דמסיק תעלא מבי כרכא hinweggeht und mit keinem Worte zu erklären sucht wie Sabbatai Zwi dazu gekommen ist mit einem Fische einen derartigen Humbug zu treiben? Man wäre beinahe versucht an dem Ausspruch Jesus zu seinen Jüngern den Brüdern Andreas und Petrus „ich werde euch zu Menschenfischern machen“ (Math. 4, 19. Marc. 1, 17. Luc. 5, 10.) zu erinnern. Aber Jesus selbst wurde ja unter der Gestalt eines Fisches דג יסעס verehrt. (S. de Rossi im Specileg. Solism. des Don. Pitra III. S. 568). Auch bei den evangelischen Mahlzeiten spielt der Fisch eine Rolle. Wenn man später jedoch das Wort ICHTYS als Notaricon J(esus), Ch(ristus), Th(eou), Y(ios), S(oter) hat auflösen wollen, so wissen wir, was wir von solcher Spielerei zu halten haben. Genug, dass der „Fisch“ Ichtys auch den Christen ein messianisches Symbol war. Daher mag es vielleicht herrühren, dass unsere Geheimwisser משיח בן יוסף den Messias ben Josef יוסף בן יוסף dem Vorläufer des wahren Dawidsohn, mit dem Propheten Jona, der bekanntlich von einem „Fische verschlungen wurde identificiren. Und wenn man die Stelle bei Matthäus 12, 31. „es wird aber kein anderes Zeichen gegeben werden, als das Zeichen Jonas des Propheten“ nicht absichtlich missverstehen will, so hat er sich selbst blos als solchen ausgegeben. Zoharchadasch sagt gar an einer Stelle vermittelt der „Fische“ wird Gott Israel erlösen mit Bezug auf Ps. 72, 17 עתיד הקב"ה למסור לו (Buchstabenzeichen נ Num 10, 35. 36. נון Fisch) כאלו דמנונין Rubin schreibt in einem Aufsatz כבוד הרבנים אצל העמים הקדמונים „Die Christen benennen ihren Messias „Fisch“, ebenso wird der König-Messias bei den Rabbaniten „Fisch“ benannt, der gleich wie der Fischgott Oanes

der Chaldäer erscheinen wird und ein „neues Gesetz“ erlassen. Es soll dies in einer Targum Ausgabe zu Jes. 12, 3. buchstäblich geschrieben sein. Abrabanel in seinem Commentar zu Daniel weiss auch, dass unter den Zodiakalzeichen der „Fische“ der Messias wird verkündet werden“ (Goldenberg Noga Haia-reach I, 17.). Beachtenswert ist aber auch folgender Ausspruch in Talmud: in der messianischen Zeit wird ein „Fisch“ die Kranken zu laben vergebens gesucht werden“ (Sanh. 97.) **אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא** MHRSCA genannt kann sich das Befremdende in dieser Stelle nur noch durch eine andere Midraschstelle erklären, nach welcher „die Fische aus dem heiligen Lande ausgewandert sind und erst in der Zeit des Heils dahin zurückkehren, **ובעת הגאולה יחזרו הדגים**“ wodann wieder weder in Aegypten noch sonst irgend im Auslande Fische zu finden sein werden.“

Daraus ist mindestens zu ersehen dass der „Fisch“ als Symbol des Messias gegolten habe, daher mag es auch gekommen sein, dass Sabbatai Zwi soviel Aufhebens mit einem „Fische“ gemacht. Denn wenn er auch von der christlichen Legende kaum irgend welche Kenntniss hatte, so mag ihn das rabbinische Schriftenthum in seinem messianischen Dünkel darauf geführt haben. Auf Abrabanel spielt er ja ausdrücklich an.

Recensionen.

die Kunst die hebräische Sprache durch **תורת לשון עברית** Selbstunterricht zu erlernen von B. Manassewitsch (Pr. 1 fl. 10 kr. — 2 M.) A. Hartlebens Verlag Wien, Pest, Leipzig.

Diese um die leichtfassliche und schnelle Erlernung der Sprachen sehr verdiente Verlagsbuchhandlung hat ihre „Bibliothek für Sprachenkunde“ um dieses Buch vermehrt und sich dadurch den Dank der Freunde der hebräischen Sprache, der Lehrer wie der Lernbegierigen gesichert. Wie keine Sprache der Welt ist die hebräische Sprache, die Ursprache der Bibel den Bekennern des Alten wie auch des Neuen Testaments von

unschätzbaren Wert, hoher Bedeutung und geradezu heilig und doch sind die „heiligen Schriften“ in ihrer Ursprache, selbst einem überwiegenden Theil der Juden, dem Volke dieser Sprache ein Buch mit sieben Siegeln. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Sprache selbst. Diese ist ebenso einfach wie erhaben. Wir leiden auch keinen Mangel an Sprachbüchern. Wir haben solche vielleicht im Ueberfluss, allein diese sind entweder zu complirt um von Jedermann bewältigt werden zu können, oder zu gelehrt um von Jedermann verstanden zu werden. Zum grossen Theil fehlt ihnen die klare und kurze, leichtfassliche und praktische Darstellung. Diesem Mangel hat der in die Geheimnisse dieser Sprache und der praktischen Nutzenanwendung, eingeweihte Verfasser mit vielem Glück abzuwenden verstanden. Er hat das Theoretische mit dem Praktischen, zu Nutz und Frommen der Lehrer und Lernenden, zu verschmelzen gewusst. Der Stoff ist vorthellhaft vertheilt und der Fortschritt vom Lesen zum Lernen und Verstehen ist ein stetiger.

Dieses Sprachbuch eignet sich sowohl wegen seinem innern Werth, wie auch seiner eleganten Ausstattung wegen zu Schulgeschenken. Und so möge denn dieses Buch sein wohlverdientes Glück machen. Wir gönnen es ihm vom Herzen. Weissmann.

* * *

Schwalb, Moritz, Dr. Theol. Prediger an der ref. Martini-Kirche zu Bremen. **Gebrechen und Leistungen des kirchlichen Protestantismus.** Kanzelreden 150 S. Leipzig, Otto Wigand.

Das vorliegende Buch ging uns gleich nach seinem Erscheinen von Wigand zur Beurtheilung zu, konnte aber bis jetzt von uns nicht besprochen werden. Wir bedauern dies keineswegs; denn inzwischen haben sich die Ansichten aller irgend denkfähigen und vernunftgläubigen und vielleicht ja auch der engherzigen Kreise die das Werk gelesen über dasselbe geklärt und ruhigere Erwägungen hier und dort Raum gewonnen, und so dürfte nunmehr eine öffentliche Würdigung der Schrift mehr berücksichtigt werden als früher. Das Buch hat nämlich alsbald viel Staub aufgewirbelt, wie freilich

bei einem Blick auf das Titelblatt ohne prognostisches Talent leicht voranzusehen war. Ist doch Schwalb ein Mann, auf den das, als Motto des Buches gewählte Wort von F. W. Robertson: „No rest in the present, nor satisfaction in the past“ volle Anwendung findet, zumal wenn er ein Thema wie das fragliche behandelt; weder lässt ihn die Gegenwart zur Ruhe kommen, noch befriedigt ihn die Vergangenheit; er erkennt und würdigt in nicht gewöhnlicher Weise die geschichtliche Entwicklung und die Nothwendigkeit eines weitem Fortschrittes auch in der Religion. Was Schwalb über seine Stellung zu den Reformatoren, über die Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche, die Dreieinigkeitslehre, die Natur Christi, die Gottesidee, über Abendmahl, Taufe und dergl. m. sagt bezeichnete ein hochkirchliches, Blatt als ein „schreckliches“ Bekenntniss. Wir haben das Buch mit lebhaftem Interesse gelesen und können es allen Verständigen ohne Unterschied des Glaubens empfehlen. Sie werden zwar wohl ebenso wenig wie wir all und jeder Meinung Schwalb's beipflichten — was dieser auch sicherlich nicht verlangt, aber dennoch aus dem Buche reichen Gewinn ziehen. Führen wir nur einige Sätze daraus an, um einen Einblick in die Eigenart des Werkchens zu gewähren. Im Vorwort (S.VIII.) sagt Schwalb: Gerade durch das Zurückweichen des Christus ist ihm (dem Verfasser) Gott, als Gottheit und als Vater, näher getreten, seinem Verstand und auch seinem Herzen klarer geworden. — Ist aber der Mann der die hier vorliegenden Reden gehalten und veröffentlicht, noch ein Christ? Diese, gar oft in gehässigem, manchmal auch in liebevollem Ton ihm gestellte Frage möchte er schon deshalb nicht mit einem leidenschaftlichen Ja beantworten, weil ihm an dem Christennamen, als Namen, nicht besonders viel gelegen ist. Giebt es doch in aller Welt wenige, wenn überhaupt irgend welche Namen, die in gleichem Masse wie dieser durch die offenbaren Untugenden und Schandflecken gar vieler ihrer Träger verunziert wären. Was gewänne denn der Verfasser, wenn er unwiderleglich beweisen könnte, dass er ein ebenso guter Christ sei, wie der Grossinquisitor Torquemada, oder wie ein gewisser, in den neuesten Judenhetzen berühmter gewordener hochchristlicher Prediger?

S. 31: Ihr wisst es und habt es gesehen und gemerkt in meinen Reden, dass ich die heilige Schrift lieb habe und verehere. Diese Liebe und Verehrung ist in mir nicht geringer geworden; sie lebt fort. Manchmal, ja, ich gestehe es auch, manchmal verdunkelt sie sich in mir, wenn ich sehe, was für ein Missbrauch mit der heiligen Schrift getrieben wird... Aber das sind vorübergehende Aufwallungen eines wie ich glaube, berechtigten Zornes. Ich liebe und verehere die heilige Schrift und verdanke ihr vieles von dem Allerbesten, was in mir lebt und nie sterben wird.

S. 48: Das war sehr kühn und beweist wie frei Luther damals dem Bibelwort gegenüberstand. Aber diese Freiheit war mit sehr grossen, schweren, verhängnissvollen Irthümern verbunden und seine kühnen Griffe gegen die Autorität der heiligen Schrift waren meistens entschiedene Missgriffe.

S. 81: Ihr werdet Alle Brüder sein, wenn ihr nur einen Gott habt, einen Meister, einen Vater, den im Himmel. Kommt zu ihm, da findet ihr, was ihr sucht: die herrliche, göttliche Freiheit.

S. 87: Liebe Brüder, lasst euch nicht bethören! Es gibt keinen Heiland, der die Menschen ohne Busse von der Sünde befreien könnte. Die Busse aber, auch ohne Heiland, die Busse allein befreit den Menschen von der Sünde. Ohne Busse keine Besserung, keine Erlösung. Wer aber Busse thut, der wird befreit von der Sünde, der kommt wieder zu seinem himmlischen Vater und findet bei ihm Gnade und Kraft zum Guten. —

Wir glauben dem Verfasser gerne, dass die fünfzehn Kanzelreden, die das Buch enthält, die grosse Martini-Gemeinde fast immer vollzählig mit inniger Theilnahme gefolgt ist. (S. 144.)

II. Derselbe, Menschenverehrung und Menschenvergötterung, ebenda. 38 S. Dieses Schriftchen, welches noch weit ausführlicher als das vorige Schwalb's Auffassung Christi darlegt, ist gleichfalls sehr lesenswerth. Entnehmen wir auch dieser Gabe des vielseitig gebildeten Verfassers einige Sätze.

S. 21: Was die Evangelisten von den Gegnern Jesu sagen,

ist nichts weniger als unparteiisch und rein geschichtlich... Die Judenverfolgungen gehören zu den abscheulichsten, was der Christenheit zur Schuld gelegt werden kann.

S. 33: Thatsache ist, dass in den Reden und Sprüchen Jesu, wie sie in den drei ersten Evangelien gegeben sind, kaum ein einziger Satz enthalten ist, den man unter mehr oder weniger verschiedenen, manchmal auch in durchaus identischen Formen, bei den alten Rabbinen oder im Alten Testamente nicht wiederfinden könnte, nicht wiedergefunden hätte.

S. 36: Wir dürfen nicht vergessen, dass Jesus lehrt, was alle Propheten vor ihm auch gelehrt hatten, dass man „Gott allein anbeten“, Gott allein von ganzem Herzen lieben soll.

Diese Proben zeigen wohl schon genügend, wie klar und licht, wie überzeugungstreu und entschieden Schwalb auch hier seine Ideen zu entwickeln sich bestrebt.

Schwalb ist eben ein Mann, der in Bezug auf Bildung und Charakter nicht unter das Dutzendmass gehört. Wie viel näher ständen sich bald Juden und Christen, wie viel näher die zahlreichen, oft einander feindlich gesinnten christlichen Sekten, wenn die Welt viele Männer wie Schwalb zählte! Wie bald verschwände die chinesische Mauer, welche die Propheten-jünger, d. h. im Grunde Christen sowohl wie Juden, von einander trennt und wie bald erschiene, wenn auch immer noch Glaubensunterschiede in Nebensachen bestehen würden, der von den edelsten Geistern der Menschheit ersehnte, von den heiligen Sehern Israels zuerst prophezeite Völkerfrühling, der überall das Leben durch lautere Gottesliebe und allumfassende Humanität verklären soll! Freilich beurtheilt das im Personencultus schwelgende, sich selbst entmannende und die Volksseele vergiftende Streberthum unserer Zeit einen Mann wie Schwalb nicht sehr günstig. Aber — Hegel hatte als Erwiderung auf das Sprichwort: „Niemand ist für seinen Kammerdiener ein Held“ das tiefsinnige Wort: „Nicht aber darum, weil dieser kein Held ist, sondern weil jener der Kammerdiener ist.“ — — —

Berlin, Frühlingsanfang.

Rabb. Dr. Ph. Kroner.

Die Enthronen Trauerspiel von Dr. Ludwig Philippson ins Hebräische übersetzt v. H. L. Teller (Krakau 1888.)

Die Geschichte dieses schön geschriebenen und lebhaft veranschaulichten Dramas spielte sich auf jüdischen Boden und unter den leitenden Persönlichkeiten unseres Stammes bei Zusammenbruch unseres Staates unter Nebukadnezar ab. Der hervorragendste und fruchtbarste Schriftsteller unseres Volkes, der Nestor der jüd. Journalistik und um unsere Literatur hochverdiente Dr. Ludwig Philippson, hat diese Geschichte jener Zeit meisterhaft dramatisirt und zum Gemeingut des Denkvolfes der Deutschen gemacht. Der bekannte und vortreffliche Hebräist H. L. Teller hat sich die Mühe nicht sauer werden lassen, um es den Hebräern, deren Eigenthum dieses Trauerspiel ist, zurück und in ihrer Sprache wiederzugeben. In wie weit ihm dies gelungen bezeugt die Anerkennung, die diese Arbeit bei dem Verfasser selbst gefunden, und dass Prof. Dr. Wünsche sich äussert, das Werk habe ihm im Hebr. besser gefallen. Wir meinen jedoch so sehr der Uebersetzer bestrebt war den hebr. Geist wiederzugeben hat er sich doch manchmal vom deutschen Ausdruck gefangen nehmen lassen. S. 43 Ende lässt sich im Hebräischen kaum sagen *נרש* bedeutet nicht zurück, sondern ver- oder austreiben und ist mit den Dativ *אל* eine unmögliche Konstruktion. Richtig wäre *אניכט אשיכט*. Ebenso ist die Phrase *בסתרה שם בכתרה המנוח* S. 50 nicht richtig u. nicht zu rechtfertigen. Warum nicht einfach *נכרה*?

Der Uebersetzer hat das Drama mit einem Prolog und Epilog bereichert die vorzüglich zu nennen sind. Wir heben beispielsweise die Eingangstrophe des Prologs hervor:

איכה היתה להרבה קריה נאורה

העיר רבתה עם כבודות נכרה

איכה היא שכולה וכלמורה יושבה

בראש כל הומיות אך שטמון ועצבה

הה נלה כל כבוד מירושלים

בניה באו באש ובמים

Das tief Elegische welches hier zum Ausdruck kommt ist zwar dem klagekundigen Jermija entlehnt aber auch eine schöne Nachahmung. Weissmann.

Ibn Balams Leben und Wirken

I. Kapitel.

In jenem Theile der pyrenäischen Halbinsel, wo selbst heute noch die Blicke später Nachkommen die herrlichen Kunstdenkmäler und Bauten aus der segensreichen Zeit der Araberherrschaft fesseln, im Süden Hispaniens, wo an den Höfen kunstliebender Kalifen Kunst und Wissenschaft erblüht, vom Vadi-l-Kabir bis zum Mittelmeer regte sich auch die jüdische Wissenschaft, erblühte auch die jüdische Literatur.

Diese geweihte Stätte, das Vaterland des Dichterfürsten und Philosophen Salomo ibn Gabirol, das Land, in dem Jehuda Halevi das Licht der Welt erblickte, wo der berühmte Grammatiker Ibn Ganach der hebräischen Sprache Gesetze und Normen schuf; in Spanien lebte und wirkte auch Jehuda ibn Balam.

Dass wir so wenig über das Leben dieser berühmten Männer unterrichtet sind, dass nur selten ein Lichtstrahl das Dunkel ihres Erscheinens und Wirkens beleuchtet, findet einerseits darin seinen Grund, dass die jüdischen Geisteshelden zu bescheiden und selbstlos waren, als dass sie wissenschaftlichen Studien ihre Biographie einverleibt hätten, andererseits aber in der ungelegenen Zeit, in der sie ihre Werke verfasst haben. Diese beiden Gründe erklären uns zur Genüge, warum wir in den handschriftlichen Nachlässen selten Angaben finden, die uns die Verfasser näher bringen würden. Denselben Mangel empfinden wir, so wir die Quellen über das Leben Jehuda ibn Balams untersuchen.

Harun Musa ibn Esra aus Granada (gest. 1139) berichtet uns, dass Jehuda — Abu Sacharia Jachya — ibn Balam *) in

*) In seinem Werke *كتاب العظة والحكمة* citirt von Fürst im 20. Bd. der Zeitschrift des D. M. G. pag. 198. Einzelne Auszüge aus diesem Werke theilt Neubauer in seinem: *Notice sur la lexicographie hébraïque*, pag. 202, mit.

Ueber den Ursprung dieses Namens sind verschiedene Ansichten namhaft geworden: einige wollen in diesem Namen den biblischen Namen Bileam (IV. B. Mos., 22. Kap., 5. V.) vermuthen; Bileam nennen ihn Wolff

Toledo geboren sei und dass er später nach Sevilla übersiedelte; welches die Lebenszeit Ibn Balams gewesen sein mag, ist nicht verzeichnet.

Diese Angabe allein, dass wir bei Mose ibn Esra keine nähere Bestimmung der Lebensjahre Ibn Balams finden, lässt uns begreifen, wie ganz interesselos für den Gelehrten, der das Andenken seines anerkennungswürdigen Vorgängers zu verewigen strebt, Geschick und Leben waren; nicht das lobt den Meister, dass er gelebt, sondern, dass er gewirkt und geschaffen, dass er sich Verdienste erworben, die ihm Achtung und Ansehen zu Theil werden lassen bei späteren Geschlechtern. Lob werde ihm — schreibt Mose ibn Esra — dem Grammatiker, Exegeten und Dichter.

Ibn Balam wirkte in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhun-

Biblioth. hebr. I. 418; Geiger: *Divan des Jehuda Ha-Levi*, pag. 172; ferner Wickes: *A treatise on the accentuation* (Oxford 1881) pag. 102. Andere führen ihn in's arabische Sprachgebiet und schreiben Balam, so Fürst, der im *Litbl. d. Orients*, VII. Bd. pag. 499, die Ansicht vertritt, dass Balam die Hebräisirung des schon im Koran (31. Sure) erwähnten Lokmans wäre; im Arabischen بلعم finden wir diesen Namen bei Ibn Arabschah: *Fakihiet ul-chulafä* pag. 136 (ed. Freytag). Vgl. im VII. Bd. *Ztsch. der D. M. G.* pag. 703, an welcher Stelle Nöldeke aus Sujutti's *Itkän* einen Namens Balam erwähnt, der, seiner Ansicht nach, ein Jude ist; natürlich — sagt Nöldeke — dürfen wir hier nicht den jüdenfeindlichen Bileam vor Augen haben. Für den arabischen Ursprung dieses Namens spricht auch De Rossi in seinem: *Dizionario Storico del Ebrei* I. 139. (Parma 1802) *Guida figlio di Bilhäm di Toledo*, wo das *h* nicht die Umschreibung des hebr. *Ajin* ist. Nach Harkavy (*Hamagid*, 21. Bd., 181 S.) ist auch der Fall nicht ausgeschlossen, dass dieser Name berberischen Ursprungs sei. Eine zweite Frage ist, was denn Ibn Balam anzeige? Harkavy fand wie er im *Hamagid* ebend. angibt, einen handschriftlichen Prophetencommentar, in welchem Balam der Name seines Vaters ware. Landshuth: *Amude Haaboda* pag. 66, sieht in ihm einen Familiennamen; dieser Ansicht pflichtet auch Kaufmann bei; jedoch scheint mir Ibn Balam bloß ein im Arabischen häufig erscheinendes Kunjet zu sein wie z. B. Ibn Ganach.

derts: *) verhält ist unseren Augen sein Weltleben; selbst seines Vaters Name kam nicht auf uns. Bekanntlich fingen in diesem Jahrhunderte die Karäer wieder an auf der pyrenäischen Halbinsel zu erscheinen *) und dies erklärt uns, dass einige ihn ins Lager der Karäer versetzen wollen, was sich aber nicht richtig erweist. *)

In Ibn Balam sehen wir mit Recht einen rabbanitischen Philologen in dem Sinne, wie er in arabischen Kreisen aufgefasst wurde. Er war ein Mann von bedeutenden Geistesanlagen: drei Gebiete sind es, auf welchen seine Fähigkeiten sich bewähren: mit Vorliebe oblag er dem Studium der hebräischen Sprache, erstrebte bedeutende Erfolge als Lexicograph und Grammatiker, war der bedeutendste Exeget Hispaniens in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts.

*) Am glaubwürdigsten scheint mir, seine Blütezeit um das Jahr 1060 festzustellen. Dukas gibt die Zeit 1080—1100 an. Vgl. Ltrbl. d. Or. VIII 659 und IX 353. Mecklenburg's Angabe (Jost: Isr. Annalen I. pag. 349), dass frühestens angenommen, er nur um 1120—1140 geblüht, hat schon Zunz: Addit. ad catal. codd. bibl. Lips. pag. 318, widerlegt. Wolff's unrichtige Angabe (Bibl. hebr. I. 418), dass er im XIV. Jahrhund. gelebt hatte, berichtete schon Hüpfeld in seinem De an. ap. Ind. accent. script. II Bd. pag. 2. Derenbourg setzt sein Geburtsjahr auf 1020. Vgl. Revue d. E. j. XVII. Bd., Nr. 34, pag. 176.

*) Vgl. Graetz, Geschichte der Juden VI. Bd. pag. 94 und ff.).

*) Reifmann: Vita Serachjae pag. 69, Note 117, erklärt, dass ein Rabbanite gegen den Ausspruch des Talmud den Namen eines der Feinde Israels nicht annehmen würde. In Joma 38b und Kethub. 104b lesen wir u. A.: וְשֵׁם רִשְׁמֵי יִרְבֵּק אֶחָד מֵאֵלֶּיךָ רַקְבֹתָ מְלָא בְשִׁמְתָן דְּלָא סָבְקִין בְּשִׁמְתָּי. Was deutet der Vers (Prov. VIII 7.): „Der Name der Fröwler vergeht.“ R. Eleasar erklärt: „Fäulniss ergreift ihren Namen“ d. i., „man benützt nicht ihren Namen.“ Auf diese Erklärung hin erblickt Reifmann in Ibn Balam einen Karäer; diese unrichtige Ansicht bewegt Steinschneider: Cat. Bodley. I. 1292., dass er sich dagegen ausspricht, nur der Ansicht ist, dass Balam nicht der Name des Vaters unseres Jehuda ist. Gegen die Ansicht Reifmann's sprechen folgende drei Gründe: 1. Blieben auf uns liturgische Gedichte im sepharedischen und römischen Machsor; auf diesen Punkt weist auch Harkavy im Hamagid 21. Bd. pag. 187 hin; 2) zählt ihn Abraham ibn Esra unter die „Meister der hebr. Sprache,“ welche Ehre er einem Karäer durchaus nicht zu Theil werden liesse; 3) die Thatsache, dass Mose ibn Esra von ihm erwähnt, er habe sich mit dem Talmud beschäftigt.

Wenn als Hauptforderung für einen arabischen Gelehrten die Kenntniss des Korans gegolten, überzeugen uns selbst die kleinsten Abhandlungen Ibn Balams, in welchem Masse er sich die Kenntniss der heiligen Schrift angeeignet. Doch zur gründlichen Erforschung der muhammedanischen Religionswissenschaft gehörte unstreitig Hadis und Sunna, *) die zu kennen Pflicht des Philologen war; Ibn Balam seinerseits beschäftigte sich eingehend in seinem spätern Alter mit der jüdischen Tradition, dem Talmud. *)

Wie aber für den muhammedanischen Weisen nicht ausschlaggebend seine religionswissenschaftliche Bildung sein konnte, sondern nothwendig war, dass er diesen Stoff auch grammatisch bearbeite, die Normen und Gesetze der Sprache in ihren Gestaltungen und Erscheinungen feststelle, mit einem Worte, dass er auch Grammatiker sei, so erfahren wir aus Ibn Balams Nachlasse, dass er die Gesetze der hebräischen Sprache erforscht, zu welchem Zwecke er sprachvergleichende Studien zwischen der hebr. Sprache und ihren Sprachverwandten anstellte. Nun aber ging die Sprachwissenschaft der Araber aus dem Umstande hervor, dass sie den Koran erklären wollten, was wir in der That bei einer nicht geringen Zahl von muhammedanischen Grammatikern erblicken. Arabische Gelehrte waren die Vorbilder der Juden und daraus folgt, dass der grösste Theil ihrer Grammatiker, worunter auch Jehuda ibn Balam, einen grossen Theil ihrer Wirksamkeit darauf verwendeten, um die heilige Schrift dem Volke verständlich zu machen; Ibn Balam verfasste Commentare

*) Während Hadis die dem Muhammed zugeschriebenen Lehren ausser dem Koran bedeuten, versteht man unter Sunna die Tradition dessen, was Muhammed oder seine Gefährten (Ashab) gethan haben.

*) Mose ibn Esra (Vgl. Neubauer: Notice sur la lexicographie z. St. und Steinschneider: Catal. Bodley an. c. St.) berichtet uns, wie folgt: „Unter Diejenigen, welche in wenig Worten viel ausdrücken, gehört der berühmte weise, ausgezeichnete Abu Zacharia Jachja ibn Balam aus Toledo, später in Sevilla lebend, der sich im spätern Alter mit der Wissenschaft des Fik (die arabische Benennung des Talmuds) beschäftigte.“ Vgl. Steinschneider: Hechaluz II Bd. pag. 60 und Nachtrag.

oder richtiger Glossen zu den meisten Büchern der heiligen Schrift; durch die Behandlung des hebräischen Sprachschatzes in kleineren lexikalischen Werken erstrebt er die Verbreitung der hebräischen Sprachkenntnis.

Betrachten wir endlich, mit welcher Liebe das heldenmüthige, edle Volk der Araber ihre Poesie gepflegt, mit welchem Feinereifer diese ritterliche, poetisch durchdrungene Nation ihre Sänger und Dichter gefördert, so werden wir es verstehen können, dass zur philosophischen Reife auch das gehörte, wenn auch nicht selbst ein Dichter zu sein, so doch wenigstens die bedeutenderen Schöpfungen der Literatur zu kennen; es war erwünscht, dass der Philologe ein Kenner der nationalen Literatur sei; wie der Koran bedeutende Commentatoren in der arabischen Geschichte zählt, so schrieben arabische Philologen Erklärungen und Erläuterungen zu bedeutenden Dichtungen. Auch dieser Umstand konnte den Juden nicht unbemerkt bleiben. Ibn Balam, der in Wahrheit die Verkörperung des arabischen Philologen ist, befasste sich eingehend mit den Gedichten jüd. Sänger;*) der Einfluss der Poesie auf sein Gemüth ist ein derartiger, dass er seine Empfindungen in Verse kleidet.

Sehr gering an Zahl sind die Werke, die von seiner grossen Gelehrsamkeit und seinem umfassenden Wissen zeugen; einerseits ist dies dem Umstande zu zuschreiben, dass er seine Lehren und Ansichten im Rahmen mündlicher Vorträge, im trauten Schulkreise verkündet hat und nur selten eine kleine Abhandlung, die Bitte des einen oder des andern seiner Schüler erfüllend, geschrieben hat; ein anderer Grund liegt vielleicht darin, dass seine Verhältnisse so traurig waren, dass materielle Sorgen ihn

*) Vgl. Dukes: Ltrbl. d. Or. VII. Bd. pag. 661 ad voc. בן: es bedeutet: zwischen; wir finden es nur verdoppelt oder an Stelle des zweiten steht ein 5; daher irrte sich einer der grossen Dichter unserer Zeit, als er in seiner Kadoscha die Partikel בן nicht wiederholt und schreibt: ויקח הקיץ לבן הרם ואמר.

Wie wir aus seinem Commentar zu Jesaja (ed. von J. Derenbourg in der Revue des Études juives: Okt.-Dez. 1888 pag. 18), Kap. III. 2. entnehmen, war er auch Kenner der arabischen Poesie, aus welcher er Belege für seine exegetischen Glossen erbringt.

so schwer niederbeugten, dass er weder Zeit noch Musse hatte seine Lehren und Forschungen niederzuschreiben.²⁾

Worin die Mühen und Widerwärtigkeiten seines Lebens wohl bestanden haben mögen, erfahren wir nicht: es ist möglich, dass sein Familienleben ein unglückliches gewesen, dass ihn Schicksalsschläge verfolgt; ebenso ist der entgegengesetzte Fall möglich, dass er kein trautes Heim besessen und im späteren Alter sich vereinsamt sah. Das Schicksal muss ihn gegen seine Zeitgenossen verstimmt gemacht haben; doch wie sehr der Kampf ums Leben ihn auch entmuthigte, im Kreise seiner Schüler lebte er auf und nicht achtend Schmerz und Leid, eröffnete er ihnen die Hallen der Wissenschaft.

Der Vortrag wurde natürlich in arabischer Sprache abgehalten, da diese Sprache die Muttersprache der im muhammedanischen Spanien lebenden Juden geworden ist. Weil er nun seine Werke zur Belehrung seiner Landsleute verfasste, bediente er sich der arabischen Sprache in allen seinen Werken, wie denn auch seine Vorgänger, wie Jehuda ibn Chajjug (Ende d. X. u. Anf. d. XI. Jahrh.); der Gaon Haya (im ersten Drittel des XI. Jahrh.) und Abuwalid Mervân ibn Ganâch (in der ersten Hälfte des XI. Jahrh.).³⁾ Wenn ihn aus diesem Grunde die nordfranzösischen und deutschen Zeitgenossen nicht kennen, sein Andenken lebte bei den spanisch-arabischen Exegeten und mit Recht können wir das wenige, was wir über sein Leben wissen, mit den Angaben vermehren, mit welchen ein Mose ibn Esra und ein Abraham ibn Esra dem Andenken des grossen jüdischen Philologen ihre Achtung zollen.

2) Ebend. וכן יתכן שנשארו מהפעלים שהם מנורות השמות ולא זכרתי בספרי בעבור. היית מחשבתי נחלק ולכן טרוד ביוקעת העולם ולא נעלם סודך יגיעת קבוצ כל מה שקבוצתי ושבח לבורא שעזרתי בהסוד ואמרו: Auch ist es möglich dass meine Gedanken anderweitig beschäftigt waren und mein Herz geplagt durch die Mühen des Lebens.

3) Steinschneider: Catal. Bodley. c. O. ist derselben Ansicht und beweist eben aus dem Umstande, dass ihn seine nordfranzösischen und deutschen Zeitgenossen nicht kannten, dass er seine Werke in arabischer Sprache verfasst haben muss.

„Unter Diejenigen, — sagt der erstere — welche mit wenig Worten viel ausdrücken, gehört der gelehrte, berühmte Meister Abu Zacharia Jachya ibn Balam aus Tolédo, der später in Sevilla gelebt: er verfasste mehrere ausgezeichnete Compendien, die noch heute bei uns gebräuchlich sind. Er vereint das Wichtige, lässt unbeachtet, was geringen Werthes ist: er scheidet das Mark aus und löst so sehr den Kern ab, dass seine Werke grossen Werth besitzen, wenn sie auch klein von Umfang sind.“¹¹⁾

Abraham ibn Esra wieder, seiner Gewohnheit gemäss, in gedrängter Kürze wohl, verleiht den Ausdruck seiner Achtung für Ibn Balam in dem kurzen, vielsagenden Ausspruch, wonach Ibn Balam unter die זקני לשון הקודש „die Meister der hebräischen Sprache“ gezählt werden soll.¹²⁾

¹¹⁾ Nach dem, was Note 7 angegeben, fährt Mose ibn Esra fort: זאכריה בן בלם נחשב אל זקני לשון הקודש. . . . Vgl. Neubauer: Notice s. l. lexicoogr. pag. 202 und Dorenbourg: Glosses d'Abou Zakariya Ben Balam sur Isaie am I. c.

¹²⁾ In der Einleitung zu seinem Werke: Moznajim, welches er im Jahre 1140 in Rom verfasst hat. Diese beiden Angaben beweisen, wie Unrecht Graetz in seiner Geschichte der Juden, VI. Bd. pag. 83, unserm Jehuda ibn Balam widerfahren lässt, wenn er ihn als einen Mann geringer Fähigkeiten und ohne Selbstständigkeit darstellt, der sich fest an das Althergebrachte hält. Noch mehr werden wir von der Unrichtigkeit dieses Urtheils überzeugt können im Rahmen seiner exegetischen Thätigkeit, wo wir in ihm einen Gelehrten erkennen werden, der selbstständig seine Wege sich wählt und der ohne die Tradition gering zu schätzen, forschend und prüfend Einblick thut in die Literatur der heiligen Schrift. Vgl. weiter der II Theil des IV. Kapitels.

(Fortsetzung folgt).

