

Gulkoaritsch, Lazar

Fond 47
Säulik 14

Gulkoaritsch, Lazar
Notizen und Bruchstücke
der Aufsätze über den Chassidismus.
O. D.

1 map
407 lichte

Wachen sind in der Nacht¹⁾. Die 'Ona'²⁾ ist $\frac{1}{24}$ in Bezug auf die
 G'ara (= Stunde), der Eth ist $\frac{1}{24}$ in Bezug auf die 'Ona, und
 ein Regaz (= Augenblick) ist $\frac{1}{24}$ in Bezug auf den Eth. Rabbi
 Nathan sagt: Drei Wachen sind es in der Nacht; denn es
 heisst: „Im Anfang der mittleren Nachtwache“, und es
 gibt keine mittlere, ausser wo (eine) vorhanden ist vor ihr
 und hinter ihr“.

aber nach Morgenröte, הַיּוֹם הַזֶּה , d. h. das Hervorstrahlen der Sonne,
 nach Rasi Men 88^a „Lukka 29^a ist הַיּוֹם הַזֶּה mit הַיּוֹם הַזֶּה
 identisch. ^V Vorführlicher s. Jh. das. und die dort angeführte Literatur. -
 Obiger Fall kann eintreten, wenn jemand etwa die G'ara-Peri-
 odation vernachlässigt vergessen hat und dann etwa früh verreisen muss.
 Vgl. auch Ber 8^a, 4 Zeile v. u., wo derselbe Fall nicht von der „Nacht“,
 sondern von dem „Tage“ angenommen wird. הַיּוֹם הַזֶּה ist
 eine Formel.

1) Der seltene Name, also הַיּוֹם הַזֶּה , kommt nur in einem
 der letzten Zusätze zur Mišna vor (Aboth II 2) und in Trs. Sota III 16
 vor. - „Wachen“: Ergänzung zur Mišna I 1: „bis zum Ende der ersten
 Nachtwache“. Bei den Römern zählte man 4 Nachtwachen, bei den
 Juden seit alten Zeiten - nach dem Vorbilde der Babylonier - drei.
 Vgl. Kraus das. -

2) „Ona“: Vgl. Levy u. Salman, wonach dieser Wort in verschiedenem
 Sinne gebraucht wird. Kraus, das. übersetzt „Zeitraum“. Es liegt hier
 offenbar ein duodezimals System vor. - Tisat: Ri 7, 19. Vgl. auch
 Mx 6, 48 (4 Nachtwachen), Lk 12, 38 (2. und 3. Nachtwache).

v Vgl. auch Kraus, talmudische Archäologie 2, S. 420. und
 „Synagogale Altertümer“ 419.

I 2. Von wann an rezitiert man das Šema am Morgen?
 (Antwort: siehe Mišna I 2, wo verschiedene Meinungen angeführt werden. Hierzu fügt die Trs. hinzu:) Andere³⁾ (ausser den in der Mišna angeführten Gelehrten) sagen: (bis es so hell ist), so dass sein Genosse⁴⁾ von ihm vier Ellen entfernt ist und er ihn erkennt. - Sein (d. h. das Šema, beste) Gebot (Erfüllung, d. h. die beste Zeit dafür am Morgen, ist): Zusammen mit dem Aufstrahlen der Sonne, sodass er die Ge'ulla (d. h. das von der Erlösung handelnde Gebet, das den Übergang vom Šema zum Schöpfungsgebet bildet,) anlehnt an

- 1) Ansatz $\text{שֶׁנֶחֱמָה עִירְוֹתָא בְּבִרְיָא דְּרַבְּהִינְיָא דְּרַבְּהִינְיָא}$, das als späterer Zusatz des Triseptuaginta-Sammlers anzusehen ist.
- 2) Vgl. S. 2, Anm 5.
- 3) Dieser Triseptuaginta gehört zu den Sätzen der Trs. die in denen Mišna-massurim völlig fehlen, jedoch erkennt man an dem Ausdruck "und andere", dass die Mišna vorausgesetzt wird. Hier z. B. wird Mišna I 2 durch diese hier angeführte Version ergänzt.
- 4) "Genosse": ein ihm Bekannter, den er leichter erkennt als einen Unbekannten.
- 5) "Sein Gebot": Vgl. $\text{בֶּרֶךְ 9^b, 25^b, 26^a}$ "7. Ber בֶּר 1, 1 . Gemeint ist: für die Frauen, die עִירְוֹתָא ist das die beste Zeit für die Šema-Rezitation am Morgen, die dann gleich das Schöpfungsgebet, nach vorheriger Ge'ulla, daran anschliessen. "Sein Gebot" bedeutet: seine beste Gebotserfüllung, hier zeitlich gedacht. Term. techn. מִצְוָה מְשֻׁבָּת ist, im Gegensatz zu מִצְוָה מְשֻׁבָּת , nicht unbedingt zu erfüllen.

5777 מִצְוָה מְשֻׁבָּת , - מִצְוָה מְשֻׁבָּת ist, im Gegensatz zu מִצְוָה מְשֻׁבָּת , nicht unbedingt zu erfüllen.
 Fests. Herzfeld, Gesch. d. V. J. II S. 395 f.)

das (d. h. unmittelbar vorausgehenden. lässt dem) (achtzehn)³ Gebet¹⁾
und es ergibt sich, dass er am Tage betet. -

Es hat gesagt Rabbi Jehuda: Einmal²⁾ ging ich einher
hinter Rabbi Esgiba und hinter Rabbi El'azar, Sohn des
Azarja. Und es kam die Zeit der Gemarezitiation heran.
Es kam mir so vor, als ob sie (d. h. die beiden Genannten)
das Rezitieren (des Gema' aufgegeben hätten, weil sie mit
Gemeindebedürfnissen beschäftigt waren. Ich (aber) rezitierte
das Gema' und wiederholte (gelernte Traditionen)⁴⁾.
Danach begannen sie (zu rezitieren), da war die Sonne
bereits sichtbar auf den Spitzen der Berge.

- 1) Vgl. Ber das. u. Elbogen a. a. S. 22.
- 2) Einmal: ein Vorkommnis, eine persönliche, lehrreiche Erinnerung,
eine Lehrerzählung, die Lehren soll, dass die Frauen sich
möglichst an die Rezitation des Gema' am Morgen מִן הַבֹּקֶר halten.
Nach dem Grundsatz: "Wer sich mit einem Gebot
beschäftigt, ist frei von einem (anderen) Gebot" (Vgl. Lota 44^b,
Sukka 25^a u. 26^a) hatten die Frauen hier das Recht, die Resi-
tation zu unterlassen. Sie nahmen sie dennoch vor, wenn auch ein
klein wenig später. Mit Gemeindegelassenheit sich zu be-
schäftigen, ist Gebot. Nach f. Ber V, 1 wird es sogar dem Thrakutium
gleichgestellt. - Vgl. diesen Satz mit die Parallele in f. Ber V, 1, wobei
Text wörtlich anders lautet. -
- 3) Die Lesart xlx ist unrichtig.
- 4) Nach anderen Kommentaren wiederholte er das Gema'-Gebot.

V. Ber 9^b folget es aus Ps. 72,

Die Bräutigame¹⁾ und alle, die mit Geboten (d. h. Gebotserfüllungen) beschäftigt sind²⁾, sind frei von der Gema'-Resitzation³⁾; denn es heisst (in einem Abschnitt des Gema'): „Wenn du sitzt in deinem³⁾ Hause“ (darin liegt:) mit Ausschliessung von den mit Geboten Beschäftigten, „und wenn du auf dem Wege gehst“ (darin liegt:) mit Ausschliessung von den Bräutigamen.⁴⁾

- 1) Diese Tosephtasch erklärt die Misna II, 5.
- 2) So ist nach Ebt zu übersetzen.
- 3) Siehe Kittel, biblia 2. Th.
- 4) Was in den beiden Sitakim gesagt wird, ist in dem Texten wofür das Umgekehrte, d. h. zu „sitzt“ werden die Bräutigame ausgeschlossen, zu „geht“ die mit Geboten Beschäftigten. Obiger Text meint: Wer ein Gebot erfüllt, „sitzt“ nicht untätig, der Bräutigam „geht“ nicht „auf dem Wege“, sondern ist zu Hause, bei der Braut. Es umgekehrte Text würde meinen: der Bräutigam „sitzt“ nicht untätig zu Hause, er ist T. 116, heisst tätig, unruhig in der Sorge, ob er die Braut als Jungfrau finden wird; die mit Geboten Beschäftigten „gehen“ nicht „auf dem Wege“, sondern tun das betreffende Gebot. Vgl. Bz 11^a, 16^a, Sukka 25 u. j. Bz II, 5

I4 Ein Ereignis betreffend R. Jišma'el und R. ~~Azaria~~^{Azaria}
 El'azar, Lohn des Azaria, die (d. h. dass sie) ruhten an
 einem Orte. Und R. Jišma'el war hingelehnt und R.
 El'azar, Lohn des Azaria, aufrecht. Und es kam die Zeit
 der Jēma-Rezitation (des Abends) heran. Da richtete sich
 R. Jišma'el auf, und R. El'azar, Lohn des Azaria, war
 hingelehnt. Da sprach R. Jišma'el zu ihm: was (soll)
 das, El'azar? Er (d. h. El'azar) erwiderte ihm: Jišma'el,
 mein Bruder, man fragte einen: "Warum (ist) dein Bart
 (so stattlich) gewachsen?" Er (d. h. diese Gefragte)
 erwiderte ihnen: " (Ich lasse ihn wachsen aus Opposition)
 gegenüber den (Bart-)Verwerbern (, die ihren Bart absheren)."
 (So machen wir beide einander Opposition, denn:) Ich, der
 ich aufrecht war, habe mich hingelehnt; du, der du hin-

- 1) Das geht hier aus ihrem Verhalten während der Rezita-
 tions der Jēma hervor. Vgl. Be M^a. j. Be I, 3 hat ~~aber~~
 hingelehnt bei R. El'azar ben Azaria u. "aufrecht bei Jišma'el",
 weil hier die Rote von Jēma des Morgens ist.
 2) Man soll doch nur nach Hillel handeln. Vgl. Mišna I, 3.
 3) So lautet der Text nach E. W. A. 9. Lipre u. Jalqut
 zu Be, ג'ן תתן. Hier in den Talmuden fehlt die Frage

gelehnt warst, hast dich aufgerichtet. Er (d. h. R. Jis-
mael) sagte zu ihm: Du hast dich hingelehnt, um (das
Gebot) aufrecht zu erhalten gemäss den Worten der Schule
Jammai, und ich habe mich aufgerichtet, um
nach (das Gebot) zu erfüllen gemäss der Schule Hillel's.
Eine andere Erklärung (Vorsatz): (Zu, das heisst Jismael,
wollte den Jammaiden Opposition machen und
handelte so) damit nicht die Schüler (an uns ein über-
einstimmendes Verhalten) sehen und (dann) eine
Festsetzung (der Halakha) machen gemäss deinen
Worten (d. h. nach Jammai). —

1) W. hat hier $\begin{matrix} 7547 \\ 77- \end{matrix}$. A hat: $\begin{matrix} 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \\ 77777 \end{matrix}$
Über das nur Verhalten beim Gebet und beim Sitzen
siehe S. Krauss S. 398 ff in „Synagogale Altertümer“
über das Alter einer Halakha, auf die eine Be-
gehrenheit folgt siehe Ch. Albeck, Untersuchun-
gen über die Redaction der Mišna, 1923 / Einleitung

Warum hat man (d. h. die Gelehrten in der Mišna 14, im Hinblick auf die das Ĵema^c umrahmenden Lob-
sprüche) gesagt: (einen langen und) einen kurzen)
(Lobspruch)? (Antwort:) Da wo man gesagt hat,
man soll (den Lobspruch) lang gestalten (d. h. ²)
dem Lobspruch eine weitreichere Fassung geben,
ist man nicht berechtigt, (den Lobspruch) kurz
zu gestalten (d. h. dem Lobspruch eine wortarme Fassung
zu geben). — Und (wo es Verabkrift ist, ihn) kurz zu
gestalten, ist man nicht berechtigt, (ihn) lang
zu gestalten. — (Wo es Verabkrift ist, ihn mit
einem Schluss zu versehen (d. h. mit „gepriesen u. s. w.“
zu schließen, aber nicht zu eröffnen), ist es nicht be-
rechtigt, (ihn) nicht mit einem Schluss zu versehen. — Und

- 1) A hat hier nur „einen langen“, wie in der Mišna
2) So man übersetzt werden im Hinblick auf die weitere Tos. 17.
Die Erklärung von Rōsi 2. St. ist viel einleuchtender als die der
RŠB. Vgl. Schwarz aad. 1.7. Syn. 66. —
Die Tos. bringt hier zunächst ein längeres Stück wörtlich
wie die Mišna und führt es dann weiter. Die Rede ist um
den Lobsprüchen vor und nach dem Ĵema^c, deren Wortlaut
jedes jüd. Gebetbuch bietet. Die Absicht ist offenbar, den Gottes

(, wo es Verabkrift ist, ihn) nicht mit einem Abschluss zu versehen, ist er nicht berechtigt, (ihn) mit einem Abschluss zu versehen. — (Wo es Verabkrift ist, ihn) zu eröffnen mit „geprüsen“, ist er nicht berechtigt, (ihn) nicht zu eröffnen mit „geprüsen“. — Und (, wo es Verabkrift ist, ihn) nicht zu eröffnen mit „geprüsen“, ist er nicht berechtigt (ihn) zu eröffnen mit „geprüsen.“ — (Wo es Verabkrift ist, dabei) eine Verbeugung zu machen, ist er nicht berechtigt, keine Verbeugung zu machen. Und (, wo es Verabkrift ist,) keine Verbeugung zu machen, ist man nicht berechtigt, eine Verbeugung zu machen.

dienst genau und einheitlich zu regeln. —

1) „Verbeugung“: bis auf den heutigen Tag Gottes. Durch die Verbeugung beim Gebet drückt man Gott seine Ehrfurcht aus. In der muhammadianischen Gebetsübung gestaltet sich derartiges zu einer Art einheitlicher, religiöser Gymnastik und daher Disciplinierung. — Man beachte hier die Breite ganz genauer Ausdrucksweise, in Gegensätzen verlaufend. Vgl. Jos. I, 9.

Folgende (sind) die Lobsprüche, bei denen man (den
 Lobspruch) kurz gestaltet (d. h. nur entweder am Anfang
 oder am Schluss das „gepriesen“ sagt): Wenn man einen
 Lobspruch spricht über die Früchte¹⁾ (bei deren Genuss)
 und über die Gebote²⁾ (bei deren Ausübung), der Lobspruch
 des Zimmun³⁾ (d. h. der Aufforderung zum Dankgebet nach
 der Melzeit) und der letzte Lobspruch ~~des~~ ^{des} Gemar
 Resitation (sonst morgens ab abends) Nachtraggebetes: 4)

1) Vgl. Misna VI, 1ff, Tos. IV, 2ff. Pes. 105^a wird als
 Grund angegeben, weil es sich hier um Dank an Gott
 handle und dieser Dank nicht durch nochmaliges
 „gepriesen“ unterbrochen werden solle.

2) „Gebetserfüllungen“: z. B. Halla (Teizhele), Tisith u. z. v.

3) So ist zu lesen nach Ew u. Jer. und nicht nach A 1787.

4) So nach W A. E u. Ber 46^a haben hier „Gemar resitation“.

Folgende (sind) die Lobsprüche, bei denen man (den
 Lobspuch) lang gestaltet (d. h. sowohl mit „geprüsen“
 beginnt als schließt): der Fastenlobspuch (Einhal-
 tung zum 7. Lobspuch des Schöpfungsbuches), der Neujahr-
 und Lobspuch und der Lobspuch des Versöhnungstages. ¹⁾

An den Lobsprüchen eines Menschen ist erkennbar,
 ob er ein unwissender ~~oder~~ und ob er ein Gesetzkun-
 diger ist. ²⁾

1) So nach Wt. E hat hier im ersten Falle Sing.
 und in den letzten plur.

2) d. h. wenn er וְיִשְׁבַּח אֱלֹהֵינוּ sagt, so ist er ein Gesetzkundiger,
 sagt er וְיִשְׁבַּח אֱלֹהֵיךָ dagegen, so ist er ein ungebildeter.

Folgende (sind) die Lobprüche, bei denen man nicht mit "gepriesen" schließt, sondern lediglich mit "gesprochen" den Lobspruch eröffnet): Wenn man einen Lobspruch über die Früchte und über die Gebote, bei dem Lobspruch des Himmels und der letzte Lobspruch des Himmels bei dem Nachtrahgebet. — R. Jose, der Galiläer, pflegte einen Abschluss zu machen bei dem letzten Lobspruch der Mahlzeit und (also infolge des Eröffnens und Schliessens mit "gepriesen" dabei (den Lobspruch) lang zu gestalten.

1) Diese Josephslehre spricht deutlich dafür, dass die Begriffe "kurz gestalten" und nicht mit "gepriesen schließen" nicht identisch sind. Gemmach müsste Tr. I 5 so übersetzt werden, wie wir daselbst übersetzt haben. Nach RjRA, Portenora (siehe Tr. I 5, Anm 2) ist die Handlung von R. Jose, dem Galiläer, unverständlich

2) WA haben hier 771 177

Folgende sind die Lobsprüche, bei denen man mit „gepriesen“ eröffnet: Alle Lobsprüche insgesamt eröffnet man mit „gepriesen“, ausgenommen den Lobspruch, der angelehnt ist an das (d. h. unmittelbar vorausgeht) der) Jema¹⁾ ~~Dasilich~~, und dem Lobspruch, der angelehnt ist an einen anderen Lobspruch (d. h. ihm ganz eng vorausgeht und mit ihm eine Art Einheit bildet); denn bei ihnen (d. h. den eben genannten) eröffnet man nicht mit „gepriesen“ (, sondern schließt damit).

Folgende sind die Lobsprüche, bei denen man eine Verbeugung macht: Der 1. Lobspruch (des Schöpfunggebets) am Anfang und am Schluss; und bei „Wir danken“ (17. Lobspruch des Schöpfunggebets) am Anfang und am Schluss. — We aber eine Verbeugung bei jedem ein-

1) So nach WA. Das Wort שָׁרָא in E ist zu streichen „über 16 a - Parallel.“

2) Schwarz das. S. 7. gestützt auf den Kommentator R. Jona list den Text in verkehrter Ordnung. Wir folgen ihm in der Übersetzung nicht, da Erwt seinen Text nicht haben. Ob Schwarz hier Recht hat mag daher dahin gestellt bleiben. Die Gründe, worauf er sich stützt sind nicht stichhaltig.

1) ~~Es~~ haben 3. 92 plus. in diesen Torafloraz

2) heb. 18 Geb.

Zelnen Lobspruch (des Achtzehngebetes) macht, den¹³ belehrt man, dass er keine Verbeugung machen soll.³⁾

Man respondiert nicht (wörtlich) mit dem, der den Lobspruch spricht, sondern hört zunächst schweigend zu, bis er fertig ist, und respondiert dann. - R. Jehuda pflegte zugleich mit dem, der den Lobspruch spricht, zu respondieren (, und zwar so): "Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen, die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit",²⁾ und: "Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von ihrem Orte her".³⁾ Alle diese (Worte) pflegte R. Jehuda zu sagen zugleich mit dem, der den Lobspruch spricht.

3) Der einzelne hat sich nur nach den Vorschriften zu richten, um die Harmonie aufrecht zu erhalten; er soll nämlich nicht auffallen, weder im Guten noch im Bösen; er soll sich nicht mit seiner Frömmigkeit herantun und brüsten. Diese Gründe aber fallen bei dem König und Hohepriester weg. Jedoch darf der Hohepriester eine Verbeugung nur am Schluss eines Lobspruches, während der König auch am Anfang machen darf. (Vgl. JBr I, 8 u. Br 34^b 1. Z. v. o.).

2) Jer. 6, 3

3) Ez. 3, 12

{ Diese Worte sind in U nur aufgeführt,

I 10

Man gedenkt des Auszuges aus Ägypten (d. h. beten den 3. Teil des Gemara, Num 15, 37-41, wo der Auszug aus Ägypten v. 41 erwähnt wird, auch) in den Nächten (und nicht nur bei der Gemara-Rezitation am Morgen). —

R. El'azar, Sohn des Azarja, hat gesagt: Siehe ich bin beinahe siebzig Jahre alt, und (dennoch) ^{es}geglückt ist mir (bisher) nicht gelungen zu hören (eigentlich: dass ich hören könnte) (einen Bibelbeweis, aus dem ich entnehmen könnte), dass der Auszug aus Ägypten (auch) in den Nächten gesagt werden soll, bis es Ben Zoma durch Schriftdeutung ermittelte (nämlich so): denn es heisst: „Damit du gedenkest an den Tag deines Auszuges aus dem Lande Ägypten die ganzen Tage deines Lebens“ (stünde da: „die Tage deines Lebens“)

- 1) EW haben hier $\gamma\eta\psi\chi\psi$. Gemnach war er wirklich so alt und nicht wie $\beta\gamma\delta\theta$ ^{2. u. 12. St.} deutet, dass R. E. b. A. in der Wirklichkeit nur 17 Jahre alt war, er war nur weise wie ein Libziger. ~~Herz~~ Nach dieser Auffassung muss man ^{שנין}übersetzen: „ich habe nicht abgelegt, d. h. trotz der Weisheit. Jer I, 6 geht mit EW zusammen.“ Darau
- 2) St 16, 3 = 2 Num 15, 39 heisst es: „Und ihr sollt es sehen.“ Darau könnte man schliessen, dass der 3. Abschnitt nur am Tage gebetet werden darf. — Vgl. Mišna I, 5.

(, so würde das bedeuten): die Tage; (man steht aber da:) "die ganzen Tage deines Lebens" (damit ^{rein} liegt). (auch) die Nächte, (da auch die Nacht zu dem "Tag" gehört). Diese sind die Worte des Ben Zoma. Die Gelehrten (aber) sagen: "die Tage deines Lebens" (das bedeutet): diese Welt; die ganzen Tage deines Lebens" (d. h. = alle deine Tage deines Lebens) (das ist gesagt): um einzuschließen die Tage des Messias³⁾. Da erwiderte Ben Zoma ihnen⁴⁾ (nämlich:) den Gelehrten: Und gedenket, man etwa des Auszuges aus Ägypten für die Tage des Messias? Siehe, er (d. h. ein anderer Schriftsteller) sagt: "Darum, siehe, Tage werden kommen, ist der Spruch des Herrn, da wird man nicht mehr sagen: So wahr der Herr lebt, der die Kinder Israel heraufgeführt hat aus dem Lande Ägypten."

3) So ~~man~~ ^{man} ~~haben~~ hier שנים עשר; außerdem haben sie ed. pr. 12 Misna, et. pr. 12 heb. Talmud, Cod. Man diesen Text. E u. die Misna & Jer. Talmud haben 17. Nach ~~dem~~ ^{dem} ~~muss~~ ^{man} übersetzen: in Bezug auf die Tage... "

4) In j. Ber I, 6 u. Mekhiltha zu Ex 13, 3 fehlt die Antwort an Ben Zoma. Ber 12^b hat denselben Inhalt, wie wir ihn hier haben. Die Tor geht hier mit 5.

So a Linne 1) Ganzheit 2) Gesamtheit
v. 1244 u. 2. H.

Vergleichen: „gedenket nicht, an das erste und auf das vormalige achtet nicht“: (d. h.): „gedenket nicht an das erste“: das (bedeutet): das Joch der Königreiche; „und ^{auf} das vormalige achtet nicht“: das (bedeutet): das Joch Ägyptens. — (Hinzu ist für die messianische Zukunft hinzuzufügen, aus derselben Stelle: „Lieber, ich mache Neues, seht spornst es, erkennat ihr es nicht?“ dies (bedeutet): der Krieg des Jg³“ —

Man bildet ein Gleichnis: „Wem gleicht die Sache? Einem, auf den ein Wolf traf, und er wurde aus seines Hand errettet, und er pflegte (nun) das Ereignis mit dem Wolf zu erzählen. — Und wiederum traf auf ihn ein Löwe, und er wurde nun ihm (d. h. von ihm weg) errettet. Da vergess er das Ereignis mit dem Wolf und pflegte das

- 1) Jes 43, 18f. Elkuppensicht ~~Plan~~ ^{und dem Sinnemach}
- 2) ABE stimmen in der Reihenfolge ^{über ein}, nur dass das Wort ~~ist~~ ^{ist} in W fehlt. Vgl. Ber 13^a. Lieber, Jeruch gB I, 6.
- 3) ~~Ed 28~~ Hier dagegen stimmt g. Ber im Gegensatz zu b. Ber mit Trs. überein.
- 4) Das Gleichnis ist in der tannaitischen Literatur ein sehr beliebtes Hilfsmittel die Schrift zu deuten. oC

ten, sondern: So wahr der Herr lebt, der heraufgeführt hat
 und der hergebracht hat den Samen des Hauses Israel
 aus dem Lande des Nordens u. s. w." - Sie (die Gelehrten)
 antworteten ihm (d. h. Ben Zama): Nicht (ist das gemeint),
 dass der Auszug aus Ägypten aus seinem Orte (5) (übrig)
 ausgesottet werden soll; vielmehr (so): dass du Ägypten (6)
 hinzuzufügen sollst zu den Königreichen (, und zwar so):
 die Königreiche (, aus denen die Israeliten kurz vor den
 Tagen des Messias befreit werden sollen, sind dann als
 die Fülle überstandener Mühe) Hauptsache und
 Ägypten (ist dann nur) Nebensache.

5) So nach Abt. E hat hier ארץ; וְאֵת מִצְרָיִם, פֶּרֶץ ~

6) Jer 23, 7f. ✓

7) mit E ארץ אֲנִי אֶחָד וְאֵת מִצְרָיִם, כִּי אֶתְּנוּ אֶתְּךָ

8) Auszug Ägyptens nach W. &

Manora	W.	Max. Text:
100	100	100
110	110	110
120	120	120
130	130	130
140	140	140

20

Vergleichen: Nicht soll dein Name mehr ¹⁾
 Ja'agob genannt werden, sondern Jis'raël soll
 dein Name sein": Nicht (ist das so gemeint), dass
 der Name Ja'agob aus ihm völlig ausgerottet werden
 soll, vielmehr: ²⁾ der Name Ja'agob soll ~~zu~~ ³⁾ hinzugefügt
 zu Jis'raël (und zwar: Jis'raël (ist nun) Hauptsache,
 und Ja'agob Nebensache ³⁾

2) So ist zu übersetzen, da ~~man~~ die Präposition τ als τ
 sociativis aufgefasst ist. Vgl. Bacher, *Key. Fernm.* S. 75.
 In Ideenassoziationen folgt die Vor. nun noch eine Reihe
 ähnlicher Fälle hinzu. -

3) Gen 35, 10

- 1) E 31r gre ^(wie in AT) W 31r 314
- 2) W 201r 101 A. Soll man
- 3) E 206 W 206

Ereignis mit dem Linsen zu erzählen. - Wiederum
 traf auf ihn eine Schlange, und er wurde aus ihrer ~~Hand~~
 Gewalt errettet. So vergass er das Ereignis mit
 ihnen beiden und pflegte das Ereignis mit der Schlange
 zu erzählen. - So auch Israel: die letzten Transale
 machen die ersten regenen.³⁾

I 12 Jesajen: „Saraj, dein Weib: du sollst ihren Na-
 men nicht Saraj nennen, sondern Sara (soll sein)
 ihr Name“: (s. h.:) Anfangs, siehe, (war) sie eine Für-
 stin (Saraj) über ihr Volk; jetzt, siehe, (ist) sie eine
 Fürstin (Sara) über die Völker der Welt; denn es heißt:
 „Sondern Sara (soll sein) ihr Name.“

man diese $\{ \Psi \eta \}$ als Ellipse aus dem üblichen $\{ \Psi \eta \}$
 vgl. Becker des. S. 134f. - $\{ \Psi \eta \}$ kann ausserdem noch eine
 allegorische Erklärung beuten. $\{ \Psi \eta \}$ bildet die 26 Regel
 von den zweiunddreissig (nach Abulwalid über Gemach Fere von
 den 33 nur den tiberabischen Mitteln) Fere Sprach. Einleitung 10,
 die Freigliedrigkeit ist in der talmudischen Literatur häufig
 Vgl. des zum Fühig mit Fleiss gef. gesammelte Material in
 „altjüd. Gleichnisse“ 1904 u. Gleichnisse Jesu, 1912.

1) „So nach E.“

2) So nach E. Alt. hebra hier andere Leserben. Es ist jedoch nach

3) E. zu lesen, analog dem früher ^{auch in d.} (Vgl. Kammerten 49).

3) Vgl. Jts. XV, 4.

I 13

25.
 Desgleichen: „Nicht ^{sie} (man mehr deinen Namen Abram nennen, und es soll dein Name Abraham sein.“ ¹⁾ Anfangs, siehe, da warst du ein Vater ^{für} ~~aber~~ Abram (Abram = Ab tram); und jetzt, siehe, bist du ^{ein} Vater ^{für} die ganze Welt ²⁾; denn es heißt: „Denn zum Vater einer Menge (hamon, wovon „ham“ in Abraham anklängen soll) von Völkern habe ich dich gegeben.“ 1 Chr 1, 24

I 14

Obwohl Er (d. h. Gott in der Schrift, später, nämlich Nach 97?) den Abraham wiederum Abram nennt, so ist es (trotzdem) nicht zur Schande (für Abraham), vielmehr: zum Ruhm. — (Obwohl er später, nämlich, nachdem Hosea durch Mose den Namen Jehosua Nam 13, 16 erhalten hat) den Jehosua (wiederum nennt) Hosea ^{5, 8, 32, 44}, es ist es nicht zur Schande, vielmehr zum Ruhm (d. h. es soll dadurch angeedentet werden): Er war derselbe Abram, besor mit ihm (von Sost) geredet wurde; und er (blieb) derselbe Abram.

1) Gen 17, 5. W hat I 13 vor I 12, da in der Bibel Abram vor Tara erwähnt. Vgl. auch Bz 13^a. E dagegen haben Tara vor Abram, vielleicht auch deshalb, da an Abram nachher angedeutet wird.

2) So ist zu übersetzen nach E „Bz 13^a“. E hat hier: „alle, die in die Welt kommen“. Vgl. Joh. I, 9

1) 24
 nachdem mit ihm (von Gott) geredet worden ist. — Er war
 derselbe Flöſe'a, bevor er einging zur Grösse (als Nachfolger
 des Moses); und er (blieb) derselbe Flöſe'a, nachdem er ein-
 gegangen ist zur Grösse. — (Eine ähnliche Beobachtung zur
 Ausdrucksweise der Schrift: „Moses, Moses“, „Abraham,
Abraham“, „Ja'agab, Ja'agab“, „Jemuel, Jemuel“²⁾
 (diese doppelte Anrede bedeutet): Ausdruck der Liebe
 und Ausdruck der Aufmunterung. — (Eine andere Erlä-
 rung:) sie (waren) sie (blieben dieselben), bevor mit ihnen (von
 Gott) geredet wurde; und sie (waren dieselben) sie (blieben dieselben),
 nachdem mit ihnen (von Gott) geredet worden ist. — Sie (waren
 dieselben) sie (blieben dieselben) bevor sie eingingen zur Grösse;
 und sie (waren dieselben) sie (blieben dieselben) nachdem sie
 eingegangen waren zur Grösse.

1) Siehe jedoch Br 13^a, wo eine Verwechslung des Namens
 unzulässig ist.

2) Ex 3, 4.

3) Gen 22, 11

4) Gen 46, 2

5) 1 S. 3, 10; WA. haben hier Jk

I 15

Desgleichen: „Und es ist, in Salem seine Hütte und seine Wohnung in Sijjon“ (Hier bezeichnet der alte Name „Salem“ stat. „Jerusalem“). Saha die Frage: Und was hat denn der Schriftsach²⁾ im Auge, indem er ihr (d. h. der Stadt Jerusalem) den ersten Namen (Salem) wiedergibt? (Antwort:) Siehe, es heisst³⁾ „Denn zu meinem Born und zu meinem Gimm ward mir diese Stadt (d. h. Jerusalem)“ man könnte (im Hinblick auf jenen alten Namen „Salem“ und auf die oben zitierte Stelle, meinen); auch jetzt (noch ist) sie in Born und Gimm (Gottes). (Diese Fassung von Ps 76,3 trifft nicht zu:) Die Lehre (hierüber liegt darin, dass) (der Schriftvers Ps 68,12)

1) Ps. 76, 3. Vgl. Folgut. Gimm'oni z. St.

2) Lo nach Ew; A hat hier de Heilige - gepriesen

sei; Er. Folgut 2M7 oder hat er fehlt dieses.

3) Jer 32, 31

sagt: „Der Berg, den Gott zu seinem Wohnsitz begehrt“
 (hieraus folgt:) siehe, sie (d. h. die heilige Stadt) ist in
 Drogen und Verlangen (Gottes); er (der Schriftvers)
 lehrt (also), dass ihr ihre Zerstörung Lühne ver-
 schafft hat. - (Zemmach ist der anfangs zitierte Vers
 Ps 76,3 anders auszulegen, nicht zur Schande Jeru-
 salems, sondern zu ihrem Ruhm, nämlich so:)
 Woher¹⁾ (d. h. aus welcher Schriftstelle, ist zu ent-
 nehmen), dass die Jerkhina²⁾ nicht in sie (d. h. Jeru-
 salem) zurückkehrt, bis sie zum Berg³⁾ gemacht ist?
 (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt also der „Ruhm“
 Jerusalems, in Ps. 76,3, d. h. darin, dass) er (d. h. dieser
 Schriftvers) sagt: „Und es ist in Salem seine Hütte
 und seine Wohnung in Sijjon (d. h. auf dem Berge Zion):“
 wir finden (also hier): wenn er „Salem“ (genannt wird),

1) So nach Ehl. In A fehlt die Frage.

2) Diese Benennung Gottes ist nach billig und bedeutet:
 die irdische Ruhestätte Gottes.

3) A hat hier nur den Bibeltitel St 9.

wird er (auch) „Berg“ genannt. (Also: der Sinn
des Verses ist:) Liche, nicht kehrt die Gephina
in sie zurück, bis sie zum „Berg“ gemacht ist. —
(Das lässt sich noch weiter „biblisch belegen“:) denn
es heisst (Gen 22, 14): „Und es nannte Abraham
den Namen jenes Ortes: „Jahwe siehet“, so das
(noch) heute gesagt wird: Auf dem Berge, wo Jahwe
erscheint. — (Andererseits wird den Feinden Israels,
die Jerusalem zerstören, das Verderben angedroht:)
und er (d. h. die Schrift) sagt (Ps. 137, 7): „Getenke,
Jahwe, den Kindern Edams den Tag Jerusalems“:
wann? (d. h. auf welche Zeit bezieht sich das, wo Jahwe
die Stadt wieder Jerusalem nennen wird?) (Antwort:)
wenn ihre Grundfesten von ihr ausgerissen werden,
(sie,) „die da sagen: ^{reisset} Nieder, reisset nieder, bis auf
den Grund in ihr.““

1) Liche Schwarz aad S. 10, wo er eine Lesart
des Wilnaer Gasm erwähnt. EWA haben
hier unsere Falt.

Wer das Šema rezitiert (am Morgen), muss den Auszug aus Ägypten erwähnen²⁾ in Emet h we assib (d. h. dem Lobspruch nach dem Šema am Morgen).¹⁾ Rabbi sagt: Er muss darin (d. h. in Emet h we assib) (auch) das Königtum⁴⁾ (Gottes) erwähnen. - Andere (Gelehrte) sagen: Er muss darin erwähnen das Schlagen der Erstgeburt (in Ägypten) und die Spaltung des Schilfmeeres.⁵⁾

-
- 1) Job 3 bβ hat hier ausdrücklich "am Morgen".
- 2) Abn. Job 3 aα haben שֶׁשֶׁבְּחָיָהּ וְשֶׁשֶׁבְּחָיָהּ.
- 3) Wird also als die Fortsetzung des vorigen Gebetes betrachtet und man darf daher nicht unterbrechen. Dieser Satz hat Bezug auf Mišna II, 2.
- 4) "Königtum": d. h. dass Gott König ist. Dieser Gedanke verbindet diesen Lobspruch mit dem Šema, dessen erster Teil die Übernahme des Königthums Gottes ist. Die andere Gedanken betonen die Geulla, d. h. die Erlösung, d. i. die Erlösung aus Ägypten, und stellen den Übergang zum Schilfmeeresgebet her. Die Lobsprüche vor und nach dem Šema sind Pflicht. Vgl. Ber 12^a.
- 5) So ist nach Ebr. zu lesen. Job 3 aα hat zunächst die Spaltung des Schilfmeeres und dann das Schlagen der Erstgeburt.

Wer das Jēma rezitiert, sich inte und dabei einen Vers aus-
lies, darf nicht ^{wiederholen} ~~anfangen~~ und jeden Vers rezitieren (ohne
 Zusammenhang, einzeln) für sich, vielmehr beginnt er
 bei jenem Vers und vollendet bis zum Schluss. -
 Und ebenso (ist es) beim Hallel und ebenso (ist es) beim
 (Achtzehn) Gebet³⁾ und ebenso (ist es) bei der (Esther) Rolle.

Wer hinangeht in das Versammlungshaus ^{4/} (d. h. die Syn-
agoge) und trifft sie (d. h. die dort versammelten Gemeindeglieder)
 (dabei), dass sie seine (d. h. des Jēma, resp. eines Abschnittes
 desselben) Hälfte (bereits) rezitiert haben, und vollendet
 mit ihnen Zusammen, soll nicht anfangen und rezitieren
 von seinem (d. h. des Jēma Anfang bis zu jener Stelle, viel-
 mehr fängt er an vom Anfang (des Jēma) und voll-
 endet bis zum Ende (des betreffenden Abschnitts). - Und
 ebenso (ist es) beim Hallel und ebenso beim (Achtzehn-)
Gebet und ebenso bei der (Esther) Rolle.

- 1) Immer kauft es darauf an, dass sich die Andacht nur
 auf etwas Sinnvolles richten kaun. Jeder Abschnitt als
 ganzes hat seinen Sinn. Vgl. Meg 18 b, Tos. Meg II, 2, Maimonid's
 הל'קטן ופרשתה' 2,1 u. Tur Jotkan 'arush 5690, 6.
- 2) So nach Abt auch in den Parallelstellen v. den Tractaten. Er hat: anfangen.
 2. H.
- 3) So nach den meisten Revisoren. Mfosi nimmt es beim Gebet strenger.
- 4) Was den Namen und die Entstehungszeit des ורדה'ה' ורדה' betrifft,
 so siehe Eibgen das. S. 445 ff.

Schreiber von (Tora) Büchern¹⁾, Gebetsriemen (Tephillin) und Mezuzoth²⁾ (d. h. der kleinen Rolle in diesem an der Tür angebrachten Kästchen) unterbrechen (das Schreiben) zum Zweck der G'ma'-Rezitation (d. h. sobald sie Zeit dazu kommt), und unterbrechen aber nicht zum Zweck des (Achtzehn-) Gebetes,³⁾ — Rabbi⁴⁾ sagt: Genau so wie sie nicht unterbrechen zum Zweck des (Achtzehn-) Gebetes, so unterbrechen sie nicht zum Zweck der G'ma'-Rezitation⁵⁾. — Rabbi Hanina Hananja⁶⁾, Sohn des Agalja, sagt: Genau so wie sie zum Zweck der G'ma'-Rezitation unterbrechen, so unter-

- 1) Unter „Bücher“ versteht man biblische Bücher. Vgl. San 9, 2
- 2) Tephillin und Mezuzoth enthalten die ersten Abschnitte des G'ma' St 6, 4-9 und 11, 1-21
- 3) Lurra 26^a steht der erste Fall genau umgekehrt. Der Text der Tos. meint: das G'ma' ist Toragebet, also wichtiger als die Tephilla. Der umgekehrte Text meint: bei G'ma' genügt schon der erste Vers, den man leicht mit Andacht lesen kann, trotz des Schreibens. Das lange Achtzehngebet aber verlangt Andacht und daher Unterbrechung. g'Ber 3e³ und Lurra 26^a stehen hier im Gegensatz.
- F (so nach Balli, nach Jerusalem müssen drei Verse mindestens sein

brechen, so unterbrechen sie zum Zwecke des (Auf-
 schen) Gebetes. - Rabbi El'azar, der Sohn des Sadog⁴⁾,
 sagt: als Rabban Gamli'el und sein Gerichtshaus
 in Jabne war, waren sie (als die Zeit zur Jema-Resi-
 tation kam, einmal gerade) beschäftigt mit den
 Bedürfnissen der Gemeinde,⁹⁾ da haben sie (diese Beschäf-
 tigung nicht unterbrechen, um (sie, d. h. diese mit dem
 Gemeinwohl beschäftigten Gedanken) nicht aus ih-
 rem Herzen zu reißen (d. h. um sich nicht abzulen-
 ren, nicht herauszukommen aus ihren Gedanken
 und Entschlüssen).

Jer. ist wie Tos., wie oft. Die Tos. steht palästinensischer
 Lehre nahe, woran Zuckermann auch schließt, dass
 die Tos. der Jer. Gemara vorgelegen hat. Wo aber die beiden Tal-
 mude stehen, heutzutage die Gelehrten gewöhnlich den bab.
 Talmud. In unserem Fall sind die Gelehrten darüber nicht einig.
 Sulhan 'aruch u. s. w. gehen mit dem bab. Talmud, Für
 Sulhan 'aruch Orach Chajim § 28, 8 und Meimone's, Hilchoth
 Tephilla § 6, 8 entscheiden nach Jer. Talmud u. Tosephta.

4) Rabbi (Jehuda I) denkt hier daran, dass jene Schreiber ein
 Tragebot erfüllen und das hebt dann andere Gebotserfüllungen
 auf: man kann nur immer nur eins tun, nicht mehrere.

II 7. Ein Lastträger, obwohl die Last auf seiner Schulter ist, siehe, dieser rezitiert (das Gema^e, wobei auch schon der erste Vers genügt). — Aber in der Zeit, wo er abläßt und auflädt, rezitiert er nicht, deswegen, weil er (inmitten dieser Oxythätigung) nicht sein Herz (in Andacht auf das Gema^e) richtet. — Sowohl in dem einen als in dem anderen Falle darf er nicht (das Selbstgebet) beken, bis zu der Stunde, wo es abgeladen hat¹⁾ (d. h. damit fertig ist.)²⁾

gleichzeitig. — Jm^r I, 5, j. Birkn. III, 3 und j. Sabbath I, 2 erwähnt nicht Rabbi.

5) Es kommt nicht auf die Zeit der Unterbrechung, sondern auf die Unterbrechung als solche kommt es an.

6) So nach Ekt und Lanna 26^e; nach A. u. Jer: Hanina. Hananja lebte um 120-160. — Vgl. zum Inhalt Tos. Jab I, 7.

7) Ein Zeitgenosse von Gamliel II um 100.

8) In Jabne vor nach der Zerstörung der Hauptsitz der Gelehrten, deren Urteile für die Judenheit maßgebend waren. Nach

brigines (siehe Goldmann, Tos. s. 21) sollen die römischen Behörden sogar ihre Todesurteile getuldet haben (epist. ad Apicianum 14 Lommatzsch t. XVII).

9) Vgl. Tos. I, 2.

2) Eine geringe Last, die nicht stören kann, darf er wohl bei sich haben. Über das Moos streite beide Talmude Jm^r z. St. u. B. M. 105^b.

1) So nach Aht.

Arbeiter¹⁾ rezitieren (das Yema^c) auf der Spitze des Baumes
 (, falls sie, sobald die Zeit zur Rezitation gekommen ist,
 gerade oben auf einem Baum arbeiten). — Und (die Arbeiter)
 beten²⁾ (das Schutzh Gebet) auf der Spitze des Ölbaumes
 und auf der Spitze des Feigenbaumes. — Und bei allen übrigen
 Bäumen³⁾ steigen sie herunter und beten (dann). —
 Der Eigentümer steigt sowohl in dem einen als in dem ^{beiden} ~~anderem~~
 Fällen herunter und betet (dann).

1) Vgl. Mišna II, 4.

2) Die genannten Bäume sind kräftig, so dass die Arbeiter
 sich nicht durch die Gefahr des Herunterfallens ablen-
 ken zu lassen brauchen. ^(Rasi 2. St) Vgl. Ber 16^a, Maimonide des. II, 8.

3) SE haben hier שרצוהם, wie wir übersetzt haben. Gt. שרצוהם

III 2

„Das Abendgebet: es gibt für es keine bestimmte Zeit“ (so weit die Worte der Misna IV, 1). — Rabbi El'azar, der Sohn Jose, sagt: (Das Abendgebet findet statt) zugleich mit ²⁾ (d. h. in derselben Zeit wie) des Schliessens der

Tore ³⁾ (des Tempels, als diese bestand). R. El'azar, der Sohn Jose, sagte, mein Vater pflegte mit dem Schliessen der Tore zu beten ⁴⁾

Wenn er das Festgebet betet ⁵⁾, sowohl nachdem das tägliche Morgenbrandopfer dargebracht ist, als, bevor das tägliche Morgenbrandopfer dargebracht worden ist, so ist es (keine Pflicht) ledig. — Rabbi Agiba sagt: Wenn sein Gebet in seinem Munde geläufig ⁶⁾

1) EW haben R. El'azar ...

2) EW haben hier 29. A hat 27 (Zeit)

3) Hier sind die Tore des Himmels gemeint, d. h. das Herabkommen des Sterns, da die Tore des Tempels von Tage geschlossen wurden, wie es aus jenen Stellen des Talmud hervorgeht.

4) E hat es nicht.

5) EW haben Lies mit EPA לְהַגִּיד

6) Vgl. Misna IV, 3. — Vgl. Baehar, Ag. d. Tan I² f. 27b,

ist, (so ist es) für ihn ein ~~et~~ gutes Zeichen; und
 Wenn nicht (so ist es) für ihn ein böses Zeichen.
 Er ⁷⁾ pflegte ^(auch) zu sagen: Jeder, an dem der Geist der
 Menschen (Gemüt d. Menschen) Befriedigung findet,
 an dem findet (auch) der Geist Gottes Befriedigung. =
 (Und jeder,) an dem der Geist der Menschen keine
 Befriedigung findet, an dem findet (auch) der
 Geist Gottes keine Befriedigung. -

(Ferner) Jeder, bei dem sein eigener Geist
 Befriedigung findet in dem, was ihm (gehört) (d.h.
 der Zufrieden ist mit dem, was er hat), dem

Wenach dieses erste Wort ähnlich zu lesen ist Mišwa
 Ber V, 6, ebenso in der Barajtha Ber 34b und in
 fBer 9a von R. Hanina ben Sosa. St haben R. Jehuda.

2) Aboth III, 10 wird es im Namen Hanina ben Sosa erzählt.
 Vgl die obige Bemerkung.

8) „Befriedigung“ dieses 2. Wort wird Aboth III, 10 dem
 Hanina ben Sosa beigelegt, aber Aboth d. Rabbi Nathan
 Kap 26 Anfang steht es nicht. - Man beachte die Shm-

VII, 3

Wer sieht den Ruschiten (Mahren) und den Rothhäutigen (einen Menschen, dessen Haut rot ist) und den Weissen²⁾ (einen Menschen, dessen Haut Weiss aussieht) und den Riesen und den Zwerg³⁾, sagt: „Gepriesen sei, der die Menschen (wörtl. die Geschöpfe) verschieden macht.“

(Wer sieht) den Verstümmelten (ohne Fuss etc. Hand) und den Lehman und den Blinde, und den am Ausschlag Kranken, sagt: „Gepriesen sei der Richtet²⁾ der Wahrheit“ (d. h. Gott, der gerecht richtet).

VII, 4

Hat er schöne Menschenkinder oder schöne Bäume gesehen, so spricht er: „Gepriesen sei, der derartiges hat in seiner Welt: schöne Geschöpfe“ (d. h. dann er solche schön. Geschöpfe in seiner Welt hat.)

VII, 5

Wer den Bogen in der Wolke (d. h. Regenbogen) sieht, sagt: „Gepriesen sei der in seinem Bunde Treue, der da gehört des Bundes.“

vii 3) 1) Eine Verwendung der Orakel ist die, dass man sie bei auffallenden, besonderen Ereignissen und Erlebnissen spricht.

2) λευκός

3) gr. υαυος. — Hier stimmen die Texte nicht überein. Vieles hat Cod. mon. u. die Tor. nicht und ungerichtet; ja auch die Tosephthalant-schriften haben verschiedene Lesarten. Der Sinn ist bei allen derselbe.

Der Bruder eines Hasid war verreist gewesen und hatte in der fremden Stadt gehört, daß sein Bruder sich einen Namen als Hasid erworben hat, in dem er dies und jenes nicht getan hatte. Da fragte er seinen Bruder, wie er zu diesem Rufe käme. Der Hasid erklärte ihm: es ist selbstverständlich, daß man ein Tauchbad von dem Gebet nimmt, das Fleisch sorgfältig nachprüft etc.-das kann jeder tun. Andere Dinge aber hängen davon ab, ob man arm oder reich ist. Dieses zu unterlassen, wenn die Mittel dazu fehlen, ist echt chassidisch. Solange ich reich war, erhielt auch mein Hausmädchen eine koschere Kerze bei Tisch. Jetzt, da ich arm bin, muß ich es unterlassen. Ich will nicht frömmere scheinen, als ich bin¹⁾. Denn niemand soll mir nach meinem Tode mehr Gutes nachsagen, als ich wirklich getan habe.

Dies dürfte der Inhalt der in einer ganz verwilderten Sprache vorge-tragenen Geschichte sein. Sie bringt den alten Gedanken, daß vor Gott der Wille zu einer Tat genügt, unter einem zweifellos originellen ~~Exxi~~ Gesichtspunkte: es ist geradezu als positiv ethisch zu bewerten, eine Tat ohne weiteres zu unterlassen, wenn die Mittel dazu fehlen. Wer diese schöne Freiheit hat, ist der wahre Hasid. Freilich verschwindet dieser Gedanke ganz gegenüber einer im Ritualgesetz erstarrten Ethik, die in der Wahl der Beispiele für gute Taten zutage tritt. Der zweite Gedanke in der Geschichte: daß man dafür sorgen muß, keine unverdienten Nachruhm heraufzubeschwören, bringt ebenfalls ein altes talmudisches Gebot unter einem realen Aspekt. Der Talmud verbietet den Hinterbliebenen, einem toten unbewiesenes Gute nachzusagen. Hier sagt der Hasid noch bei Lebzeiten selbst dafür, daß ihm kein unverdienter Nachruhm \ddot{a} wird.

Noch mehr als in der Geschichte von dem Hasid, der keine Einladungen zu Hochzeiten annahm, zeigt sich hier eine Überlegenheit des Hasid über das Gesetz. Er hat den Mut, sogar Dispensen davon für sich in Anspruch zu nehmen was sonst beim Hasid, der nicht ein Heros strengster Gesetzestreue ist, nicht vorkommen pflegt. Der Grund für die Annahme der Dispens ist freilich nicht Laxheit, sondern Bescheidenheit -der Hasid möchte um keinen Preis in den unverdienten Ruf eines religiösen Heroismus kommen. Wo es ihm also aus Gründen, für die er nicht verantwortlich ist, unmöglich wird, das Gesetz zu erfüllen, verzichtet er darauf. Denn er ist überzeugt, daß in solchen Fällen eben das Gesetz nicht gilt. Absurdes kann Gott nach seiner Auffassung nicht verlangen.

181

Eine andere Art der Überlegenheit über das Gesetz ist die des Honi ~~in~~ in der Geschichte (S. 34-38; H. und Gebet) nach der Fassung der Mischna, des Jerusalmi und des Babli (nicht in der Tosefta), doch fehlt gerade in diesen Fassungen die Bezeichnung Hasid. Diese Art der Überlegenheit ist deutliche עֲבֵרָה, die sich nur Honi, der Haussohn Gottes, erlauben darf.

Ganz die gegenteilige Auffassung, daß nämlich ein Gesetz so wichtig wie das andere ist und daß der Mensch sich nicht ungestraft auch über scheinbar unnötige Gesetze hinwegsetzen darf, vertritt jT'eruma VIII, 5 und j'Abōdā zārā II, 4 (s. H. und Sünde, S. 100)

1) Vgl. hierzu die Handlungsweise des Hasid aus dem Dorfe בֵּיִן , der den Rabbinern die Teilnahme an seiner Mahlzeit nicht anbot.

2) Dies ist ein ganz anderer Hasid-Begriff, als ihn z.B. Berakot 32b hat. Dort macht der Hasid um keinen Preis von einer Dispens Gebrauch, selbst nicht unter Lebensgefahr. Einen ähnlichen Hasid-Begriff wie Berakot hat auch Nissim

מ. ה.

הנך שבוייתא דאתאי לנהרדעא אפקינהו לבי רב עמרם
 חפירא אשקולו דרגא מקמייהו בהדי דקא חלפה חורא
 מעייהו נפל נהורא באיפומא שקליה רב עמרם לרגא
 דלא הוו יכלין בי עשרה למדלייא דלייא לחודיה סליק
 ואזיל כי מטא לפלגא דרבא איפסח כמא קוא נוכא
 בי עמרם אתו כלבן אמרו ליה כפיסתין אתר זהו
 מוטב תיכפפו בי עמרם בעלמא הדין ולא תיכפפו
 מיניה לעלמא דאתי אשבעיה דינפק מיניה נפק מיניה
 כי עמודא דנוכא אמכליה מיני דאת נוכא ואנא
 בשרא ואנא עדיפנא מינך.

AaO wird zum R. Me^ozür nur R. 'A^oā, sie ~~hier~~ sie
 übersetzung diese hinde für leicht halten, dass sie nur mit
 Rücksicht auf ihre Töre mit dem Leben ~~also~~ gekannt sind.

Von R. Amram Häsíd berichtet Riddúšim 81^a:

Einmal kamen befreite Gefangene in R. Amrams Ost.

Da ließ der Rabbi die Frauen in das obere Stockwerk seines Hauses bringen und die Treppe entfernen. Unter den Frauen war eine so schön, daß sie hell wie ein Licht strahlte. Als R. Amram sie sah, kam der böse Trieb über ihn, er stellte die Treppe wieder an und stieg hinauf. Unterwegs dachte er, und da er nicht die Kraft hatte, den bösen Trieb zu überwinden, rief er laut: es ist Feuer im Hause R. Amrams. Da kamen die Rabbinen herzu und R. Amram konnte sein Vorhaben nicht mehr ausführen, und der böse Trieb verlief ihn wie eine Feuerflamme.

Die Tendenz der Geschichte geht dahin zu zeigen, daß auch der Häsíd nicht vollkommen, sondern dem bösen Trieb unterworfen ist, und daß auch er alle Mittel, selbst so gute wie hier, anwenden muß, um den bösen Trieb zu besiegen.

j. Sankt VI, 9 (256a)

X 1) Über den Stand des Röllner und ihre allgemeine
Verachtung vgl. B. X, 1.2 und Semara z. St.; Sankt.
25^h; D. P. II; Seb 39^a (Vgl. Beispiel S. B. I, 378f.)
gehört auf S. 66 Rückseite.

מעשה בחסיד אחד שהלך אחיו במקום אחד
 וכששם אמר לאחיו במקום שהייתי שם אמרו ז"ל
 שאתה עושה הרבה מעשים טובים שאיך עושה כך וכך
 אחר החסיד לאחיו מה שלא צייתי כך וכך כי קודם
 שאני מתחיל לעשות חסידות הכיגילות מה שאין אחרים
 עושים אני חושב אם אוכל לעשותו אני אתחיל פן לא
 יהיה חילול השם בדבר וזה הדבר שקשה לי
 לעשות אעשה אם אומר שאני עושה אותו וכשאדם
 מת ואומרים כך וכך עשה נפרעין חמנו שלא עשה
 לך אדחוק את עצמי לעשותן כגון שאומרים שלאחר
 שהיה משמש חטתו שהיה טובל קודם שיתפלל או
 קבץ מים שופך עליו וכן שוחט ובודק בעצמו
 ומציין עוהר המזקר את הבשר ולא היה מאמין
 לאחרים אבל שאר דברים שבאושר ובצניות תלוי
 הייתי עושה אצ"פ שפנחים לא אוכל לעשות כשיכולתי
 צייתי כשהיה יכול לעשות מצוה לא הייתי מניח
 לשפחה ולאותם שהיו אוכלים מאכלי לתפוס את
 הגר של חלב פן יטפסו על המאכל ולא בנר של
 שחף או בנר של שעה זכשצאתי לעוני לא יכולתי
 לעשות צה אינו חילול השם כי אחרתי כי עני אני
 ואנוס אני

היינו יודים 1/5 חמנו

R. Šim'on ben Šemaš Duran in seinem Kommentar „Magen 'Abot“ zu den Pirke 'Abot IV, 15 (Leipzig 1855, S. 70²) erzählt von einem „großen Hāsīd“, der niemals eine verheiratete Frau ansehen wollte. Der Satan aber wollte ihn auf jeden Fall verführen. Als er das merkte — er hat hier den Namen Matja ben Hērē's —, nahm er Eisenmägel, zog sie durchs Feuer und blendete seine Augen. Gott sandte ihm den Engel Raphael, um ihn zu heilen. Er ließ sich von ihm nur unter der Bedingung heilen, daß der böse Trieb niemals über ihn herrschen dürfe. Duran verweist für diese Geschichte auf Tanhūmā, Abschnitt ~~4~~ 577.

fung an das 7. (resp. 6.) Gebot auf. Beide Texte haben die Tendenz, dass sie den bösen Trieb und die Frau in die engste Verbindung bringen. - Häsüd wäre nach dieser Geschichte derjenige, der erkannt hat, dass die Frau und der böse Trieb sehr eng zusammenhängen, und daher keine Mittel scheut, dem gründlich entgegenzuwirken.²⁾

Alte jüdische Motive in dieser Geschichte sind: das Motiv, dass der Satan sich von Gott die Erlaubnis Holt, den Frommen zu verführen, ferner: der böse Trieb und die Frau, auch die radikale Selbstverwünschung und Selbstverstümmelung, dann die Heilung durch den Engel Raphael³⁾

c) Eingreifen Satans in einen Schlichtenskonflikt.

Die in der Geschichte vom Häsüd und der Dämonin auftretende Ansicht, dass der Häsüd an sich sündlos ist, wird in der Geschichte von Abba Tabanä (s. Häsüd und Hund, S.) und einer Wundergeschichte des p. 3'on 'o (S. 236, s. 7 u. 8. Hunder) dadurch mit der Wirklichkeit in Einklang gebracht, dass Satt selbst in einen Schlichtenskonflikt eingreift, wenn dieser bei einem 3'on vorkommt. In der ersten Geschichte treten eine Reihe verschiedener auf einmal an den Häsüd heran, in der zweiten hindert ihn der Tod an der Ausübung einer sonst stets bis zum Äussersten erfüllten Pflicht. In beiden Fällen erfolgt die Lösung des Problems durch ein Wunder.

- 1) ויא / א' און, der später im Alter als 3'on lebt, kämpft für e. Frömmigkeit, und um nicht im Kampfe zu unterliegen, blendet er sein Augensicht, so gefährdet auch (ס) 27 sein Leben, um der Hünde zu entgehen.
- 2) Bgl. Matth. 6 u. Parallelen.
- 3) Der Engel Raphael befiehlt Tobias, dass er über die Augen seines erblindeten Vaters die Galle eines Fisches streiche, um die Heilung des frommen Tobias zu bewirken: Tob. 11, 3-10 bei Kautsch I, 144; Bgl. 40/33 Anz 2 187/23. - Als Belohnung der Selbstbeherrschung und Überwindung der sündhaften Liebe zu einer Frau strahlt von Nat an Licht aus; Bgl. Bank. 31 e; Job. 56 e; Sester 330, 333; islamische Parallelen s. bei Baldricher, Entw. des Islams I, 1004 e; Keller bei Grimm S. 327, 15. Erzählung

Nidda 45⁶ :

הקדמה / חלק ושה
 , חלק ושה חלק ושה

SR 17, 7 (Theater 158) י'

ג' I, 23

אדשה בחסיד אחר שהיה נגון

אדשה בחסיד אחר שהיה נגון

לחסידה אחת ולא הדמיפו בנין

לחסידה אחת ולא הדמיפו בנין

כה אנה אמרו אין אנו אנדוים

אמרו אין אנו אנדוים להקב"ה כלום

להקב"ה כלום צאנו וארעו לכה

הלק וקירשה הלק לכה ונשא נשדה

את לכה הלק לכה ונשא נשדה

אחת ונשדה אולם נשד והלכה לו

אחת ונשדה אולם נשד והלכה לכה

ונשדה נשד ונשדה אולם צדיק

ונשדה נשד אחר ונשדה אולם

היו שהכל אן האשה.

צ"ב. היו שהכל אן האשה.

SR 17, 7 = I 7, 5 ג' י'

27I, 134 in אדרס אבסיר ג' י'

הלק הוא נשד ונשדה אחת (!) ונשדה אולם נשד והלכה לכה

אחת ונשדה אולם

Diese Geschichte bringt Al Narekha im Zusammenhang seiner Ermahnung, bei der Heirat auf den Charakter der Frau zu achten. Er begründet seine Ermahnung mit dem Satz: היו שהכל אן האשה.

Zu Einleitung: Jellinek II, 185; Sie Frau läßt sich auf den Palarenmarkt verkaufen und den Erlös den Armen zu spenden, damit ihr Mann den höchsten Grad der Mildthätigkeit mit erreicht.

Die Aufgabe des geistigen Israel in der Welt ist im metaphysischen Wesen der Welt begründet. Die Welt ist von Gott auf Gott hin geschaffen. Darum lebt in der Welt überall implizite ein göttlicher Funke. Die Aktivisierung dieses göttlichen Funkens heißt vom Menschen aus gesehen Geschichte. Die Aufgabe des geistigen Israel ist eben diese Aktivisierung. Geschichte kann nicht anders gemacht werden als durch Aktivisierung des göttlichen Funkens. Was sonst Geschichte genannt wird, ist eine belanglose Oberflächenerscheinung. Wer aber den göttlichen Funken aktivieren will, muß die Tora erfüllen, muß dem geistigen Israel angehören.

m 104/46

Diese Geschichte liegt in zwei Rezensionen vor, die eine in der Pesiqta rabbati, die andere bei Gaster.

In der Pesiqta ist von "einem Mann" oder einem Epikuräer, einem Ketzer die Rede, der daran nicht glaubt, was Rabbi Jochanan über das Osttor des Tempels vorträgt. Zur Strafe dafür wird er in einen Knochenhaufen verwandelt. Bei Gaster handelt es sich um einen Chasid, der mit Hilfe eines Wunders über die Frage nach dem Osttor des Tempels erfährt, daß es von Gott aus einer einzigen Perle gemacht werden wird.

Diese beiden Geschichten sind nun in den beiden vorliegenden Rezensionen in einander geraten. In die erste Version ist das Wunder mit der Perle im Meer hineingeraten, das zu der Chasidgeschichte gehört. Und in die Chasidgeschichte ist der Zweifel hineingeraten, der zu dem Chasid nicht paßt.

Wo hier von dem Chasid die Rede ist, sieht man, daß dieser das Chasidhafte darin besitzt, daß er wunderbare Erscheinungen besitzt und dadurch etwas über Dinge erfährt, die andere nicht wissen, resp. an denen sie meinen zweifeln zu müssen.

Anm. Vgl. zum Verständnis des Inhalts Jer. Erub. V. vgl. zu Pesiqta rabbati Gaster Nr. 203, S. 136.

רבי ברכיה בשם רבי סימון
 אמר מעשה בקרתני באבא
 יוסי איש צייתור שהיה יושב
 ושונה על פתח מעין אתגלי עלוי
 ההוא רוחא דהוה שכי תמן א"ל
 אתון ידעין כמה שנין אנא שכי
 הכא ואתין ונפקין אתון ונשיבין
 ברמשא ובריאה ולית אתון
 מתנפקין וכדון תהון ידעין דהא
 לוח ביש בעי מיטרא הכא והא
 חזיק ברייתא א"ל למה נעביד
 א"ל אדיל ואסהיד בבני חתא
 ואמור להון מאן דאית ליה
 מכוש מאן דאית ליה פס מאן
 דאית ליה מגרופי יפקון הכא
 למחר גם מצמחיה דיומא ויהון
 מסתכלין על אפי מיה וכד איגון
 חמיין ערבוביא דמיה יהון
 מקשיין בפרעלא ואחרין דידן
 נצח ולא יפקון מן הכא עד זמן
 דיהיון חרדה דרמא על אפי
 מיה אדיל ואסהיד בבני קרת'
 ואמר להון מאן דהוה להו מכוש
 מאן דהוה ליה פס מאן דהוה ליה
 מגרופי נפקון למחר לתמן גם
 מצמחיה דיומא ויהון מסתכלין
 כלפי מיה כיון דחמו ערבוביא
 במיה יהון מקשיין בפרעלא
 ואמרו דידן נצח דידן נצח ולע
 עלון חתמן עד זמן דחמון כחין
 חרדא דרמא על אפי מיה והרי
 דברימ ק"ו ומה אם הרזחות
 שלא נבראו לשום סיוע צריכין
 סיוע אנו שנבראו לסיוע צריכין
 הני ששלח עזרך מקדש.

Nach
 LR 24 er-
 hält von
 M. Wargolis
 סגורי יסן
 Berlin 1877
 S. 149 f.

אמר ר' ברכיה' מעשה היה
 בקריתנו ברוח אחד שהיה
 שרוי על המעין בא רוח אחר
 להצדווג לה ובקש להוציא ה'2
 חשם היה שם חסיד אחד
 ול' יוסי איש צייתור שמו' נגלה
 לו אותו הרוח אמר לו רבי
 הרי כמה שנים אני' נתון כאן
 ובצהריים ובלילה' לא הצקתי
 בריה (ואף לא ביום) והרו'
 הצה בא עלי חמקום אחר
 ומבקש להוציאני מכאן' ולהדיק
 את הבכיות א"ל מה נעשה
 א"ל סלו מקליכם ומגליכם
 וצאו עליו בשעת הצהריים
 ואמרו שלנו נוצח שלנו נוצח
 והוא יברח כך עשו והבריחיהו
 חשם אמרו לא יצו חשם עד
 שלאו כהרכת' דם צף על המים'
 כששמעו חכמים בדבר אמרו'
 ומה אם דבר שלא נבכא לצורך'
 סיוע צריך סיוע' בני אדם על
 אחת כמה וכמה לך אחר
 דוד ישלח עזרך מקדש.

ב' בר סימון hat truck
 2) " " " להוציא
 3) " " " דשמו ר' יוסי
 4) " " " שאני
 5) " " " דבנים
 6) " " " לוי שב הוא
 7) " " " כחרדת
 8) " " " על פני המעין
 9) " " " את הצורך
 10) " " " סיוע לסעד

דבר אחר ומציון יסעך מלמד
 שהכל צריכין סיוע ומעשה
 שהיה ברוח שהיה עומד
 על המצין פעם אחת עבר אבא
 יוסי בן דוסאי על אותן המצין
 באת אלן הרוח ואמרה ליה
 לבי הרי אני כאן כמה ימים
 ולא הוצקה בריה בשבילי
 וכשין בכל יום יום מריב
 עמי רוח אחד ורוצה לטרדני
 מן המקום הזה והנא רעומי
 מאד ולא יניח חיים לל בריה
 ואם כצונך שלא ינדקו הבריות
 פייצנא מחנו ואמיתנו אחר
 ליה היאך אסייך אמר ליה
 בוא אתה וכל תלמידך בצהרים
 בחקלוותיכם והכו אותו סביבות
 המצין ואמר תנו לי זהב והו
 וישמע אתכם ויהא סבור על
 סייני באתם ואוכל להרוג אותי
 ועשו כן וראו למין ליפת דם
 על המצין שהרגה חכאן
 אפילו שדין ודוחות צריכין
 סיוע

ומציון יסעך ומציון חוששים
 שבך וכל דבר צריך סיוע עלי
 אמר רבי בכיה מעשה היה
 בעיינו (..... = תנחומא ד.)
 והיה איש חסיד ורבי יוסי
 איש ציטוד שמו (..... = ת.א.)
 ולא הצקתי לבריה לא ביום
 ולא בלילה (..... = ת.א.)
 ואיכא דאמרי עם מצמת
 דיומא דזוהר
 dieser Satz ist dem
 LR 24,3 entnommen,
 samt stimmt der Text
 mit Tanh. (Druell) überein.
 i) Hierzu s. Buber 2. St.

Als Lige von Seidern gelten nur heute
 in Palästina die Quellen;vgl. JEPV X, 180.

ER 14, 12 (vgl. ש"ש, אב"ד מ' [Muber, Vilna 1925, 36])

'ER 4 (Friedmann 17) = 'ER 19 (Friedmann 110).

'ER 18

'ER 19 (auf Grund von P. 145, 15)

ארתיות ד'74

Adam.

18⁶ ער:

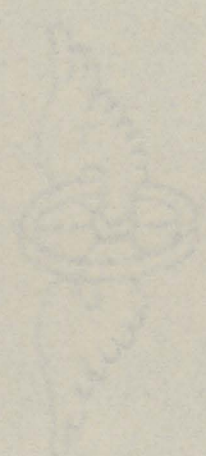
אדם המלמד / חסיד גורל היה

17⁶ רח:

(מכתב אמונת / השורה : א.ה.ת. 1877) אחרת צדק ולבנות חסיד

MANILA

SCHREIBMASCHINEN



Abraham ab 7^o 07

1887.

LR I, 4

Rekar III, 217^b

LR XI, 1

Unkelos zu Hiob 5, 17

Bm 87^a

GR 48



MEMORANDUM
ALIMAM

NR XIV, 29

NR XIV, 18 (Wilna s. 126 ad 26362)

OR XI, 6

LR I, 4

Jellinek, בית המדרש I, 129 u. Jg. VI, 71ff.

LR XI,

ימי משה הקסיד s. Zuntz. SV 1892, S. 273, Anm. 9.

ELR 20 (Friedmann 112)

ELR 23 (Friedmann 128)

NR 18

חפ"דו של אהרן הצדיק

תקום ופולטאן פארה
(das Fragmentularium) [Ausg. Ginsburger, Berlin 1899] zu St 33, 8: נאכהן אצוהן



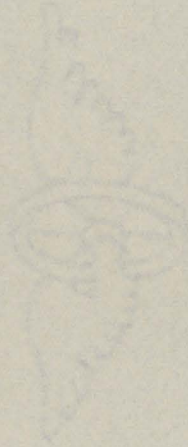
SCHREIBMASCHINEN
MAMILA

2743 ab 7527

NWR 14, 12 (Wilna) 626d

A J I M A M

SCHREIBMASCHINEN



Ber 57^ל:

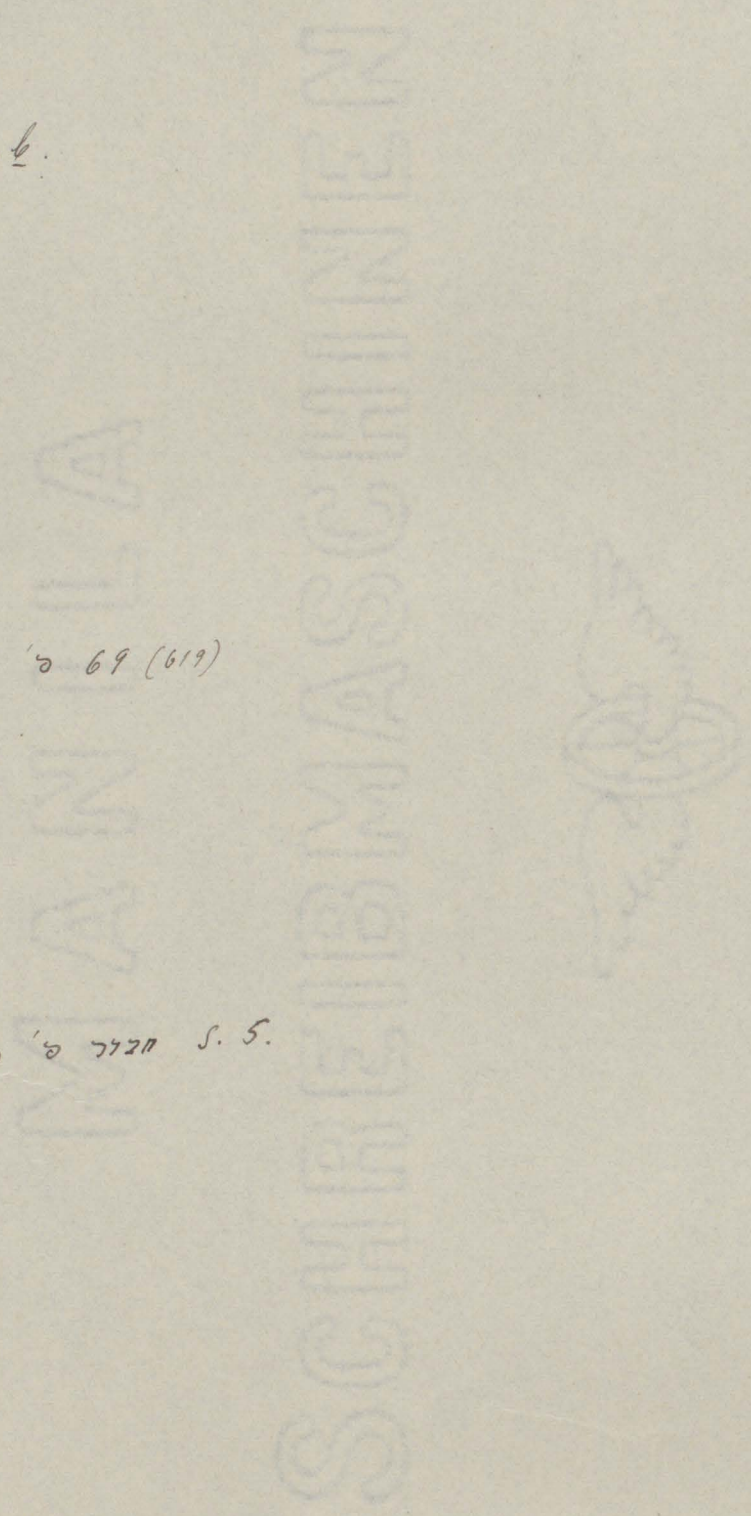
ולכה לחסיון (vgl. ARN 40; Hag. 14^ל; j. Hag I.)

ג'הא III, 222^ל:

ג'ס II, 669

חפידים פ' 69 (619)

ס. 5. חבור פ' מצטינת (נפיים)



Josef ab 7507

GR 86



MENIHOSAMERHOS

AJIMAM

Onkelos.

Nissim מעשי'ו ע' 5. 42 (Amsterdam 18^a)

Gidli 57^{de}

Nissim (Amsterdam) 17 $\frac{b}{f}$

54

2128

J. Sita 206/3

GR 57 Ende

25 II, 891

BB 15 6

סו. ס'ט"א 13, 3 (זוכערמאנדל 3187)

ס'ט"א 13, 3 (זוכערמאנדל 3187)

Tro. Sötä 13,3 (Dunkelmantel 318f)

j Sötä IX, 13.14 (24ab)

Sötä 48^e

Sanh. 11^a

אילן/אילן I, 2, f. 99f; dans elle (אילן/אילן) f. 124.

מס' 3102 מ 3/10 נר 1/10

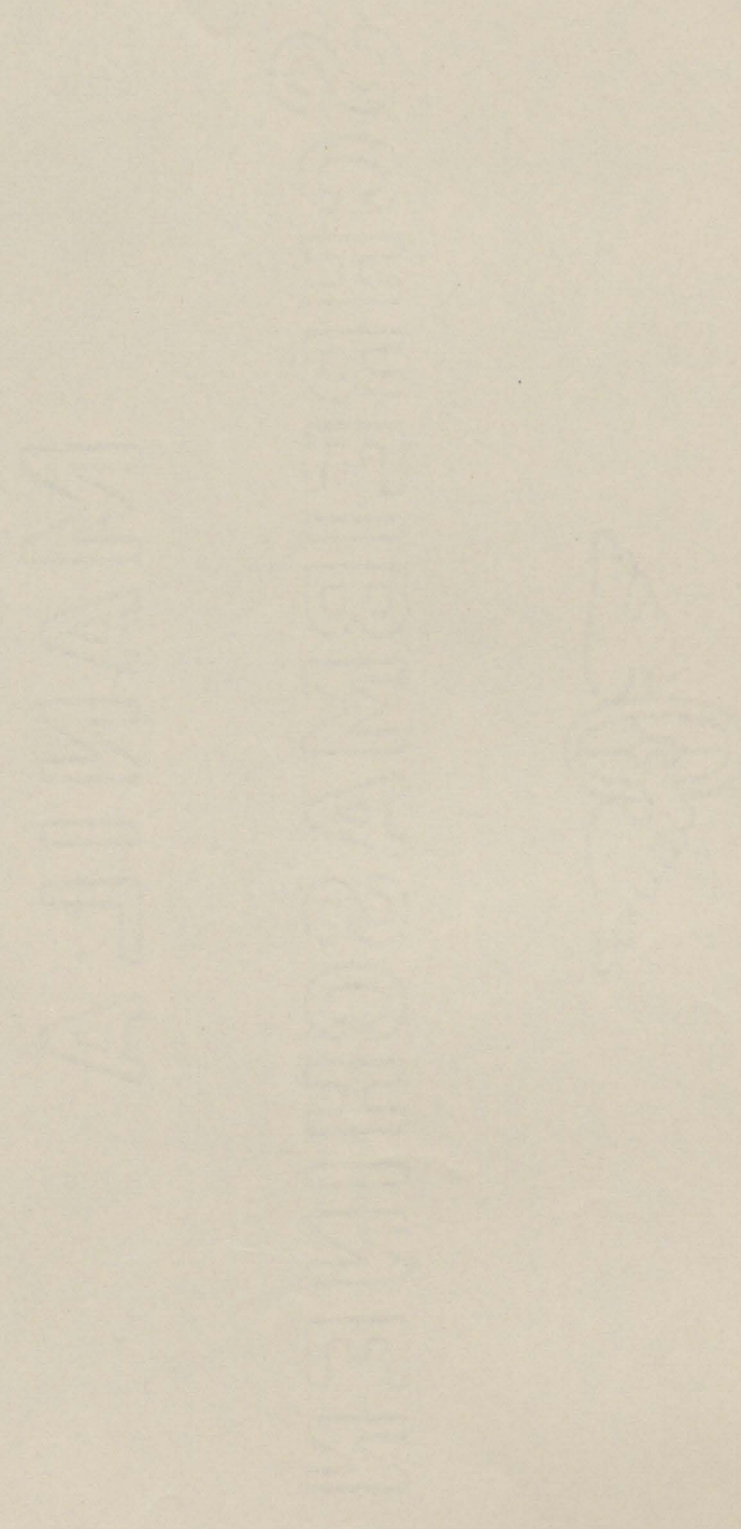
103102

משרד המשפטים
מחלקת המבחן
מס' 3102 מ 3/10 נר 1/10

1917 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31

75

BA 113^{1/2}:



18. 5' מצשינת, נפית

Sank 1106:

for J. & CARLTON, LTD.

MAMILLA
SCHREIBMASCHINEN



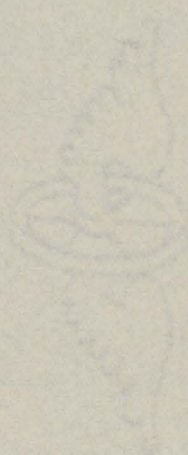
43100 12 1/2

Mitras Semuel 17,5 (Buku 53) is. Ann. 35 im 1122 2/2 sll.



MEMORANDUM
ALL INFORMATION CONTAINED
HEREIN IS UNCLASSIFIED
DATE 11/11/01 BY 60322 UCBAW/STP

~~6" 7" 2" 75.4 (Inches 168^a)
 2991
 111, 962~~



MEMPHIS
 A J I M A M

Per 57⁶

קס"ג לב ק' זלוי

מבית המדרש / ק' זלוי יבנה ארמון (של ארמון 40; חג 146; חג I)

M A W I L A

SCHREIBMASCHINEN



תניא אמר רבי שמעון החסיד אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות
 שקוטטו להיבראות קודם שנברא העולם ולא נבראו עטר הקב"ה
 ושתין בכל דור ודור והן הן עצי פנים שבדור (וכי נחמן בר יצחק אמר
 אשר קוטטו לברכה הוא דכתיב אלו תלמידי חכמים שמקטטין עצמן על רבי
 תורה בזולם הנה הקב"ה מגלה להם סוד לעולם הבא שנאמר גיה יוצק
 יסודם.)

תניא אמר רבי שמעון החסיד בין כתיפיו של שמעון ששים אמה היה שנאמר
 וישכב שמיין על חצי הלילה ויקם בחצי הלילה ויאחי בדלתות שער העיר
 ובשתי המדורות ויסעם עם הבריות וישם על כתיפיו וגמיכי דאין דלתות
 ענה פחותות מששים אמה

Hullin 127^a

אמר רב הונא בר תורתא פזם אחת הלכתי לוועד וראיתי
 נחש שהוא כרוך על הצב לימים יצא זכור טביניהם וכשבאתי לפני
 ב' שמעון החסיד אמר לי אמר הקב"ה הם הביאו לכה שלא בראתי
 בעולמי אף אני אביא עליהם לכה שלא בראתי בעולמי.

דקרוקי ספרים. שם. אמר רבי הונא בר תורתא
 Der Name תניא אמר רבי שמעון החסיד
 hier die Lesart hat: נחמן בן תורתא
 am Hullin 127^a eine ~~Interjektion~~ angehängten Baraita sich stellt
 ist, es ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen dass es sich auch hier
 um den Tannaiken שמעון handelt. Danach müsste Mitgenosse
 Agibas sein; ~~die~~ Strack, Einleitg
 Baeder, Ag. d. Tann., heb. Ausg. II Teil II, Teil 2, S. 210.
 S. 113 und 114; Halberstadt

H.S. מלכות ישראל III, 1217;
 H.S. מלכות ישראל III, Teil 2, S. 210, Anm. 3

אמר יב חנא די דינא מיר כרי אמרן מסובין כל המוציאים חסכה ומ
מירב אבא דוורק אביא אמו מקלון אורי מירב מירב די יקבוא אאן, ויחיל)
אין ווי אבא מירב מירב ואלא אבא מירב (מירב, מירב) ואת קבא ואת קבא
מירב מירב וירב אבא קבא (מירב, מירב) ואת כר ואת מירב מירב.
די מירב (מירב).

men 35 ל = ber 7 א

אמר רב חנא בר ביצנא אמר כ' שמעון חסידא מומר שהראה הקב"ה למה
קשה לו תפלין Ber 4a: (אף גימטריא 88 33,23) *אמר רב ביצנא אמר רבי שמעון חסידא ואמר רב*

עצמו לתוך כבשן האש ואז יבין פניו חזירו ברבים מלון מתמר (Sen 28,25) *אמר רב חנא בר ביצנא אמר רב שמעון חסידא כגור היה תלמי למצוה מחמתו של דוד וכיון שהגיו תפלות לילה בא לוח צפונות ונשבת בו וסנגן מאזינו מיד היה עומד וזוקק בתוכה עד שזלה צמור השחר*

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמר רב אמר כל חנא ביצנא *אמר רב חנא בר ביצנא אמר רב שמעון חסידא חאי דכתוב כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום חמישי...* (Zach 8, 1)

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמר רב אמר כל חנא ביצנא *אמר רב חנא בר ביצנא אמר רב שמעון חסידא חאי דכתוב כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום חמישי...* (Zach 8, 1)

אמר רב חנא בר ביצנא אמר רבי שמעון חסידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף *אמר רב חנא בר ביצנא אמר רב שמעון חסידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של *אמר רב חנא בר ביצנא אמר ר' שמעון חסידא אינמלא לא נצטגנו גחונים מידו של*

Das ist in der 2. Aufl. Frankfurt 1913, S. 9 wie richtig gestellt

1) Bei Talmud... 2) das Palästina nach... 3) Rab 160b nennt den... 4) Rab 160b nennt den...

Behar III, 240^b:

Bm 85^a

GR 33

Jellinek VI, 1121 XXIX

ויקרא / כ' IV, 374

Frankel, Monatschrift II, 40

Erlstein, Beiträge z. jüd. Altertumskunde I, S. X.

Rabinowitz II, 2. S. 160, Anm. 7. *פסוק זה שולח על פי פירוש רש"י; סימני קשר; פסוק 3^c;*
יש"י 47^c; CR Ia; A7 20^b

שני פסוקים, CR u. Mishna (פסוק ויריד) שניהם שווים

ראובן אחר.

Eine alte Überlieferung hilft uns mit :
 עשרה טלין דחפידותא קיים רב ואשר תלמידיו ודורות
 של אחרינו לא נמצא אף אחד שהיו בו כל החפידות שלו ביחד.
 (178 ש' ערכי תשובה)
 ל' Buchstabe, יוחסין
 מ' האורה.
 I, 39 תולדות התנאים והאמוראים

75 \bar{v} ,

אבוקה בר אידי ואחי מגימן חסידים

Meg 28^a:

Ket 61^a:

Heinemann, משה פקודת המלכות : משה פקודת המלכות

(1915)

רבי קה אסיון (222)

lies mit; Net VIII, 1 (406B)

רבי קה אסיון 222 (1915)

vgl. Number VIII, 1, 2, 3,

Am 12. . . 27 a.

המלכות והקדוה של אלהים

אלהים אלהים אלהים

הם סודות אלהים

הם סודות אלהים

These Auspunkt account Bezug
auf IS 14, 45, in Jomatan
zu recht fertigen.

Alpe 231, Aug. Buber

Wilna 1925⁻²

Bezug gr 269f. Beginn 12 Jh.
Buber - weip sehr es probu an.

j Ned VIII, 1 (40.6/5)

Midras' Semu'el 17, 3 (Buber 48⁶)

ג'ס' II, 118 (s. Midras' Semu'el, Buber 16, Anm 35)

Gilkin 67⁶

Sabb 139^a

ש"ס 39^a

Sukka 11⁶

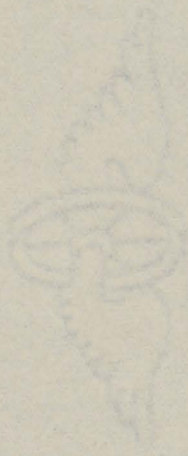
מנ"ה 152¹⁰

ש"ס 55

Berufsbezeichnung:

הספדן as ש"ן (ח"ט 82 א

כתב זקן u ER 35



SCHREIBMASCHINEN
MAMILA

17507 727

Qidd 59^a

AMMAM

SCHREIBMASCHINEN



7'p 'b X"n 5"K nennt ihn 2172 'n

Seine Geldgenossen sagten von ihm, daß er N's'23 wäre, wenn er dann gelebt hätte, Tann'ale, wenn er in der Tannaitischen Zeit gelebt hätte und Amoräer, wenn er in der amtor. Zeit gelebt hätte! Mill,

IX, f. 2b, Am. 7. u. bei Freimann, Einl. S. 4, Am. 12.



SCHREIBMASCHINEN

MAMILA

Ber 29^b

gōma 19^b

אחרי מות, סדרש הגדול, Aug. Rabinswitz S. 409

Sanh 97^b

Ber 5^b

Peq 73^b

Eshar I, 217^a

JS V, S. 47

Hullin 122 a

Taan 24 b

a 93 b

Taran 24^b

108 מנז"ה מ

1. 26 א' מעשיות, לפנים

Bohar hadas' Rüt. (über die Bedeutung und Weise des Šemas)

JS V, S. 37f.

spricht, dass infolge seines Alters auch in die physiologische Toga, zu einem zu
 zeitlichsteigenden Karmenit geordnet zu sein. Wenn sich nach dem 17.
 in derlei Gassen zeigt, die zu einer offnen Abfuhr der Verdauungsorganen führen,
 kann aber nicht weniger, dass nicht etwa von einem anderen Jutla ist,
 zu sein können. So kommt es dabei nicht nur über dem Mund, sondern
 auch in der Höhe, wie die oben erwähnte Anecdote (S. 256) und die Gasse von
 dem 17, der immer in Folge war (S. 121). ~~Letztere Gasse~~ ^{Letztere Gasse} wird
 aber, die wohl immer von einem Gassen zeigt, ~~wird die Gasse~~ ^{ist} ~~und~~
 könnte auf nichtigsten Weges sein. ~~Wiederum~~ ^{Wiederum} ~~ein~~ ^{ein} ~~wichtiges~~ ^{wichtiges} ~~Negativ~~
 wird jedoch in der Gasse von dem 17. (S. 168). Es ist nicht ein
 mal das Milieu angeglichen worden. Die wichtigste Quelle der Gasse von dem
 ist nicht unerschütterlich. Möglich ist aber, dass das Milieu in der Gasse von dem
 ist nicht mit Hilfe eines Mittelweges hergestellt worden, das Gasse ein
 zu geben. Ihre Unmöglichkeit kann man aber nicht ablesen. Die in der Gasse
 Gassen bilden - abgesehen von der S. 170/171 Anecdote, die ganz unrichtig ist, die
 immer in einem positiven Zusammenhang: als leidenden Menschen, als
 Gassen sind als einen wertvollen Stoff. Die zeigen also, dass der
 nicht nur ein wertvoller, abgesehen davon, irgend eine Verbindung des
 gewonnen haben. Aber, ungeschicklich sind bewiesen, dass es die 17. auf diesen
 Gassen. Sein Nutzen bildet nicht die Sache, sondern die 17. (S. 107 b
 (vgl. Anm. 4. zu S. 104-106). Die 17. in einer Verbindung
 enthält, die ihm nicht zu sein kann, wird der neben ihm ein wertvoller 17.
 auf (S. 154, 193, 194), so dass die 17. unter der 17. gewahrt bleibt.

Geltung und psychometrischer Vergleichbarkeit zu Galoisgruppen. Es liegt außer Zweifel
Entwicklung nach oben oder unten vor. Die Auffassung der T_0 ist also
hier nicht nur gegeben wie in U oder N . Nebenher gehen immer wieder
einzelne T_0 vorüber, die das Skalar der T_0 über sich selbst
erkennen. Die Auffassung über das neue spezifische Skalar Komplexion ist
immer so wiederholt, daß bestimmt gesagt werden könnte: jedes T_0 ist
so fundiert, daß es nicht ist, ist ein T_0 . Die T_0 sind, besonders gegenüber
der Entwicklung für, ein bestimmtes Skalar für ein bestimmtes Skalar, die
nicht in T_0 zu kommen, aber von jedem Skalar für ein neues oder
nicht zu sein, sondern zu sein. Es ist dann immer möglich, ein in
einer Quelle als spezifisch spezifisch zu stellen, daß zu sein und zu sein, in einer
anderen an Skalar noch zu sein, die nicht T_0 zu sein sind. Die
 T_0 -Begriff ist nicht zu sein auf immer, der selben Quelle, die mit
dem überkommenen Material auf die Skalar mit überkommenen
das daß in jedem Fall ein Skalar zu sein kommt.

Duran, R. Simon ben Zemar, (הקטל) חגן צרות 1855, 5. 70^a)

(87)
79

zu IV, 15: ק' מתיה בן חרש מעו ש הלף :

חסידי גדולי היה ולא רצה להסתכל לתוכו הוטת לוט
ובטן קורי חלו מאד וכנה זכרטיא ובניהון בן לקח אמאניק סג בפל
הצריה בוש אסמא יאז אינא והקב"ה שלחנו יוספ איספאלו אחר
שהדטיא קלו סלא ילשו בו ופ הור כמו מנפג בתפואו ל' הקט.

diese Geschichte findet sich weiter im gedruckten Tanch
nach im 2ten Theile ungedruckten Handchrift. Sie findet
sich nur in der 2. Aufl. Nachtr. Tanch (Eint. zu Tanch 549)
zumerst, dass sie dem 1733^a ^{erhaltenen ist, vgl.}
Jellinek (V. 277, 278) ¹⁷³³
1853, 8. 11, am 24 150.
קוטוב גבש קוטוב
הערך
79 / (Jellinek II גבש דגס הבקוה)
1853 זקניא

הקטל
הענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו

אשה זרה עמך חרש גרוה יוש ובזומתרה איה פמ בנה
חיה וקסת פמ בנה איה שרת גרוה שעת קולא חיה
זאוש גרוה. עמ איה היע ויע וסאן דב"ה קרשאן ויוהו לתקל
חיה יושר ויעק בנה שלחו וסמא מה דיה התן איה חקוד אבר
מה דיה עמ איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
ב' קשת של איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
חיה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
חיה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
חיה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
חיה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה
חיה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה חקוד איה

Jellinek
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו

Jellinek
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו
הקטל ענין הנהו

22

80

160

x Folgende Geschichte gehört zu den weitverbreiteten Erzählungen.
Ihre bekannteste Fassung ist Schillers: Song zum Eisenhammer.
Ob die Geschichte ursprünglich jüdisch ist, läßt sich aber entscheiden
(s. S. 749 Anm.)

מצאתי במדרש חייב אדם לנענע עצמו בתפלה על שם
שנאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך וכן מנהג החסידים.

die Bezeichnung דאס זייך führen!

PN

ינהגו ושלח רבנים חכמים ופדיונים: (e. 325, Summ 1892, S. 1892, nach Zuntz) גם תדוכח מוני
צ"ל כי הסדרה בר חנואל הגדול והפדיק נוחו עדן ...
צפנים מספרים לאשי קהל ...

רב חפידא (II, 579, מאנא מתאוס אלתרואוס)

רב הונא בר תורתא (I, 577, " " ")

ישליאן סרעץ (Kahane 218) מאי דארי

מחרר"ח גאלאנטי (Kahane 215)

Vater des "אורי" (Kahane 209)
Mutter " " }

ח'וקדש'א בריהם קלעץ (Kahane 210)

ליב יודנץ (Kahane 233)

חיים שפיץ (" ")

Glückel von Hamisch nennt ihren Vorgesetzten ח' החסיד (Kahane S. 293)

1) D. d. Tanz ist d. volkstümliche, aber darum auch leicht mißbrauchte Ausdruck d. ch. Prinzips, des man S. nur in der Freude dieneren kann. Dieses Fest gibt ab das, welches die Fest im Ch. Es gibt noch kein Fest, das dieses Fest aufheben könnte. So erzählt die Legende, des d. Weis in s. Hause die Jünger nach ihrem Belieben tanzten u. ~~den~~ ^{hinschliefen} schliefen, ad die Frau Bedenken äußerte, es wolle ferngehend Wein f. 2137 u. 2138 nicht beliblen werde, sprach ein Bruder, um die Frau zu belehren, daß ihre Bedenken Unrichtig seien. (Nuber, D. ch. Kultur, S. 227) Diese Tanz ist so sehr beliebt, daß die Leute später kamen, der Weis habe an Trankte mit der Trankte in der Hand schenkt u. wölter sogar in Exstasy mit der Tora selbst. (Nuber 228).
(permissivierten)

Nachh. d. Maria u. d. Verk:

Koseinige

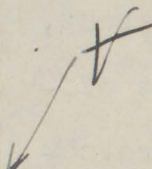
So wird von einem sehr feinen Rabbi (2151) erzählt, daß auf Verlangen des 3151 beim 2 Spielende an sein Heiligkeit fahret wurden, um ihn durch die Welt der Melodie zu f. ^{zurückzuführen}. Hierin groß R. hatte alle Belben durchlebt, aber erst ad auch in die Welt der Melodie spüht wurde, wa nach sein Leben u. sein Erkenntnis voll König. (Nuber 489)

im Rahmen seines Existenzbereiches Erlöser und Mittler. Aber der eine, der wahre Messias, ist nicht nur das hier überall wirksame Prinzip, sondern er ist auch Person, auch einmalige historische Realität am Ende der Zeiten, wo er freilich die Zeit als ihr Vollender auflösen wird. Sabbatai Zebi war vom chassidischen Standpunkte aus ein falscher Messias, wie Jesus auch nicht der Messias sein konnte. Nicht aber waren Jesus, Sabbatai Zebi und die Vielen, die im Laufe der jüdischen Geschichte Anspruch auf Messianität erhoben haben, wie Buber (Die Deutung des Chassidismus, S. 58-64) meint, nur deshalb nicht der wahre Messias, weil sie sich ihrer Messianität bewusst wurden und so im selben Augenblick ihre Messianität verloren, da das Wesen des Messianismus in der Nichtbewusstheit seines Seins und seiner Aufgabe besteht. Der wahre Messias kann und muss um seine Messianität wissen. Der Anspruch auf Messianität wirkt nur dann vernichtend, wenn es ein bewusst falscher oder ein nur vermeintlich echter Anspruch ist.

Der Höhepunkt der messianischen Phantasie, der sich im Aufheben des Pseudomessianismus manifestiert hatte, war zur Blütezeit des Ch. nach dem Aufsteigen & Überwinden. Auch im Ch. ist die Macht nicht schwindend, nur die Messias, die Messias lebendig. Töchter u. Kindlich sind d. Messias es wartet. Mandelstam's, z. B. dem R. G. L. Teilhaber.) wa die Gerechtigkeit Messias der entscheidende Lebensinhalt. Aber die messianische Phantasie im Ch. steht im Rahmen eines ersten u. großen Fröhen. Ein Teil d. ihm ist ohne die Verinnerlichung u. die Anschauung der Heiligkeit die die protomessian. Messiasen kennzeichnen. Bei aller

Erwählungs

Übertragung d. Prinzipis d. in S. dritt dort selbst e. e. j. d. d. d.
Pseudomenianismus auf. Nur J. Ruzine gab sich f. d. Memias
aus. Es ist eher e. interessanter Beweis f. d. Wahrheit u. Identität
erst d. Fröiigkeit, das es d. A. play, welche Charaktereigenschaften im
Menschen zu halten. Das Fehlen d. L. an histor. Charaktere j. d.
Rel. * rettete ihn hier an dem Scheitern in ungenügender Phantasie.



← 1) Ähnlich erzählt auch die Anekdote von R. Sälöm von Bels (Jah. 1855).
Als er einmal hörte, wie man sich gegenseitig quälte, so d. 1772 d. 1775 d. 1778
(nächtes Jahr in Jerusalem), sagte er: warum erst im nächten Jahr,
warum nicht ^(über 650) morgen? Jede Handlung muss, jede Anrede des Lebens
muss auf Memias hin gerichtet sein, es gibt keine Anrede eines Knechts,
die (dann) Memias losplört werden kann.
(der Erwartung d.)

25
45

Diese Geschichte liegt in der Hauptsache in zwei Rezensionen vor, von denen die eine hebräisch, die andere aramäisch ist. Die ältere scheint die hebräische zu sein, weil sie weniger genau ausgestaltet ist als die aramäische, die mancherlei Einzelzüge hinzufügt.

Der Hasid kommt nur in dem Text des Tanhuma vor. Jalk. Sim'oni hat auch den Hasid, ist aber sichtlich dem Tanhuma entnommen. Der Hasid ist hier derjenige, der mit den Geistern verkehren kann und an den sich die Geister wenden, weil er im Stande ist, sie zu beherrschen und ihnen unter Umständen zu helfen. Wenn nur der Text des Tanhuma den Hasid erwähnt, so hängt es damit zusammen, daß die andere Texte eine andere Auf-

-
- 1) Daß man diese Aussage von dem Hasid macht, wird damit zusammenhängen, daß man ihn für denjenigen hält, der nicht sündigt; denn es wird von Salomo erzählt, daß er die Sprache der Geister kannte und über die Geister herrschen konnte, ehe er gesündigt hatte (Meg. 22b; Gittin 68b; Pesikta, ed. Euber 45b). *J. Eindr. des Kapitels.*

vgl. ACIS 1177 17/18 20 d. Friedmann 42

Als sich aber die Eschatologie des Judentums aus einer kollektiv - nationalen zu einer individuell - ethischen zu entwickeln begann, wurde der Begriff Saddik zu einer transzendentalen Größe. Dem Saddik wird das Reich der Zukunft gehören. Im A.T.(Jes.60,21; Ps.97,11) ist dies Reich des Saddik wohl nur ein besseres Diesseits. Das Reich der Zukunft hat nur Saddikim als Bürger(Jes.60,21). In der Apokalyptik ist dieses Reich nicht mehr nur ein besseres Diesseits, sondern absolut Jenseits. Der Saddik wird seiner \mathcal{T} teilhaftig als Lohn für sein Verhalten im Diesseits(

palubm
 " (b) d
palub
palu m (m) hie
 t (t u) e
 vad

I

	Nif	m N
ק/א	ק/א	(מ/מ = מ/מ) מ/מ
ק/ב	ק/ב	---
ק/ג	ק/ג	---
ק/ד	ק/ד	---
ק/ה	ק/ה	---
ק/ו	ק/ו	---
ק/ז	ק/ז	---
ק/ח	ק/ח	---
ק/ט	ק/ט	---
ק/י	ק/י	---
ק/יא	ק/יא	---
ק/יב	ק/יב	---
ק/יג	ק/יג	---
ק/יד	ק/יד	---
ק/טו	ק/טו	---
ק/טז	ק/טז	---
ק/יז	ק/יז	---
ק/יח	ק/יח	---
ק/יט	ק/יט	---
ק/כ	ק/כ	---
ק/כא	ק/כא	---
ק/כב	ק/כב	---
ק/כג	ק/כג	---
ק/כד	ק/כד	---
ק/כה	ק/כה	---
ק/כו	ק/כו	---
ק/כז	ק/כז	---
ק/כח	ק/כח	---
ק/כט	ק/כט	---
ק/ל	ק/ל	---
ק/לא	ק/לא	---
ק/לב	ק/לב	---
ק/לג	ק/לג	---
ק/לד	ק/לד	---
ק/לה	ק/לה	---
ק/לו	ק/לו	---
ק/לז	ק/לז	---
ק/לח	ק/לח	---
ק/לט	ק/לט	---
ק/מ	ק/מ	---

מריב - ריב

~

מריב

ספר תשובות 1611 (Dobroslawski 393).

אשר

18. בפירוש מן השם: שם מונח תחת שם כחול עתה
היה שבתה וכו' שם רש"י.

עין בית () ה"י א"ן מהלל היה
שם שבתה, יהיה מונח רש"י, שם שם הפרשנים שבתה
היה גברתה שבתה שבתה.

29aβ : מנהג של חסידים הראשונים נאצטש חצשה

במועדי ה' שהין מתקעין הינם חציו לתלמוד
סגרה וחציו לתפלה ולשפתה לשם שחייה
וצה שאחרו חציו לז' וחציו לזכר.

Diese Freute wurde besonders am Verstorbenenstag
und immer zum Ausdruck gebracht. Jetzt
aber nach dem Tempel zerstört wurde, soll man
sich nicht mehr freuen.

חנכת החמור

7ad: החפצים החולפים היו אלו רוב אצל בקרוט הטק

אמר לבי שמעון בן יוחאי
(Per 7) מיקור

68B: bei # 7587 soll sein Leben in Gefahr bringen und
 תעו דששש, die Gottes Namen öffentlich erheben,
 mit allen Mitteln, die in seine Macht liegen,
 zurückweisen, so wie דלשש mit ששש gefahren ist,
 weshalb 'ש' nachher auch bestraft wurde, wie 'ש' kofet
 פלגישנישניש/ש/ש/ש/ש/ש. Ähnlich pflegte die דששש
 und die ש"ק zu gefahren, in der sie sich stets
 in Gefahr brachten. Beispiele für "ש" sind (BM 83 a):

ששש ש"ש שששששש

ששש ש"ש שששששש

Einleitung zu גר דאשן (562): אנקניפערט אן אבֹות IV, 21
 werden die schlechten Eigenschaftן פונעם פראדעקאן, די זען מענער
 אנגעדע וויילן באשפראכן. ביישפּיל: דאס פראדעקאן, די זען 3 עיגנשאַפֿטן
 באשפראכן, עטליכע פון זיי, נאָרעם אַהרן נאָך פֿאַב דע אָפֿ רענער
 פראדעקאן נישט נעדיגקייט וואו, נאָך פֿאַב 139^a בלאָהנט וואו.
 דאָס וואו אָפֿ דע מענשען אָנגען אָפֿ די אָפֿטע און אָפֿטע געזיכט
 זיין, דאָס אָפֿ אַ טראַק פֿירט... ס'זאל ער ימער נען דע אָפֿטע
 אָפֿטע אָפֿטע לערנען, די זאל מיט דע אָפֿטע אָפֿטע ביינען. אָלס
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):

(No. 66) אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):
 אָפֿטע אָפֿטע זענען זיי אָפֿגעזאַהלט (Sittin 67¹):

המאמר 214 § חצונת (Aug. mentua 1883, 3. Teil)

96

Über das Wort „Tora“ in Ritus 204-210

anderen Texte eine andere Auffassung von dem Chasid haben. Sie fassen offenbar den Chasid nicht in Verbindung mit mystisch-magischen Fähigkeiten auf. In Lev. r. wendet sich der Geist an einen Mann, der die Tora studiert.

97

Wenn Lev. r. hier der Chasid in allen diesen Texten mit einem bestimmten Namen genannt wird, so läßt das darauf schließen, daß dieser Jose in der Tat in der Tradition derartig aufgefaßt worden ist und man von ihm auch sonst ähnliche Geschichten erzählt hat.

Im übrigen scheinen auch Märchenmotive wirksam geworden zu sein.

Wir haben hier lauter Midraschtexte vor uns, die sämtlich an denselben Bibelvers anknüpfen. Dem Vers Ps. 20, entnehmen alle Texte den Gedanken, daß alle Wesen, auch die Geister, der Hilfe bedürfen. Im Einzelnen ist der Gedanke nuanziert. Während in Tanch. und Lev. r. und Jalq. das Hauptgewicht auf den Menschen gelegt wird, wird im Midr. Teh. auf die Hilfe an die Geister besonderes Gewicht gelegt.

Im Einzelnen ergibt sich folgendes: Die Teile der Geschichte sind: 1) Der bisherige und der neue, böse Geist an dem Wasserquell, 2) die Mitteilung an Jose und Bitte um Hilfe, 3) Rat über die Art der Hilfe, 4) die Ausführung und deren Erfolg, 5) der Sinn der Geschichte. Die einzelnen Teile werden im aramäischen Text ausführlicher ausgestaltet als in den anderen Texten. Jalq. Schimeoni hat denselben Text wie der Druck des Tanch. Ein Satz ist der aramäischen Rezension entnommen. s. Num. f. 85! →

Num. : H. Kohler sieht in der Erzählung von dem bösen Geist in der Geschichte des bösen Geistes, der mit Eisentäben geschlagen das Wasser mit Blut färbt, die Worprung # von Jerüfa-Tropfen in Gegensatz zu Brück, Rabbinische Ceremonialbräuche, 1837, S. 40ff., wo an die blutige Rote des Adonisflusses, die der Blute des Adonis entnommen solle. Aufgeführt hier in der Mitteilung in Ges. f. jüd. V., Heft IX (1902) S. 116.

17207

An dem Hasidtypus ist weniger seine Gesinnung und Handlungsweise, von der ja kaum die Rede ist, als seine Stellung in der Gemeinde auffällig. Der Geist wendet sich an ihn, in der sicheren Hoffnung, daß der Hasid ihm die erforderliche Hilfe verschaffen kann. Der Hasid hat zweifellos einen großen Einfluß auf die Gemeinschaft, in der er lebt. Ob der Geist sich an den Hasid wendet, weil dieser seine Sprache versteht, wird nicht gesagt, wäre allerdings möglich. Dann wäre der Hasid der ausgesprochene Typus eines Weisen, wozu ja auch seine angesehene Stellung stimmt.

Dasselbe Problem liegt in der Geschichte von dem Hasid vor, der in der Neujahrsnacht die Geister auf dem Friedhof belauschte: Der Hasid kennt zweifellos die Dämonensprache, ob aber auf Grund seiner Hasidut, oder ob die Besonderheit der Situation - die Nacht des Jahresanfangs, der Friedhof - eben so ist, daß jeder Mensch unter diesen Umständen die Geister verstanden hätte, bleibt fraglich (S. Hasid und Wunder, S. 11.)

127
Handwritten notes in cursive script, including the number 127 and some illegible text.

Im Vordergrund dieser Geschichte steht das Motiv, daß Simeonen nicht nur Engel
helfen. Der gute Simeon, der in der Nähe der Stadt Nots wohnte, war ein
Einwohner der Stadt freundlich gesinnt; sobald aber ein schlechter
Simeon sich hier niederlassen will, gibt er 101/2 101/2 101/2 101/2, wie man ihn
benutzt kann. In diesem Motiv vgl. *meila* 17^a; jter 46^c; *GR* 63

Dieses Motiv stammt aus der indischen Sage; vgl. *Pragmann*, *Legenden* 1.144 (Kap. IV, Ann. 18)

gehört auf S. 120. (Bd II)

~~Enclat IV, 293~~

GR 29, 2 (ש"ס, 10, 11 יסורים)

ורבי סימון שמה כה אמר ה' באשר
 יצאנו התרוש באשפת ואמר אל תשחיתוהו
 כי ברכה בו (8, 8 טעמט).
 מדשה בחסיד אחז שילא זכראו בשבתה
 וראה דוללה אחת אברק אליה אמר כפאוי
 הוה דוללה הוה שברק אליה כן כה
 אמר ה' באשר יצאנו התרוש באשפת...

(אבות הירושלמי: א"י ה"ס' צ"ג פקד דקמ"א ט"ה)
 שביא יחזיקו אמן על לילום דקמ"א א"י צ"ג
 ז"ל (ויזכרוהו ברוב שפמון) אבד דקמ"א בחיות
 כדמחזיק ד"ל שמה "כדמחזיק ד"ל" (א"י)
 א"י קרע אביר דקמ"א ט"ס כמ"א לישמח
 דמחזיק א"י פמון כמחזיק ט"ס כמ"א לישמח
 דמחזיק א"י פמון כמחזיק ט"ס כמ"א לישמח

רבי סימון שמה כה אמר ה' באשר יצאנו
 התרוש באשפת ואמר אל תשחיתוהו כי ברכה
 בו (ישעיה סה, ח).
 מדשה בחסיד אחז שילא זכראו בשבת אראה
 דוללה

Phonetik u. Phonologie

J. Johns - London: konvert ist nur das einmal ausgesprochene u. so selber menaken

abstrakt ist das wiederholt

z.B.: fast zu 1. mal ausgesprochen ist konvert, da aber wird es abstrakt u. ist die 1. mal nur verauert. norm, fast sind infolge der benutzbar Klänge verdrückt, es gibt u. Quantitäten.

Phonetik ist die Lehre v. konvert Klängen.

Phonologie " " " " abstrakt

Van Veen - Leiden: Phonetik behandelt die Klänge des gesprochenen Worts

Phonologie " die klänglichen Phänomene u. Standpunkt d. funktionellen Rolle, die sie in der Sprache spielen.

Echophonologie: die kombinatorische Varianten (phonetische Eingliederung).

Hirmer - Berlin: kurz u. lang sind e. phonologische Opposition. nach phonometr. Messung:

durchschnittliche Länge des langen Vowels doppelt so lang als der kurze. Die Abweichung bei verschiedenen lang ausgesprochenen Wörtern größer als bei kurzen, sodass e. unregelmäßig phonematisch Länge sein kann als d. kurze.

Roman - Jacobson: Trisyll-Opportunities.

Reinhold - Berlin: ~ isoliierende, agglutinierende... (chinesisch, das ad inflexion u. primitiv fehlt, hatte Flexion durch part), nom nomabil (Dänisch: 20 Vokale) germanisch.

5 Vokale u. Konsonant apakte: (Gruzinisch: nur 5 Vokale)

Weisheit

als bewusste Persönlichkeit neben S., aber mit S. verbunden. Sie hat verstopfte
Famulaturen. Sie ist irgendwie gegen den ~~starr~~ gewordenen Montheismus
gerichtet. Sie stellt irgendwo eine Synthese ~~zwischen~~ v. Monoth. u. Polyth. dar.
Weisheit, die mehr nach d. Monoth. tendiert, also jüd. Weisheit u. Weisheit, die mehr nach
d. polyth. Seite hin tendiert, also nichtjüd. Weisheit.

der Übergang Edoms:

1-7 v Weissagung, sondern wie Vs 7 u. die Prof. zeigen Ereignisse, die in die Vertriebsbüchsenstadt

- 1. 2-12 v proph. Weissagung Kunde: - 7-12 v. v. Schreiber. - Wort ursprüngl., da Name nicht bestritten ist, u. bennar, wie in Jer 49,14. - nSe bei Jer. 156. - 1,6, da 1530 sans mark.
- 2. 2N 152 deutet auf die Gegenwart hin. Jer. 49,15 p3112 // ent 170. Jer 49,15 fehlt 2N6, so daps 150 = 100 u. ganz abhängt.

- 3. Subjekt 72/133 wpa ds Nachdruckes vorangeht. Jer 49,16 revidiert. Der Text hier besser, da 72/133 durch Vs 7 gestrichelt ist. - Entsprechung mit LXX (68 p 133) aber mit Jer 49,16 nicht identisch.
 1120 (893 x:) 1536 Gebirg's Land u. aber ursprüngl. 1/4 = 10/10 in evl.

4. 720 2213 2120 216 (vgl. Jer. 49,16)

5. 5-7 gehören eng zusammen.

- 6. 3 Person anstatt 2. u. ist a Forts. von 5. Nach Lehr ist Vs 6 Worte der Liebe
- 7. positive Aussage an Vs 5. - nSe = revidiert. - 1525 31, u. d. Verbindet, sondern Edoms. - Subjekt zu 72/133 fehlt. Sie nehmen Vahg a deiner Stätte. Text rektungslos revidiert

7bß: Einricht ist v imich (u. 8-9 weisen auf die Zukunft. - 7 15e 2213 u. 72/133 nach ursprüngl. Glosse u. Vs 8) weilh. man von nomadisierten Völkern.

8-9. Glosse.

10. 10720 am Vs 10 u. ist Glosse. 10-14. Übergang Edoms wegen s. Frevls. - Vs 10 2213 216 a Vs 7. - Doppelp.: gegenwärtiger Zustand. 2213 216 s. m. 7,10. - 2211 u. v mehr großes Volk sein.

11. v Aufzählung der Sünden, sondern tu hast eine von ihnen zu. laut auf die früheren Sünden verweisen. die Prof. weisen auf Ereignisse hin u. 1510 in nach Vs 13 = Gut; vgl. Jer. 8,4; 10,14 u. v sei Meer. - 525 13! s. Jer 4,3, wo 2213 statt 216 213 ist. Vielleicht ist 216 213 v Einwohner Jerusalems, sondern Gut Jerusalem.

13. ist nach Well. Forts. an 11. - 1510 216; 71020; 1200 216; 15210/12. 3 1510 216

12. identisch mit 13 u. ist date v ursprüngl. 1/4.

14. 720 = Kleidervers. 21700 2213 = Amos 6,8 u. 22 32,30 = preisgeben (216 hat jüd. Thüdt 1/2) an Feinde ausgeliefert oder niedergemacht, wovon 22 25,5. Anschluss:
 152 720 2213 216 2213 216

15a 16-21 entstat. Anhang. 2136 nur nebbei erwähnt. Juda, das zu Fläche wird, malreicht das Jeridit. 726, 8 u. 9 vielleicht an Heribba nach wie 15a, 10-21. - Entstat. Weissage auf alle Völker u. v nur auf jeds einzelnes Volk bezogen erst seit Edomit. 15 Anknüpfung. - 2136 gehören zu 2213 216. - Inpedit 216 216, Juda: wie 216 216 von 2213 zum ereit wurde, so werden 2136 216 216 216 216 Formstüber Linsen; vgl. Jer 25,15ff; 49,12; Th. 4,21. - 2136 nach Balma: 3 1510 216, 216, nach anderen: 3 1510. Codd. lesen: 220 15 nach Belibit: ihre reden; vgl. Job 6,3 u. Prov 20,25 = vgl. man Jer 24, 20 u. 29, 9, wo 2213 u. 216 = 1/4 werden abzuwachen.

16. v 2136, da Plural (am) u. 2136 gehören zu 2213 216. - Inpedit 216 216, Juda: wie 216 216 von 2213 zum ereit wurde, so werden 2136 216 216 216 216 Formstüber Linsen; vgl. Jer 25,15ff; 49,12; Th. 4,21. - 2136 nach Balma: 3 1510 216, 216, nach anderen: 3 1510. Codd. lesen: 220 15 nach Belibit: ihre reden; vgl. Job 6,3 u. Prov 20,25 = vgl. man Jer 24, 20 u. 29, 9, wo 2213 u. 216 = 1/4 werden abzuwachen.

17. betont, dass 27000 in jed. e. sicher Zuflucht finden wird; vgl. Joel 3,5
 27000, also unantastbar (vgl. Jo 4,17) u. wa sich a. d. Kette regiert, wird von
 der in ihr liegenden Kraft vernichtet. Diese Gefahr ist hier u. urspr. u. kommt aus
 Fall 4,17, wo 27000 = 27000; vgl. Na 2,3. - 27000? u. 27000 u. 801 beide
 das Gericht zueinander. In 27000 u. 801 vgl. Hos. 2,2; Jer. 11,13ff.; Ezech. 10,6. 801
 wird als selbstverständlich vorausgesetzt; vgl. Jer. 31,18; Ezech. 37,15ff.

18. 270 = Stoppel.
 19-20. Auspflanzung von 172: 27000 u. 27000 = Subj., beide = 27000, 27000 usw.
 Vellh.: 27000 u. 27000 in dem Fluss, die durch nota accus. sich als solche ausweisen.
 In der Tat wiederholen sie das Wort später in der 27, sodass 27000 just = früher 27000
 27000 = Pharisäer, die nach Mose nachtragen u. 27000 in 27000 nehmen.
 27000/27000 die Fluss, da neben 27000 27000 auffallend ist; ebenso 27000
 in 27000.

20. wiederholt. - Verfügen 270 füllt. - 270 = Meer oder Festung. Unklar, denn es
 wurden ja u. nun heute 270 rebaat. 270 Küste? unbest. -
 Verfügen werden etwa 27000. - 27000 u. 27000 u. 27000: 27000/27000
 27000 zwischen 27000 u. 27000. - 27000 mit 27000: 27000 im 27000. -
 27000 27000 in der 27000 heißt die 27000 die 27000 27000. -

21. u. 27000, beide 27000. 1/3 Fluss. -
 1. Teil: 1-7, 8, 2 u. 10-14. Gericht über 27000 f. der Fessel u. Regelung, die jetzt gemacht ist.
 2. " : 15-21. Gericht in der Zukunft. (vs 18). 27000 nur e. Epitome des Gerichts über 27000 B.
 27000 u. 801 vereinigen sich u. zueinander gemeinsam das Gericht u. oben alle Schichte
 in 27000, 27000, 27000, die sie mal besagen wieder ein. 27000 rufen ab liegen auf 27000
 u. die Herrschaft gehört 8. allem. -
 Dankhelfer in 1. Teil knapp u. reich an Bildern, in 2. Teil breit u. arm an Bildern u. Bildern.
 Zeit: 1. Teil, wie aus 10 ff. hervorgeht: 27000 in 27000/27000. Dabei spielte die 27000
 e. traurige Rolle; vgl. Ezech. 35, 27000 u. Thr. 4, 27000. - Da Ob. 1-7 = mal 1-5, so
 muss die 27000 auf die 1 Hälfte der 5 Th. angesetzt werden. 27000: An 27000
 2. Teil 15-21 nur später. 27000/27000 erinnert an die Wespflanzung der Juden unter
 Ptolemaeus Lagi in die Kastelle Ägyptens. 312
 Jh 49. u. urspr.

Das Ende des Reiches Juda (608-586)

Der Tod des N. im Frühjahr 609 rief in 2315 politische Wirren hervor, die schon bei der Frage der Thronfolge
 beginnen. 2315 hinterließ: 2317 (247. alt. - 2318, geb. 648, war bei 1/2 Geburt 15-16 J. alt. nach dem Chronik
 ist 2317 mit 16 J. Regent gewesen (2322). nach 2K 21,19; 22,1 war Sman, der Vater des 2317 in der Geburt
 s. Jehus 16 J. alt.), 2318 (237 J.), 2320 (Vollbrüders 2318 10 J.) 2318 neigte der ägyptischen Partei
 u. billigte die pro-babyl. Politik des 2317 nicht. Er wurde auf Beschluss der f. d. Königswahl
 zuständige Körperschaft (2317 23) = die Versammlung der jüdischen Geschlechtshäupter) übergeben.
 Bekräftigt wurde 2318 unter dem Namen 2317. Die Politik: klare Orientierung f. d. vertrieben Pol. die
 des 2317 u. e. Absage an 2317 u. 2318. Vielleicht wirkte 2317 (22 19) dabei mit. Stellung dazu s. 2322 u. 2323
 2320 zog nach t. Euphrat, um s. assyr. Bundesgenossen Assur-uballit, der von 2317 im Jahr 610 am 23
 vertrieben wurde, zu helfen. Beide blieben die babyl. Besatz in 2317, musste nach 3 Monaten zurückgehen.
 2320 schlug s. Hauptquartier in 2317 am Taurus, um die jetz. Verhältnisse im Sinne d. ägypt. Politik zu ordnen.
 Der Babylonier 2317 23 berückte sich f. d. Kampf vor, ab sie waren schon fort. Inzwischen kam der Herbst
 609 u. die Entscheidung über Syrien u. Pal. wurde auf das Frühjahr verlegt. Der Zusammenstoß kam
 erst 605, warum? 2317 wollte sich an 2320 in 2317. 2317, anstatt zu warten auf die Babylonier,
 begab sich auch nach 2320. 2320 nahm ihn gefangen u. ließ ihn nach 2317 bringen, so er (regierte nur
 3 Monate) auch starb. Am 2317 2317 kam von Ägyptens Gnade 2317 mit dem Thronnamen
 2317 (608-598). Er zahlte 2320 Tribut: 100 Silber u. 10 Goldtalente (2K 23, 35). -
 2317 nach 20 Jahr. Freiheit unter 2317 wieder Vasall Ägyptens. 2320 konnte sich so trotz der Niederlage
 im 2317 mehrere Jahre in Syrien halten. 2317 23 konnte jetzt gegen 2317 u. 2317 gehen, da Juda das
 2317 daher aus 2317 aus u. vernichtete Assur-uballit 606 s. ägypt. Jetzt blieb nur der Ägypter. Im
 Sommer 605 übernahm 2317 den Euphrat bei 2317 (= Dschesabid) u. griff 2317 an. 2317 erlitt eine
 völlige Niederlage u. zog sich nach 2317 zurück. Ägypt. Asienpolitik mit e. Hilfe aus 2317 u. Pal.
 liegen dem 2317 offen. 2317 als Feind u. 2317 muss Tribut zahlen. man erwartete te Annäherung
 2317 f. das Frühjahr 604, da 2317 sich Syrien u. 2317 nicht beschützt vor. Der 2317 23 starb bei 2317,
 2317 2317 musste als Thronfolger nach 2317, um sich den Thron zu sichern. 2317 2317 Katastrophale Asienpolitik
 führte auch zu inepolitik. Wirren. Jeden Widerspruch erblickte er durch Unmildsamkeit.
 Es gab e. pro-babyl. Partei im Sinne 2317, an deren Spitze 2317 war. Des Zeit e. politische Spannung, der
 Wunsch durch Tribut u. 2317 durch s. Bräuten, die er durch unbezahlte Fronarbeit errichten ließ
 (Jer. 22, 13-14). Die Reform 2317 verfiel u. Tag zu Tag. Er blieb die Opferung, die zu e. machtmittel
 der Priesterschaft wurde, während die verlassene Kuetstätten im Lande nur Volkswirtschaften wurde
 (Fornikation) u. d. sozialen Erregungen hatten sich verloren. - Ende politischen, wirtschaftlichen u.
 sozialen Spannungen kam nach religiöse. Prophetische Kreise jereemianische Präfig
 braten gegen die König u. sein Typt in Opposition. Darummal dieses Kampfs ist die große
 Tempelrede (Kap. 7 u. 26) aus dem Frühjahr 608, die sich gegen die Veräußerung der Reform
 wandte. Dops 2317 am Leben blieb, hat er die Ratsherrn aus dem Kreise des 2317 zu verdammen.
 Dops wurde 2317, der nach 2317 geflüchtet war, und dort hielt u. an 2317 hingerichtet (Jer. 26, 23).
 Jer. 22, 17 ist 2317 willkürliches Blutvergießen vor. Die Spanne kam bei Jer. zur Ausdruck.
 die Käufe u. Jer. Beziehungen in 608-605 entstanden u. nach Aufzeichnungen 2317 d. d. d. d.
 (Jer. 36, 14). Das ist der 1. Fall in der Völkerkunde, dass d. Völkern selbst dafür sagt. Jer. läßt
 durch 2317 dass Buch im Tempel vorlesen (Jer. 36, 10). 2317 sah darin e. Erschöpfung s. Pol. die
 (Jer. 13, 18-19; 14, 18; 15, 6-9; 17, 2-4; 18, 17; 22, 22) u. verbrannte das Buch (Jer. 36, 23) in 2317
 u. 2317 u. 2317 an. Durch die Ratsherrn vorant verkehrte sie sich u. benutzte die Zeit, die 2317
 wider herzutellen. Jer. als Pol. die beeinflusste aber 2317 u. e. u. 2317 sich 2317 im Krieg in
 J. 604 u. führte Tribut nach 2320 3 Jahr (2K 24, 1). 601 versagte er den Tribut. Änderung
 des pol. b. Kurzes durch 2317 unbekannt. 2317 u. inere Unruhe in 2317. Persio: Strafe
 d. d. d. u. 601, sondern erst im Jahre 597. Bis dahin war 2317 e. 2317 u. 2317 gegen Juda (2K 24, 2).
 2317 war schon tod, wohl im Kampfe vorher gefallen. Sein Nachfolger: 2317 (aus 2317; Jer. 27, 20; 28, 4; 29, 2;
 Jer. 2, 6; 1 Chr. 3, 16). Nur 2317: Jer. 22, 24, 28; 37, 1). 2317 tötet f. d. Vater u. erregt Mitleid (Jer. 22, 24-30).
 2317 sitzt in seiner Mutter, s. Frauen u. Knechte ins Lager des Feindes, um 2317 zu schonen.

Diese Heldentat wurde besungen (Jos. Bell. VI, 21). 511 vorchristl. verschont, aber Skaphand, 2010
 geräubt u. an König e. Exempel statuiert. 511 in Ketten nach 522 gebracht u. schmachtete hier
 in schwerer Kerkerhaft. Mis 557. (2P. Adar 500) nach der Todesurteilung wurde er so s. Naphalge
 737 in 511 begnadigt. 511 Spitze a. Truhe des Königs (= Truhe bei 33 2S 9, 13) u. erhielt
 601-500
 e. Leibrente. Er wurde der Stammvater aller späteren Davididen. Nur 1 Chr 3, 17-18
 hatte 511 7 Söhne. Angenommen, dass sie nach s. Freilassung (500) geboren sind, so
 könnte Sim-on-ussur (S. 20), der Führer der Rückkehrer, (23 Jahre alt gewesen sein,
 der Entzug 521/20 um 520 etwa 20 Jahre. Vielleicht ist aber S. 20 von der Einkornerung
 scharen. Je 22, so will man meinen, dass kein Naphalge war. Daher S. 20 62 u.
 521/20 in J. 520 etwa 55 J. - Bei aller Milde überlebte 511 522 ganz e. neue Auflehnung.
 597 die erste Exilierung. Sept 511 wurde 101, 101 u. o. Hofstaat nach 522 verführt,
 Braute, Priester u. 5120, wo alle die Freunde Ägyptens, der Kern der Wehrmacht,
 7000 Sim-on-ussur = waffentragende Grundbesitzer, 1000 Eisenhandwerker. Zusammen 40,000
 Seelen. Die Markt Julius dadurch = Saurin 232 getrieben. Das folgende Jahrzehnt
 brachte das unaufhaltsame Ende e. verstämmelten u. sterbenden Organismus.
 Die Verbauten wurden in 522 am Flusse 220 (Ez 1, 1) angesiedelt. Lage u. Herkunft, aber
 u. weit von 522, da 511/21 (29, 13) ein nach 522 ziehende Besatzung e. Priestern die Verbauten
 mitgibt, weil u. weit von der d. Nordisralitern, was f. d. Zukunft v. Bedeutung war. Und
 dem verbauten 511/20 war 511/21/22, die e. pers. All. Rolle als der 511 J. 212 zufiel.
 In Stelle der Deportierten 511/20 keine babyl. Kolonisten, ihre Enten in der Hand des
 Königs zu anderweitiger Verteilung. Es entstand Streberie, Habgier u. Intrige.

51733

Juda wurde u. Provinz, sondern e. Davididen als Vasallenherrschaft übergeben. 511/20
 bestimmte 511/20 den 5111, Oheim des 5111, den jüngsten Sohn 5111 (geb. 618), Ballbruder
 des nach 5111 verschleppten 5111. 5111 war damals 21 J. alt. 5111 erhielt die Thronmacht
 5111, um seine Stellung als Oberherr zu befestigen. [2K. 24, 17: 5111 als Oheim des 5111;
 2 Chr 36, 10: 5111 als Bruder des 5111, u. auf Grund dieser Stelle ist in den Stammbaum der Davididen
 2 Chr 3, 16 ein 5111 neben 5111 als Sohn 5111 genannt; daneben aber auch ein 5111 als Sohn des 5111,
 während der eigentliche Name 5111 hier ganz fehlt. Richtig ist die Lesart des 2K 24, 17 als Oheim,
 da 5111 bei der Geburt des 5111, der 597 nach 2K. 24, 18 schon 21 J. alt war, erst 15 J. zählte.]

Damit wurde die ägypt. Politik ausgehalten u. daher auf den von 100 gemapregelten
 5111 zurückgegriffen. Außerdem beeinflusste 5111, die nach Ez 19, 2-14 bedeutend war u.
 die zu 2x Königinmutter wurde. 5111 hat ih. durch e. besondere Freundschaft (Ez 17, 13).
 Die Stellung 5111 präpariert, da Anhänger der Verbauten in Land blieben. Daraus soziale
 Unruhe bedingt durch die freigebliebenen Tausende von Landgütern. Die alte Historie
 war zertrennt, e. neue konnte erst allmächtig sich bilden. Freilich jetzt größer. Ägypt.
 Einfluss im Hintergrund. 5111 war v. schwacher Natur u. wurde so zum Spielball der Politik.
 In 5111 594 Thronwechsel. 12 II starb, folgt e. Sohn Psammethich II (594-589). Psammethich
 war aktiv, e. hefte in Syrien gegen 522 auf. 590 war P. in Syrien. 593 kam Empink aus 500, 5111,
 5111, 5111 u. 5111, um gegen 5111 aufzubrechen. In Juda ebenfalls die nationale Erregung auf den Redepunkt.
 Verbindung zwischen 5111 u. 5111 bestand. 5111 hin u. her. 5111 gegen 522, die verschanden den Sturz u.
 babylon. Rückkehr der 5111 (Jer. 28, 3-4). 5111 hielt sich zurück, da f. 5111 die Hauptjahre kalendern
 vor allem deshalb, weil die nationale Bewegung u. ihn, sondern den publizierten 5111 empotrefen wird.
 5111 griff ein. 5111 gegen die falschen 5111. 5111 für hehrsam gegen 522 u. ermutigte die 5111/23, 5111/23 nicht
 5111 an der Koalition zurück u. die Koalition scheitert. - 5111/23 fordert Rechenschaft. 5111/23 sendet
 e. Gesandtschaft, 5111/23 absieht an die 5111 e. Brief. Inhalt: 29, 7. 5111/23 aber u. zufrieden.

7 3zeitige Strophen (Langzeile in 5 u. 6 H.)
 Stil d. Betrachtung. S. spricht über u. an das Volk
 5,1 allgemein; 5,10 P. 2/16; 5,14 1/25.
 10010 - Imperative neben d. Imperfektliche
 216 - 1011 erweitert d. Individuum, auch 10.
 604 der f. Sereitigkeit einbreiten
 1506 - als Gnade
 2160 dithoraphie; P. 111 nach LXV's P. 115

2. 21116 1011 . 1011 2 P. 6. 1. flosse 292
3. 21116 1011 f. die 21116 1011 (2,30; 3,3) u.
 21116 1011 . 21116 = Spiegel d. Seele
 21116 1011 21116 1011 21116 1011; P. 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 . 21116 1011 21116 1011
4. 7116 1011 21116 1011 - 21116 1011, kleine Leute, sie - Stumpf.
5. 21116 1011 21116 1011 , 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 21116 1011 21116 1011
6. P. 3301 = P. 301 = 21116 1011 sie
7. 21116 1011 statt 21116 1011 l. (21116 = 21116 1011)
 21116 1011 21116 1011 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 auf das Ende d. Satzes.

9 P. 3301/115, ahnden,
 10 21116 1011
 21116 1011 Reuehämpf, = 21116 1011 Tenasse
 21116 1011 Rannen

11 21116 1011 21116 1011 nachtrag, da 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 (2,26)
 12 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 ~ 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 formelhafter Ausdruck

21116 1011 ~ 21116 1011 3,3; 7s. 48,4
 21116 1011 21116 1011 als flosse.

21116 1011, 21116 1011 21116 1011 = 21116 1011 u. kurze Zeit.
 21116 1011 21116 1011 u. 21116 1011 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 u. Bildung = 21116 1011 21116 1011 . 21116 1011
 21116 1011, 21116 1011 ~ 21116 1011 21116 1011, 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 . 21116 1011, 21116 1011 21116 1011 21116 1011,
 21116 1011 21116 1011 - 21116 1011 21116 1011 21116 1011
 21116 1011 21116 1011 21116 1011

nach jordanisch Zeit

713 wird aufgeföhrt zu seinen Richterstuhl zu kommen. 713 kommt nach 522 583 (Jer 51, 59) 104
Gehört auf 713 kam er ungestraft darzu. (713 kritisiert die Sendschreiben u. 713 (29, 28-29), aber 713
findet bei der Priesterschaft Unterstützung. - Sel. u. a. Judas aufgeschoben. Inzwischen wuchs die Partei
der ägypt. Partik. 589 starb P. II u. König wurde d. Sohn Hophra (589-569). Hophra vertrieb den
ägypt. Staaten militärische Hilfe. Rebellion entsteht. 588 verweigert 713 die Zahlung des Tributes,
Hophra greift durch. 587 (Babylon) belagerte er Jerus. u. verließ zuletzt er = 587 die kleineren
Festungen im westlichen Hüfellaad. 713 wendet sich - aber spät - an 713, der nur E. ausweg hatte:
Jerus. zu übergeben, wodurch er sich den Flap der Patrieiden zuzog. 713 handelt gegen die Rat u. 713.
713 befreit Melare (Schuldlosen im Sinne v. Ex 21, 2 u. St 15, 12), die vorher schnecken für wurden.
(Die Bundeszeremonie Jer 34, 18 beschrieben: ein Kalb geschlachtet u. in 2 Stücke zerlegt u. die Bundes-
schließenden eben zwischen durch (Jer 34, 18) u. schneiden die Bundes (Jer 34, 18). Der alte Bund bei
2 K. 23, 3 u. bei Abrah. Gen 15, 10, 17. Nach Ed. Meyer dies u. Ribus nur bei den südlich-
Güdstämen, die nordstämme haben e. aderes Bundesriten. 1921 nach den Urkunde zwischen Juda u.
Araber ein ähnliches Freundschaftsbündnis abgeschlossen.) u. verpfl. Alle Besitzenden
(Jer 34, 18) sind genannt 713 Jer 34, 18 u. 713 Jer 34, 18 (Hophra u. 713 Jer 34, 18) durch eine
Bundeszeremonie. Hophra kam nach Jerus. im Frühjahr 587 u. Hophra hat die Belagerung auf
u. wollte sich gegen Hophra. 713 kam u. 713 in den Rücken, weil in Jerus. niemand daran
dachte. Die neue Aristokratie freuten sich vorzeitig u. nahmen die Sclase wieder in den
Dienst. 713 vereinbart für den Vertragsbruch Strafgericht u. sagte die Rürer der
Babylonier abster, wofür er von der herrschenden Partei schenkt wurde. Als 713 zu Regel
e. Erbschaftsanfechtung nach 713 kam, wurde er in eingewicktes unterirdisches Kerkern
gewölbe geworfen. Hier schwachtete er mehrere Monate.

Kultur : Lehmann, Ethik, ², S. 258ff. : Kultur ist „aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenspraxis“.

Kulturphilosophie : Aufgabe der K-philos. ist es, die „Kulturschicht in ihrem Entstehen zu rekonstruieren, ihre idealen Grundlagen zu ergründen u. in ihrer Verursachung f. d. Gesellschaft zu begründen (s. Stein, Die Anfänge der Kultur 1906, S. 10).

Kulturschicht : Das Wesen d. V.k.-s. besteht in der Überwiegung d. willkürlichen vor dem unveränderlichen, „Willensfreiheit überall da, wo es sich um wichtige u. entscheidende Empfindungen, sei es des individuellen, sei es des sozialen Lebens handelt“ (Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker 1896, S. 28ff.)

Tönnies Theorie d. Gemeinschaft, dass sie von der kollektiven Wirksamkeit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder einem natürlichen Fortbau aus, welcher traf der empirischen Trennung u. durch dieselbe hindurch sich erhalte.

„Gemeinschaft ist Leben in positiver Beziehung u. Empfang u. ist Beziehung u. Empfang Gemeinschaft höher“.

תבואה

תבוסה

תבוסה (abwärtige Veränderungen) תמונה, תמונה, תמונה

תמונה

תקומה

תקופה

תרוסה

תרוצה

תשובה

תשוקה

תניח (a. verletzen)

תניח (a. durchgehen)

תנאים

תקנה

תנ"ך

תחת lower sein

י' י'

תבלול

תבלול

תהלה

תחלה

תחנות

תמורה

תפלה

תעולה

תחיה

חלק - 20. 21. 22. תהלה

חלק - 21. תהלה

~~תהלה~~

חמד - 21. תהלה

חבר - 21. תהלה

חיה - 21. תהלה

תהלה *berührung*

תבנית

תהרות

תפליט

תכסית

תמצית

תענית

תרבות

תרצין

~~תרצין~~

תרעית

תקוה

תרביט

תבל

תמס

תבשיל

תשמיש

תגלחת

תשגוק

תצקיק

תחמם ?

תחבולה

תפארת

תחמוד

תשבץ

תכבוסת

תפוח

תכריך

תלמול

תלבוש (תלביש) *name.*

תהפוכה

● תלמוד

תפקיד

תלמיד

תחרוק

תבחום

תפפורת

תעבוכ (עבוכ) *9, 18*

תענוג

תפגוק

תפקיד

תפשיח

תפשיט

תפתח *Tel? מקיני*

תקרבת

● תקשיט

תלביץ

תלגום

תלגמן

תלדמיה

תלביץ

תהלוצה

תלעומת

תשבחות

תשחורת

תשלום
תשולחת
תשלטת

- תודה
- תוכחה
- תולדה
- תוספה
- תועבה
- תועלת
- תוצאה
- תורה
- תושב
- תוחלת

מיניוק (mischnah; j. Targ. u. j. Talmud): תימן

Carl

- 1) Brockelmann: 1) Die Herkunft des t-Präfixes ist noch ganz dunkel;
 2) Zusammenhang mit dem des Refl. ist durch s. Stellung ausgeschlossen.
 3) Annahme e. selbständiger Taktal-Konjugation grundlos.
 4) t-B. z. T. z. d. Basis, sondern v. bereits ausgeprägten Nominalformen:
 5) vielfach stehen solche Bildungen als Synonyme neben den Grundformen:
 a) arab. *hulūk* u. *tuhūk* (Untergang)
 b) z. T. als Intensiver geföhlt u. daher als Verbalnomen z. Intensivstamm:
 arab. *tarstīl* u. *tarstīlat*
 c) nur im Hebr. u. Aram. bei \sqrt{xy} , \sqrt{yy} , \sqrt{yD} auch z. Kausativstamm.

(Grundriß d. vgl.
 Gram. I (1908),
 S. 383 § 204)

Basilekt Aram. 2: t u. m wechselt:

- a) in derselben Sprache:
- | | | | |
|--------|---------|----|----------------------|
| hebr.: | טילפאק | u. | מילפאק |
| | טילפאק | u. | מילפאק |
| arab.: | tilfāk | u. | mīlfāk (Doppeltrieb) |
| syr.: | tarnūtā | u. | marnūtā (Nachdenken) |
- b) in Verschieden:
- | | | | |
|--------|--------|----|-------------------|
| hebr.: | טילפאק | u. | syr. mēntā (Mort) |
| hebr.: | טילפאק | u. | äthiop. ter'ās |

Theorie der SB-Bildung

- 2) Barth (Die Nominalbildungen in den semitischen Sprachen, Leipzig 1894,
S. 179-191, S. 274-311).

3) Bauer :

F. Hillel, Die Nominelbildungen in der Mishnah,
 Frankfurt a. M. 1891, S. 39 :

„ Diese Bildung weist in der mishnahsprache keine Abweichung
 vom Althebr. auf. Wie dort hat sie auch hier überwiegend
 abstrakte Bedeutung.

a) Abstracta: פִּיטוֹן Verfertigung (entz. von alth. פִּיטוֹן) Bz I, 1

זִיטוֹן Bz I, 1

מִיטוֹן Bm 4, 6

מִיטוֹן Kel I, 9

פִּיטוֹן
 מִיטוֹן

מִיטוֹן

פִּיטוֹן
 מִיטוֹן

b) Concreta: פִּיטוֹן Kel 6, 1

מִיטוֹן Bm I, 8

פִּיטוֹן
 מִיטוֹן

מִיטוֹן

taxtal

112

Komur. a) mask.:

b) fem. (häufiger ds mask.):

2) Konsequenz. $\epsilon\chi\omega\sigma\epsilon$ aus Liebe \sim wie $\epsilon\chi\omega\sigma$ u. $\tau\epsilon\sigma\sigma\alpha\iota\delta\epsilon\sigma$ aus $\delta\iota\omega\sigma$ Lie.

3) Allmacht. An Offenbarung, die nur d. braucht S. 24 f. h. schöpft aus d. Nichts. Naturgesetz keine Schranke f. Gott.
aus Natur S. widerspricht kein Wesen v. Macht der Unmacht
die Rede sein.

4) Prophezie für von = $\delta\iota\omega\sigma$ höchste Grad menschlicher Bestimmtheit.
Nur er erschaut was S. selbst erschaffen, nach Aerons n.
Er begegnet n Wissen, andern Liebe.

5) Willensfreiheit: von bestimmt ni als ein bedingtes, um den Widerspruch
auszuweichen. $\epsilon\chi\omega\sigma\epsilon$ besteht, weil d. Mensch unfrei fällt.

6) Barzeinspruch: $\delta\iota\omega\sigma$ die Frage demnach müssig. von wohnt in Jenseits.
Die früheren Philosophen machten die Unsterblichkeit u. jenseitige
Belohnung an den Ereignissen abhängig. von: den Widerspruch
der relig. Lehre. Liebe.

3. Traktat: (in fundamentale Bildung f. d. Philos, deren Legnung e. Naturdialektik
begründet) behandelt die Probleme d. Abhandlung
läuft in dem Nachweis aus, dass auch die Anhänger e. ewigen Urmaterie
die Allmacht S. als unberührt gilt u. weil sie bei ih. Behauptung,
die Philos aus der Urmaterie sei mit Naturgesetz durch S. erfolgt,
diese Naturgesetz als e. inhere, aus dem Wille S. hervorgegangene u.
gestanden müssen; demnach stehen alle darin überein, dass S. aus
dem NS schaffen kan und weil weil S. Wille bedeutet.
Womit wird die Möglichkeit der Wunder u. Offenbarung frei gegeben;
so dass bei d. Annahme e. ewigen Urmaterie kein Sp entgegen
wird. - $\epsilon\chi\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$, $\epsilon\chi\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$, $\epsilon\chi\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$, $\epsilon\chi\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$, $\epsilon\chi\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$.

Siehe f. Religionslehre: $\delta\iota\omega\sigma$, $\epsilon\chi\omega\sigma$, $\delta\iota\omega\sigma$, $\delta\iota\omega\sigma$ u. $\delta\iota\omega\sigma$.

4. Traktat (Lehrsätze, die den philos. Erkenntnis abhängig sind) enthält
13: 1) $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ (von: $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$, nur $\delta\iota\omega\sigma$), 2) $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ (von: $\delta\iota\omega\sigma$),
3) ob die Körnerkörper beseelt u. vernunftbegabt sind (von: erkenntlich).

1307: Kritikismus f. jüd. Religionsph. der Nachfolge. Marke Schule, der keine Schule.
sei bedeutendster u. 12 So So, der aber nur keine dogmatische,
der die philosoph. Wesens.

von viel in Grundriss $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$ (übers. u. $\delta\iota\omega\sigma$ $\delta\iota\omega\sigma$)
Literatur: Joel von d. Or. Religionsph. lehre, Breslau 1866; Erw. VIII, 20
H. A. Volfson, Cressas Critique of Aristotle, Cambridge 1929

Religionaph.

Herumserren an den jüd. Religionsbegriffen u. das Spannen über den Schraubstock
o. von Ibn Rald präparierten Aristotelismus fühlte u.c. Verzerrung d. Geistes.
Der Unterschied zwisch jüd. u. arist. verarbeitete nicht zu ungunsten d. jüdisch.
Klarheit mußte geschaffen werden. 1830n. '5 216.

Handl. in Wien u. München nennen ihn: 23151/2 n; Brücke: 23151/2 23222/2 20n.
1. Aug. 1556 Ferrara; 2. Johannisburg 3. e.; 3. 1860 Wien. Character, Wirk: Werk,
die Willenfreiheit von n. Crescas, München 1879, Einl.

Crescas macht geg. A. Front, geg. s. Physik u. Metaph.
1) gegen horror vacui u. Vorhanden e. leeren Raumes u. für Höhe nach Größe u. Feld.
2) " arist. Bestimmungen d. Bewegung, von Raum u. Zeit als unzutreffend u. abt. d. Geset. d. Natur.
Zu Auseinandersetzung geg. arist. Physik, Ontologie u. Psychologie nicht e. die Gruppe zw. Ph. (sch.) u. Phil.
"x will ~ jüd. Religionsdogme fixieren, wiew Klarheit d. jüd. Lehre... '5 216 enthält:
4 Traktate. 1: 23112/2 310', '3 2312. - 2: 23150, 2317 bei d. Voraussetzung d. Offenbarungslehre.
3: Lehrsätze, die ~ fundamentale Bestimmung haben, die deren Leugnung als Heterodoxie...
4: " , über die man sich nach s. philosoph. Erwessen entscheiden kann.

1. Traktat: 25/26 aral.-aristot. Lehrsätze, die 2317, ohne sie zu beweisen, als Axiome hinstellt,
aus denen er seinen Begriff konstruiert.

I: Alle Beweise für die Lehrsätze, zumal diejenigen die Tebrisi gab, zusammengeführt.
II: die wichtigste physikalische u. ontologische Sätze entkräftet u. i. Kollisionszeit nachp-
weisen. Damit wird die Beweisführung M. hinfällig. 3 Momente stehen bei der Folgerung
i. Frage: Dasein, Einheit, Unkörperlichkeit.

Dasein: 20n sagt: Das Dasein kann e. t. Ursache sein philosophisch bestritten werden,
jedoch nur aus der Contingenz; gleichviel ob die Welt als e. endliche
oder unendliche Kette v. Ursachen u. Wirkungen angenommen wird, man
muß schließlich zu e. Ursache gelangen, welche ~ mehr als Wirkung eine
abhängige, sondern e. durch u. in sich notwendige Existenz hat.
Dagegen scheidet die Ph. bei dem Nachweis der vollen Einheit, sie kann wohl
dunkel, daß die t. Ursache auch einfach sein müsse, weil dieselbe bei
irgendwelcher Zusammensetzung weder über sich hinausweisen würde,
auf e. höhere Ursache i. Zusammensetzung, daß sie versagt sie, daß es nur
einen S. u. ~ mehrere Gottheiten geben kann. Neben d. schaffende S. kann
auch e. müßige Dasein sein. Wir sind wir auf die Offenbarung angewiesen.
der Offenbarung verdanken wir die Begrifflichkeit d. Unkörperlichkeit, weil diese an
den vollen Begriff der Einheit peremptorisch ist.

20n gibt der Gottesidee e. neue Richtung. Vor 20n galt als das
Möchte die Existenz, Wirren. 20n widerlegt dies u. gibt a.: liebe
Attribute: 2317 leugnet, 20n läßt positive zu. Da sie uns subjektiv
sind, so können sich doch in S. objektiv sein.

2 Traktat: 6 Beweise, mit denen der Offenbarungslehre steht u. fällt.
1) Allwissenheit (auch was nicht existiert. C. = 2317 u. geg. besonders, da das Wissen
d. Monthe = Gottes f. Providentielle Wille S. 2317
erklären sich hieraus. 2317: 2317 2317 in 2317 2317
20n i. Liebe

גובה

גזקה

דלקה

זענה (תבענה)

שרפה

עברה

גבולה

אבדה

פאסה

גקבה

ברכה

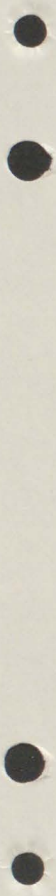
מלחה

בישקה

מקור = מקור
מסא = מסא

מסא - מסא

Handwritten initials or signature in the top left corner.



berba ת"פ.

תאב (nach Levy sek. 1 aus Form gebildet

תאב

תבא (i. 117, 182

תבא

תאציה
תאורה

(Klage מורה (תלואנה)
(מאורי גרמא) תואר

(אור = Kiste, nat. Form) תבנה
תבנה (die Herbarien, יור. ג.)

תבנה (אליהם לא היו אחרים) תבנה (אכטור ואלוניה)
כפי זית תבנה דנייה

תבנה
תבנה
תבנה

Szepter (זגל) תבנה
Maarsverhneider (תבנה)

(דוכ, די. ג.) תבנה
(שליח) = 17, 17, 17 (j. Kabb) תבנה

תבנה
Sank. 43: (auch als Name) תבנה
תבנה (אשר יהיה הכסף אצל תבנה)
(תבנה יהיה כסף לזר תבנה יפנה)

bezeichnen (תבנה)

תבנה (תבנה)
תבנה (תבנה)
תבנה (תבנה)
תבנה (תבנה)

תבנה (Kranke Nase, die n riechen kann) תבנה

תבנה, Scheinampf

תולדות מלכות (19) (19)

Demimutia

119

Gefüge

120

17:17171 (Untersee)

ohne Präfix und mit מ-Präfix

מבנות - מנחות

מבוא - מבוא

מבט - מבט

מבט - מבט

מבט - מבט
מבט - מבט

מבט - מבט
מבט - מבט

מבט - מבט

4

5

Die vorliegenden Verhältnisse der polnischen Juden im 18 Jh. 112
s. Dubnow B, 29ff.

1

Exaltabile Bezaugung: Exaltiker: Fähigkeit, ~ Berufung. ganze Familie
und berip die Fäh. mit. Der Shamaneberuf geht
von Vater auf die Söhne u. die Töchter über (Kant, die Religionen)
Erziehung, Zeremonien entsprechend.

(172): besprochene Berufung. ~ e. Dissa im Satt,
sondern e. Dissa Satt, um die prophetische Person.

Übung zur Exstase: Exstater: künstliche Mittel. Dann Körperhaft vereinigung mit G.
durch Auflösung des Ich unbestimmte Persönlichkeits u. Kongenial Unbestimmtheit Satts.

(172): plötzliche, unerwartet u. so ihn ~ veranlasst
Bestimmte Aussage. Urteile

Zustandsleben u. Mitteilungslieben: Exstater: Vorgang - Hauptsache,
Zustand ist das Ziel selbst. (172) Inhalt - Hauptsache, ~ best
Ergebnis mehr als das Erlebnis.

Exstater weiß es über S. zu berichten

(172) dagegen wohl.

Exstater: Zustandsleben, punktuell, Erlebendes u. Erlebtes Eins.

(172): Beziehungsleben. göttl. u. menschl. Meinung. Dialog.

Verkehr: Exstater: neutrale Sphäre, ~ Dialog auf "du u. ich",
sondern abstrakt

(172): dialogisch, konkret.

Privates Erleben d. Exstater. Persönlicher Drauf treibt ihn
zur Versicherung. Seine Erlebnisbeschreibung
trage autobiographisches Gepräge. Sie führt
ihn zu Esoterischem. Der Exstase liegt
das Motiv der Unsterblichkeit bei. Die Exstase
hat im Dionysoskult den Glauben an e. unsterbliche
Seele erzeugt.

(172) ~ körpersinnliche Charakter: Aufklärung
des Volkes im Auftrage Satts.

Möglichkeitserlebnis: Das Ich entleert u. ist nur Möglichkeit

Das M. d. Propheten ^{des Exstater} erfährt keine Reduktion.

Wirkliche
Angelegenheit

Exotische Art u. prophetische Art.

Exotase bei Semiten ~ zoharim (allg. Ansicht der Forscher).
Exotase ist in Kanaan - kleinasiatische Kuehmeris u. waose u. ist an Lyzien, S in Israel eingeführt.
Wie kam demnach Exotase e. Wesenhafte Zug des Propheten sein?
Prophete aus Rom wurde gebildet (Jer. 28, 7; 29, 26). Daniel (1K 18, 28
(vgl. Veker, d. antike Jden 200-206.)

Wesenhafte Myopäthie: Exotase ist die 1. d. Fremd.
Exotax, subjektiv von Ursprung, verlangt nach e. Entzückung mit S. 112 n.
mythische Fröhenheit: Auflösung der Persönlichkeit u. vorwiegend in der inneren Emen
prophetische Fröhenheit: Behauptung des 1. 21. (Neiler; Storr, d. Fr.-ideal d. alt. P. 112)
Mit 1125 kein Klauen in S. 112 (nur Stode in der Anfang). Nur Klauen mit Schanz ein.
Miris, Attis u. Adonis waren Menstru, lebten als Menstru u. starb ab J. 1125.
Eine Vereinigung mit ihm ist daher denkbar möglich. 2 J. 1125 Franzosen S.,
Abstand von S.

Exotax u. Theophanie: Epikur leugnet jede Einwirkung S. auf individuelles Leben. So ver-
sucht daher Neoplatonismus vermittelt der Exotase der Einwirkung S.
Im 1125 offenbart sich S. der Menstru (Sen 12, 7; 18, 1126, 2; 32, 31; Ex 3, 16;
24, 10; 27, 11...)
dunk 112, 110, 100 etc.
11125 mg. u. an der Exotase, von der Theophanie an verstanden werden.
der Neoplatoniker ist Theophanie fremd. Erst bei Paulus. Plotarch hat
e. Exotax entzückung ausgeführt, d. 1125 e. Theophanietradition. Die Krieger mühen
an der Theophanie abgeleitet werden. -

Ambivalenz: der Exotaxer empfindet S. u. empfindet u. S. Unzulänglichkeit. Anders der 1125.
Exotase als kuehliche Phänomen: Exotase-unpersönliches Tun, eigentlich Charakter,
kuehliche Phänomen. Exotaxischer Versuch: Schärde, Musik u. Tanz. Ihre Betätigung
liegt fern von Neoplatonismus.

Mit 1125: Sprache, sehr kult. Neoplatonismus
Exotase: jenseitsphänomen, Wohnung der Dienstigkeit, wodurch man in die Sphäre d. überirdischen
vertritt. der christliche Christen nicht allig, Christus u. J. 1125.
11125: wehyngeot. Urteile von Jenseits, aber Thema: indiv. Leben.
Soziale u. pol. liche Verhältnisse indereiere der 1125.

Exotax: bewaptsionsanweisung
11125: bewaptsionsanweisung
Exotaxer: innere Bewegung. Verwickelung fern von eigen. Th. Unpersönlichkeit
11125: subjektivität. Neupfug des 1125.

Unerspar-
Kerz der
Erlebine
Exotaxer: Unerschbarkeit der Erlebnisempfindung bedient, das fern von Gesetze ist.
11125: das Gefühl d. d. d. d.

Objektivität

Beweise, dass der 1.23 Enstapler ist Galten:

- 1) Marik. (Mir Jaden hatte die Keltische Musikbegleitung u. hat mit Ekstase es zutun).
- 2) Selbstverwundung (IK 18, 28 rückt reißt daro ab. - IK 20, 25-47 um 2/16 zu täuschen, dass er in Kniege verwundet wurde. Völgens hat e ~ selbst, waden bittet daruuf ~ 225 13, 3-6 ~ waden, waden Bouffel).
- 3) Fortan (IK 1, 9; 4, 25) u. Einsamkeit (IK 13, 9) ~ der Ekstase wege, waden es Schmerz wege. -
- 4) Tanz überhaupt verbreitet. (Man Junger 21/10/23 ein lituyscher Benglant.)

I, 27 Berufung haben e. bestimmten Tag, an die die Berufenen zu leben denken.
 die Ausdrücke hier sprechen d. enge Beziehung zw. S. u. 1.12.
 7236. S. vältt u. unter d. vorhandene Weisheit, sondern - da Künstler, da da Material wältt. ~ 2112, füllt sich ab S. Verzerrung. alles gehört S.
 1022 Jer. 49, 1. 5' 3' 28' lehrt sich an, dr es nachpfeff es sel.
 1023: in enge Verhältnis efen; vgl. dem 3.2. synant 0.370 unter der Menge füllt 3 eade, die f. S. da sind. - manchmal geht die man Membran aus (1000 1000), bei am Selt.
 1075 1. dr die die Völe S. v. spielen hat (Jer 1, 9; 2. 38; Ex 4, 15 f. u. Ex 7, 1).
 Es gibt 2 Typen in Phönizien (IK 18, 19) 2123 u. evl.
 2 Charaktere. 1. füllt ab: Ekstase u. rituelisches Dize.
 2. Drei tritt Ekstase zurück u. übernat. Dize nicht über zu.
 1115 1. Jer. ist Völkervertrag u. im Sinne 1328 Jer. 42, 1, indem e. wadel 3-28, die auf die Völker Bezug nehmen. - 2118 ~ Weiden auge Drei, jeden Völkern = die Welt. - 2119, füllt ab 1. Weltvertrag, aber mit 1.10 u. Ballent 0100 wadel wie der waf an die Welt. waf = S. hat u. klops mit Drei zutun.
 2115 besagt, dass d. waf mit Natur u. u. mit Engeln zutun hat.
 6-8 0104 antwortet nicht, waf tritt freiwillig vor, 2118 trägt e. kaum.
 2119, ruft zusammen 250.
 223 in der Berufung waf. 2118 also fyll die Bitte, den die alle waf u. die 0100 abwiefen. 2118 ~ nur Knecke, waden Jungling ohne soziale Stellung Ri 9, 54; IK 3, 7 (!). Vers 2 Trost. S. befestigt ihn.

Jer. 9. größte Opfer der Altertümer (Cornill) u. hat an tiefster in das Herz Setts u. in
das eigene Herz gekaut (Kittel). 125

Der 112 kein Sünder, sondern er war respektiert u. geliebt.

Sett will 25 (Jer. 3, 10; 4, 4. 14. 18; 29, 13; 31, 32) u. n. v. u. e.

Jer. 12, 2: ...
Sett hat eine innere Beziehung u. e. emotionale Teilnahme
für das, was v. Worte aussagen.

Jer. 6, 9-11 wird auffordert zu reiner Arbeit, er tut es unger, da 2/158.

2313

חכם במקרה של אנו ז'ו, האלהים אמר לו מחר. חכם שמאלס את חכרו
השילת אמר לו חכם בשלוחי אמון כט 2011) חכם והע 1718
כנראה בתחשיב 2011 חכם/ 4.

סנס מושג או ז'ם משפחה הקובעת לקחו גדולה. של פי ריש (23)
היו ממונים מטעם האבות ואינם מולת ה הזרות (2348)
לם של יסרה ש'ועטל' היו חסדים של השלוח כמו 320 ריש
ל'ועט (2"2 26) - ז'ועט היו שלוחי אמון כמו חכם (2"2 26)
משפחה מסויס שהיו חסידים והיום שלוחי אמון (2"2 47: כ'ו)
ז'ית שלוח ש'ועטל של חכם (2"2 45)

המשפחה שלוחי אמון היו נקראים חסידים (Sach. 26)
המשפחה שלוחי אמון היו נקראים חסידים (Sach. 26)

חוקיהו או י'ועטל שלוחי אמון, שלוחי אמון שלוחי אמון.

מחשבים חסידים שלוחי אמון חסידים חסידים חסידים חסידים
שלוחי אמון חסידים חסידים חסידים חסידים חסידים חסידים חסידים

הענין המיוחס... החכם שהטוב... היה סמוך...
כנראה זה מה שמהל (הוא) זהו הוא...
אולם המהות והכחוס המעשיות (ל"ב 26) - הארוסוס היוו...
הענין זהו עולם אפסול... אע"פ שיש זה משהו... (סנה' 26)
אולי קרוב לזהו אולם הנהיג... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...

131

הענין המיוחס... החכם שהטוב... היה סמוך...
כנראה זה מה שמהל (הוא) זהו הוא...
אולם המהות והכחוס המעשיות (ל"ב 26) - הארוסוס היוו...
הענין זהו עולם אפסול... אע"פ שיש זה משהו... (סנה' 26)
אולי קרוב לזהו אולם הנהיג... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...

הענין המיוחס... החכם שהטוב... היה סמוך...
כנראה זה מה שמהל (הוא) זהו הוא...
אולם המהות והכחוס המעשיות (ל"ב 26) - הארוסוס היוו...
הענין זהו עולם אפסול... אע"פ שיש זה משהו... (סנה' 26)
אולי קרוב לזהו אולם הנהיג... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...

הענין המיוחס... החכם שהטוב... היה סמוך...
כנראה זה מה שמהל (הוא) זהו הוא...
אולם המהות והכחוס המעשיות (ל"ב 26) - הארוסוס היוו...
הענין זהו עולם אפסול... אע"פ שיש זה משהו... (סנה' 26)
אולי קרוב לזהו אולם הנהיג... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...

הענין המיוחס... החכם שהטוב... היה סמוך...
כנראה זה מה שמהל (הוא) זהו הוא...
אולם המהות והכחוס המעשיות (ל"ב 26) - הארוסוס היוו...
הענין זהו עולם אפסול... אע"פ שיש זה משהו... (סנה' 26)
אולי קרוב לזהו אולם הנהיג... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...
אע"פ שיש זה משהו... אע"פ שיש זה משהו...

Hellenistische Zeit Supersary ds Judentums a. n. e. Beweis LXX, zugleich ^{relig.} ^{Impprägung} die objektive Charakter der alt. Offenbarung bleibt trotz der Ansätze zu individualistischer Frömmigkeit, wie sie seit 710 v. u. Z. zu beobachten ist: S. ist die Kern. Der Mensch beugt sich seinem Gebot in Scham als der Knecht. Im hellen. Judentum setzt sich gegenüber dem absoluten, theozentrischen Charakter d. alt. Offenbarung die anthropozentrische. Es entsteht die „religiöse Übergangung“, die das eigene-frühe Bewusstsein, ohne es zu merken, zum Maßstab der Offenbarung macht, u. damit an deren Stelle das setzt, was wir Religion nennen. Er selbst (17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

LXX e. numinoses Erlebnis ds Volkes u. d. Eindringen d. Gottesoffenbar. Ex 18, 9 u. Lev. 9, 23. 24 in mas. Freude u. in LXX: Staunen. Ekstasis 24X f. 11 verschiedene Vokabeln existens 65X f. 20 " Stämme

Ras Selamra 20ms 11-13.

Handwritten text at the top, including "j. S. ... III, 59" and "LR 3".

Handwritten text below the first section, including "Abraham IK 3, 117" and "11/11".

Handwritten header "Lern" with a horizontal line below it.

Handwritten text starting with "LR Sen 60" and "32; 50".

- List of handwritten notes and numbers, including "2) ...", "a) = Kladki", "7", and "33/31".

Section header "Supplary" with a circled number "3)".

Main body of handwritten text in the middle section, starting with "א) ...".

Text starting with "In diese ...", possibly a reference to a specific document or date.

Final handwritten text at the bottom of the page.

I - ma-inf. (harkama)	tuges = stark	õppima t
II - da " (harkata)	nõrk = asvab	õppida t
III olevik harkan	tuges	õpin n
IV particip harkatud	nõrk	õpitud n

I harkama I: IV unjarehet prepant.
 II ~~harkata~~ II: III "

kukkuma kukkuda kukum kukutatud
 bi ana Ps. Lufelp: t. n. t. n.
 " ima, una " : t. t. n. n.

tüvi ~~st~~ tuges } ^(õppima) da-inf. in dr Repl medmal
 " nõrk }
 n. imp. harkake
 t. " õppige.

Kindel kõneviis (st Indikatiiv)

olevik (Präs)
 minevik

lihtminevik (Yuzupf.) → ma bi veppelnäpp
 mud-part. bi eitar moodustub da-infinitivist (harkanud)

tähtminevik (Perfekt) → präz. u. oleva + part mud-part.e.
 eitar: ma ei ole harkanud

enneminevik ma olim harkanud
 " ei olnud harkanud

tingiv kõneviis (yelobuoc ualobuenie) ainult 2 aega
 (olevik ja tähtminevik)

harkaksin, eitar: harkaks
 harkaksid
 harkaus
 harkaksin
 " te
 harkaksid

ma alaksin harkanud
 ei oleks harkanud

III moodustub tingiv. k.

Suhk + kas = riis (asa. kas riisiper), juhutaus,

adjekt + kas = derimbi (kollane = kollane).

valkjās = veiplik

liinjās = sandähelik

tukk-jās = fine, lihtke tekst

neerjās - nier förmig

jalgsi

loomā, luuā luma, loon, lõin

ehk, idelipigim

või trüü

muinajutt (München)

muistend (Sage)

kuhuti = Stillesee

seas (715)

usk teit künn (deutlich)

Kogu Kogu (vasta)

kareb Lutat (Lakku)

Kumbe (200000)

eksima (200, 200)

mõneste manche

on olemas = es ist.

rändama - wandern

majakas - Leuchturm

agar - Weibchen

paigutama = umstellen.

tavaline = karilix

Literatur

Johann Huizinga: der Mensch u. die Kultur 1939 (Normann-Teich Verlag Struckheim).

Jewish Social Studies (New-York) Summer 1939 (Morris R. Cohen).

ק"ס בודאפשט (Sukhan)

J. Biber, *מחשבות על ארץ ישראל* (in: *המקור*, XI, Heft 3, 1939).

מחשבות? *מחשבות 1848-1939* in: *המקור*, N.Y. 1939 S. 328-345.

מחשבות 1938

Sow Bär, *מחשבות על ארץ ישראל*; *המקור* u. *מחשבות*
Kopyts 1829. 2 Teil als Sonderausgabe n.d.T. 07/7

מחשבות in Lemberg 1860

מחשבות, 2 Jahrg. 1859 = *Sesam*. *Schriften II*, 57-10.
(Szeptim 1920)

עד היום... (היינו מזה 50 שנה)...

במקום (היינו מזה 50 שנה)...

הוא זה... (היינו מזה 50 שנה)...

הוא זה... (היינו מזה 50 שנה)...

הוא זה... (היינו מזה 50 שנה)...

39/...

Ergebnisse

- 1) $207 - 207$ (vgl. B. 79, 12 22/2) = $\text{sema}(8,1) - \text{sema}(2,2)$. mi. Kuber in der 8/10/12 x.
 Invariant: $\frac{1}{2}(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$.
- 2) 217 . In der 22/2 in der 217 evtl. Glanz f. 415. Er heißt $217/2 = 110$ $3,22$ $322/2$
 aus Weiss (3/3 19 I, 85) bediente sich bereits $\frac{1}{2}(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$ d. Ausdruckes $\frac{1}{2}(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$ f. 222 .
 (vgl. 2 217 $1/2(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$: $\frac{1}{2}(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$ $3 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$)
 nach Weiss steht $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ am Ende selbst. GR 5, 8: $\frac{1}{2}(2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2 + 2 \cdot 2)$
 Siehe ferner bei Philo (14 22, 20/20) 2 $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ u. $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$ in $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 2$.

mehe-ke	imimene
mehi-ke	mimesik

palun	palu-si-n
palud	palu-si-d
palub	palus
palume	palu-si-me
palute	palu-si-te
paluvad	palusid

palu(ksi) n
 palusid
 palures
 palusime
 palusite
 palusid

I - ma (hakkama)
 II - da (haxata)
 III oleik (hakkam)
 IV Partizy (haxatud)

I: IV = ungen. popt.
 II: III

st. bh. — uma, ima

ta

st. { I õppima
 II õppi da
 III õpin
 IV õpitud

6/8
 r.p.
 .dof

Namen- und Sachregister zu

I Grundgedanken...

II Der Ch. als Kulturhistorikers Bild

III Der Ch. als e. Kulturphilos. Problem.

Eine reale Macht. das Organ, durch welche S. sich offenbart u. wirkt.

3 28 = Orte, Jhr. (Ps. 147¹⁵ 18)

3 28 wirkt selbständig, indem es S. Willen voraussetzt.

3 28 = Instrument, durch S. sich bedient (= Hammer) Jer. 23, 29

3 28 spendet Leben = Regen (Jer. 5, 5, 11).

3 28 zeigt S. macht. Er löset 11207 durch die Orte s. Mundes (Hos. 6, 5²; Jer. 5, 14, 2, 1, 2) (Jer 11, 4)

Organ d. wider messian. König wird die Erde (u. 916) mit d. Strafe s. Mundes... nicht d. Munde s. Lippen

28 ~ nur Strafe, sondern auch Liebe (Ps 107, 20); Sap. 16, 12: welle Kraut nach Pflanz, sondern 713 heilt.

3 28 vermittelt die Offenbarung S.

3 28 ist als Fingerringel u. 216 f. i. pfer (Ps. 119, 105)

d. Schwade sagt zu S.: belebe mich durch d. Ort (Ps. 119, 28. 37).

3 28 führt die Heide zu S. (Jer. 45, 23), beeinflusst aber d. Willen d. Meaten, = 10500.

3 28 hat ihr Vermögen, u. S. Specht (Jdt 4, 12): 15 3, 4 = 10. 19, 17 (10' 1/2). Dava umschließt die

Trosthen 17 22.

S. wird ~ nur durch 28, daher 28 handelt selbständig.

1/ der Begriff Person in Altertum ist ~ stark abgepft.

28 hat dieselbe Eigenschaften wie S. (Ps. 18, 31; 19, 89. 160; Jer. 40, 8; vgl. Ps. 19, 18ff.)

Jer. 5, 14; Ps 6, 5 3 283.

3 28 als Hypothese ent in der Tradition (10000), wenn diderotisch personifiziert.

231 283

~ Hauch, wenn Beginn der Tat. 28 = Haraly, Satz. 21 Se. 28² Ek. 11, 41 = Telen S. -
sagen erwart. 281 nahe d. Leg. ~ ruziere (Sen 27, 33. 37). Ausgesprochen geht in d. 1/2. 1/2.

Fluch. Nun 22, 16: gläubten die mualcher Fisel zu ruziere. - 313 läßt sich töten, weil
e. 216 Fluch befürchtete (2 S 16, 5ff.; 1K 2, 8ff.) - 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216
u. 216 fliehen (1K 17, 13ff.; 19, 1ff.). - 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216
zu 216 d. 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216
(Jer. 47) u. 216 216 im 216 216 (216 216). 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216
die 216 216, die 216 216 in 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216 216
216 216 fällt auf = Vogelstump. -

215 272 216 216

Söllisches Wort: = A.

Weinöpfungsgehirn, Enema elis "segend. Söller zu Marduk, als sie ihm die Weihen schenken"

redeihen: Du bist der Sechste unter den Söthern.

Sei los ist ahrepleichen, de Seheip (sekarra) ist Amu (= ohne Einmalbräutig)

Von nun de sei die Tafel unabänderlich (Kibitka)

Umwandelbar sei dem Sungruh (sit pöka), unidentifiziert d. Seheip (sekarra)

Sei Wort (amätka) soll erhaben sein (Tafel IV, 4.5.9.15; Text bei King Lasa 189)

Marduk wird hierauf e. Dunkel, u. 216, das u. seiner Schiffe die tiamat u. Seheip gewahrt.

Ein Kleid verpft u. erhebt über.

Sei Söther daup: Kimat amätzu la enät Kibitsu (unabhängig 1023, unfehlbar s. Seheip).

הארם החסיד הוא השלם במעלות החדות לבחולות

השכליות והמעשים הרצויים החדתחידים אמרתי את הפס

מהפנים ואניצום אותה על השלימות וזו היא גבירת הטרה וגלה הסכואו גם כן הפולסונים

היוליהיים באמרם כי באצו אדמה תפוק הנפט בזמן התלוי וכן אזר זכרסו וזמן

החפץ האזוקס לזמן לזמן יליו זמנה וזהוהוה החסידים נקראים בדעת אקטיות

זעם האמת הוא יורה את השם ברוך הוא ...

ואם זה יהיה כן לפי הישגות והוא מהות אסופה שלם את קיומן ושגור
שגור יקויהם ראוי להגן על הצור שממנו לפי

נאמן שהמס' היה כולו שלמה אולם בדקתי/ הושה תמיד לומר
הולך היה אשה לה כפי סדרו חנה קושניץ

185 ס' חנוכה"ח

נאמן שהמס' היה גמולו כלו של ששה וארבעה גמול ואלו ואלו קניו
לחנה והולך

(vgl. 184 ס' חנוכה"ח)

אם מלתו חסידו ויחול שהוא להוביל מלך נצקת יחול ~~אחד~~ איתו איה
כמקסימן כשירק 30 ממעט 24 ולעצמ איה שר דרומתו כהו חלו איה
גדול צפוקה טמ וקניה צפ צדוקה נקוט הוב יהי אה

236 ספר חנוכה

זמן החסידים החושבים זה שמו זקק אשר יהיה

237 ספר חנוכה

אין חסידים מושגים מהשם כאשר הוא חזק נכח מהשם העם
נכח מן אדמוזל מלואן לפי רי טעמו טעמהו כהדמן
הישגת הפעולה אלהט מן המורה האזו השם העלוי ושר
לפני קרב הישג מן החסיד ההוא העל זולו או קוצ נל חסיד
הבוא ברצ נאזה יחיד מלפני אה אה

238 ספר חנוכה

אמא הטובי רמא אהלז ומש החסד העלם צפוקים ההשגת מ
שמן ומ יחיה

מכתב חגודת ח

החטיבה הראשונה היא אלהינו/ היסודות/ הקבוצה זאת/ לא צ"ל/ שיש יבוא
יש מהם אצלם אין איש מהם אלהות ששם נח אצלם דמקדוהן

מצאתי במדרש חייב אדם לנזנע עצמו
בתפלה על שם שגאחר כל עצמותו
תאמנה ה' מי כמוך וכן חנהג החסידים

על פי אגדה

mit scharfen Angriffen gegen den Rabbinismus auftrat, erfolgte
auf einer Versammlung der Gemeindeführer in Selva 1781 der
zweite Bann in schärferer Form . In Polen, Galizien, Ukraine,
wo die Chassidim vielfach in der Mehrheit waren und wo Män-
ner wie die oben genannten ^{Saddikim} wirkten, hat ~~sich~~ der Bann prak-
tisch nur ^{geringe Folgen gehabt} wenig ausgewirkt. Um so stärker mußte er aber in
Litauen und Weißrußland wirken , wo der Chassidismus in der
Minderheit und der Rabbinismus unter Führung des Gā'ōn Elijjahu
aus Wilna am stärksten war. Mündliche und schriftliche Ausein-
dersetzungen wie z.B. von Abraham Katzenellenbogen mit Lēwī Jishāk
in Warschau (1781 mündlich, bis 1784 schriftlich) haben zu keinem
Erfolg geführt. Der Versuch ^VŠnē'ūr Zalmans , bei dem Gā'ōn in
Wilna 1775 vorstellig zu werden, um die Gegensätze auszugleichen,
wurde von dem Gā'ōn abgelehnt. Vielmehr wurde der Kampf immer
heftiger , zumal als 1796 ^{Weißrußland} das Land in der dritten Teilung Polens
an Rußland kam, und ^{verknüpfen sich auch in der Theorie} mit dem Erscheinen des ḥabadistischen Haupt-
werkes "Tanja" die Gegensätze sich noch ^{mehr} verschärften. Als 1797
der Gā'ōn starb und die Chassidim darin ein Gotteszeichen sahen,
wurde, der Rabbinismus hierüber ganz besonders erbittert und ging zu
Denunziationen über. Daraufhin wurde 1798 ^VŠnē'ūr Zalman mit 22
führenden Persönlichkeiten verhaftet; nach dreimonatiger Hart
wurde er wieder in Freiheit gesetzt, und der 19. Kislew als Tag sei-
ner Befreiung zum chassidischen Feiertag erklärt. 1800 schilderte

'Abigdōr ben Hajjīm aus Pinsk dem Kaiser Paul I. in einem Bericht die Chassidim als religiöse und weltliche Rebellen .

Snē'ūr Zalman ,infolgedessen nochmals verhaftet,verteidigte sich mündlich und schriftlich (besonders in zwei lehrreichen Briefen ,in denen er das Ideal des wahren Königs kabbalistisch chassidisch entwickelte) und wurde 1801 durch Alexander I. freigelassen.

Das Ende dieses Kampfes blieb unentschieden. Denn eine latent doch unvermeidliche gegenseitige Durchdringung des Gegendankengutes beider Richtungen führte zu einer Versöhnung auf dem ^{geistigen} Gebiete ~~des Geistes~~, die durchaus möglich und sogar notwendig war, da es sich auf beiden Seiten um genuines Judentum handelt. Als die äußerlich aggressiven Kräfte in den Vertretern der Haskālā (^{der} Jüdischen Aufklärung) einen neuen Gegner fanden, der dem Rabbinismus auch in geistiger Hinsicht viel gefährlicher war, konnten sich deshalb Rabbinismus und Chassidismus zu einem gemeinsamen Abwehrkampf zusammenschließen.

Der Šaddīkismus ist aus der Gedankenwelt des Chassidismus mit Konsequenz herausgewachsen. Er bedeutet einerseits die Fortsetzung des charismatischen Führerprinzips, wie es durch den Ba'al Šem tōb verkörpert wurde. Andererseits bedeutet er den Zusammenschluß des Chassidismus mit der allgemeinen Entwicklungslinie der jüdischen Geschichte, den Ausgleich des Pendelschlages, der in der überragenden Persönlichkeit des Ba'al Šem tōb bis ins Extreme gegangen war. Der Šaddīkismus ist keine Verfälschung des Chassidismus und keine Verfälschung des Judentums, sondern vielmehr das vermittelnde Moment zwischen beiden. J.S. Minkin, The Romance of Hassidism, New-York 1935, S. 253ff., macht den Šaddīkismus verantwortlich für den frühen Niedergang des Chassidismus. Wenn dies berechtigt ist, so mußte der Šaddīkismus ein heterogenes Moment im Chassidismus und im Judentum sein. In der Tat streift auch Minkin diesen Gedanken, indem er den Šaddīkismus mit Elementen der christlich-katholischen Religion vergleicht, ^{allerdings} ohne auf das Problem einzugehen, ob hier etwa eine Beeinflussung durch das Vorbild christlicher Kirchen vorliegt. Andererseits muß aber Minkin selbst darauf hinweisen, daß der Šaddīkismus innerhalb der Entwicklungslinie im Judentum steht, die mit dem Priester und Propheten der klassischen Zeit beginnt, und daß

die Saddikim selbst in ihren Hauptvertretern echten Chassidismus repräsentiert haben, während ihre Vergötterung nur ein Werk der stumpfen Masse geblieben ist. Der zweifellos richtige Befund Minkins würde dadurch eine Erklärung finden, daß wir im Saddikismus eine besonders ausgeprägte Form des Chassidismus erkennen würden, an der sich dann auch die Korruptionsercheinungen im Chassidismus in besonders augenfälliger Weise gezeigt hätten.

auffreist
Von den Korruptionsercheinungen, auf die Minkin hinweist, bedarf vor allem die Stellung des Chassidismus zu der sozialen Struktur des Volkes einer näheren Betrachtung. Minkin weist darauf hin, daß der Chassidismus geradezu gemeinschaftszerstörend gewirkt habe, was bei der Struktur des jüdischen Volkes identisch ist mit einer Zerstörung der jüdischen Familie. Zweifellos haben charismatische Bewegungen immer eine Tendenz zum Asozialen. Der Besitz als solcher wird in einer spezifisch religiösen Bewegung entwertet. Haben und Nichthaben, Privatbesitz und Kollektivbesitz, Armut und Reichtum sind in solchen Bewegungen gleicherweise irrelevant. Die Religion kennt nur ein Prinzip: besitzen, als ob man nicht besäße. Das Verbot des Privateigentums ist, sobald es zum Dogma erhoben wird, ebenso antireligiös wie das Gebot der Besitzerwerbung um jeden Preis. Religiöser Kommunismus

4/220.
jung

ist ebenso gut eine ~~X~~ contradictio in adjecto, wie der die religiös begründete Forderung der Aktivität in der Welt, die zur Bildung des anglikanisch-amerikanischen Kapitalismus geführt hat. Der Chassidismus ist -in dieser Hinsicht dem Urchristentum gleich- der Versuch einer wirklichen religiös begründeten Entwertung des sozialen und wirtschaftlichen Momentes. Das führt dort, wo eine solche Welt mit der Welt des Alltags zusammenstößt, in der doch das soziale und das wirtschaftliche Moment ausschlaggebend ist, zu Härten und zu Katastrophen. Verantwortlich dafür ist nicht die betreffende charismatische Richtung, sondern die Tatsache, dass die Welt des Alltags immer wieder in ihren Bereich eingreift. Der Chassid, der seine Familie verlässt oder der sein letztes Gut wegschenkt, ist vom Standpunkt der Weltklugheit aus durchaus zu verwerfen und doch umgibt ihn der Schimmer der echten Religiosität. Im Chassidismus des 18. Jahrhunderts ist keine andere Welt lebendig gewesen als diejenige, die wir in den naiven Wundererzählungen vorfinden, wie sie sich schon seit talmudischer Zeit an die Person des ~~Ch~~āsīd knüpft (vgl. Gulkowitsch, Hāsīd und Wunder, S.). Dieses asoziale Moment mag -mit oder ohne Mitwirkung des Saddīkismus- den Untergang des echten Chassidismus beschleunigt haben, aber nur in dem Sinne, als es den Ausdruck einer Haltung bedeutet, die nicht von dieser Welt ist und nicht mit dieser Welt rechnet.

I. 20. veabr. 1940.

fima alta ʒ'ON-gessiffte wird der Pesiqta de R.
 Kahana (S. 104, ʒ'ON und übernatürliche Welt)
 bezeugt von einem ʒ'ON, dem Gott seine persönliche
 Kräfte, für die er den Tod erdulden sollte, nicht
 nur verzagt, sondern sogar noch belofzte, aber weil
 er ein ʒ'ON war. Die Gessiffte beweist nicht den fin-
 drück, als würde er für einen Menschen im seiner
 persönlichen guten Werke, will er ein Mensch sein noch,
 geben. Vielmehr spricht der ʒ'ON als ein Mensch,
 der Liebling Gottes gefildert zu sein in der Welt, wie
 es Simon b. Jochai von ŠON ʒ'ON ʒ bezeugt (wargl.
 S. 34-38, ʒ'ON und Gabat). Diese Gessiffte ist noch
 Handpunkte einer verzerrten Gottesdien für
 betruhet sehr aufsehbar. Die bringt aber in zu
 überliefer, zu grober, zu einseitiger Weise einen
 Gedanken zum Ausdruck, der in seiner Vollständigkeit
 Kennzeichen einer tiefen und sündlichen Frömmig-
 keit ist. Die Vollständigkeit des Gedankens hätte sich nur
 allein den Gessiffen Mörims (S. 136) und Al Nakamas
 (S. ~~43~~, 257, 259, 261) abgrenzen. Für handelt es sich um

Die neue Gotteskindheit, die zuerst nicht jenseits vom
Gut und Böse steht, wie die die Jünger in der Peripherie
zum Arie, drück bringen will, die sich aber aller
Zerwürfungen und Bindungen der unauflösbaren All-
seitigkeit entledigt hat. Die Ausbreitung der
Gottesbeziehung, das Selbstkommen vom allseitig-
keitsgelassenen Leben und jenseits nun immer vorfinden,
von kleineren Pflichten, der Maßgabe auf die sich
Vorführen die Könige über die, wie nicht das Lie-
besgebot verletzten zu müssen, pflegt in den Vorfinden,
den Religionen durch aufzubringen, wenn diese es
sich zu begreifen in der Welt gemindert haben, indem
sie die Anforderungen und Gottesanforderungen zu
summenleben und allseitig unauflösbare Zusammen-
hängen in den Königen ~~ihren~~ Leben und Gebote
eingebaut haben. So sei für uns die die Klaffen und
jenseits Ziel der forwärtigen Bewegung in ihrer
allseitigen Zeit vorfinden. Das Finden der 500
aber nur zu solchen Entwicklungen nur in der
dieser Weise gutartigem. Die weltliche Welt

Mein!

sprach dem Judentum von dem fernin die Essenz zu,
 aufzuebung ab. Warum es trotzdem eine gültige, ^{Essenz} jüdische
 wollte, so war das nicht möglich, wenn eine solche
 Essenz nicht von dieser Welt war. Während die
 Philosophen und dieser eine Welt der Ideen prüfen, in
 der sie leben, führen und die DION-gesellschaften in
 eine Welt praktischer Frömmigkeit. Praktisch aber
 diese Frömmigkeit aber nicht insofern, als sie sich
 am Kleinen und Wirklichen in Marken der Lese-
 freizigkeit ausdrückte, nicht aber so, dass sie Rück-
 sichten auf die historischen das Essenzkernes
 aller gegen alle quaderen hätte. Die fuge des
 Ghettos, das die begrenzten, einfluss, nicht überauf,
 hove Menschliche mit sich brachte, wenig eine solche Ent-
 wicklung gefördert haben, hätte aber auch zu einer
 anderen futurwicklung führen können, was auch
 geschehen ist, wie die Welt, die das p. DIONO pfildert,
 harsch. Der Mensch, das Wesen der DION als Gottes,
 Kimpfheit in einer DION-wozählung zu pfildern, ist
 gelegentlich auch schon früher gemacht worden. Die

pflichtsam Q'ON-gepflegt, die you die Tosetta hat, und
 die in vielen anderen Schriften wieder aufsteht,
 das Wesen der Q'ON als Gotteskindschaft in geistlicher
 und glücklicher Weise als die Resigta die Rab Kahana:
 der Q'ON nimmt es mit der Gesetzserfüllung sehr ge-
 wiss, er will selbst Gedenken spenden zu sein. Gottesbar
 begnügt sich mit dem Willen zur Trispa und nimmt
 die Dünde sogar zum Aulap, dem Q'ON nach einer
 besondern Grund zu kommen zu lassen Zusammen-
~~ander~~ (S. 25-31, s. Wunder Q'ON). In wieder anderen
 Weise ^{ein Gepflicht eine} Wabi des Wesens zu sein Gott
 und dem Q'ON als eine seine Liebe gemeinsam
 vorzuziehen, indem sie die Freunde pflichtet, die der
Q'ON beim schließen seiner Q'ON-fließt ungewiss
 (S. 22 f. s. Q'ON in Q'ON), ein zug, der aus in dem
 oben erwähnten Gepflicht bei Nissim ^{in Al Nakara} simplicite
pat erfordern ist und in einer der Gepflicht bei
Nissim (S. 136) in der Form zum Ausdruck kommt,
 das der Q'ON die Gelagert für Worte der bevorzugt,
Zeit formlich ist. Andere Motiv benutzt eine
Gepflicht, die den Aufmerksamkeit zur zunahme.

geschickten Erzählung über Nojā bildet (S. 59, v. 7'00
 in Erzählung in zwei kombinirten Form
 und Wunder). Die Gessichte wird von Gotes und Tellinck
 mit Esz abiet und ist unbestimmbar von Altst. Die
 vordere Hauptbeide der Gessichten steht ihrem Gese
 wiss Nissim und Al Nakawa nach, und ist nach
 dem Einp eine Schilderung eines irdigen Mensch, der sich
 in einer freien und unangewandten Gottes- und
 Menschliche offenbart.

Die die Wundererzählung des 7'00 gegenüber Gott wird
 in nachfindbarer Weise geschildert. Es ist nicht nur so, dass
 der 7'00 sich losgelöst von der Welt ganz in die Hand
 Gottes gegeben hat, auch Gott selbst hat eine besondere
 Anordnungs zu 7'00: er wolle ihn nicht unbesten
 in seiner Welt, wie eine aufeinander zueinander alte
 Gessichte, die z. B. fliu Babba besitzt, schildert (S. 85-86,
 = 140, v. 7'00 und fliu). Er muß ihn prüfen, aber hat
 sich wenn er prüft, aber er hat sich nicht im 7'00 pds,
 die die Gessichte im 7'00 pds nicht zu geschehen,
 die besitzt eine ebenfalls alte Gessichte, fliu pss
 der Jerusalem überliefert (S. 114, v. 7'00 und Wunder).
 Auf der Erde ist 7'00 nur einen Morgens gegeben

des Harbors der Königin Willen, den der Babli pfildart
 (S. 89, z. 9'01 und Kunde), dürfte auf ähnliche Gu,
 vom Kaugänge zu vürkegrüßfrau sein. Daltan wird
 erzählt, dass die Gemainschaft vom Manuffen aus
 diese / yamara b'f'ro fergesallt werden kann, 1870
 bewisst man einem die bewisst ausdrücklich das
 die Gemainschaft ^{in Kap 15,} aus vom Manuffen aus diese
 b'f'ro fergesallt werden kann, bewisst ausdrücklich mit 1870. 1870
 (S. 238, z. 9'01 u. Kunde). In Leben des 9'01
 wirkt sich die Gottesgemainschaft zuweisen in der
 Weise aus, dass diese den 9'01 zu seinem Freunde
 ruft über das, fällt sich der 9'01 in Hof befindet,
 die Minder für ihn gupfist. Wer die Gerkunst
 und die Besetzung dieser Minder wird ein
 allgemein manig die künst, nach je den sein
 erzählenden Junktoren der für besondern Leben,
 die ertrifft. verweist an zwei Stellen (S. 261).

9'01 u. fliv, u. 214, z. 9'01 u. Minder) die Provinz
 eines Grundbesitzes auf, den der Manuff bei Gott
 zu. Die eine der Gupfisten bei Minder, die

andere in Aok R. In beiden Fällen pfand der Qua.,
 Hauptz nicht durch gute Marke erworben, sondern
 dem Kaufman nun wenn Jesus durch Gott zu ge,
 wirfen zu sein. Wenn man der Haupt durch gute
 Marke nachgeprüft werden könnte, müßte seine
 Anwesenheit nicht in dem Werke als Unglück
 zu betrachten, wie es in den beiden Auffassungen
 steht. Kritikal Hauptz hat sich diese Auffassung
 nicht. Köge, wie das oft (marg. z. S. 55, v. 100 und
 Wunder) gebraucht. Zitat aus Aokhelet: $\text{DINN } \text{S} \text{S} \text{D} \text{S} \text{S}$
 wissen ^{ihre} nicht zueinander. Auf ein spezieller Terminus
 für den Grundausgang ist nicht auffounded. In AR
 Hauptz $\text{D} \text{D} \text{Z}$ Lofu, nach dem Hauptzelt $\text{D} \text{D} \text{S} \text{D} \text{S}$
 nicht auffweist. Nomin bedient sich das Bildes von
 Kapital und Zinsen: $\text{D} \text{D}$ und $\text{D} \text{D} \text{?}$ und $\text{D} \text{D} \text{S} \text{D} \text{S}$ $\text{D} \text{D}$

Marg. dagegen: Mt 6:19-20: $\text{D} \text{D} \text{D} \text{D} \text{S} \text{D} \text{S} \text{D} \text{S}$ $\text{D} \text{D} \text{D} \text{D} \text{S}$

nüßer als d'vny (когда) ON... hier ist d'vny nicht weniger
 der Forderungsergabung, als vielmehr dazu, dass Q'ON
 vor d'vny zu kommen. Für die auf Q'ON -
 man den Abgangswert weniger Ausmaß
 abzugeben - eine Strafe auf sich nehmen. Auf es
 ist am dies Gesetz gebunden. Die Liebe Gottes zu einem
 Q'ON kann sich somit zeigen, dass Gott nicht nur
 ihn mit Gut beunruhigt, sondern die ganze Welt um
 sich herum zu beunruhigt. Es beunruhigt der Welt nicht nur
 'Q'ON, sondern in diesem Zusammenhang Q'ON ge-
 nennt wird (S. S. 130, Q'ON u. d'vny). Der
 haben Gottes beunruhigt Gottes gegenüber steht auf
 der Seite des Q'ON bedingungslos der Welt sein.
 Dies beunruhigt sich in der Gesamtpolitik des Q'ON
 aus, wird am d'vny als Nakawa in einem Kon-
 tingenztischen Gebiet eines Q'ON zum Ende der,
 stellt, zeigt sich aber auch in den Augenblicken der
 Welt der Gesetz. Als Q'ON in der oben erwähnten
 Gesetzgebung sein es in sich selbst nicht, nicht es
 vor der jeden Zerstörung, dass Gott selbst den Gesetz
 der die Weltflussung genügt nicht. kann

1) Gen 37, 26

Vielmehr: Weswegen ist Jehudha für würdig befunden worden des Königtums? (Antwort:) Deswegen, weil er seinen Bruder (d.h. den Joseph) errettet hat von Tode; denn es ~~heisst~~ ¹⁾ gesagt: „Und es sagte Jehudha zu seinen Brüdern: Welchen Gewinn u.s.w.“ (hätten wir, wenn wir unserem Bruder töteten?“); wohlan, (S. 11) wir wollen ihn an die Ismaeliten verkaufen, und unsere Hand sei nicht an ihm (d.h. wir wollen nicht Hand an ihn legen)“.

Er (d.h. Rabbi Tarphon) sagte zu ihnen: (Es ist doch aber) genug für die Errettung (des Joseph durch ~~Jehuda~~ ^{Jehuda}), dass sie das Verkaufen (des Joseph , dass auch Juda zulieess,) sühne (, wie soll aber diese Errettung den Juda sogar nun noch des Königtums würdig machen?).

Vielmehr: Weswegen ist Jehudha des Königtums für würdig befunden worden? (Antwort:) Wegen der Demut ($\frac{7114}{1}$); denn es ~~heisst~~ ²⁾ gesagt: „Und nun möge doch dableiben dein Sklave anstelle des Knaben u.s.w.“.- Auch Saul ward des Königtums für würdig befunden worden nur wegen der Demut; denn es ~~heisst~~ ³⁾ gesagt: „Damit nicht mein Vater ablasse von den Eselinnen und sich sor= ge um uns u.s.w.“ (d.h. in dem „uns“ liegt:) er stellte sich sei= nem Sklaven gleich.- Aber Samuel war nicht so, vielmehr (sagt Samuel): „Siehe, er (d.h. der Vater Sauls) hat die Sache mit den Eselinnen aufgegeben und sorgt sich um euch, indem er sagt: Was soll ich hinsichtlich meines Sohnes tun?“ (d.h. den Sklaven erwähnt hier Samuel nicht).- Und (ein weitererer Beweis für Sauls Demut): als er (d.h. Saul) flieht vor der Herrschaft (d.h. der Einsetzung zum Herrscher), was sagt er (d.h. die Schrift, da)?

2) Gen 44, 33

15. 9, 5

1) 19. 10. 22

(Antwort:) „und sie fragten wiederum den Herrn: Ist noch ein Mann hierher gekommen? Und er (d.h. Gott) sagte u.s.w.“ (Ja, er hält sich bei dem Gepäck vergoren“).

Er (d.h. Rabbi Tarphon) sagte zu ihnen: Und (was er (d.h. Jehuda) nicht Bürge (für den Joseph), und schliesslich entledigt sich (doch) ein Bürge seiner Bürgschaftspflicht (d.h. das hat ~~Jehuda~~ getan, aber ein Anlass, ihn nun deswegen mit dem Königtum zu belohnen, ergibt sich doch auch von hier/^{aus}/nicht).

Vielmehr: Weswegen ist Jehudya für würdig befunden worden des Königiums? (Antwort:) Weil er den Namen Gottes (~~wörtlich: des Ortes~~) geheiligt hat am (Schilf-) Meer; denn als die Stämme kamen und an dem (Schilf-) Meer standen, sagte dieser (d.h. einer der Stämme): Ich steige ^{nicht} zuerst hinab, und dieser (d.h. ein anderer Stamm) sagte: Ich steige ^{nicht} zuerst hinab (, sie taten es aber nicht). Da sprang der Stamm Jehudya auf und stieg zuerst hinab und heiligte (so) den Namen Gottes (~~wörtlich: des Ortes~~) am Meer (, da er sich auf Gott verliess und an seine Hilfe glaubte).- Und über jene Stunde sagt er (d.h. die Schrift):

„Hilf mir, Gott; denn die Wasser sind (mir) bis an die Seele ²⁾ gekommen; ich bin versunken in den Schlamm der Tiefe u.s.w.“- ³⁾
Und desgleichen sagt er ⁴⁾ (d.h. die Schrift): „Beim Auszug Israels aus Aegypten, des Hauses Jakobseus dem unverständlich redenden (d.h. nichtjüdischen) Volke ward Juda zu seinem Heiligtum, Israel sein Herrschaftsbereich“ (d.h. :) ~~Jehuda~~, der den Namen Gottes (wörtlich: des Ortes) heiligte am Meer, dem gemäss (wurde) Israel sein Herrschaftsbereich. ⁵⁾

) Hier muss es heissen: וְיָחִיד יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה
Vgl. Loh 36
Schwarz z. H
hier so.

2) Unte וְיָחִיד יְהוּדָה
steht man nicht Seele, sondern Kehle, gleich נאִיִּטָּהּ in Angriener. Vgl. Z. H
1925 Jüdischer I

3) Ps 69, 2f.
4) Ps. 114, 1-2.

וְיָשָׁא לְחַהּ הוּא וְאִינוּ דִּי יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה
Tamar: 1.M. 38, 26, vorher „Königtum“: 1.M. 49, 8-12.-
וְיָשָׁא לְחַהּ הוּא וְאִינוּ דִּי יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה וְיָחִיד יְהוּדָה
אמר (in E. H.) ארד

Anmerkungen IV 18.

5)

Das „Ereignis“ ist wohl Einschub. Mit: „Er sagte zu ihnen“ setzt sich dann 17 Schluss fort. Die Schwankungen der Überlieferungen für 16-18 zeigen gerade, dass es sich hier um geschichtliche Ereignisse handelt, die in der mündlichen Überlieferung mehrfach tradiert und um Stoffe, die um ihrer Wichtigkeit willen von den Rabbinern mehrfach behandelt worden sind. - „R. Tarphon“ : so in der Anmerk. bei Zuckerm., in B : Rabbi Aqiba. - Zitat: Hiob 15, 18 f. -

„Gewinn“ : Gen. 37, 26.

„Sklave“ : Gen. 44, 33.

„sorge um uns“ : 1. Sam. 9, 5, dann: 10, 2; 10, 22.

„Schlamm“ : Ps. 69, 2 f. - Das nächste Zitat: Ps. 114,

4.2 (im Hallel). Mit 18 Ende schliesst die haggadische Einschaltung. Zur Erholung schaltet man gern in die Hekleha haggadische Stücke ein.

IV 19.

1) Es ist hier nach D. den Bräutigamen einzunehmen.

Haben sie (d.h. die Gäste, die Tischgesellschaft, die Mahlzeit) unterbrochen, um „den Bräutigam und“ die Braut zu bringen, und haben sie dort (d.h. bei der Mahlzeit) zurückgelassen selbst (nur) einen Greis und (d.h. oder) selbst (nur) einen Kranken, so brauchen sie nicht die Lobsprüche (des Tischdankgebetes) zu sprechen an zurückliegender Stelle (, ehe sie Braut und Bräutigam einholen, d.h. brauchen die Mahlzeit nicht abzuschliessen, da sie nur als unterbrochen, nicht als abgebrochen gilt) und, wenn sie zurrückkehren, brauchen sie nicht die Lobsprüche zu sprechen von Anfang an (, da ja die Mahlzeit nur fortgesetzt wird). - Haben sie (aber) dort nicht zurückgelassen sogar

(nur) einen Greis oder einen Kranken, so müssen sie (,ehe sie aufbrechen, da die Mahlzeit als völlig abgebrochen gilt) die Lobsprüche sprechen an zurückliegender Stelle, und, wenn sie zurückkehren, müssen sie die Lobsprüche sprechen von Anfang an.

~~19. } 7 7 7 7 } 7 7 } „Den Brautigam und“ : einzuschalten nach D.~~

IV

20. Der Hausherr, der (zur Mahlzeit) hingelehnt ist und isst: es rief ihn sein Genosse (auf kurze Zeit hinaus), um mit ihm zu sprechen, braucht nicht die Lobsprüche zu sprechen an zurückliegender Stelle; Und, wenn er zurückkehrt, braucht er nicht die Lobsprüche zu sprechen von Anfang an.- Hat er sich (aber längere Zeit) verweilt, so muss er (, falls er gewusst hat, dass die Besprechung längere Zeit dauern würde, ehe er weggeht) die Lobsprüche sprechen an zurückliegender Stelle; und, wenn er zurückkehrt, muss er die Lobsprüche sprechen von Anfang an.

IV

21. Arbeiter, welche in Feigen aushacken und in Datteln abschneiden und in Oliven abstreifen : obwohl sie (ihre Arbeit) unterbrechen und essen, unterbrechen und essen (d.h. wiederholt unterbrechen, da der Arbeiter von den Früchten, die er aberntet, essen darf, nach dem Satz: „ Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden“): er (d.h. der betreffende Arbeiter) braucht nicht die Lobsprüche zu sprechen an zurückliegender Stelle (, nachdem er etwas gegessen hat); und , wenn sie zurückkehren (d.h. bald wieder etwas essen,) brauchen sie nicht die Lobsprüche zu sprechen von Anfang an.- Haben sie sich (aber längere Zeit zwischen den einzelnen Mahlzeiten) verweilt, so muss er (d.h. der betreffende Arbeiter) die Lobsprüche

sprechen an zurückliegender Stelle (, nachdem er eine Mahlzeit auf längere Zeit abgebrochen hat); und, wenn sie zurückkehren (d.h. eine neue Mahlzeit beginnen), müssen sie die Lobsprüche sprechen von Anfang an.

V, 1.

Nicht darf ein Mensch am Vorabend des Sabbats

1) Vgl. Pes 99
he'in es ninn q'w' z'z'z'
q'z'z'z' o's'n'z'
Auch hier werden die
Anmerkungen, die sich
widersprechen also
auf verschiedene Texten
hinaus ausgeworfen,
angeführt.

(d.h. am Freitag Nachmittag) essen von der Mincha (-Zeit) an und weiterhin, damit er in den Sabbat hineingehe mit Verlangen (d.h. Appetit, damit er den Sabbat sehnsüchtig erwartet, ihn also auch in dieser Hinsicht besonders ehrt) : Worte des Rabbi J^ohuda's.- Rabbi Jose sagt: Er darf weiteressen bis zu der Stunde, wo es dunkel wird (d.h. der Sabbat beginnt).

2) germ. hat hier bis
er das Essen beend.
dat.

V, 1.

Vgl., wie bis auf den heutigen Tag der fromme Jude auch früh, an jedem Tage, nichts genisst, ehe er gebetet hat, höchstens Tee, aber dann ohne Milch und Zucker, ist erlaubt.-

V 2.

Ein Ereignis Betreffend Rabban Se^vim'on ben Gamliel und Rabbi J^ohuda und Rabbi Jose , die (zu Tisch) hin-

gelehnt waren in Akko. Und es wurde über ihnen heilig der Tag (d.h. der Sabbat begann). Da sagte Rabban Se^vim'on ben Gamliel zu Rabbi Jose (vgl. V, 1:) : Wir wollen (unsere Mahlzeit) unterbrechen im Hinblick auf den Sabbat. Er (d.h. Rabbi Jose) sagte zu ihm: An jedem einzelnen Tage machst du (sonst) meine Worte lieb (d.h. trittst du für meine Ansicht ein) in Gegenwart J^ohuda's (vgl. V, 1) , und jetzt machst du die Worte J^ohuda's lieb in meiner Gegenwart! „Soll sogar Gewalt geschehen der Königin

-113

bei mir im Hause"?) (d.h. willst du mich vor den anderen kränken?). Er (d.h. Rabban Schimon ben Gamliel) sagte zu ihm: Wenn fest so fest, wollen wir (unsere Mahlzeit) nicht unterbrechen, vielleicht setzt ihr eine Helakha in Israel fest (und wir hätten dann gegen die Helakha verstossen). - Man hat gesagt: Nicht gingen sie von dort weg, bis sie die Helakha festgesetzt hatten in Übereinstimmung mit (den Worten des) Rabbi Jose.

Anmerkungen V.2.

- 1) „und er wurde heilig“ : Im Hebräischen Aktiv, d.h. etwa: Und es goss der Tag über sie seine Heiligkeit aus. - Zitat.
- 2) Ester 7,8. Die Rabbinen lieben solche Einteilung ihrer Gedanken in Bibelworte.

V.3.

Gäste, die (zur Mahlzeit) hingelehrt sind bei dem Hausherrn, und es wurde für sie heilig der Tag: (haben sie (die Mahlzeit) abgebrochen mit Unkelwerden (und sind gegangen) zum Lehrhause, kehrten sie zurück und) mischte man ihnen den Becher, so sprechen sie über ihn die Heiligung des Tages: Worte des Rabbi Genudka. - Rabbi Jose sagt: Er isst weiter bis zur Stunde, wo es dunkel wird (d.h. man unterbricht die Mahlzeit nicht wegen des Sabbats, sondern macht den Qiddusch nach Beendigung der Mahlzeit, nach dem Benschon).

1) Schwarz meint mit Recht, dass diese eingeklammerten Worte einer zweiten Parajta entnommen sind. Entspricht sie auf Ps 102. Auch der Gaon Eliza Rorric giebt hier. ^{aaß}
 2) Siehe Haus I 60

V.4.

Mischen man ihm (d.h. dem, oder bei der Mahlzeit sass, und der Sabbat kam) den 1. Becher (, so wird dieser lediglich zum Benschon und zu einer Erwähnung des Sabbats verwendet, nicht zum Qiddusch, d.h.):), so spricht er über ihm den Lobspruch der Mahlzeit (d.h. das Tischdankgebet) und erwähnt (nur den Lobspruch) des Sabbats indem Lobspruch (S.12) der

1) Auch hier korrigiert der Gaon: er liest ^{aaß} haben sie beendigt. ^T
 die Tfs. Handschriften haben unsern Text.

Mahlzeit; - und, (mischten sie ihm) den 2. Becher, so sagt er über ihn die Heiligung des Tages (d.h. dieser ist dann der Qidduschbecher, also: wie Rabbi Jose: erst das Benschon, dann der Qiddusch).^{1/}

Anmerkungen v 4.

1/ Der Grundsatz ist: חילוקין חילוקין חילוקין חילוקין חילוקין חילוקין

d.h. man häuft nicht die Gebotserfüllungen, daher sind zwei Becher nötig.

V. 5.

In welcher Weise ist die Ordnung des sich (zu

Tisch) Hinlehrens? (Antwort:) In der Zeit, wo es zwei (Ruhe+)

Betten (sind), lehnt sich der Grosse (d.h. der Bedeutendste,

Angesehenste) ^{oben auf} ~~hin an der Spitze~~ das erste (Ruhebette) und

der Zweite im Verhältnis zu ihm (d.h. der an Ansehen Nächste)

unterhalb von ihm (d.h. auf das zweite Ruhebett, das links von dem

ersten dasteht).- Und in der Zeit, wo es drei (Ruhe-) Betten(sind),

lehnt sich der Grosse hin oben auf das mittlere, der

Zweite im Verhältnis zu ihm oberhalb (d.h. rechts) von ihm,

der 3. im Verhältnis zu ihm unterhalb (d.h. links) von ihm.

So pflegen sie weiter (d.h. bei 4, 5 u.s.w. Ruhebetten entsprechend)

zu ordnen (d.h. der Angelehnte in die Mitte u.s.w.).

V. 6.

Ordnung für das Händewaschen, in welcher Weise

(ist diese ^{s/} geregelt?) (Antwort:) Bis 5 (Teilnehmer) beginnt

man von dem Grossen (d.h. Angesehensten, da dieser bei 5 nicht

lange bis zum Beginn der Mahlzeit zu warten hat); von 5 an und

weiterhin beginnt man von dem Kleinen ^{1/} (d.h. dem Jüngsten

oder am wenigsten Angesehenen, da sonst der Grosse zu lange war=

ten müsste).

Ordnung für das Mischen des Bechers, in welcher Weise (ist dieses geregelt)? (Antwort:) Innerhalb der Mahlzeit beginnt man von dem Grossen, und nach der Mahlzeit (d.h. beim Benschon) beginnt man von dem, der den Lobspruch spricht, (d.h. die Führung im Tischdankgebet hat).- Will er (d.h. der, der den Lobspruch spricht,) Ehre zuerteilen seinem Rabbi oder dem, der grösser (d.h. angesehenener ist) als er, (so ist) die ^{Ermächtigung} Berechtigung(dazu) in seiner Hand.

Anmerkung zu V. 6.

1/

In der Anmerk. bei Zuckerm. steht noch nach „Kleinen“ : „bis man erreicht die 5 (d.h. von 1-5 kommt der Kleine zuerst, wenn es mehr als 5 sind, und dann, von 5-9) beginnt man wiederum von dem Grossen. Und an der Stelle, wo das letzte Wasser wiederkehrt (d.h. das Wasser zum letzten Mal gereicht wird, nämlich: vor dem Benschon), dort kehrt die Berakha wieder“ (d.h. der, der das ^{saft} ~~Vanngelot~~ muss die Berakha sprechen).

V. 7.

1/ Vgl. Bz-47^b → Gittin 59^b

Zwei. (, die zusammen essen wollen,) warten auf einander betreffs der Schüssel (d.h. mit dem Eintauchen in die Schüssel); und Drei warten nicht (d.h., wenn 3 essen wollen, brauchen die 2 nicht auf den Dritten zu warten).- Der, der den Lobspruch (über das Brot) (d.h. _____) spricht, streckt seine Hand zuerst aus (, um das Brot in die Schüssel zu tauchen).- Will er Ehre zuerteilen seinem Rabbi oder dem, der grösser (ist) als er, (so ist) die Berechtigung(dazu) in seiner Hand.

8. Nicht darf ein Mensch abbeissen von dem (Brot+) Stück und es (dann) wieder in die Schüssel hincintun, wegen

Lebensgefahr.

~~8. Man beachte das Wertlegen auf die Hygiene.~~

V. 9.

Nicht darf ein Mensch von dem Becher trinken und ihn (, ohne ihn ausgespült zu haben,) seinem Genossen geben, deswegen weil nicht die Denkart der Geschöpfe gleich ist (d.h. weil man nicht weiss, wie der andere ist, sich vor ihm etwa ekelt, ihn als fremd empfindet.)¹⁾

Anmerkung 9.

1) Möglichst hat bei allen Mahlzeiten jeder seinen Becher , vor allem auch beim Sederabend , dem Passanahl. Wenn nicht genügend Becher vorhanden sind, muss man den Becher ausspülen, ehe man ihn weitergibt, und zwar fällt es als Beleidigung, einem andern einen unausgespülten Becher zu reichen, der ihn dann erst ausspülen muss.-

V. 10.

Einem bedient die Zwei: sieh, dieser (d.h. der Diener) isst (dann ohne besondere Erlaubnis, ohne erst fragen zu müssen :-Gestattet ihr?) mit ihnen (, da zum Zirkun, zu einer richtigen Tischgemeinschaft mindestens 3 gehören).- (Sind es) drei (und der Diener ist der vierte), so isst er (d.h. der vierte) nicht mit ihnen, bis sie ihm Berechtigung geben.

Anmerkung 10.

"drei" : er muss fragen: Gestatten Sie?, sie aber dürfen die Teilnahme nicht verweigern.

V 11.

Kam ihnen Süssigkeit innerhalb der Mahlzeit, so spricht er den Lobspruch über die Mahlzeit (als die Hauptsache) und lässt die Süssigkeit (als Nebensache, vom Lobspruch) frei.

Anmerkung. 11.

1) Vgl. Misna VI, 5. ; Bz 41^b

V 12.

Rabbi Mona sagt im Namen des Rabbi ~~de~~ ^{judya} ~~judya~~:
Brot, das mit gerösteten Körnern kommt, nach der Mahlzeit ist belastet mit einem Lobspruch vorher (nämlich: חיינו) und nachher (d.h. mit יין ; mit Besehen).

1) Hier muss 758n stehen, sonst ist der Text unklar. Siehe Schwartz 2. St. wo er sich auf Hullin 106^a stützt. Siehe jebub der VI, 2; 73^a 58^b d. Mainz Bz VI, 2.

13. Das erste Wasser (d.h. das Wasser vor der Mahlzeit) ist Gebotserfüllung (d.h. man kann da das Händewaschen, ~~das Waschen der einen Hand unterlassen~~); das letzte (d.h. das Waschen der beiden Hände am Ende der Hauptmahlzeit und das Waschen vor dem Besehen, ist) Verpflichtung. - Das erste Wasser: wenn er will (die Waschung unterbrechen d.h. die Mahlzeit, d.i. wenn er dann etwa herausgehen will u.s.w.), so unterbricht er; und das letzte Wasser: wenn er will (die Waschung unterbrechen), darf er, (sie) nicht unterbrechen (, sondern muss das Waschen daran anschliessen).

13* „Freiwilligkeit“ : im Jer. 58 ba Hull. 106, Meim., Ber. VI, 2), d.h. wenn man es tut, ist es Gebotserfüllung, aber man braucht es nicht zu tun, daher Freiwilligkeit.- Vgl. Fos. IV, 8.-

V 14.

Alle (sind) verpflichtet betreffs des Lob =

spraches der Mahlzeit. (d.h. des Dankgebets nach dem Essen):
Priester, Leviten^{1/} und Israeliten (d.h. freie, männliche
 Israeliten, die nicht Priester oder Leviten sind) und Proelyten
 und freigelassene Sklaven; Entweihte (d.h. Abkömmlinge erst
 eines verbotenen Paars), Tempelklaven^{2/} und Bastarde (d.h. aus ver=
 botener Vermischung stammende, vgl. St.23,3.); der von Menschen
Kastrierte (d.h. dessen Hoden abgeschnitten worden sind,), der,
Kastrierte oder Söhne^{3/} (d.h. Kastrat von Geburt; der, dessen Ho=
 den zerquetscht sind, und der, dessen Harnröhre abgetrennt ist:
 alle (sind selber) verpflichtet (zum Tischdankgebet) und entle=
 digen (auch) die Vielen (d.h. andere Teilnehmer daran) ihrer
 Verpflichtung.

Der Geschlechtslose,^{4/} und der Androgynos :^{6/}
 sie (sind selber) verpflichtet und (d.h. aber) sie entledigen
 nicht die Vielen (, die ein bestimmtes Geschlecht haben,) ihrer
 Verpflichtung.



14. ^{1/} „Priester, Leviten“ : obwohl sie keinen Landan=
 teil in Palästina haben, von dem in dem 2, Lobspruch des Tisch=
 bebetes die Rede ist. Vgl. Ber.2ob den Streit hierüber zwischen
 den Tosaphisten und Rasi. Nach Ber. 49a muss man beim Tischgebet
תורת und תורת erwähnen. Daran haben Priester und Leviten An=
 teil. - „Sonne“ : Von Mutterleib, vgl. Matth.19,12.- „die Vielen“
 : = andere Leute, „Bereich der Vielen“ = Strasse. Vgl. auch Marc.

10,45.-

V. 15./

2) vgl. peb 48 und peb 49 a. - 3) hier peb 7 peb VIII, 5.
 4) vgl. Birn II, 5. - ἀνδρόγυνος, obwohl sie doch nicht sagen können +)
 Der Androgynos entledigt der Pflicht (den=

+/ davon & die Bezeichnung gegeben hat

jenigen, der) seine Art (ist, d.h. auch Androgynos); und er entledigt nicht der Pflicht (denjenigen), der nicht seine Art ist;-- Der Geschlechtslose entledigt nicht der Pflicht weder seine Art, noch (denjenigen), der nicht seine Art ist.

V. 16.

Derjenige, der zur Hälfte Sklave und zur Hälfte ein Freier ist, entledigt nicht der Pflicht weder seine Art noch denjenigen, der nicht seine Art ist.

Anmerkung zu V. 16.

Vgl. Gittin 41a Misna, wo der Fall angenommen ist, dass 2 Brüder gemeinsam einen Sklaven erben und der eine den Sklaven freilässt, der andere nicht.

V. 17.

Frauen und Sklaven und Minderjährige sind selbst befreit und entledigen nicht die vielen (d.h. andere) ihrer Verpflichtung.- (Aber) richtig (wörtlich: in Wahrheit) haben sie (d.h. die Gelehrten) gesagt: Eine Frau darf den Lobspruch sprechen für ihren Mann, ein (minderjähriger) Sohn für seinen Vater, ein Sklave für seinen Herrn.

^{1) Hier ist 15567 nach W, J und den Parallelstellen in Tr. Meg u. RH einzuhalten.}
17. Es muss demnach ^{werden} erklärt: Nach der Tora kann man nur bentschen, wenn man satt geworden ist, nach den Rabbinen, auch wenn man ein $\pi^{\prime} \pi^{\prime} \pi^{\prime}$ gegessen hat, d.h. nur soviel, wie eine Olive gross ist, Ber. 49b, Josua 79b/81a. Die Frau ist nicht nach der Tora, wohl aber nach den Rabbinen zum Bentschen verpflichtet, aber sie darf nicht anderen diese Pflicht abnehmen, nicht für sie bentschen; denn Rabbinenpflicht kann nicht Torapflicht abnehmen. Nun haben aber

²⁾ Aus Sanna 38^a, Ber III, 3, RH III, 8 u. u. geht hervor, dass die einleitenden Worte 150X 111X2, eine alte Halakha bezeugen. Die unteren Parallelstellen haben hier 12X. Aus der Stellungsfrage in Ber 20^b geht vielleicht hervor, dass die Halakha alt ist und sehr 111X2 die richtige Lesart ist.

~~+20-~~

die Rabbinen für das Benschon die oben erwähnte Regel vom $\text{לֹא יִשְׂכַּח$ aufgestellt. Also kann die Frau dem Manne seine Pflicht abnehmen, wenn er לֹא יִשְׂכַּח gegessen hat, Ber. 20b; denn Rabbinerpflicht kann Rabbinerpflicht abnehmen ($\text{לֹא יִשְׂכַּח לְרַבִּי}$).- Der בֶּן עֶרְוָה , der minderjährige Sohn kann dem Vater das Benschon abnehmen, z.B. wenn der Vater etwa dazu unfähig sein sollte, was der Talmud mit einem Fluch belegt: Fluch über den, für den sein Sohn benschon muss!

V 13. Ein Minderjähriger ^{1/} (bis 13 Jahre und ein Tag), der essen kann (soviel) wie eine Olive (beträgt, לֹא יִשְׂכַּח): man fordert ihn (zum Tischgebet) auf (d.h. er darf daran teilnehmen).- Und (derjenige Minderjährige), der (noch) nicht essen kann (so viel), wie eine Olive (beträgt): man fordert ihn nicht (zum Tischgebet) auf.

Man nimmt es nicht genau betreffs eines Minderjährigen (, wenn er am Tischgebet beteiligt wird); sei es, dass er gesagt hat: „Wir wollen lobpreisen“ sei es, dass er gesagt hat: „Gepriese sei er“ (d.h. Gott), (während es heißen muss: „Gepriesen sei der, von dessen Eigentum wir gegessen haben und durch dessen Gute wir leben“), man fasst ihn nicht deswegen an (d.h. tadelt und korrigiert ihn deswegen nicht). - Und die Pünktlichen (d.h. die, die ganz genau auf den Wortlaut achten) fassen ihn deswegen an.

Anmerkung: 18. ^{1/} Im Talmud ist hier von dem בֶּן עֶרְוָה die Rede, der 2 Haare (Schamhaare, als Zeichen der Reife) aufweisen kann.-

421-

F. Manche Kämmelare

Versteht unter Vgl. Mišna VII, 2, wo Frauen Sklaven Minderjährige für den Zim-
mun abgelehnt worden.-

man nimmt es
kein Olan nicht
zu fluchen, i. h. sein er
13 J. u. 1 Tag alt ist,
selbst wenn er
keine 2 Haare
aufzuweisen hat.

Nach den Rabbinen besocht man schon, wenn man $\text{לֹא יֵשֵׁב עִיטָּוּ$
gegessen hat. Das würde die Aussage der Tos. in 18 ergeben. -

Man spricht auch von einem $\frac{6}{7}$, der 13 Jahre und ein Tag alt ist,
aber die 2 Haare noch nicht aufweisen kann, andererseits von ei-
nem $\frac{6}{7}$, der noch nicht 13 Jahre alt ist, aber die 2 Haare
schon aufweisen kann. Ein 12-jähriger ist $\frac{6}{7}$.

V, 19.

Bei 20 (Tischgästen) teilt man sich (zu je 10,
wenn man ^{das} Danngebet ^{sagen} will, da je nach der Grösse der Tischgesellschaft
die Formeln etwas verschieden lauten); nur das nicht bei ihnen
einer ist, der sich selbst von dem Zimmun frei gemacht hat (, da
dann die eine Tischgesellschaft nur aus 9 bestünde; in diesem
Falle dürfen die 19 sich nicht teilen). ^{1/}

Anmerkung V 19.

Vgl. Mišna VII, 4 und 3.- Vgl. Mark. 6, 40.

V 20.

Rabban ^v Schim'on ben Gamliel sagt: Sind sie
(d.h. die Tischgäste) hinaufgegangen (in den Speiseraum), haben
sie sich (dort) hingelehnt (zur Mahlzeit) und taucht er (d.h.
einer der Gäste) mit ihnen zusammen in die Schüssel) (, so gilt
dieses blosse Eintauchen schon als Teilnahme an der Tischgemein-
schaft, d.h.): obwohl er nicht mit ihnen zusammen gegessen hat
(so viel) wie eine Olive (beträgt, an) (Brot-) Getreide, siehe
(so schließen die Gäste ihn in die Tischgemeinschaft ein, lassen
ihn mit den andern das Tischgebet, d.h. :) diese erstrecken (auch) auf

das Tischgebet
das Danngebet sagen

ihn die Aufforderung (zum Tischgebete).

Anmerkung 20.

V 21.

Vgl. Misna VII, 5.

Ein Heide (987), der den Lobspruch (d.h. irgend einen Lobspruch) spricht betreffs des (d.h. unter Anwendung des) Namens (Gottes): man antwortet (respondiert) nach ihm amen (, auch wenn man nicht den ganzen Lobspruch gehört hat, da ein Heide gelegentlich einmal unter seinen sonstigen Göttern auch den Gott Israels lobpreisen kann).- Ein Samaritaner (kuthi), der den Lobspruch spricht betreffs des Namens (Gottes): man repondiert nicht nach ihm Amen, bis er (d.h. der betreffende, der den Lobspruch hörte,) den ganzen Lobspruch hört (, da der kuthi vielleicht im Schluss noch den Berg Garizim erwähnen könnte).

Anmerkung

21.

Vgl. Misna VII, 5. Ebenso vorsichtig ist man bei dem epiqoros (Epikuräer), dem Freidenker, der nicht an Gott glaubt, vgl. Barteneve und Tiph 2ereth Israel zu Misna VII, 8.

V 22.

Bringt er gerade Schlachtopfer dar in Jerusalem, so sagt er: „Gepriesen (sei u.s.w.), der uns herangebracht bis zu dieser Zeit.“ - Und, wenn sie (von dem Schlachtopfer) essen, sagt er: „Gepriesen (sei u.s.w.), der uns geheiligt hat durch seine Gebote und er geboten hat , dieses Schlachtopfer zu essen“.

Bringt er gerade Speiseopfer dar in Jerusalem, so sagt er: „Gepriesen (sei u.s.w.), der uns hat lehen lassen und uns herangebracht hat bis zu dieser Zeit“.- Wenn sie

(von dem Speiseopfer) essen, sagt er: „Gepflissen (sei u.s.w.), der hervorbringt Brot aus der Erde“.

-----22.

Anmerkung: 22. 1/ Hier wird der jerusalemische Kultus als bestehend vorausgesetzt. Man sieht, wie alt die Sitte der B^orakha ist! - Vgl. Matth. 5, 23. 24.

V. 23. (S. 13) 10, die einhergehen auf dem Wege (d.h. zusammen wandern): obwohl sie alle essen von einem (Brot-) Laib, spricht jeder einzelne den Lobspruch für sich selbst, (da sie nicht eine einheitliche Tischgemeinschaft sind). - Sassen sie (aber), um zu essen (so gilt): obwohl jeder einzelne isst von seinem (Brot-) Laib, spricht einer den Lobspruch für ^{sie/} alle (vorher: ח' י' ו' ו' ו', hinterher: Dankgebets sagen)

V. 24. Arbeiter, die (um Geld, wohl auch etwas Essen) arbeiten bei dem Hausherrn: siehe, diese sprechen (als Tischdankgebet statt 3 nur) 2 (Lobsprüche, damit die Arbeit nicht solange unterbrochen wird); (nämlich:) Er spricht den 2. Lobspruch (d.h. : „der alles ernährt, ל' ה' ה' ה' ה'), (dann) fasst er zusammen (den 3. und 2., d.h. den) von Jerusalem (d.h. den 3.) mit (dem) der Erde (d.h. dem 2.), und macht den Abschluss mit (dem) der Erde. 7/

Wenn sie (d.h. die Arbeiter) arbeiten betreffs ihrer Mahlzeiten (d.h. nicht für Geld, sondern für Verpflegung); oder: wenn der Hausherr für sie den Lobspruch spricht, so sprechen sie 4(Lobsprüche), d.h. dann bentscht man in vollem Umfang.

65

164 95

VI. Das Studium der Tora
1. Werthschätzung der Tora.

Nach Worte und der Richtung des Tora-Studiums berichtet folgender Midras:
Ein siebzigjähriger reicher Häsiid, dem immer noch nicht vergönnt ist, einen Sohn zu haben, halte die Kinder vom נאסן ניד ab und befragte sie nach den Versen, die sie an diesem Tage gelernt haben. Nachdem jedes Kind seine Verse aufgesagt hat, sagte er: Heile denjenigen, die solche Tora-Kinder haben und wehe mir, der sein Vermögen einem Fremden überlassen muss. Der Häsiid erhielt darauf sein ganzes Vermögen unter den רש-נד in der Hoffnung, dadurch der künftigen Welt reichlich zu werden. Da erbarmte sich Gott seiner und schenkte ihm einen Sohn. Als das Kind fünf Jahre alt, also für die Schule reif war, veranlagte der Häsiid, dem Unterrichts nicht wie üblich mit dem Leviticus, sondern mit der Genesis zu beginnen, weil diese ein Lob Gottes darstellt. Nach einiger Zeit bittet das Kind den Vater, der es bisher zur Schule begleitet hat, allein gehen zu dürfen. Das Kind wird von einem Knechte des Königs gestohlen und der Häsiid sucht es vergebens, findet es nicht und stimmt mit seiner Frau ein großes Wehklagen an. Da erbarmt sich Gott seiner abermals und befreit das Kind auf folgende Weise: der Knecht wird krank und verlangt nach dem Medizinbuch. Gott aber verwandelte dieses Medizinbuch in eine Genesis. Als der Diener das Buch öffnete, um daraus vorzulesen, merkte er, dass es sich hier um ein jüdisches Buch handelt. Als man auf der Suche nach einem Juden ist, der das Buch lesen und erklären kann, meldet jener Diener, dass sich in seinem Hause ein von ihm vor einiger Zeit geraubter jüdischer Knabe befindet. Er wird dem König vorgeführt, und als man ihm das Buch zeigt, bricht er in ein Weinen aus. Der König glaubt, dass der Knabe sich fürchtet, und sucht ihn zu beruhigen. Der Knabe erzählt ihm daraufhin den Grund seines Weinens, liest und erklärt das erste Kapitel. Bei der Erklärung verleiht ihm Gott soviel Einsicht, dass der König die Macht Gottes spürt, ~~der~~ aus dem Knaben redet. Der König wird gesund und zu Belohnung erfüllt er nicht nur die Bitte des Kindes, heimzukehren zu dürfen, sondern gibt ihm auch Gold, Silber und Perlen als Geschenk mit auf den Weg. Die Eltern danken Gott, als sie ihr verlorenes Kind erblickt haben.

Aus dieser Geschichte folgerte man: Erstens: wie groß der Lohn derjenigen sein muss, der sein Kind Tora und Mischna lehrt, wenn dieser Häsiid für das Lehren des ersten Genesiskapitels soviel Lohn erhalten hat. Zweitens: wieviel Lohn muss derjenige erhalten, der seine Eltern immerwährend in Ehren hält, wenn dieser Lohn des Häsiid soviel Lohn erhalten hat, wo er doch nur eine נד die Eltern ehrte.

- 1) Textile vgl. ערצאמא ס' 1. 320, Num. 3.
- 2) Zu Problem Genesis-Criticus vgl. Nissim, אברהם אביהו
ed. Warszawa, 1896, S. 52ff.
- 3) " " ds Unterrichts: אברהם אביהו, ש. 207, wo es heißt:
אברהם אביהו זכור לברכה כתב את אברהם אביהו אברהם אביהו
vgl. קולנו אברהם אביהו: אברהם אביהו זכור לברכה
אברהם אביהו זכור לברכה אברהם אביהו זכור לברכה.
- 4) Über die Wichtigkeit ds Kinderspiels und die Gründe
dafür v. Regina Liliental, Das Kind bei den Juden
(materjal antropologiczno-archeologiczne i etno-
graficzne der Akademie der Wissenschaften in Krakau
VII Band 1904). Nentak in der Mitteilungen zur
jüd. Volkskunde, Jahrg. 1908, Heft 1. Einleitung und
Platz, Das Weib in der Natur u. Völkerkunde 3. Aufl.
I, 722ff.

(א.ת.ת. 77, I, גית המזרח, Yellin, מצננה דטות הדפכות)
[ג.ס. 16, II, נק, 320. ג.מ. 456 אולד מזרעיס; ג.מ. 5.27, III, Garter]

גדרה בתסוד אמת שהיה זקן של גדיה שמה לזכרון היותה או בן והיה לו ממון הרבה אצל וזקן
אויב היה הרוחק לזכות הכנסתו ובלווי המטרות ולתת אבות רבן היום מחזקן והטעם
אחיה אחיה אהם אחיהן וי פסקו כצד ואלה אחרים או פסוק אחר שלו והיה דאבה לאונו
המטרות שפנותם אצותם שפסקו בהרבה והיה אחרת אלו או של נכסו ונחול אחר אה
המטותו כחמיו של הקדשה והמן או בן לשבתם שמה כולן שהיה בן חמש היה מרכיבו
אלו נכסו ומלויכו אביהם אלל רכבו מילנה ספר ונחול בני אלמוז אלל הספר ויקראו
אלל למ ונחול אלל ספר בהשמת שפוח שמה והקדשה מוצ פתח ספר בהשמת
זמן אחר אחר הזן למדיו דב אמה מוכיב אומרו של כנסת הנחת זקן
אמי יוצד הדיק והלך דצמיו מיל זקן כולן שפוף סקר בו אלו של אלך כולן
שמהה מוצא שהוא יפה הרבה יקמו והלויכו לבואו אכסחא אכסח אחר זכד אביה
המטות כמה שלם שג דמי הלך מיל רבו מיל דמי שהלחט מלך הוכן הוא
מיל אחר יוצד שלם דמי היום אלמוז כשטיר אביו כך לסק אכסח והלך אפשרת
המטרות אשל המותם דמי כך וכך היה לו סימן אלמוז או למ ראוה אלוה
אחיה אביו אלוה לדיקום אביוהו ומהפולטן דיעב טז שמהה כביותם אמרום
האלמה שמה המטותו רחמיו של הקדשה והדיק מלי חלוק ואלל לזכריו
הדיקו או ספר רמולאז אכן טשו והקדשה הסכו אספר בהשמת פתחו אלוה זכריו
ואל היו וכו' וכו' אקראו בו אכסחו לזכריו במזמות אלל ספר יהודים הוא זכ
המטות והודים ולא מלכו אמר השלום והמטות כשהלחטי דכפר של יהודי גנבתו מלש
המטות אלוה הוא יוצד אקראו בו אמר המטות אקד אהדיזו לי הלך והדיקו אפניו
שמהה המטות הספר לסק לזכר אופו מלכ הומו ארבה אמר המטות במדומתה לי
שמהה מלך חמש מילי אית ירמ מיקי אלל שטת יחיד אמרי אמרו הקדשה לזכר
דב אופו אמר מלך ספר זכר אלוה חמש יוצד 202 אקראו שמהו מן בהשמת אקראו
אפירש לו הפ כשטיר המטות יפואה באה לי מל יוצד שמה ממה שמהפוף אמת
דב שפירש לו הפ אלוה המטות יפואה באה לי מל יוצד שמה ממה שמהפוף אמת
לך מילי המטות לזכות לזכו אמת מיקש ממך מאלמה אלל מחזירט אלכו ולמי. מוצ זכר
המטות והדויכו לזכות לזכו אמת מיקש ממך מאלמה אלל מחזירט אלכו ולמי. מוצ זכר
כשהפופו חזרו אלוה נמו שמה והודים והקדשה אכאלמה שמה שמה שמה
דמה. מכאן אמרו חכמים אמה לה שלא אמר אלל ספר בהשמת הנה לו
לפי פ"ב המטות לזכו אמר לו משנה דאכ"ט אמה לה שלם ככד אכדו
זלם שמה אמת ממן או הקדשה ככד לה המככד אכדו אלוה זקן ולואה
דאכ"ט שילם לו הקדשה שפי 202 דא"ה"ל אדוה"ב.

67

זוהי גרסה בריחה in weit kompakterer Form bringt

ed. Venezia 1803
Bibliotheca Haggadica 1 Jahrgang, Heft 2, herausgegeben von Ch. M. Horowitz, Frankfurt 1881, S. 63.

משה בתנאק חתם למצו אגיו ספר הראשית. פדס אחת
 זה קוסר לאותה משינה ונשבה זלמל תנאק אספרו זמא
 אהבשוהו בבית החסודים אספרו זמא אהכנסוהו אקני קוסר
 פדס זמל נטיפה זמל אל קוסר אמר אהם הדיואלו יו ספר
 זכרונת האלו אגמלו ספר זרמלמל בזו אל אגזולי מזכר לזל היו
 יוצדיון אקרות זו. אמר זה ספר מספרו יערימל הוא יש תנאק
 אחז מהם שהול חבול גדיו החסודיון אלך האלו אקרוולו
 כיון שרמל. ספרו חבקו אנשקו אקרוולו אפרו זכר ויאלו
 כיון שער קוסר עבמו אל הקב"ה היאלך זרמל זולמו
 זמז מכסאל אנשקו אל ראשו אמר לו יוצר זמל אלל החקיש
 הקב"ה זמל זולמו אלל בשדוק כזו אהתירק מיז נתן
 לו קוסר כסל זכה זולמל אקרוולו אקרוולו טוקול
 אדכדיוק אשפחול אשולרו בככזז אגזול אלל אגיו.
 אהלל זכרום קל אקמר אמר זה שלל אמז זללל ספר
 זרמלמל זלמל חן כק החולמז אל התורה פלל אל זמל
 כמל אכמל.

456 u 320 פ יולל מר-שש ילל

מישה זכר/אמלל: 75-מל

bereits Tos. Sabbath VI,4 gut bezeugt, ein Brauch, der auch im Mittelalter lebendig war. Da sich die Rabbinen über den gehörnten Räuber entsetzten, könnten sie bei dem Ausdruck רַע לְיַשׁוּׁר auch daran gedacht haben, daß man in der Magie besonders auch an die Hörner eines Tieres magische Wirkungen anknüpfte. Wenn das Wort שׁוֹׁר hier ursprünglich ist, kann es von den Rabbinen nur aus Scheu vor dem gemeinten Magischen gesagt sein oder aber der Redaktor hat hier rationalistisch mit Bewußtsein gefärbt und einen anderen Ausdruck verdrängt.

Für die Bestimmung des Hasidcharakters ist dieser Geschichte ~~ZU~~ entnehmen, daß ein Hasid prinzipiell mit Magie nichts zu tun haben darf. Der Hāsīd gibt selbst zu, daß dieses Verhalten einen Fleck auf seine Frömmigkeit bedeutet. Die Geschichte zeigt also in dem Hasid ein Beispiel dafür, wie die Halacha die Magie bekämpft hat. Daß für dieses Beispiel gerade ein Hasid herangezogen wird, beweist, wie hoch der Hasid geschätzt wurde. Durch das Hineinstellen der Geschichte in einen ihrer Tendenz nicht entsprechenden Zusammenhang ist zwar vieles an Deutlichkeit verloren gegangen, so daß sie jetzt einen außerordentlich^{ch} zerfahrenen Eindruck macht und ihr Sinn nicht recht zu Tage tritt. Der Hasid-Begriff aber tritt deutlich hervor: die geschilderte Sünde war seine einzige. Sie geschah in äußerster Lebensgefahr. Das soll sie wohl entschuldigen (denn so gering wie die, die Gott dem Hāsīd in der Geschichte von den beiden Hāsīdīm und dem מַכּוֹׁר nachwies, ist sie freilich nicht). Daß der Hasid an dieser Krankheit starb, ist wohl als Sühne für seine einzige Sünde aufzufassen, die sein ungetrübtes Verhältnis zu Gott wiederherstellt.

Die Stellung des Hasid zu magischen Bräuchen zeigt folgende Hasidgeschichte:

Baba kamma 80a erzählt in Anknüpfung an die Auslegung der an Rabban Gamli'el gerichteten Frage und dessen Antwort -Tos.Baba kamma VIII,10 - ,die dahin gedeutet wird,daß man eine דקדק אמה ב' im Hause großziehen darf, wenn sie an die Pfosten des Bettes (ארבע ידים) angebunden wird, folgende Geschichte:

Einem Hasid¹⁾, der מ' מ' מ' מ', d.h.vom Herzen her stöhnte, verordnet der Arzt,jeden Morgen warme Milch aus dem Euter einer Ziege zu trinken, Der Hasid läßt die Ziege an die ארבע ידים anbinden. Die Rabbinen,die ihre vorschriftsmäßige Erfüllung der Pflicht des Krankenbesuches ausüben,kehren sofort um,als sie die Ziege an den Pfosten des Bettes angebunden ~~sehen~~ erblicken,und verzichten empört auf die Ausübung dieses Gebotes unter der Aussage,daß ein ארבע ידים im Hause sei. Bei der Nachprüfung seiner Taten kurz vor seinem Tode konnte ihm nur diese eine Sünde nachgewiesen werden,was der Hasid auch selbst bestätigt.

In diesem Zusammenhange muß doch die Empörung der Rabbinen merkwürdig erscheinen,,nachdem halachisch festgesetzt wurde,daß das Großziehen der דקדק אמה ב' im Hause,wenn sie an die Pfosten des Bettes angebunden ist,gestattet wird. Samuel Edels(א"ח א"ח) in seinen Novellas(א' א' א') z.St. merkt hier eine andere Diskrepanz.Er meint,einem Kranken ~~es~~ müsse doch auch sonst Verbotenes gestattet sein. Seine Antwort, es dürfe sich wohl um eine verhältnismäßig leichte Krankheit handeln,die einen Dispens nicht rechtfertige, dürfte kaum zutreffen,da der Hasid doch, wie aus dem Texte hervorgeht,an dieser Krankheit starb. Ich vermute daher,daß der Redaktor eine nicht hierher gehörende Geschichte nur wegen der Assoziation ארבע ידים an diese Stelle gestellt hat. Die Empörung der Rabbinen scheint hier auf den Verdacht, daß der Hāsīd sich eines magischen also heidnischen,Brauches bedient, zurückzuführen zu sein. Daß zu magischen Zwecken etwas an die Pfosten des Bettes gebunden wird,ist

1)Für die Frage,welche mit Namen genannte Einzelpersönlichkeiten als Hasid bezeichnet worden sind,ist wichtig,daß für die obige Geschichte J^ehuda ben Baba in der Tosefta und in Jerusalmi gehannt wird,im Babli aber nur von einem Hasid die Rede ist. Daß der Babli diese Hasidgeschichte anonym tradiert,könnte vielleicht damit zusammenhängen,daß er von Jehuda ben Baba den Märtyrertod berichtet,während J^ehuda ben Baba nach der obigen Geschichte an jener Krankheit gestorben ist. Das Fehlen des J^ehūdā ben Baba im Babli dürfte also auf die Tätigkeit des Redaktors zurückgeführt werden müssen. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme,daß J^ehuda ben Baba den Märtyrertod gestorben ist,weil hier Tosefta und Jerusalmi gegen Babli stehen und ausdrücklich von J^ehuda ben Baba reden,außerdem der Babli die sicherlich irrtümliche These aufstellt,daß überall, wo von ארבע ידים דקדק א' die Rede ist, J^ehuda ben Baba gemeint sei. Bacher,Die Aggada der Tannaiten I,409,ist also zu berichtigen.

Die dem Begriff des Gehorsams ist ein Logos verbunden. Der Logos ist der Ursprungswort, der durch
 einen Gehorsam nicht nur das Wesentliche, nicht so Mögliches nicht Gehorsam und weiter,
 nicht. Dieser Logos, sowohl als ein unvollständiges Injekt des Begriffes nicht auch dem de,
 griffen der Form. Die ist das Wesen der Welt, das nur in dem Wesen und dem Wesen
 wiederum vollkommen erfüllt wird. Die ist aber zugleich die Form der Welt, und der Gott selbst
 ist nicht nur und nur der auch der Mensch werden soll. In der Sprache der Religion steht die Form
 ist gegenseitig und nur Gottes Art, sie ist aber zugleich in Form der Offenbarung in der Schrift der
 Menschen als Wille Gottes gegenseitig geworden. Es ist ein Punkt, in dem sie beide verknüpft,
 Form der Form beiseite, der Punkt, in dem sie die gegenseitige Form in gegenseitigen Folgen in,
 erwirkte. Die beiden Verknüpfungen sind wie zwei Menschen, die nicht nur Menschlichen Kommand
 sie in einem - unvollständigen - Punkte beiseite und wieder in Menschliche Form gegeben, was sie
 sie in einem - wieder für die Menschheit unvollständig - versinken müssen. Ein der Menschen aber
 kommt alles davon an, sie so wie die Gehorsamslehre, das es die zum dem Punkte werden,
 was die gegenseitige Form, die dem Menschen allein gegeben ist, sie mit der gegenseitigen Form
 beiseite.

Die geläufigste Art, das besondern, von der Welt geschilderten Wesen der Form zu beschreiben ist, ist
 das sie die also notwendig nur allem gegenseitig und notwendig. Das ist nur eine beiseite, nicht,
 bildliche Ausdrucksweise, wird das nur der Menschliche Mensch sehr notwendig genommen, wenn
 kommt sie gegen über die Lage der Zeit, die die Form nur der Welt der Form. R. Hanina b. Abba 3
 (ca. 300) sagt: die Form ging allem voraus (Midr. Ps 52 Brüber 20^a) R. Hanina b. Hanina (im

260) heißt sie nur die Beschäftigung der Welt in Wahrheit, sie ist nur der Beschäftigung der Welt unvollständig (GR 82),
 aber sagt R. Abba im Namen von R. Jose b. Hanina (ca. 270). Nach einem alten Baraita (Pes 57a)
 geschickte die Form zu den sieben Sünden, die nur der Beschäftigung der Welt der Form. Die sieben Sünden sind:

גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב, *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 zöster dagegen auf: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*
 und die sieben Sünden sind: גורל, חטאת, עבודה זרה, גזל, רציח, פריס, פורענות, עוון רב. *Midr. Teh 90, 12 (Brüber 196 ab)*

1) Die Form ist ein Logos, der aber in jedem Menschen ein vollkommenes nicht, bis zur höchsten Logos. Das Logos
 ist Gott von Art, selbst Gott - die Form ist und bleibt gegenseitig Gottes.
 2) so auch Schotia mit פריס im Namen der R. Levi (im 330).
 3) nach Bader, Paläst. Annalen 355 identifiziert mit Hanina bar Idi. Er lebte ca 700.
 4) nach dem Baraita in Ned 39^b.
 5) פריס ist ein auf viele anderen Bedingungen: Adam, Jakob, Israel und der Messias (Galaga / b. Tract -
 Mill. III, 25f.).
 6) damit, daß das Wesen der פריס nicht nur der Welt realiter, nicht nur ideal auf gegeben wird, nicht
 man bei allen aufgezählten Bedingungen verfahren. Sind zeigen die Bedingungen über die Logos der Zeit besondert
 deutlich.

* Eine Notiz, daß Ismael bei Hove anwesend, zwischen 21 Freunden zwischen Gott und der
Welt. Gott redet Frieden zu seinem Werke und zu seiner II 17. Die Zeit nach Ex 25 22
und Nimm § 89 Mus. Gott abgesehen (Bes 4^a, Fuch. Rubens 20] § 25 (19 6) im Aufhieb
an P. 859.)

nach Jesu, wenn er sich am nächsten Liebt. R. Eliezer v. R. Jose der Jubiläer sagt, daß die Götter ihm
Vesper Gottes lag und mit dem 57757 75827 bin 7777 jung.

Was die Götter neben demural sind sehr keinen Befund (R. Bana'a, ca. 220, JR 1; R. Aba um 320, ibid., R. Jehuda b.
Simon, um 320, LR 23; R. Judan um 320, S. R. 12). Dieser letztere Gedanke, der sehr rasch
bedeutet, daß die Welt geschaffenerweise, um der Götter ein Feld für ihre Wirkksamkeit zu
geben, leidet über zu dem Begriffe der geschaffenen Welt, prädestiniert gegenständlichen, prädestinierten
und geliebten Götter.

Die Erfüllung aller einzelnen Gebote, die die Götter implicite oder explicit aufstellt, ist
eine selbstverständliche Pflicht, die - wenn irgend wann - von jedem einzelnen Menschen
kommen. Aber um diese 57757 zu vermeiden, zu vermeiden, bedarf es der ge-
wissen Erkenntnis ihres Ursprungs und Wesens, d. h. des Verständnisses der Götter. Dies
ist die reine Auffassung: Götter soll getrieben werden nicht um Geld zu verdienen, um
Befehle zu gehorchen, um ein angesehener Mann zu sein, sondern um ihrer selbst
willen (77777). In diesem 77777 kommt aber noch ein tiefes Wort zum Ausdruck: die
Götter soll nicht sooft wie prädestiniert werden, sondern nur ihren Geboten entsprechend
leben können, sind sie schließlich auch nicht ein vergeblicher Mühsal. Daraus, wie
eine unipolare Natur wie die Welt, die prädestiniert ist, daß die prädestinierten Gebote durch
auch geliebt werden, was fast sie von selbst. Denn gilt 77777 77777 nicht als velle Götter Werke,
sie ist 77777, was als 77777, 77777, 77777, 77777. Die Götter, jenseit (Tausch
77777, Mose 77777), veltal-nom-kedel

Die ist ein zumeist gegen die Götter, die
die Götter sind die Göttermittel gegen den Tod. Der alte Geist im Tausch 77777 sagt noch wenig davon
77777. Es ist bald fast sich aber eine allgütige Radikalität hervorzuheben: 77777 fast für
77777 77777, nicht also sooft mit "Verständnis der Götter" übereinstimmen werden nicht zumeist als velle die, was
man der Wirklichkeit der 77777 im Leben der einzelnen Individuen die Rede ist. Das einzelne Gebot,
das man der Götter für notwendig sein, Natur und Sinne empfängt, steht nicht 77777. Die Götter,
lang dieser 57777 ist ebenfalls Radikalität der Götter, sie ist nicht als velle die Götter, was
das Verständnis der Götter. Diese drei Götter, wenn man sie findet, daß das Verständnis der Götter
sehr bemerkt wird als die zentrale Erfüllung der Gebote, immer notwendig in dem Sinne, daß
die Erfüllung der Gebote selbstverständlich ist.

Bei der Aufklärung der Götterprädestiniert muß es auffallen, daß das Verständnis in der 17gottigen
eine so geringe Rolle spielt. Das 17gottige ist zumeist zentrale Frömmigkeit. Das Leben der Götter,
ihre Radikalität wird zumeist hervorzuheben von allen anderen, aber die prädestinierte die Götter
aus. Es ist oft nicht möglich, alle 57777 zu vermeiden mit diesen Toleranz zumeist gibt es für die
unvollständigen Götter, was das 17gottige ist: die Erfüllung der 77777 ist ein zumeist zentrale
Bedingungen gebunden, was diese nicht zu vermeiden, ist das Gebot jenseitig. Für die zumeist zentrale

1
2
3
4
5

3) Radikalität der Götter ist die zentrale Götter in der Welt, was man
nicht zumeist hervorzuheben. Die Götter können die
Götter im Tausch verstehen, was es umging die Götter als Götter.
Ihrer Gottes (JR 6). Was die Götter wird zumeist galen'istort in.
geplant (JR 41; 66). Die Götter, was man die Radikalität
zur Götter gehen, wird zumeist hervorzuheben: Was die Götter
umwirft sie zumeist um die anderen Götter im Tausch (Tausch
77777): die Welt wird nicht die die Götter zumeist Radikalität der Götter.

Myr sinar andra uttalsformerna av ordet 777 de fyra
siffrorna. Helt enkelt är så stort, som på den 377:an
517 707 uttalsformerna [Siffror 0, 2; Bk 38^a, Abz 3^a, Sank
59^a, Nimm R 13, 18^a. Midrats haggadol beritius (ed. Rasmontz
S. 454 ff):

gen Zugagen, die der nationalstypen Charakteristik abgemessen sind, bleibt die Eigenartigkeit bestehen. Es muß
 dann aber zu gegeben werden, daß bei all solchem ^{genug} die Erfüllung der Gebote
 über einigen manigen besonders Frauen man wirklich ausgleichend oder wenigstens ausgleichend
 möglich ist. ~~Die hier geäußerte Meinung ist einseitig und nicht~~ Dieser unterschieden Gehörig
 aufzufassen muß auf der 17. Begriff ein vorgeordnet sein. Da der 17. Begriff jeden Fall
 ein Mangel ist, dessen Frömmigkeit aber der der Masse fehlt, so muß es - da die individuelle
 Frömmigkeit unpaßlich mit der Masse verbunden ist - auf eine besondere Haltung zur
 Höhe hinweisen. Wenn man annimmt, daß das Gesetz von allen erfüllt werden kann,
 so sollte der 17. ein Mangel sein, der nicht ist, als das Gesetz vorgeordnet. Wo die Masse all
 der Vollständigkeit mangelt für möglich gilt, das Gesetz zu erfüllen, sollte der 17. dasjenige
 sein, das wegen in früheren Mangel löslich ist.

I. Kinder und Eltern.

a) die Pflichtverpflichtung der Kinder.

X Geschichte bedeutet Geschehen, aber nicht jedes Geschehen ist Geschichte. Ein Geschehen ist nur dann geschichtlich, wenn es sich eingliedert in den Ablauf von Ursachen und Wirkungen, der das Wesen der Geschichte ausmacht. Wir nennen diese Form einer Kette von Ursachen und Wirkungen Entwicklung. Entwicklung bedeutet eine ganz eigentümliche Erscheinung im Rahmen der Kausalität. Sie ist Entfaltung von Etwas, das immer bestand. Aber dennoch ist jeder dieser Entfaltungen neu und einmalig. Wir nennen dieser Art von Entwicklung Evolution. Der Begriff der Evolution knüpft sich freilich nicht an den Namen eines Historikers, sondern an den Namen des Biologen Darwin. Im Rahmen der Lehre Darwins ist der Begriff der Evolution populär geworden. Aber dieser Begriff ist ein eminent historischer Begriff. Darwin wandte diesen Begriff der Evolution auf die Natur an und behauptete damit, daß auch die Natur ihre Geschichte habe. Evolution vollzieht sich an etwas. Wir müssen nun fragen was eigentlich das Substrat ist, dessen Evolution wir Geschichte nennen.

Das sichtbare Substrat der Geschichte ist die Kultur. Die Geschichte vollzieht sich aber nicht an einer großen allgemeinen Menschheitskultur, sondern zunächst an einer Reihe einzelner Kulturen. Seit Spenglers populärem Buche ist die Auffassung Allgemeingut geworden, daß jede Kultur einen Organismus für sich bildet, der das Schicksal jedes Organismus Geburt und Tod erleidet. An der Spenglerschen Auffassung ist die eine Erkenntnis wertvoll: jede Kultur ist eine Größe für sich, eine geschlossene Einheit, die so niemals wieder vorkommen kann. Spengler hat diese Behauptung axiomatisch ~~aufgestellt~~ hingestellt, sie ist für ihn nur eine Art Beleuchtungseffekt, mit dem er die Eigenart einzelner realer Kulturen zu erhellen sucht. Die Richtigkeit seiner Einzelergebnisse ist fraglich, für uns aber nicht von Bedeutung. Wir stellen vielmehr die Frage, warum muß eine jede Kultur diesen ihren spezifischen

Charakter tragen? Warum gibt es überhaupt einzelne Kulturen? Und warum sind die einzelnen Kulturen vergänglich? Wir stellen also die Frage nach der Ursache des Phänomens. (Die Anlehnung des Prinzips auf einzelnen Erscheinungen ist heute nicht unsere Aufgabe.) Was kennzeichnet eine Kultur in ihrer Eigenart? Was läßt die christliche Kultur des Mittelalters, die griechische Kultur, die römische Kultur, die phönizische, die chinesische und die japanische Kultur als Einheiten von ganz bestimmter Prägung erscheinen? Jede dieser Kulturen realisierte eine Möglichkeit, Kultur historisch wirksam werden zu lassen. Vor jeder dieser Kulturen stand ein Ideal, dem sie nachstrebte. Was die Kulturen bewußt oder unbewußt als Ziel ihrer Entwicklung aufstellen, liegt eigentlich von vornherein in ihnen beschlossen. Jede Kultur verwirklicht etwas, was sie von vornherein implizite ist. Das jeweils anders geartete transzendente Ziel religiöser Kulturen, der Harmoniebegriff der Griechen, die eigentliche Verabsolutierung der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum, die in der chinesischen Kultur lebt, sind solche innere Voraussetzungen. Die Menschen, die eine Kultur verwirklichen, projizieren die inneren Voraussetzungen an das Ende des Weges. So wird die innere Triebkraft sichtbar und damit wirksamer. Diese innere Triebkraft ist immer und in allen Kulturen ein Begriff oder vielmehr ein System von Begriffen. Von diesen Begriffen ausgehend gestaltet sich eine Kultur. Dieses Begriffssystem ist also eine Kraft, und zwar eine Kraft aus sich selbst, eine causa prima innerhalb der Geschichte, ein Faktor also, dessen Ursache jenseits der Geschichte im Metaphysischen liegt. Innerhalb der Geschichte also hat das Begriffssystem, das einer Kultur zugrundeliegt, eigene Dynamik. Auf Grund dieser seiner eigener Dynamik tritt ein Begriffssystem in die Geschichte ein. Die Anfänge aller Kulturen bleiben uns verborgen. Wir wissen niemals, warum gerade zu dieser Zeit und an dieser Stelle ein Neues entsteht, das

sich nach seinen eigenen Gesetzen weiter gestaltet.

Dieser Anfang und diese weitere Entwicklung sind durchaus eine Einheit. Sie treten ja nur für unser Vorstellungsvermögen auseinander, weil wir alles Geschehen unter dem ~~Xxxx~~ Aspekt der Zeit betrachten. Die Zeit ist für uns nicht nur die übliche Form der Anfang, sondern eine notwendige Form unserer Anschauung, ohne die es für uns keine Anschauung gibt. Jede Aussage über die Beziehungen zwischen den Dingen ist nur dann möglich, wenn wir die Kategorie der Zeit in unsere Aussage hineinbeziehen. Wir können nur sagen, daß der Begriff der Zeit nur eine Fiktion ist, aber wir können diese Fiktion nicht aus unserem Weltblick entfernen. Die Zeit ist nur ein Koordinatensystem, in das wir unsere Aussagen notwendig einordnen müssen. Wenn Anfang und weitere Entwicklung letztlich identisch sind, so wird damit zugleich ein wichtiger Faktor innerhalb der historischen Entwicklung von vornherein evident. Jede Entwicklung ist in sich geschlossen, ist kontinuierlich. Wir haben uns gewöhnt, die Geschichte durch zeitliche Querschnitte in Epochen und durch sachliche Längsschnitte in Entwicklungslinien aufzuteilen. Solche Hilfskonstruktionen sind notwendig, aber es sind nur Hilfskonstruktionen. Sie zeigen uns von vornherein unter verschiedenen Gesichtspunkten, was in Wahrheit eine Einheit und Ganzheit ist.

Wie sieht ein solcher Begriff aus, der als ein Kraftzentrum die kulturelle Entwicklung bewirkt? Als Kraftzentrum an sich ist er transzendent gegenüber der Geschichte. Seine Existenz ist unabhängig von seinem Eintreten in die Geschichte. Er kann in Funktion treten oder nicht. Davon ist die Gültigkeit seines Soseins nicht abhängig. Wenn die Existenz des Begriffes bereits im Sosein gegeben ist, so trägt es für sein Wesen nichts aus, ob er überhaupt ins Dasein tritt. Eben-

so wenig ist es metaphysisch betrachtet von Bedeutung, ob der Begriff im Dasein alle Möglichkeiten seines Soseins entfalten kann. Jeder Begriff ist an sich eine eigenständige Größe, aber so wie sich die ~~Beispiele~~ Begriffe im Dasein verwirklichen, sind sie nur Funktionen, nicht statische Größen. Vor unseren Augen liegt das Dasein der Begriffe, nicht ihr Sosein. Vor uns liegt die Geschichte, nicht das transzendente Sein der Metaphysik. Vor uns liegt ein Spiel von Kräften, ein System von Funktionen. Diese immer wechselnden Funktionen immer gleicher Kraftzentren machen die Geschichte aus. Hier ist es metaphysisch begründet, daß sich ein immer Gleiches in immer neuen Formen gestaltet. Hier ist also begründet, daß Geschichte Evolution ist.

Wir stehen nun vor der Frage, ob diese Art der Geschichte dieses Kräftespiel geistiger Kräfte nur das Wesen der Geschichte ausmacht. Wenn wir unsere Deduktionen nicht nur auf die Geschichte des Geistes beziehen, sondern für alle diejenigen Gebiete beziehen, auf denen sich das Leben der Geschichte abspielt, so erhebt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Ideengeschichte und den übrigen Gebieten historischen Lebens. Wir haben den Begriff als Kraftzentrum gekennzeichnet. Wir haben die Auffassung abgeleitet, daß die Geschichte der Begriffe ihre eigene Dynamik hat. Die Ideengeschichte lebt aus sich selbst. Die Frage, die wir nun stellen müssen, ist, ob die Ideengeschichte nur für sich selbst und ausschließlich in sich selbst lebt. Wir fragen, ob die Wirkungen dieser Dynamik, dieses Spiel von Kräften, über die Grenzen des rein Begrifflichen hinaus, in der sichtbaren Welt der Geschichte Wirkungen hervorbringt. Wir werfen das Problem

auf, ob der Ablauf der Geschichte nicht mit Notwendigkeit von der Geschichte des Geistes her bestimmt wird.

Vom Aspekt des Soseins der Begriffe aus, also von der metaphysischen ~~Sein~~ Seite her betrachtet, müssen wir die Frage bejahen. Denn der Begriff kann zwar im reinen Sosein verharren, aber seinem Wesen nach drängt er zu aktivem Dasein. Dieses aktive Dasein der Begriffe ist gleichbedeutend mit ihrem Wirken an einem Substrat, an der Geschichte. Dieses Substrat ist die Geschichte in ihrer Gesamtheit. Es umfaßt alle Lebensgebiete. Die Grenzen dieser Gebiete werden ja nur von uns theoretisch gezogen. In Wirklichkeit sind Kunst, Wissenschaft, Religion, Politik und Wirtschaft eine unlösbare Einheit historischen Geschehens. Das Substrat, das durch die Dynamik der Begriffsgeschichte sein historisches Leben erhält, kann mehr oder weniger spröde sein. Die Kunst steht der Welt der Begriffe zweifellos näher als etwa der Wirtschaft. Aber diese Unterschiede sind graduell, nicht prinzipiell. Das Substrat ist nur Substrat. Es lebt nicht aus sich. Es lebt von einer fremden Kraft. Die Geschichte, das Substrat, an dem sich das Leben, das Dasein der Begriffe vollzieht, lebt von und aus der Dynamik der Begriffe. Es kann keine andere Dynamik haben.

Dies ist der metaphysische Aspekt des Problems. Das entsprechende Bild gewinnen wir, wenn wir vom Aspekt der Geschichte ausgehen. Geschichte bedeutet, daß der jeweilige Status durch einen neuen überwunden wird. Dieser neue Status wird angestrebt auf Grund einer neuen Wertsetzung, die den bestehenden Zustand als ungenügend erscheinen läßt. Die Geschichte lebt aus der ewigen Unzufriedenheit mit dem Bestehenden. Diese Unzufriedenheit drängt auf eine Neuordnung nicht nur des Seins, sondern auch des Sollens. Das

Sollen aber steht immer im Vordergrund. Es ist die Triebkraft, die das Bestehende zur Erneuerung, zur Annäherung an seine Forderungen zwingt. Ein neues Sollen muß aufgestellt werden. Dieses Sollen kann irrig, es kann sogar bewußt verlogen sein. Aber kein noch so krasser Materialismus kann der geistigen Wertsetzung entbehren. Und wenn er etwas zum geistigen Wert ernennen sollte, was wertlos ist. Die Fiktion wenigstens eines geistigen Wertes ist allen Bestrebungen eigen, die Geschichte machen wollen. Ob man freilich mit Scheinwerten Geschichte machen kann, ist eine zweite Frage.

Wir kehren zum Ausgangspunkte unserer Betrachtung zurück: sowohl unter dem Aspekt der Metaphysik, als auch unter dem Aspekt der Geschichte ist das Agens, die Triebkraft, das Leben der Geschichte ist ein geistiges Moment. Geschichte ist immer und überall Geschichte des Geistes. Die Struktureinheiten des Geistes, die Begriffe, und die Entfaltung dieser Begriffe bilden die Struktur des historischen Geschehens.

Wenn wir von einer Entfaltung, einer Geschichte der Begriffe sprechen, so soll dies nicht die Abhängigkeit der Begriffe von der jeweiligen historischen Situation bedeuten. Es soll nicht gesagt werden, daß jede historische Situation sich ihren ideologischen Überbau schafft. Wir behaupten vielmehr, daß es eine Geschichte außerhalb der Geschichte der Begriffe nicht gibt. Jedes historische Geschehen ist die notwendige Konsequenz eines jeweiligen begriffsgeschichtlichen Situation. Wenn die Geschichte von den Begriffen her bestimmt wird, so ist damit die Realität der Begriffe unter Beweis gestellt. Sie sind nicht nur ein Bild der Wirklichkeit. Sie sind nicht ~~merxeinxBild~~ nicht fiktive Struktureinheiten, die nur dazu dienen, das Wirkliche der Erkenntnis greifbar zu machen. Die Begriffe sind keine Abstraktionen von der Wirklichkeit, wie Heinrich Rickert behauptet, sie sind vielmehr die Wirklich-

keit selbst. Der einzelne Begriff ist nicht ein Teilbild der Wirklichkeit, ein Ausschnitt, der zur Verdeutlichung dient. Der einzelne Begriff ist eine Teilfunktion des Geschehens, das wir Wirklichkeit nennen.

Das Bestehende hat abgesehen von den Begriffen keine Geschichte. Erst die Aktivität der Begriffe macht das Sein zum Werden. Erst durch die Geschichte der Begriffe wird das metaphysische Sein zum historischen Geschehen.

Der Begriff erst schafft Geschehen, in dem er selbst aktiv wird, Geschichte hat und dadurch Geschichte schafft. Es erhebt sich nun die Frage, um sich die Realität des Begriffes in seiner Geschichte erschöpft, ob der Begriff nur Funktion ist oder ob ihm abgesehen von diesem Geschehen noch ein Sein zukommt. Wir haben zu Beginn unserer Erörterung ein vom Dasein unabhängiges Sosein postuliert. Wir treten nun an das Problem dieses Soseins noch einmal heran mit der Frage nach seiner Realität. Ist dieses Sosein nur eine Fiktion?

Wenn wir die Explikation einzelner Begriffe im Verlaufe ihrer Geschichte betrachten, etwa die Geschichte des Gottesbegriffes innerhalb einzelner religiös bestimmter Kulturen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: in jeder einzelnen Religion erfolgt die Explikation in verschiedener Weise. Darin zeigt sich gerade die grundlegende Verschiedenheit der einzelnen Religionen. Am Gottesbegriff scheiden sich die Geister. Aber wir sprechen doch in jedem Falle von einem Gottesbegriff. Und dies mit Recht. Hier liegt keine unerlaubte Verallgemeinerung vor. Es werden hier nicht nur einige ähnbliche oder gleiche Merkmale zu einem fiktiven Ganzen subsummiert. Der allgemeine Begriff, der Gottesbegriff als solcher, der sich in allen historischen Explikationen

in verschiedener Weise entfaltet, ist vielmehr der eigentliche, der wesentliche Gottesbegriff, das Sosein des Begriffes. Hinter dem explizierten Begriffe, der einmaligen, unwiederholbaren Realisierung in der Geschichte, steht sein immer gültiges, unverrückbares Sosein, steht der punktuelle Status des Begriffes. Dieser Status ist unbeschreibbar wie ein mathematischer Punkt. Beschreibbar ist nur die einzelne Explikation. Sie ist mit Notwendigkeit diesem punktuellen Sein adäquat, aber sie ist nur eine seiner Möglichkeiten.

Die Einheit aller denkmöglichen Begriffe, abgesehen davon, ob sie sich in Explikationen realisieren, nennen wir "Wahrheit". Diese "Wahrheit" ist infolge ihrer punktuellen Existenz unbeschreibbar. Niemand kann erklären, was die Wahrheit ist. Aber die Wahrheit ist gültig. Sie existiert allem echten und zynischen Skeptizismus zum Trotz. Sie ist die ethische Forderung kat exochen. Ihre Gültigkeit ist evident. Im einzelnen Begriffe erfassen wir eine Möglichkeit dieser Wahrheit im Dasein. Die Wahrheit selbst umfaßt unsere Erkenntnis nicht. Sie ist uns nur als Forderung bewußt.

Die Geschichte eines Begriffes und eines Systems von Begriffen ist wie alle Geschichte letztlich ein Kreislauf, eine Rückkehr zum Ursprung zurück. Am Anfang der Geschichte eines Systems von Begriffen stehen einige wenige einfache Erkenntnisse. Die mittleren Entwicklungsphasen sind weit, umfassend, detailliert. Der vollexplizierte Begriff aber ist wieder einfach, klar und evident.

Wo aber ist der Anfang der Explikation? Wir fragen uns also nach der Grenze zwischen dem metaphysischen Sosein und dem historischen Dasein der Begriffe. Ein Begriff tritt dann in die Geschichte ein, wenn er das erste Mal

gedacht wird, dieses erste Mal ist er ein metaphysisches Ereignis. Der Begriff tritt aus dem Sosein ins Dasein ein, aus dem Metaphysischen in die Geschichte. Das Erlebnis eines Begriffes ist identisch mit dem Erlebnis seiner Besonderheit. Dies hebt z.B. Cassirer in Anschluß an Lotze nachdrücklich hervor. Die Eingliederung des Begriffes in seine Allgemeinheit ist bereits ein sekundärer Vorgang. Ebenso ist -hierin gehe ich von der Ansicht Cassirers ab- das Konstatieren eines Merkmals, auch das Konstatieren des wichtigsten Merkmals sekundär. Der Begriff wird stets in seiner Ganzheit bewußt und gewußt. Seine Relationen nach außen und seine inneren Merkmale werden erst sekundär abstrahiert. Dieser Vorgang geschieht in psychologischem Nachschaffen, Abtasten eines schon allgemein Gewußten, wenn der Begriff bereits expliziert ist. Er vollzieht sich als schöpferischer Vorgang, wenn der Begriff neu in das Leben der Kultur eintritt. Der Begriff tritt in seiner Besonderheit in die Geschichte ein. Er entwickelt allmählich seine Relationen zur Allgemeinheit. Er entfaltet alle seine Merkmale. Dies ist der Vorgang der Explikation. Der Begriff schließt sich zuletzt wieder zu einer Einheit zusammen.

Die Explikation eines Begriffes ist also zugleich das Aufnehmen seiner Relationen im Begriffssystem. Die Einheit der Begriffe gestaltet sich. Vom Aspekt der Geschichte aus bedeutet dies, daß sich die Einheit einer Kultur gestaltet. Den äußersten Rahmen dieser Einheit bilden Völker, Staaten, religiöse Gemeinschaften, also soziologische Kategorien. Es ist wohl möglich, daß der äußerste Rahmen, die organisierte Gemeinschaft, nicht gestaltet ist. Das trägt für die Einheit und Kraft einer Kultur nichts aus. Dieser äußere Rahmen unterliegt gelegentlich einem Eingriff von außen her. Der Kern der Kultureinheit wird dadurch nicht angetastet. Sofern nur eine Einheit vorhanden war. Die letzte Zerstörung des jüdischen Tempels und Staates

ist das eklatanteste Beispiel dafür. Dieser Staat war längst dem Untergange geweiht, und die Kultur, deren Rahmen er bildete, war längst darauf derüstet. Die jüdische Kultur war immer eine religiöse Kultur gewesen. Sie hatte wie jede religiöse Kultur einen durchgebildeten Kultus. Der Tempel stand im Mittelpunkt des Kulturlebens. Aber nicht die äußere Gestalt des Tempels allein. Den eigentlichen Mittelpunkt des Volkslebens, der Kultur bildete die Erkenntnis der zentralen Bedeutung des Gottesdienstes. Gottesdienst war schließlich alles: Sitte und Brauch, Gebet und Gesetzeserfüllung. Der Tempel war die sichtbare st Gestalt dieser geistigen Situation. Aber das Primäre und Entscheidende war diese geistige Situation selbst. Im Tempeldienst waren beide Seiten des religiösen Lebens: Transzendenz und Immanenz sichtbar verkörpert. Nach der Zerstörung des Tempels fand die weltimmanente Seite des Religiösen im Ritual ihre Stätte, die transzendente Seite aber wurde gepflegt in der Eschatologie. Beides: Ritual und Eschatologie waren längst vorhanden, sie gehören zum Wesen der jüdischen Religion. Die Entwicklung der jüdischen Kultur nach der Tempelzerstörung war kein Abweg und Irrweg, keine Verfälschung der jüdischen Begriffswelt. Die Grundgedanken der jüdischen Religion: Recht und Gerechtigkeit wurden nicht aufgegeben, nicht umgedeutet, nicht bagatellisiert oder dadurch wirkungslos gemacht, daß man ihre Durchführung auf eine bessere Zeit verschob. Die Begriffe Recht und Gerechtigkeit, aufs engste verbunden mit dem Begriffe des Staates, scheinen ohne einen sichtbaren Staat nicht lebensfähig zu sein. Die Geschichte des Judentums stellt es aber unter Beweis, daß ein Begriff unabhängig ist von seinem äußeren Gewand. Im Grunde wird es stets gewußt, daß nur der Geist Geschichte macht. Wer Geschichte machen will, schafft sich stets eine Ideologie. Auch der bru-

talste Machtanspruch tritt im Gewande des Geistes auf. Er behauptet von geistigen Grundlagen auszugehen, er gibt vor, rein ideelle und rein ideale Ziele zu haben. Er schafft ein System dieser Ideologie und steigert dieses System bis zur dogmatischen Doktrin. Begriffe lassen sich freilich nicht schaffen. Was so entsteht sind nicht Begriffe, sondern Schlagworte. Ein Begriff expliziert sich nach seinem eigenen Gesetz, mögen die äußeren Umstände noch so ungünstig ~~xx~~ sein. Ein Schlagwort hat keinen Inhalt, den es explizieren könnte. Es hat keinen metaphysischen Hintergrund, aus dem es lebt. Es verpufft im Augenblick und muß durch ein neues, stärkeres ersetzt werden. Eine Scheinideologie bedarf immer der Reklame. Für eine Scheinideologie kann auch Reklame gemacht werden. Denn sie ist bewußt, sie wird gemacht. Sie hat einen bewußten Zweck. Eine echte Ideologie dagegen ist unabhängig davon, ob sie in ihrer ganzen Weite, mit allen ihren Zielen und Ursache denen bewußt ist, die sie tragen. Eine echte Ideologie entwickelt sich organisch von Begriff zu Begriff, sie erweitert und vertieft sich, sie schließt sich zu neuen Einheiten zusammen. Der echte Begriff ist immer "richtig". Er drückt stets sich selbst aus. Das Schlagwort ist im besten Falle adäquat seinem Sinne. Eine Scheinideologie leiht ihre Begriffe bei anderen Ideologien. Nur selten übernimmt sie einen Begriff ganz und unverlogen. Die Scheinbegriffe der Scheinideologie bezeichnen etwas ganz anderes, als sie ihrem Sinne nach bezeichnen sollten. Antireligiöse Machtansprüche tarnen sie mit einer religiösen Terminologie. Asoziale Bestrebungen decken sich mit der Ideologie des echten, geistigen Sozialismus. Aus dieser eigentümlichen Doppelsinnigkeit des Scheinbegriffes ergeben sich die seltsamsten Kombinationsmöglichkeiten. Es entspricht nur dem Wesen der Scheinideologie, wenn hier

Aussagen nach dem System : "dieser runde Tisch ist dreieckig" möglich sind.

Bei der Betrachtung des Unterschieds zwischen Scheinideologie und echten organischen Begriffssystemen haben wir das Problem der Entwicklungszeit berührt. Die Scheinideologien sind kurzlebig ihrem Wesen nach. Wie aber steht es mit echten Begriffssystemen? Wir können ~~zu~~ das Problem auch so formulieren, daß wir fragen, wie lang die Lebensdauer einer Kultur ist. Man hat darüber viele Statistiken aufgestellt. Man hat versucht, den Rhythmus des Weltgeschehens nachzumessen. Ohne Gewaltsamkeiten geht es bei solchen Versuchen niemals ab. Denn sie sind im Ansatz falsch. Auch das Tempo der Entwicklung ist im Wesen des Begriffes selbst begründet. Das Tempo beweist als solches nichts für oder gegen den Wert einer Kultur. Es gibt Kulturen, die das immer Gleiche am Sein in den Vordergrund stellen. Hier gibt es kaum eine Entwicklung. Solche Kulturen geraten leicht in den Verruf der Stagnation, bis sie gelegentlich finden, die Größe ihrer verhaltenen Energie unter Beweis zu stellen. Es gibt, um das andere Extrem zu nennen, Kulturen, für die das werdende, der Fluß des Geschehens im Zentrum des Begriffssystem steht. Hier gibt es kein Warten, nichts Einzelnes hat Bestand. Aber das Ganze besteht. Dies ist das Kriterium, das den lebenden Fluß des Geschehens unterscheidet von der Verabsolutierung des sogenannten Fortschritts. Wenn wir den Begriff des Entwicklungstempos als Wertkriterium fallen lassen, so wird eine Frage inhaltlos, die heute immer wieder diskutiert wird. Es ist die Frage nach dem "Alter" einer Kultur. Wir begegnen dieser Frage immer wieder in den öffentlichen Reden unserer Zeit. Dabei ist es bald eine Ehre, bald eine Schande, einem

"alten" Volke anzugehören. Auch wenn wir von einer Polemik absehen, die keinen Wert auf Logik legt, ist hier eine eingeschlichene Prämisse vorhanden. Eine solche Betrachtungsweise geht von einem Zeitbegriff aus, der nicht Stich hält, sobald man ihn nur überhaupt einmal fixiert. Diese Auffassung setzt voraus, daß die Zeit erstens eine transsubjektive Gegebenheit und zweitens daß diese ~~Kz~~ Gegebenheit so oder so der wertmäßigen Beurteilung zugänglich ist. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der transsubjektive Charakter der Zeit durchaus in Frage steht. Aber selbst wenn wir einen solchen Charakter, etwa als notwendige Fiktion, gelten ließen, so ist es doch evident, daß sich die Zeitkategorie jedem Wertmaßstabe entzieht.

Jede Kultur braucht Menschen, die sie leben. Nur so kann sie Geschichte werden. Einer Kultureinheit entspricht also eine soziologische Einheit. Ehe wir darauf eingehen, welche soziologische Kategorie der einzelnen Kultur entspricht, wenden wir uns noch für einen Augenblick einem tiefer liegenden Problem zu: Wenn auch jede Kultur nur auf einem soziologischen Hintergrunde Geschichte werden kann, so ist es doch problematisch, ob dem Phänomen Kultur als solchem eine soziologische Größe entspricht. Konkret gesprochen: wir stellen zur Diskussion, ob es eine "Welt"-geschichte gibt, ob letztlich die ganze Menschheit eine soziologische Einheit bildet, die ein im Innersten doch einheitliche Kultur in ihrer Geschichte realisiert. Von unserem Ansatz aus ~~nein~~ bejahen wir die Frage nach der letztlichen Einheit des kulturellen Geschehens. Wir verneinen aber, daß sich die Entwicklung der Menschheitskultur in einer geraden Linie, im Sinne eines Fortschritts vollzieht. Der Sinn der Geschichte erfüllt sich zu jeder Zeit, er wird nicht am Ende der Zeiten erfüllt. Es wird immer

einzelne Kulturen geben, die auf Grund des nur dieser Kultur eigenen Begriffssystems den Sinn der Geschichte erfüllen. Jede Kultur verwirklicht eine der Möglichkeiten des Phänomens Kultur. In jedereinzelnen Kultur verwirklicht sich die Kultur als Ganzheit, nicht nur ein Teil. Noch so viele neue Kulturen, also noch so viele Explikationen neuer Begriffssysteme können die Ganzheit der Kultur nicht mehr verwirklichen, als sie in einer Kultur verwirklicht ist. Die Menschheit als solche kann darum niemals in dem Sinne Trägerin einer allgemeinen Kultur werden, wie eine einzelne soziologische Gruppe Trägerin der einzelnen Kultur ist.

Wir pflegen den Träger einer Kultureinheit als "Volk" zu bezeichnen. Damit ist zunächst noch wenig gesagt. Denn wir müssen erst die ~~Kern~~ Frage beantworten, was den Begriff des Volkes ausmacht. Wenn die Begriffe in der Zeit geschichtsbildend wirken, so ist damit gesagt, daß sie im Raume "volk" bildend wirken müssen. Die Einheit des Begriffssystems ist das konstituierende Moment auch für das Volk als soziologischer Kategorie. Wer an der Gemeinschaft des Begriffssystems teilhat, hat auch an der Einheit des Volkes teil. Dieses Teilhaben ist sowohl aktiv als passiv, es besteht mit Mitschaffen und Miterleben. Jede Kultur gestaltet einen bestimmten Typus und wird wieder durch diesen Typus gestaltet.

Damit haben wir behauptet, daß in jeder Kultur ein bestimmter geistiger Habitus nicht nur der Gesamtheit des Volkes, sondern auch des einzelnen vorhanden ist. Dem Kulturtypus entspricht auch ein psychologischer Typus. Die Beziehungen zwischen dem Kulturtypus und dem psychologischen Typus ist in der Weise dialektisch, daß die Kultur einerseits die Eigenart des Volkstypus bestimmt und andererseits in ihrer Eigenart durch diesen Typus bestimmt wird. Der Grad des schöpferischen Momentes auf der einen oder der anderen

Seite ist in jedem einzelnen Volk verschieden, und zu ~~verschieden~~¹⁸⁷ verschiedenen Zeiten verschieden. Begriffe und schöpferische Kulturträger stehen immer neben einander, ebenso schöpferische Epochen und rezeptive Epochen.

B.C.G. Jung spricht in seinem Buche über psychologische Typen (Zürich 1921) davon, daß sich die typenbildenden Ursachen unserer Kenntnis entziehen. Von seinem Standpunkte, dem Standpunkte des Psychiaters, aus besteht diese Behauptung zu Recht. Doch verspricht eine Betrachtung der Wechselwirkung zwischen dem Kulturtypus und dem psychologischen Typus, einiges Licht auf das Problem zu werfen. Die Einzelforschung verspricht hier noch manches interessante Ergebnis. Auf dem Wege einer kulturphilosophischen Betrachtungsweise ließen sich also hier noch Erkenntnisse über Tatbestände gewinnen, denen auf anderem Wege nicht beizukommen ist.

Wir haben bisher vom Sosein der Begriffe und von ihrer Explikation im Dasein gesprochen. Wir haben das Problem des Woher und des Wie behandelt. Nun stehen wir noch vor der ~~Frage~~ Frage: Wohin führt die Explikation der Begriffe, wenn sie zur Vollendung gelangt? Die vollkommene Explikation aller in einer Kultureinheit enthaltenen Begriffe bedeutet einen Kulturstand, der den vollkommen adäquaten Ausdruck dessen bildet, was durch eine Kultur verwirklicht werden soll. Jede einzelne Kultur bedeutet aber zugleich Ausdruck dessen, was Kultur an sich ist. Die vollkommen explizierte Kultur ist zugleich auch eine vollkommene Explikation des menschlichen Geistes, auf ihrem Höhepunkt ist jede Kultur geschichtgewordene Humanität, eine Realisierung der erkenntnismäßigen und ethischen Werte, die das Wesen des Menschengeistes ausmachen.

Das Drängen der Begriffe auf Explikation, auf Erfüllung ihres Wesens, ist, da die Begriffe die Strukturformen des menschlichen Geistes sind, identisch mit dem Zusichselbst

kommen des menschlichen Geistes. Vom Menschen her betrachtet ist das Drängen der Begriffe auf Explikation identisch mit dem Streben des Menschen nach Wahrheit und Wesenheit. In diesem Streben ist ohne weiteres das Ethos gegeben. Es ist ein Drängen aus dem Wesen des Geistes selbst heraus, ohne heterogene Zwecksetzung. Alles, was um seiner selbst willen geschieht, ist gut. Hier ~~ix~~ gibt es kein Überspitzen des Zieles. Denn das Ziel ist absolut. Hier ist die Ausschließlichkeit und Einseitigkeit geboten. Nicht verwerflich. Verwerflich ist hier nur das Stehenbleiben auf halbem Wege, die Rücksichtnahme auf andere, heterogene Zwecke. Das Streben nach Wahrheit und Wesenheit ist identisch mit dem Streben nach dem Guten. Höchste Erkenntnis ist identisch mit vollkommener Sittlichkeit. Diese Identifikation gilt aber nur für das Ziel. Es soll nicht gesagt werden, daß Aufklärung immer moralisch positive Folgen haben muß. Im Gegenteil ist nur Erkenntnis um der Erkenntnis willen wahre Erkenntnis. Jede heterogene Zielsetzung, auch eine ethische, fälscht das reine Ethos der Wahrheit.

Die mit vollkommener Sittlichkeit identische vollkommene ~~Erk~~ Erkenntnis, d.h. die restlose Explikation der ethischen Grundbegriffe, die das Wesen der Humanität ausmacht, ist die letzte Zielsetzung aller Explikation, und zwar eine ausgesprochen immanente Zielsetzung. Hier vollzieht sich das, was Hegel als das Zusichselbstkommen des absoluten Geistes bezeichnet. In dieser vollkommenen Explikation erfüllt sich der Sinn der Geschichte. Die Sinngebung der Geschichte erfolgt also aus dem Geiste selbst, nicht im Hinblick auf ein transzendentes Ziel, wie es etwa die Geschichtstheologie der Geschichte setzen muß. Die Vollendung des Geistes in seiner Geschichte darf aber nicht etwa mit einem Fortschritt des Geistes gleichgesetzt werden. Die Vollendung des Geistes in immer neuen Explikationen vollzieht sich immer wieder von neuem. Vom Standpunkte einer transzendenten Zielsetzung aus mag dieses Spiel

als sinnlos erscheinen. Die Geschichte läßt sich durchaus als ein Abenteuer des Geistes, als ein bloßes Spiel erfassen, in dem das Seiende die Tatsache seines Seins immer aufs neue gleichsam vor sich selbst unter Beweis stellt.

Die jüdische Kultur blieb eine Kultur des Rechtes und der Gerechtigkeit auch ohne einen Staat, der sich dieser Forderung hätte annehmen können. Die jüdische Geschichte stellt nur unter Beweis, was immer und überall mehr oder weniger sichtbar geschieht: Eine Kultur entfaltet sich von innen heraus, nach dem inneren Gesetz ihrer Begriffe. Diese Begriffe bestimmen das Wesen aller Kultur, unabhängig von ihrem äußeren Weg in der Geschichte.

Kaudne (koskunnat jms) kändisid.

ause sag

- 1) olevik
- 2) täisminevik

1) unbestimmt: ta olevat siin

besti kindel. verkiert: ma tule kuulda, et ta räägib t
" " " " teda räägib rääkisest

hauke-(ma) rat. m paigekohused.

ei haukavat.

alati moodustub alati ma-infinitivist.

- 2) ma olevat hakunud
- " ei " "

ime (os)-stama

sõudma - rudern (sõnan)

lage (ort)

määr (maß)

vile kühl (päikesepaistid ja vihus)

hõljuma (flir)

laine (fl)

kiiguma (maandub)

rumala (dun)

asuma (u)

ta asus et elama Tallinas (wagge)

asetsema (sich befinden) värvat = 700

sumama (bequemen)

sinama (glänzt = värvama)

virama

ryppub

ka inimene = inimesed

ka raamat = raamatuid

b, p; d, t; g, k; s, h = k; and gi

f, s = ki

märts, aga 10. märtil

ööri, öösel = öö

kesköö = südaöö

ööriti = no koram

hääriti = no duur

hääriti = no yppam

õhtuti = no beerep

laulik = 700

õhkama = 700

õõriku = 300

õõrin = 300

kissandama = 700

tõusma = erheben

biblischer Stil, nichtnichter Stil

Se als Herrschende (אֱלֹהִים, אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ)

אֱלֹהֵינוּ

אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ

אֱלֹהֵינוּ (Chav. Ein. v. v. v. v.)

אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵינוּ

Femininum (Katholizismus)

perfekta (sensual)

matr

// Sprachisothermen, gleichfunktionelle.

אֱלֹהֵינוּ — אֱלֹהֵינוּ ; אֱלֹהֵינוּ — אֱלֹהֵינוּ

אֱלֹהֵינוּ — אֱלֹהֵינוּ

Der übliche Druck vom Midras Tehillim bringt folgende Geschichte von einem :

Ein legte Ex 22,21 aus: eine Witwe und ein Waisenkind sollt ihr nicht bedrücken. Da kam eine Witwe zu ihm. Aber er schickte sie fort, indem er sie auf den nächsten Tag vertröstete. Da erinnerte die Witwe ihn an seine

An die Geschichte schliesst sich ein Vergleich: So wie die Witwe gegenüber dem ; so steht Israel vor Gott, es verlässt und beruft sich auf seine Gnaden.

Es ist zweifellos, dass der Geschichte die Pointe fehlt. Was tat der , nachdem ihm die Witwe beim Wort nahm und was wird entsprechend Gott tun?

Entweder lenkte nach der ursprünglichen Geschichte der ein und das ganze läuft auf ein Trostwort an Israel hinaus. Es würde sich in diesem Falle um dasselbe Motiv handeln wie in den neutestamentlichen Gleichnissen vom bittenden Freund und vom harten Richter. Doch bliebe in diesem Falle keine Möglichkeit zu erklären, warum die Pointe verloren ging.

Darum muss auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden dass der deutliche Vorwurf, den die Geschichte in ihrer jetzigen verstümmelten Fassung gegenüber dem und gegenüber Gott enthält, von vornherein vorhanden war.

Dann wäre es ohne weiteres verständlich, dass man die tadelnde oder doch wenigstens klagende Tendenz der Geschichte unterdrückte und eine positive Wendung zu geben suchte. Dazu stimmte, dass die von Euber im Text benutzten Hss (mit Ausnahme einer im A parat zitierten) die Geschichte von einem oder einfach von erzählt. Auch der Hinweis auf die Geschichte in ~~Exxxx~~ JSII 659(94a) berichtet sie von einem . Diese termini wären dann älter und ursprünglicher. Der termin wurde erst dann eingesetzt, als die tadelnde Spitze der Erzählung abgebogen worden war.

In jedem Falle wird aber von dem vorausgesetzt, dass er die -pflicht in einer Weise erfüllt, die vorbildlich

und dem Handeln Gottes zu vergleichen ist. Es geht aber aus der heutigen, zerstörten Fassung der Geschichte nicht hervor, worin die Besonderheit -haften -gebens besteht. Dagegen zeigt die folgende Geschichte deutlich, worin -haftes tun besteht.

1) vgl. Lc 11 5-8, 18, lff

242

אשה זכסוז אמר שהיה רגיל לומר צדקה והיה אשה שקות הרבה וגה זכ
גלו מנה ול אצם והיתה אלה פתח והוא מלטה האלפון אמר לו שקני ליה
ואמר לו כספם ואמר לו פסולות. שקול אל גמטם היה נאם להם גמטני להם
ואינאם ואולמנת אל כספם, ואולמנת גמטני הולמנת למנו היה גמטני בספולות.
וזת היה גמטני: לו אמר שהיו מ אמר נפולת גמטני דיתו היה נאם לו ה' שקני ליה
שקני דם אמר וזמר גמטני אכן היה רגיל למאמ גס יום. שם אמר ה' מקום אמר
ודיו וסמנת ומאמ אמר לו אמר לו. זה אמר אמר לנסיה למה האולפון
כס נאם אמר שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
שם נאם אמר שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
אמר יושקו זכור אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
אמר אמר נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
22 אמר נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
הנאם נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
אולפון של נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
אמר אמר נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
כז אמר אמר נאם אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה אמר לו שקני ליה
(Am 23,6)

Ein hatte drei Schätze: Golddenare, silbermünzen und Kupferstücke. Aus dem ersten gab er den weisen, aus dem zweiten, den Witwen und Waisenkindern, aus dem dritten denen, die sich nicht mit der Thora beschäftigen wollten. Zu dem gab er jeder Familie gemäss der Zahl ihrer Glieder. Der gab aus seinem innersten Wesen heraus, sein Freund dagegen war engherzig. Eines Tages war der ausgegangen, als Bittende vor der Tür erschienen. Die Frau wollte ihnen gemäss der Gepflogenheit ihres Mannes Almosen geben. Aber in der Goldkammer fand sie nur Skorpione, in der Silberkammer Ameisen, bei den Kupfermünzen Flöhe. Da schämte sie sich vor den Bittenden, blieb im Hause und weinte. Als der nach Hause kam, standen die Leute noch vor der Tür. Er lud sie ins Haus ein. Dort fand er die Frau weinend. Sie berichtete ihm, was geschehen war. Aber als der in die Kammer trat, enthielten sie wieder Gold, Silber und Kupfer.

Hier handelt es sich um eine reine -geschichte. Der ist deutlich der Held. Er ist derjenige, der in der rechten Weise zu geben versteht, in der Weise, in der allein ist: um des Gebens selbst willen, aus freiem Willen heraus und völlig selbstverständlich. Die Frau, die engherzig ist, vermag gar nicht zu geben. Die Tendenz der Geschichte wird zusammengefasst in zwei vs aus den Prv: 22a, 23b in die der Sinn der Geschichte hineininterpretiert wird.

In einer Geschichte, in der der Talmud einen als charismatischen Beter schildert (S. 151, s. und Gebet), wird als Nebenmotiv die Art -haften -tuns geschildert und zwar von der negativen Seite her: der verzichtet darauf, zu tun, wo dies nun nur ein scheinbares wäre. Er bietet den Reisenden gar nichts von seinem Brote an, auf die Gefahr hin, geizig zu erscheinen. Denn es ist viel zu wenig, um als Gabe einen Wert zu haben. Das nicht allzu geschickt gewählte Beispiel verrät deutlich die Tendenz, den als einen Menschen zu

schildern, der das -gebot im innersten verst nden hat
und ihm deshalb mit innerer Freiheit gegenüber steht.

WILHELM
SCHMIDT
VERLAG

Es ist bei der Hochschätzung des -gebotes ohne weiteres anzunehmen, dass es auch für den eine Rolle spielt und zwar in allen seinen Formen, als Almosengeben (S. 258; 261; 136 etc) als Gastfreundschaft (S. 106; 114; 117; 44) als (S. 42; 149) als Pietät gegen Tote (S. 126s etc). Es erhebt sich aber die Frage, ob die Beziehungen des zum -gebot besonderer Art sind. Die Geschichte von dem Fleischer, der des ebenso teilhaftig werden sollte wie der (S. 133), zeigt, dass zu irgend einer Zeit (die Geschichte steht bei Nissim und im) unter den studium, Gebet und aszetische Übungen, wie Fasten, höher geschätzt wurden als die pflicht. Dagegen tritt der Midras mit bewusster Tendenz auf. Denn bei Nissim ist auch sonst die Tendenz spürbar, und in besonders engen Zusammenhang zu bringen. Almosengeben und zwar bis zum letzten. Das Aussteuergeld der Tochter, den letzten Acker wegzuschenken, das ist chassidische Art. Dieselbe Tendenz findet sich bei Al Nakawa: der verschenkt das letzte Gebäck, das seine Frau erst unter grossen Mühen gekauft hat. Nissim und Al Nakawa verwenden z. T. altes talmudisch-midraschisches Gut. Aber die Anwendung auf den ist neu. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass sie von Nissim und Al Nakawa selbst stammt. Die wesentliche Verbindung von und scheint also jüngeren Datums zu sein. (~~S. 258~~¹⁾ (S. 258; 261; 260; 136) Sie ist aber so allgemein, das auch altes Traditionsgut der Tendenz und miteinander in Verbindung zu bringen, so dass wir gegenwärtig nur dort noch -geschichten, die nicht von erzählen, haben, wo die Bindung an bestimmten, namentlich genannte Personen dies verhinderte. Bei weniger bekannten Personen wie Abba Judan, ging der Name des Helden sogar zugunsten der Bezeichnung verloren.

1) Das wohl auf Grund faktischer Missstände entstandene Verbot mehr als 1/5 seines Vermögens zu verschenken (Bk), wird hier ganz ignoriert.

Der Mifer des , zu tun ist so gross, dass er die Gelegenheit geradezu dazu sucht: er läuft den Almosengebern direkt nach (S. 58:136). Die hier besonders zu tage tretende tendenz, dass es für den keine schranken in der Erfüllung der pflicht gibt, wird auch in Koh R (S. 214) behandelt; dort aber in rational weniger anstössiger form und unter deutlicher beachtung des Problem kollidierender pflichten. Denn vom Standpunkte einer rationalen Ethik aus, ist die bei Al Nakawa und Nissim geschilderte Handlungsweise der sehr anfechtbar. Aber der -begriff ist in diesem Falle eben durchaus nicht rationalistisch. Derselbe -typus, der Typus der grosszügigen, lebenswürdigen Menschen, dem irdisches Gut nichts gibt, kommt allerdings auch schon im Talmud vor (S. 64). Es erhebt sich dabei freilich die Frage, was denn aus dem und seiner Familie werden soll. In den meisten Geschichten dieser Art tritt dann eben das ausgleichende Wunder oder das Ei greifen Elias ein (S. 64:136; 260; 258; 261). Das ist begreiflich aus rein literarischen Gründen. Der Normalfall, dass der sich eben schlecht und recht in seiner selbstgewirkten Armut zurechtfinden musste, war doch nicht weiter erzählenswert. Es ist in all diesen Geschichten sehr deutlich, dass der spontan handelt und eben so wenig an Lohn denkt, als er sich die die traurigen Folgen seines Handelns für sich und seine Familie klar macht. Die Frage des Lohns wird bewusst einmal bei Al Nakawa behandelt: (S. 248): das -geben "lohnt" sich, so wahr die Welt Gottes eine sinnvolle Welt und keine Hölle ist, aber es lohnt sich nicht auf Grund einer mechanischen Verbindung von Ursache und Wirkung. Wenn auch das -geben überhaupt wesentlich für den ist, so muss doch auch die Art und Weise des Gebens als massgebend angesehen werden. Das Geben muss ein wirkliches kein scheinbares sein. Der bringt sich lieber um den Ruf der Frömmigkeit, als dass er nur zum Schein tut. Vor allem aber kommt es darauf an, mit der rechten Gesinnung zu tun. Sonst ist es gar kein

198

,wie die Geschichte der Frau des ,die statt Münzen, Skorpionen, Ameisen und Flöhe in der Schatzkammer ihres Mannes vor- fand allegorisch darlegt (S. 142). Die Geschichte von dem und der Witwe scheint, falls sie überhaupt eine -Geschichte ist, dem zeigen zu sollen, dass schnell geben doppelt geben heisst. Vielleicht entstand auch sie wie die Geschichte von dem Fleischer, der das neben dem teilhaftig war, eine Polemik gegen eine -auffassung, in der -tun keine oder doch nicht die rechte Rolle spielte. wie der gibt, zeigen die schönen Geschichten bei Al Wakawa und Nissim (S. 136:258: 261) deutlicher tut es mit Freude und drängt sich geradezu dar- nach. Während dies hier nur implizite aus dem Tenor der Geschichten zu entnehmen ist, behandelt die Geschichte von der (S. 32) das Problem speziell: der kennt keine grössere Freude als -tun und betrachtet eine Gelegenheit dazu als eine besondere Gnade Gottes, für die er zu besonderem Danke verpflichtet ist.

Garter CCIV

(ייטא , וטט הקצנז) 28 II, 1929

199 464

א.י.ויזאן

ResK 486 ResR 32, 479
Friedmann 1482
257-1929

אדער דאס זעלבע זאך ווי פריער וויסן זייטן צו זיין אריבער געווארן

ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז

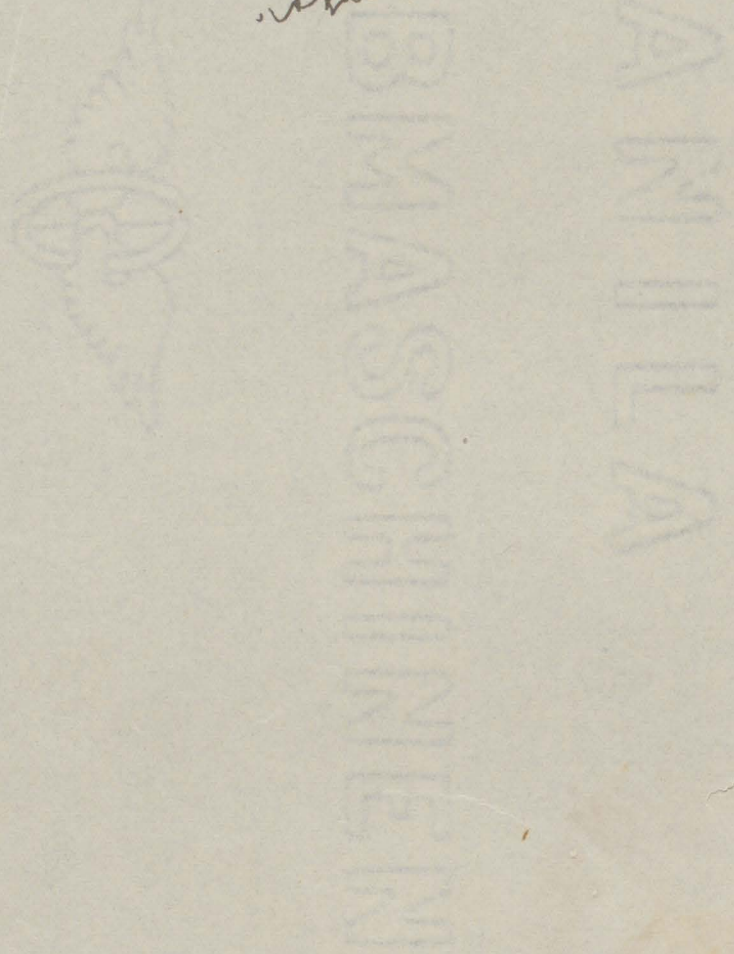
פאר אונדז ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז

פאר אונדז ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז

פאר אונדז ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז

פאר אונדז ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז

פאר אונדז ווי אזוי עס קען זיין אזוי אז עס זאל זיין פאר אונדז פאר אונדז



Die Pesiqta d^eRab Kah^ana beschäftigt sich im Anschluß an Jes. 54, 12 mit der Tradition, daß das ~~Opfer~~^{stator} des Tempels im neuen Jerusalem aus ~~אבן שזן~~ (Perle) bestehen wird. Sie erzählt dabei drei Geschichten: die erste handelt von R. Jehosu' a ben Lewi, der ^{en} gern die Steine sehen wollte, ^{und dem ein P^{er}le den Stein im Abraz Elias zeigte.} aus denen das Tor gemacht wird. Die zweite berichtet von einem Freidenker, der an der Möglichkeit zweifelte, daß es einen so großen Stein gäbe, er wurde durch ein Wunder überzeugt. Als er aber das zweite Mal zweifelte, tötete ihn ein Blick R. Jehosu' a's. Diese beiden Geschichten bringt auch Pesiqta Rabbati. Die dritte ist nur in der Pesiqta d^eRab Kah^ana enthalten. Sie berichtet von einem Hasid.

Der Hasid ging einmal auf einer Meeresklippe spazieren und dachte über das Problem des Edelsteintores nach. Da warnte ihn ein ~~שקן~~^{שקן} und wies ihn daraufhin, daß ~~er~~ über dieses Problem nachzudenken ihm nicht zukomme. Wenn er nicht ein Hasid gamur gewesen sei, wäre er dafür schwer gestraft worden. Da bereute der Hasid und sagte, er habe ja die Gedanken auch nicht ausgesprochen. Gott gewährte ihm die Gnade, daß sich das Meer spaltete und er im Grunde die Dienstengel beim Behauen des Torsteines sah.

Die Geschichte setzt voraus, daß der Held ein Hasid gamur ist. Sie berichtet aber nicht, worin das Verhalten eines solchen besteht, sondern nur über seine bevorzugte Stellung bei Gott. Typisch ist, daß dem Hasid gamur mehr verziehen ~~ist~~ wird als anderen¹⁾ und daß er darüber hinaus noch besonders durch ein Wunder ausgezeichnet wird. Die Geschichte zeigt, daß das Hasidsein nicht in ethisch-religiöser Vollkommenheit, sondern in einer besonderen Beziehung zu Gott besteht.

(Hasid und Sedaka, *132). Kontext.

Die Auffassung, daß die Vision ein gewisser Eingriff ist, zeigt sich auch noch implizite in der Geschichte, in der der Hasid eine Vision durch Fasten und Gebet mechanisch herbeizwingt. Doch erweist auch hier der Hasid seinen Zweck. In der enttäuschenden Erfahrung, die er durch die Vision macht, liegt aber wohl eine gewisse Strafe für seinen Fürwitz.

(Hasid und Elias, *261) Kontext.

Dagegen ist der visionäre Traum, in dem der Prophet Elia einem verarmten Hasid erscheint, um ihm einen Schatz zu zeigen, ganz als Belohnung für den Hasid gedacht.

1) Vgl. auch R. Sim'on ben Satah und Honi.

2) Zu Hasid gamur s. Nork, Rabbinische Parallelen, S. 339.

(Hasid und Sünde, '114ff.)

In der Geschichte von den beiden Hasidim und dem Sohne des Zöllners dient die Vision dazu, den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit zu beseitigen. Einen direkten Vorwurf gegen den Hasid enthält die Geschichte nicht, doch liegt in dem, was der Hasid in der Vision erfährt, eine gewisse Beschämung für ihn. Die Vision erfolgt hier im Traum. Davon, daß der Hasid sie direkt erbeten hat, wird nicht berichtet.

(Hasid und Sünde, '238f.) Kontext.

Das Moment der Beschämung tritt auch in der Geschichte auf, in der ein Schüler des Hasid (ob dieser selbst Hasid ist, wird nicht gesagt) seinen Meister in der Ewigkeit sehen will, um zu erfahren, ob das Leben und die Lehren des Meisters vor Gott Gnade gefunden hätten. Er erfährt zwar, welcher Platz ihm im Himmel zukommt, aber den, der Meister einnimmt, zu sehen, ist er noch nicht würdig und deshalb nicht fähig. Der Schüler betet hier ausdrücklich für eine Offenbarung. Diese wird als Traum bezeichnet.

('154ff.)

Einem ganz anderen Zweck dient die Höllenvision des Sie dient nur dazu, dem Hasid einen Auftrag Gottes zukommen zu lassen.

Einleitung.

Während im A.T. der Begriff Hasid zunächst nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes bezeichnet und die Entwicklung des Begriffes zu einem ethisch-religiösen Wertbegriff sich nur anbahnt, ist in der talmudisch-midrassischen und der mittelalterlichen Literatur die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes ganz zurückgetreten. Hasid bedeutet in dieser Literatur immer eine positive Bewertung in ethischer und religiöser Hinsicht. Der Abstand zwischen dem Hasid und dem Durchschnittsfrommen ist verschieden: in manchen Kreisen, zu manchen Zeiten ist der Hasid kaum mehr als eben ein frommer Mann wie viele. Anderswo ist er deutlich ein Heros der Frömmigkeit. In manchen Berichten wird er sehr pointiert geschildert, zuweilen aber ist seine Erscheinung nur bloß angedeutet. Der Begriff hat sich hin und wieder einmal abgenutzt, profanisiert, ist alltäglich geworden. Diese Entwicklung ist durchaus nicht durchgehend¹⁾. Der Begriff kann auch in sehr späten Geschichten zugespitzt sein (vgl. z.B. 790

25750/17). Aber die Neigung zu einem laxeren Sprachgebrauch ist doch vorhanden und wirkt sich hin und wieder dahin aus, daß eine Geschichte, in der die Tendenz, einen vorbildlich frommen Menschen zu zeigen, gar nicht vorhanden ist, doch von einem Hasid erzählt wird. Oder daß der Hasid als technische Nebenfigur auftritt, während der eigentliche Fromme der Geschichte ein anderes Epitheton erhält.

 1) Vgl. hierzu die allgemeine Zusammenfassung.

אע"פ דרוב ספרא שו"טא יום אחת עם תלמידיו ע"פ חז"ל
לע"פ פ"ק בחסידים אחת שיהיה בה אן הברך אמר לו לרב
ספרא ומה טרה אר פ"ק בסבור שו"טא לקראתו להקדיש
פ"יו אמר לו רב ספרא למה אלא ע"פ. נתדי"ש
אלו חסידים אמרו לו תלמידיו לרב ספרא ומה אמרת לו
כל כך אמר להם אמה הייתי משקר אמרו לו היה זק
לשתוק אמר להם אלו הייתי שותק לא הייתי מקיי"ם
131 בר אמר בלבבו וכמומה לי שיהיה ג"וה דעתו

Al Nakawa behandelt im Kapitel דרך ארץ das Problem der Lüge. Dabei wird der Vers ~~הקדו~~ אמר וצ"ק als ideale Forderung aufgestellt. Als Beispiel dazu führt er folgende Geschichte an:

Rab Safra ging einmal mit seinen Schülern spazieren. Da begegnete ihm ein Hasid und sagte: es ist zu viel der Ehre, daß der Herr sich zu mir bemüht. Aber Rab Safra sagte ihm der Wahrheit entsprechend, daß die Begegnung nur ein Zufall sei. Da fragten die Schüler: Warum hast du den Hasid beschämt? Rab Safra antwortete: sollte ich etwa lügen? Die Schüler meinten, daß Rab Safra hätte wenigstens schweigen sollen. Da erklärte er ihnen: Schweigen ist in diesem Falle ebenso schlimm wie Lügen, denn es wäre ג"וה דעת gewesen, d.h. den anderen in einer falschen Meinung belassen.

Die Geschichte soll das Gebot ~~הקדו~~ אמר וצ"ק illustrieren und darlegen, wie weit das Verbot der Lüge geht. Das Interesse ist also ein wesentlich halachisches. Der Held der Geschichte ist nicht der Hasid, sondern Rab Safra. Aber das Wesen des Hasid läßt sich aus der Geschichte nichts schließen, wohl aber über die Beziehungen von Rabbi und Hasid. : Die Geschichte setzt voraus, daß zwischen beiden keinerlei Gegnerschaft besteht. Denn nur daraus, daß der Hasid einen Besuch des Rabbi sehr wohl erwarten durfte, läßt sich sein Irrtum erklären. Ebenso zeigt das Verhalten der Schüler, die den Hasid um keinen Preis beschämt wissen wollen, daß ihnen der Hasid als achtbare Persönlichkeit gilt.

1) Diese Version ~~ist~~ ^{stammt} nach Enelow z.St. vom Verfasser selbst. Hulin 94b ist aramäisch und abweichend.

NUMERATSIOONI VIGA

זכר

18, 1; Rabinowitz, J. 425; ZR 26, 2; Rabinowitz, J. 425

Formalbegriff

J. Lévi REG xxxiii, 49; Helvicius, Historian I, cap. 36 (!), 3. 146
y II, 150 u. III, 49; Masase-mur 220; Sennan, Tellemejer Nr 23; Litzkearski; Neu-aram. Märchen, S. 155; Gie 12
Cont. Saatchi 185, Nr 26

לשם הכנה (אמרה) קודם לכן שיהיה להם קנה ויהיה אולם ויהיה סמכות לשם הכנה

הוא צ"ל עם מן השנה במה איתנו ואלו המה פה המה והיה פה המה ויהיה פה המה ויהיה פה המה ויהיה פה המה

מזה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה והיה פה המה

2) J. Lévi j. Pe'ā I, 1, Tanch Buber 107; Gie 12, 2 (Buber 106 und 52, 2 (Buber 284);
AR 15^e; Ar 15^e; Pes 106; Achat mun v. 117; Sabb 33^e
AR 87^e; 118; Jaina 22; Jacan 7; 87 17; 5R 79; 98; ZR 16;
Tanch. Buber, 13, 11; Sifra 28; PAR 53; CR 1, 7, 38, 120.

3) J. Lévi in REG 33, 49 gibt unsere Geschichte aus einem Manuskript in
Berl. bibl. zu Aelford (Neubauer Nr 1466) mit 3AR 3101 an.
Schaffner in s, cap Enclow IV, 341, da diese Geschichte im Kap.
mit aufgeführt, keine Quelle angibt.

(10: Jellinek: 122)

Rabinowitz bemerkt in g. l. 10: Rabinowitz bemerkt in g. l. 10:

זכרון מה שכתב רבינו...
זכרון מה שכתב רבינו...
זכרון מה שכתב רבינו...

1)

Die folgende Geschichte beginnt nur in einer Handschrift *תנא תב תשומ:*

Ein *ת'סן* hatte drei Töchter. Eine war eine Diebin, die zweite faul, die dritte eine Verleumderin. Eines Tages nahm ein Mann trotz der Warnung des Vaters die drei Mädchen für seine Söhne zu Frauen. Der Diebin gab er sein grosses Vermögen zu verwalterender Faulen übertrug er die Aufsicht über das Gesinde. Beide fühlten sich dabei glücklich und segneten ihren Vater, wenn er sie besuchte, dass er sie in das Haus gebracht habe. Die dritte versuchte der Schwiegervater zu bessern, indem er sie jeden Morgen aufsuchte und auf sie einredete. Aber sie verleumdete ihn bei ihrem Vater, indem sie sagte, der Schwiegervater komme jeden Morgen in unzüchtiger Absicht zu ihr. Der Vater versteckte sich unter dem Bett einer Tochter, und da der Schwiegervater wirklich am Morgen erschien, hielt er ihn für überführt und tötete ihn. Da erschlugen die Söhne den Mutschläger, und als die Frau ihren Vater beweinen wollte, wurde auch sie getötet. Damit wird die Halache bewiesen, dass eine böse Zunge drei Menschen tötete.

Eine *ת'סן*-Erzählung ist diese Geschichte nicht. Wenn jemand in der Erzählung *ת'סן* genannt werden könnte, dann käme nur der Vater der Söhne in Frage. Hier handelt es sich vielmehr um eine Exemplifizierung der Halache, dass eine böse Zunge drei Menschen töten kann den Verleumder, den, der die Verleumdung glaubt und den Verleumdeten. Solche Geschichten finden sich auch im Midras (Lev R 26,3

Ueber das Wesen des *ת'סן* ist in dieser Geschichte also nichts ausgesagt. Sie ist vielmehr ein typisches Beispiel dafür, dass die Einleitungsformel *תנא תב תשומ* ihres Inhalts völlig entkleidet wurde und nur noch formalen Wert hatte, so dass sie Geschichten jeder Art einleiten konnte, sofern diese nur von einzelnen Menschen handeln. Darauf, dass die Einleitung *תנא תב תשומ* gelegentlich einen reinen formalhaften Charakter annehmen, wurde schon aus Anlass des *תנא תב תשומ*-motivs hingewiesen. (s.S. 107 u. 117, Gesetz u. *ת'סן*) In die-

1) *Reg XXX III, S. 50*

sem Falle kann es vorkommen, dass nicht der Held der Geschichte, sondern eine technische Nebenfigur, nämlich der Vater, der das moralische Testament hinterlässt, die Bezeichnung $\tau' \omega \eta$ erhält, wohl nur aus dem rein formalen Grunde, dass im ersten Satze vorkommt. Wir müssen hier ~~überhaupt~~ überhaupt mit der Möglichkeit rechnen, dass die syntaktischen Beziehungen, nach denen sich die Einleitungsformel nur auf den ersten Satz beziehen kann, nicht genau genommen werden dürfen. Die Einleitungsformel kann vielmehr auch als eine Art Überschrift aufgefasst werden, die sich auf die ganze Geschichte bezieht. Damit wäre die Möglichkeit gegeben, die Bezeichnung $\tau' \omega \eta$ auf den im ersten Satze nicht genannten Helden der Geschichte zu beziehen. Für diese logisch falsche syntaktische Verbindung der Überschrift mit dem ersten Satze lässt sich ein bekanntes neutestamentliches Beispiel aus dem Gleichniskapitel Mt 13 heranziehen: das Gleichnis vom Schatz im Acker in logisch richtiger Gedankenführung: $\delta \mu \omega \iota \alpha \ \epsilon \sigma \tau \iota \nu \ \eta \ \beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \iota \alpha \ \tau \omega \nu \ \sigma \upsilon \rho \alpha \nu \omega \nu \ \theta \eta \sigma \alpha \upsilon \rho \omega \ \kappa \epsilon \kappa \rho \alpha \mu \mu \acute{\epsilon} \nu \omega \ \epsilon \nu \ \sigma \acute{\omega} \ \lambda \eta \rho \omega \ \delta \nu \ \epsilon \upsilon \rho \omega \iota \ \lambda \nu \theta \rho \alpha \pi \tau \omicron \varsigma \ \epsilon \kappa \theta \omicron \rho \epsilon \iota \dots$

Das nächste Gleichnis dagegen, das von der kostbaren Perle, beginnt $\pi \acute{\alpha} \lambda \iota \delta \mu \omega \iota \alpha \ \epsilon \sigma \tau \iota \nu \ \eta \ \beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \iota \alpha \ \tau \omega \nu \ \sigma \upsilon \rho \alpha \nu \omega \nu \ \epsilon \mu \pi \omicron \rho \omega \ \xi \eta \theta \omicron \upsilon \nu \tau \iota \ \kappa \alpha \lambda \omicron \upsilon \varsigma \ \mu \alpha \rho \mu \alpha \rho \iota \tau \alpha \varsigma \dots$, zieht also die Einleitungsformel mechanisch mit dem erstgenannten Namen des Gleichnisses zusammen, obwohl dies deutlich gar nicht das Vergleichsmoment enthält.

Während sich also aus dieser Art Geschichten nur ein formelhafter Gebrauch der Verbindung $\tau \eta \nu \ \tau' \omega \eta \ \tau \psi \upsilon \eta$ eindeutig feststellen lässt, haben wir eine kleine Gruppe von Erzählungen, wo ein formelhafter Gebrauch des Wortes $\tau' \omega \eta$ überhaupt vorliegt. Es sind dies einige von den Erzählungen, wo zwei $\tau' \omega \eta$ auftreten und zwar diejenigen, in denen sich ein $\tau' \omega \eta$ in irgend einer Weise tadelnswert benimmt. Auszuschalten wären also solche Geschichten, in denen beide $\tau' \omega \eta$ als gemeinsam Handelnde auftreten. (S. 42 Fassung Abdr. X 1114, 238). In diesem letzteren Falle muss man damit rechnen, dass obwohl die Bezeichnung $\tau' \omega \eta$ anscheinend ein Sammelbegriff mit soziologischem Einschlag ist, doch ein gewisses Mass an $\tau' \omega \eta$ haftem Verhalten *conditio sine qua non* für die Zugehörigkeit zur

Gemeinschaft der $\text{אֲשֵׁרֵי$ ist. In den Fällen dagegen, in denen sich der eine נָבִיא tadelnswert benimmt, kommt diese Möglichkeit nicht in Betracht. So berichtet z. B. der Talmud, dass einer von zwei אֲשֵׁרֵי , die beide bei Elia in Gunst standen, von einer Dispens Gebrauch machte, die eine gewisse Einschränkung der אֲשֵׁרֵי -pflicht bedeutet, worauf der Prophet seinen Verkehr mit ihm abbricht.

(S. 157, s. נָבִיא u. Elia)

Al Nakawa erzählt von einem נָבִיא , der durch eine übereilte, abfällige Bemerkung Kritik an der Schöpfung übte, und dadurch einen anderen zurechgewiesen wurde. (S. 194, s. נָבִיא als Prophet)

Am deutlichsten wird der Fall an der Geschichte von dem Manne, der die Steine aus seinem Felde auf die Strasse warf. Dieser wird betont unverständlich geschildert und handelt gegen das Gesetz. Trotzdem wird er nach der Fassung des Q R נָבִיא genannt (S. 193, der נָבִיא als Prophet). Hier tritt die inhaltliche Leerheit des Begriffes klar hervor. Die beiden Leute heissen אֲשֵׁרֵי auf Grund ihrer Gruppenzugehörigkeit. Das Epitheton ist unabhängig von ihrem Verhalten geworden.

Handwritten signature or name

Emelow IV, 187

אשה בחסוד אהב שהיה רגול להלוק בשוק באהירות אמרו לו מה לק
 סע ימיק אתה נחפס אלכת. אמר להם אני נחפס לקכת תמיצ לשני פקיוס
 סקיוס. הוואב שלא מיגיק את עצמי אהתנהג לשאט כאנהג אנמי הקאווה והשני לזמנת
 הפס באהירות באא ערצות.

Ein *רשון* war immer in Eile und als man ihn nach dem Grunde fragte, sagte er: Erstens möchte ich nicht durch langsames Einerschreiten den Eindruck erwecken, stolz zu sein, zweitens muss ich so eilen, um alle meine Pflichten zu erfüllen.

1) Nach einer anderen Tradition handelt diese Geschichte von einem König. Da dürfte wohl die ursprüngliche Fassung sein. Denn auf einen König bezogen, bekommt sie erst Sinn.

Dass man später dafür das Wort *רשון* einsetzte, zeigt wie der Begriff *רשון* sehr allgemein geworden war und kaum mehr als einen ethisch positiv zu bewertenden Menschen bezeichnet. Sobald ein Handeln als vorbildlich hingestellt werden soll, wird es einem *רשון* zugeschrieben. Es muss sich durchaus nicht um Handlungen von einer spezifischen Beschaffenheit handeln. Der Begriff *רשון* scheint nun auch speziellere Bezeichnungen verdrängt zu haben sogar wenn dadurch wie hier der Sinn der Erzählung beeinträchtigt würde.

Al Nakawa bringt weiter eine Anekdote, deren Uebertragung auf den *רשון* zeigt, wie allgemein und formelhaft der *רשון*-begriff zuweilen sein kann. Denn in dieser Anekdote kann nicht einmal von einer ethisch positiven Bewertung die Rede sein, da die Anekdote mit ethischen oder religiösen Fragen nichts zu tun hat, sondern nur ein Wortspiel enthält. Der *רשון*-begriff enthält nur noch das formale Element, dass man den Helden einer kurzen Geschichte eines *מצטט* mit diesem Namen zu belegen pflegt.

1) Enelow führt hier an:

למה צה? ואמר שזה הדרך לחוק מהגאון זקרוז להשלמת החפץ.

ושא לו למלך שהיה הולך בצניעות

Endow 1v,30 : מנשה בחפיד אחד שנשא חבירן אשה ויהיה נוצה לטאול אוחו
 אם היא אשה טובה או לא אמר לו ברמז מצא או מנעא ל"ל היא טובה שכתוב בה מצא
 אשה מצא טוב או היא רעה שכתוב בה וסנצא אני סר מסות את האשה.

Im Kapitel über die Ehe wird die Frage erörtert, wie sich die Lehre, dass jeder eine Frau gemäss seinen Verdiensten erhält, zur Wirklichkeit verhält. In diesem Zusammenhang wird eine alte stereotype Redensart aus Palästina zu der Anekdote von einem חפיד verarbeitet:

Ein חפיד fragte einen verheirateten Mann, wie es mit seiner Frau stünde: מצא oder מצא? Dann folgt die Erklärung der Anspielung: מצא bezieht sich auf Prov. 18 und stellt ein Lob der Frau dar, מצא dagegen auf Koh 7 und ist entsprechend ein absprechendes Urteil.

Daß auch im Folgenden eine nachträgliche Übertragung auf einen Hasid stattgefunden hat, ergibt sich daraus, daß ein nichtjüdisches Motiv verarbeitet wurde:

Zwei Brüder waren sehr reich. Einer von ihnen hatte der Welt entsagt und lebte arm und einsam im Heiligtum (בית הקדש). Nur an den Festtagen besuchte er seinen Bruder. Eines Tages war dieser nicht zu Hause und seine Frau stand im Hofe. Sie wusch ihre Kleider und hatte ihren Schmuck abgelegt. Als sie den Hasid, ihren Schwager, kommen sah, schämte sie sich und lief weg. Der Hasid traf niemand an und ging nach dem Heiligtum zurück. Als die Frau wieder in den Hof kam, war der Schmuck verschwunden. Sie verdächtigte nun den Hasid des Diebstahls und drang darauf, daß die Sache vor Gericht käme. Der Hasid wollte seine Unschuld beschwören, aber der Richter Johanan ben Zakkai riet ihm, lieber den Schmuck zu ersetzen. Da der Hasid dies verweigerte, schickte Johanan ben Zakkai beide Parteien nach Hause und befahl ihnen, am nächsten Tage wiederkommen. Inzwischen ging er nach Hause, betete und eine אבן שפה offenbarte ihm, wo sich der Schmuck befand. Ein Vogel hatte ihn geraubt und ihn in sein Nest getragen. Da sagte sich Johanan ben Zakkai Wenn schon die Absicht richtig zu schwören so bestraft wird, um wieviel mehr ein falscher Schwur.

Die Erzählung ist völlig zersagt und wohl ^{nie/} ~~ein~~ besonders gut dem jüdischen Milieu angepaßt gewesen. Zugrunde liegt das bekannte Märchen- und Sagenmotiv ¹⁾: Ein besonders frommer und hochgeschätzter Mann wird des Diebstahls angeklagt und bestraft. Nachdem alles zu spät ist, stellt sich seine Unschuld heraus: ein Vogel hat das Kleinod geraubt.

Der vorliegenden Geschichte scheint eine Fassung zugrundezuliegen, in der der Angeklagte ein Mönch oder ein Einsiedler war. Das Gelöbnis ewiger Keuschheit ist völlig unjüdisch, denn die Ehe ist heilige Pflicht eines jeden. Der Asket begründet seinen Verzicht mit der Zerstörung des Tempels. Vielleicht verbindet sich hier mit den mönchischen Vorstellungen eine alte Erinnerung daran, daß sich an den Trümmern des Tempels trauernde Asketen angesiedelt haben. Bezeugt ist dies nicht, aber sehr wohl vorstellbar. Der Hasid würde dann zu diesen Asketen gehört haben. Dazu würde stimmen, daß die Geschichte in der Zeit des Johanan ben Zakkai spielen soll. Der Schluß der Geschichte ist ganz verbogen. Es fehlt die \emptyset Pointe: die Bestrafung des Unschuldigen, obwohl diese der אבן שפה -Schluß am Ende wieder voraussetzt. Schuld an der Verwirrung ist, daß -ob von dem jüdischen Verfasser der Geschichte oder von einem Redaktor, ist unbestimmt- ein Motiv hineingebracht wurde, das nicht mit der ursprünglichen Erzählung zu tun hat: die Frage, ob ein Hasid überhaupt schwören darf.

1) Vgl. die Sage, die sich an das Wappen des Bischofs von Merseburg knüpft.

Der Hasid sollte hier zweifellos der Held der Geschichte sein. Aber man darf alles, was zur ursprünglichen Erzählung gehörte, durchaus nicht als konstituierend für das Wesen des Hasid ansehen. Denn die Übertragung der nichtjüdischen Geschichte auf den Hasid ist rein äußerlich. Typisch für das Wesen des Hasid ist das der Geschichte sekundär angefügte Problem, das sich aus dem Verbot des Schwörens ergibt (vgl. Hasid und Gesetz, S. 127).

17. des Formelbegriff
 Nicht nachweisbar als Geschichte *aber wohl keine* 104
 folgende Geschichte ist keine eigentliche *מטעה בה* Geschichte,
 sondern eine aus Märchenmotiven zusammengesetzte Anekdote, deren Pointe
 in einem Mißverständnis eines doppeldeutigen Wortes besteht. Bin
 eine ursprüngl. *ist folgende*
 liehe 17. Gesl. *ist folgende*

יִקְרָא ist im Hause eines Chasid zu Gast. Er belauscht ein Gespräch zwischen dem Chasid und dessen Frau über das geplante Abendessen und hört, daß sie beschließen, den אָמֵן zu kochen. Der יִקְרָא, im Glauben, unter Kannibalen geraten zu sein, flüchtet daraufhin und sucht gastliche Aufnahme in einem anderen Hause. Als die Zeit der Mahlzeit naht und der Chasid seinen Gast nicht mehr vorfindet, begibt er sich auf die Suche nach ihm. Schließlich entdeckt er ihn im Hause eines Nachbarn. Trotz seines Bittens folgt ihm der יִקְרָא nicht zurück in sein Haus. Als der Chasid fortgegangen ist, fragt ihn der Gastgeber nach dem Grund seines Verhaltens, da doch der erste Gastgeber ein Chasid und אֱלֹהִים ist. Als der יִקְרָא ihm den Grund darlegt, lacht der Gastgeber darüber und verweist ihn auf Hiob 5,23 und klärt ihn darüber auf, daß אָמֵן zugleich Name eines eßbaren Krautes ist. 3) Der Chasid in dieser Geschichte ist nur sekundär herangetragen, um die Pointe zuzuspitzen, analog: "Es war einmal ein König oder eine Prinzessin" im Märchen, wo der König und die Prinzessin auch nur dazu dienen, eine Begebenheit, die jedem anderen auch zugeschrieben werden könnte, interessanter zu machen.

*Γ, Woggen K. Albricht,
 2. Aufl. 1926, S. 64.
 die Varianten
 Anmerkungen g. St.
 sind bei N. Peters,
 Die Das Buch
 Job, Münster 1928,
 S. 67 erwogen.*

1) Die Geschichte hat wohl eine Entwicklung durchgemacht, durch die eine Unstimmigkeit hervorgerufen worden ist, wie man sie häufig in Märchen findet. Denn es ist nicht einzusehen, warum der יִקְרָא, nachdem er vermutet hat, daß es sich um eine Ortssitte handelt, sich nur ins nächste Haus begibt, anstatt den Ort sofort zu verlassen. 2)

3) Der Entwicklungsgang des Wortes אָמֵן in diesem Sinne dürfte wohl der gewesen sein: die von der modernen Exegese als korrumpiert betrachtete und auf jeden Fall schwer verständliche Stelle Hiob 5,23 a im masor. Text dürfte wohl ursprünglich nicht אֱלֹהִים אֱלֹהִים, sondern mit Raschi z. St. אֱלֹהִים אֱלֹהִים (siehe Perles, Analekten, N.F. 19, 22 S. 29) zu lesen sein. Nach Jer. Kil. zur Mischna VIII, 5 bedeutet das Wort אֱלֹהִים אֱלֹהִים (vgl. Qoh. r. sub voce אֱלֹהִים אֱלֹהִים). Dieser Ansicht schließt sich Levy I, S. 30 an. Die Mischna hat wohl אֱלֹהִים אֱלֹהִים gelesen, dessen Bedeutung "Fabelmensch", dämonisches Wesen - vgl. Kommentare

-an אָמֵן. Memm erinnert. Die in der vorliegenden Geschichte vorausgesetzte Lesart אֱלֹהִים אֱלֹהִים, die nirgends nachzuweisen ist, geht also auf -vermeintlich - sinnentsprechenden Ersatz eines ungebräuchlichen Wortes durch ein bekannteres zurück. Die Beschreibung der Pflanze

*Ann. 2.
 S. 136*



→ Der Charakter der Gussfissa bringt es mit sich, dass sich der 9'00 in einem Absatz ge-
bildet wird, da dann, wenn man über zwei Absätze aus sorgfältig zurechtgemachten Gussfissen
wissen, im Gussfen und Gussfen rufft: der 9'00 ist gussfrei und löst es sich
nicht verdichten, die Gussfissa auf dem zu erfüllen, was es nicht mehr dazu war,
gleiches war es. Es jagt der Pfeil förmlich weg, wie man das z. B. aus Virgins
Gussfissen kann (S. 136. 1. Text. s. 9'00 u. Minder). Die Übertragung dieser
Gussfissa auf einen 9'00 kann also auf dem möglich, wenn der Gussfissa nach
nicht unvollständig völlig erlaubt man und manigfaltig einen Absatz in manigfaltig
funktionalen Managen begriffen werden. *)

*) So ist möglich, dass auch die Gussfissa von dem 9'00, der sich gegen das Tabakfabrikat
marginal, in diesen Zusammenfassung gefordert. Auch hier wäre es möglich, dass man Gussfissa,
die man Gussfissa ist man, die Gussfissa Gussfissa der Marginal gegen das Tabakfabrikat zu zeigen,
unvollständig unter einem unvollständigen Gussfissa: ~~75~~ 9'00, 9'00 Gussfissa manig,
der es, wenn man der 9'00-Gussfissa in seiner Bedeutung abgeändert man, dass 9'00
wird (S. 115. s. 9'00 u. Minder)

in Tanch. ist unklar, scheint nicht mehr auf tatsächlicher Kenntnis zu beruhen und weist Lücken im Text auf. Sicher ist nur, daß die Pflanze eine menschenähnliche Gestalt hat, ölhaltige Früchte hervorbringt und von den Tieren nicht angerührt wird. Dieses Letztere ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst nachträglich aus 5,23 b erschlossen, wo es heißt: *ג'ל סמ'ל'ו'ה' ה'ה'ו'ה' ת'ח'י'ת'.* Es ist also anzunehmen, daß eine menschenähnliche Pflanze im Volksmunde als *ה'ה'ו'ה'* bezeichnet worden ist; ferner, daß *ה'ה'ו'ה'* in der Tradition lebende Deutung des Hiobverses 5,23 auf ein menschenähnliches Fabelwesen dann mit jenem *ה'ה'ו'ה'* genannten Pflanze in Beziehung gebracht ^{worden} ist. Für die Entstehung der obigen Geschichte ist die Hiobstelle zunächst ohne Belang gewesen; denn auch ohne sie erklärt sich die Entstehung der obigen Anekdote lediglich aus dem volkstümlichen Namen *ה'ה'ו'ה'* für eine Pflanze. Für die Annahme des sekundären Charakters der Hiobstelle in diesem Zusammenhang spricht auch die Exegese dieser Stelle, die ~~erst~~ bemüht ist, den Text *ה'ה'ו'ה' ה'ה'ו'ה'* in der Bedeutung "Pflanze" noch weiter auszulegen. Es ist die Art des Midrasch, den Text sogar mit Hilfe von nicht allgemein gebräuchlichen, provinziellen Ausdrücken auszulegen, wie es hier geschähe; denn die Geschichte setzt ja voraus, daß der *ה'ה'ו'ה'* die Bezeichnung *ה'ה'ו'ה'* für eine Pflanze nicht kennt.

2) Zur Parallelisierung des *ה'ה'ו'ה'* mit *ה'ה'ו'ה'* s. Kapitel Synonyma, Hebräer, Gradbezeichnungen zu *ה'ה'ו'ה'*.

F (Zur Deutung dieses Verses in seiner Sinne s. S. 134)

zu *ה'ה'ו'ה'* s. Guckmann, *צ'ל'ת'ו'ה' II*, 3f.
 " " " *MGGW* 1907, 173ff.
 " " " Schwarz-Festschrift 232
 " " " *MGGW* 51, 501
 " " " *ה'ה'ו'ה'*, Heft 2 (1925), S. 7

In der ersten der hier behandelten Geschichten geht die Tendenz deutlich dahin, ein Gott wohlgefälliges Handeln zu schildern. Held dieser Handlung ist aber nicht der $\gamma^{\prime} \partial \eta$. Die zweite soll zeigen, wie es keine Macht gibt, die der bösen Zunge überlegen wäre. Aber auch hier ist nicht der $\gamma^{\prime} \partial \eta$ das Opfer, an dem diese Tatsache erwiesen wird. Weiter gehören in diesem Zusammenhang die Geschichte, die sich auf das $\partial \chi \eta \eta \varsigma$ -Motiv aufbauen. Der Held der Handlung ist überall der Sohn. Das Verhalten des Vaters gibt nur den Anstoß zum Konflikt und damit zur Handlung. In den $\partial \chi \eta \eta \varsigma$ -Geschichten und in der Geschichte von der Verleumderin wurde die Tatsache, dass eine Nebenfigur das Epitheton $\gamma^{\prime} \partial \eta$ erhielt, dadurch hervorgerufen oder doch mindestens beeinflusst, dass diese Nebenfigur am Anfang der Geschichte auftritt. Wenn man also nicht auf den traditionellen Anfang $\partial \psi \gamma \theta$ $\gamma^{\prime} \partial \eta \zeta$ überhaupt verzichten wollte, dann traf die Bezeichnung notwendig die Nebenfigur. Der Anfang scheint aber in diesen Geschichten ganz als ^{stereotype} ~~$\partial \psi \gamma \theta$~~ Formel aufgefasst worden zu sein. Anders liegt der Fall in der Geschichte von Rab Safran. Sie beginnt in singemäss abgewandelter Form: $\chi \gamma \rho \theta \gamma \gamma \zeta \partial \psi \gamma \theta$ Dass der $\gamma^{\prime} \partial \eta$ im Verlaufe der Geschichte als passiver Gegenspieler auftritt und dass sein Auftreten nur den Zweck hat, einen Fall zu schaffen, an dem sich die Wahrheitsliebe des R. Safran erweisen kann, zeigt, dass $\gamma^{\prime} \partial \eta$ ein stereotyper Begriff, wahrscheinlich die Bezeichnung einer soziologischen Gruppe ist, denn wo der Begriff $\gamma^{\prime} \partial \eta$ ein persönliches Verhalten und eine besondere Gesinnung bedeutet, muss sich diese irgendwie in der Geschichte manifestieren. Das ist nicht nötig, wenn der Begriff eine fest umrissene Gruppe bedeutet, deren Eigenart bekannt ist und durch die Nennung der Gattungsbezeichnung implicite mitgenannt wird.

Auf der Tatsache, dass $\partial \gamma^{\prime} \partial \eta$ unter Umständen eine gewisse Klasse oder Gruppe bezeichnet, beruhen auch die Erzählungen, in denen sich ein $\gamma^{\prime} \partial \eta$ vorbildlicher als der andere benimmt: (*194; *193; *157). In diesen Geschichten ist zwar die

Tendenz vorhanden, ein vorbildlich frommes Verhalten zu schildern, und der Held der Geschichte heisst auch ז'שדן . Aber neben ihm tritt noch ein zweiter ז'שדן auf, der sich weniger vorbildlich benimmt oder überhaupt nur der technische Gegenspieler ist. Diese Tatsache setzt voraus, dass der Begriff des ז'שדן eine Abstufung zulässt. Es gibt vollkommene und weniger vollkommene ז'שדן und für diese Unterscheidung scheint es deutliche rationale Kriterien zu geben. Das eigentlich irrationale im Begriffe des frommen, d. h. Gott wohlgefälligen Menschen, das ein Abwälzen nach menschlichen Massstäben nicht zulässt, ist hier abhandelt gekommen. Dass es sich hier um eine soziologische Gruppenbezeichnung und nicht nur einen ethischen Wertbegriff handelt, geht auch aus der Tatsache hervor, dass einer der Geschichten der Gegenspieler nur in einer Fassung der Geschichte ז'שדן heisst. Nach den anderen Fassungen heisst der Gegenspieler des ז'שדן ganz allgemein ein ז'שדן (S. 193)

Neben diesen Geschichten, deren Inhalt zwar den ז'שדן -Geschichten entspricht, stehen solche, die zwar von einem ז'שדן erzählt werden, deren Inhalt aber wenig mit ז'שדן zu tun hat. Am typischsten dafür ist die Anekdote, die sich auf dem Wortspiel ז'שדן oder ז'שדן aufbaut (S. 256). Was dies mit dem Wesen eines ז'שדן zu tun hat, ist nicht einzusehen. Der Begriff ז'שדן scheint, wohl infolge seines Übergangs in die soziologische Sphäre, zu einem erzählungstechnischen Terminus geworden zu sein. Man hat wohl von den ז'שדן vielerlei Geschichten erzählt, die zunächst ihre Wesensart charakterisieren sollten, dann aber auch manches was man ebenso von einem anderen hätte erzählen können. Es handelt sich dabei ~~nixxx~~ meist um übernommenes Gut, entweder um jüdische Stoffe, wie die oben erwähnte Anekdote (S. 256) und die Geschichte von dem ז'שדן , der immer in Eile war (S. 171). Letztere Geschichte war wohl ebenfalls eine Anekdote, die wohl einmal von einem Herrscher erzählt wurde, und könnte auch nichtjüdischen Ursprungs sein. Nachweislich um nichtjüdisches Segengut han-

delt es sich in der Geschichte von dem diebischen Raben. (S.168)
 Hier ist nicht einmal das Milieu angeglichen worden. Die nicht-
 jüdische Quelle der Geschichte von dem "Adam" ist nicht nach-
 weisbar. Möglich ist aber durchaus, dass das Motiv internatio-
 nal ist. Freilich ist hier mit Hilfe eines Bibelverses ver-
 sucht worden, der Geschichte ein echteres Aolorit zu geben.
 Ihre Unstimmigkeiten werden damit aber nicht behoben. Die über-
 tragenen Geschichten schildern- abgesehen von der NS10 / NS11
 Anekdote, die ganz neutral ist, den 7'20 immer in einer posi-
 tiven Bewertung: als leidenden Unschuldigen, als verkannten
 Gastgeber und als einen vorbildlich, pflichttreuen menschen.
 Sie zeigen also, dass der Begriff, trotz seines erweiterten,
 abgeblassten Bedeutung nirgends eine Wendung ins *pejorative*
 genommen haben. Achtbar, nachahmend- und bewundernswert ist der
 auch nach diesen Geschichten. Eine Ausnahme bildet viel-
 leicht die Sabbathgeschichte aus dem 7'20'2 (vgl. Anm.4 zu S.
 104-106) wo sonst der 7'20 in einer Situation auftritt, die ihm
 nicht zur Ehre gereicht, tritt doch neben ihm ein vorbildlicher
 7'20 auf (S.157:193:194), so dass die Ehre des Standes der
 7'20'2 gewahrt bleibt.

Nach demselben Prinzip ist folgende Geschichte aufgebaut, in der der Sohn noch größere Gefahren zu bestehen hat, Wesentlicher ist aber der formale Unterschied, daß hier der Vater ~~אב~~ einfach als אב bezeichnet, während die Bezeichnung אב על den Sohn angewandt wird. Dies entspricht auch besser der Rollen- und Akzentverteilung in der Geschichte, wie es auch auf die אב על -Geschichte zuträfe. Dort liegt wohl ein mehr formaler Hasid-Begriff vor. Die Geschichte dort beginnt אב על בן אב, wie dies der Tradition entspricht, ohne Rücksicht darauf, daß der Held der Geschichte, der doch eigentlich Hasid heißen müßte, in diesem ersten Satze gar nicht vorkommt. Diese Geschichte hier faßt den Begriff ganz nach seinem Inhalt als positive religiöse Wertung auf und bezeichnet damit den wirklichen Helden der Geschichte, und zwar erst dann, als er sich bereits durch sein Verhalten im Unglück als Hāsīd bewährt hat. Der Hasid dieser Geschichte bewahrt sein Hasidsein nicht in den normalen Situationen eines bürgerlichen Daseins, sondern in größten Versuchungen, seine Frömmigkeit ist nicht eine Frömmigkeit des Alltags, sondern eine ausgesprochen heroische.

Ein reicher Mann, der es sich zum Prinzip gemacht hatte, niemals zu schwören und damit stets Erfolg gehabt hatte, verpflichtete sterbend seinen Sohn, ebenfalls nach diesem Prinzip zu verfahren. Nach dem Tode des Vaters kamen Betrüger, verlangten Rückzahlung einer fingierten Schuld und da der Sohn, des Versprechens eingedenk, das er dem Vater gegeben hatte, nicht schwören wollte, so erkannte das Gericht gegen ihn auf Zahlung der Schuld. Nachdem sich derselbe Vorgang nochmals wiederholt hatte, war der Mann vollkommen mittellos. Als neue Forderungen an ihn gestellt wurden, sollte er seine vollkommene Armut beschwören. Er weigerte sich und wurde deshalb ins Gefängnis gesetzt. Seine Frau ernährte ihn und die Kinder durch Waschen. Als sie eines Tages am Flusse wusch, sah sie der Herr eines Schiffes und weil sie sehr schön war, bot er ihr einen Golddenar, damit sie seine Kleider wäsche. Die Frau nahm das Geld, um ihren Mann aus der Haft loszukaufen. Als sie aber die Kleider ablieferte, entführte sie der Herr des Schiffes. Die verlassenen Kinder gingen zu ihrem Vater und befreiten ihn. Der Hasid zog mit den Kindern durch das Land und wurde eines Tages bei dem Versuch, durch einen Fluß zu schwimmen, von seinen Kindern getrennt. Der Fluß trug ihn und eins seiner Kinder auf einem Brett in ein fremdes Land. Dort wurde er Schafhirte. Eines Tages saß er an einem Flußufer, und war nahe daran, seinem Leben ein Ende zu machen. Was ihn davon abhielt, wird aus der Erzählung nicht recht klar. Es wird von einer Menge Toter berichtet, die als Opfer von Schlangen und Skorpionen am Flußufer liegen. Dort am Ufer findet der Hasid einen großen Schatz, der es ihm ermöglichte, König des Landes zu werden. Durch ein Wunder erhält er auch Frau und Kinder wieder. Andere Überlieferungen bringen diesen abrupten und lückenhaften Schluß klarer und vollständiger. [

2. 5. 10

2. 20. 10

]

*) 1) Politische Testamente lassen sich auf Grund literarische Fiktionen als ägyptische Litke erschließen (Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 86 ff.) Im A. T. ist sowohl das politische als das private Testament nachweisbar (IK 2, 1 ff; Gen 18, 19); der Inhalt des Testaments besteht auch bei politischen Testamenten oft aus religiös-ethischen Ermahnungen (Jos. 24, 1 ff.). Eine literarische Fiktion eines ethischen Testaments, das ein Herrscher hinterläßt, ist das Buch Kohelet. Der Talmud setzt die ZHB als häufigen Brauch voraus (Ket 103), der Brauch wächst später fast zur stehenden Litke, wenigstens in den gelehrten und frommen Kreisen, aus (so das Testament von Aseri in Jahre 1327, seines Sohnes 1349).

65. ספר מעשיות ; י"ד, 141; V, בית המדרש ; 325 אוצר מדרשים

מצטב בחסיד אחד שהיה לו טרה בניס איבער שיתן ביזק פטירתו מאיה מיה
 דינרין לבנו. אימים יצאו קצת המאמן מיצו ואלו נשאר לו ביזק תתק"ן דינרין.
 איתן התת"ק צט"ו בנו. אימרו לו הקטן מה מצטב מאבי איך תנחמני בלא פרוטה.
 אימרו לו מי נשבעת לתת לך אחד ואחד חכם מאיה מזה אלם יכולת אדגור יצ שגזתי
 אנשאר לי חמשים אלקה מהם שלשים אתכריכין לטרת פטירתו אמתן אך זעירים הנשארין
 ביאלו חשבת שיצאו המאמן מיצו אך יטאי טרה חברים אורה בים אלתנש אך אדם טובים.
 אך אמאל דינרין ויצו את חבריו צילוי אמת האיש איקבר וילכו תלעה בנו אסתורה
 איש לציכו אישאר הקטן צילון ונדהם אלם יצר מה יצטה כי הוצילו כל דינרין
 ואלו נשאר לו ביזק דינר אחד אימרו מה הוצילו לי החברים האלה בים שהניחו לי ילדי אמר
 לי שהם טובים לי אמאל דינרין. ככ"ו לקח צלת אביו איקרואם אלם דימא ויצילא צליהם
 הדינר בסצורה אימרו איתנו עמו אימרו איש אל רצהו העה פילוט לזה שמחליק אהבת
 אביו זמנו אבין כל אחיו, וגו חלויים אהחליק בארבעה ואלו ארסות אותרה ואלמלא חסדי יצ
 כל מצטיו איתנו כל אקצ מהם פרה מצודרת אמתן אלתנה הפרות אימרו אמתן אלתנו
 אמתנו איתנו בסחורה איברכה ה' איצטר יאמר מאגלו אימרו אמת מה שאמר אבי כי האהובים
 טובים לאצם מכל אמתן שגזלם. צ"כ ח"ב אצם אהרבאל באוהבדים ואכבדם אשאלמרים אכן
 אמר ה' סינאי רבים יהיו צוטי טלוק, קלה סוצק אמת אמאל.

s. s. 115 Ann.
 Zum motiv Freundschaft und Eobrschaft vgl. die Texte bei:
 Jd IV, 24 ; Tendlan, Fellmeier, N. 16 ; Ben Sion II, 262 u. 357.

Die Märchenmotive dieser Geschichte sind auffallend frei von mythologischen Elementen, die Handlung entwickelt sich aus einer Reihe von Zufälligkeiten, die durchaus im Rahmen des Magischen bleiben, das Wunderbare besteht nur in der Verknüpfung, so daß das Ganze höchst rationalistisch anmutet, daher dürften die Motive relativ jung sein. Das Ende erinnert auffällig an den Schluss der Hiobgeschichte.

Über das Alter der Geschichte spricht auch I. Perles in einer Abhandlung über "rabbinische Haggadas in 1001 Nacht" (MGWJ 1873, S.31) und kommt auf Grund der Tatsache, daß die Geschichte weder jS^e VI,6 und LR c.6 im Zusammenhang mit dem Verbote des Schwörens erwähnt ist, auf ein relativ geringes Alter der Geschichte.

Die Geschichte kommt, worauf auch Perles l.c. hinweist, in 1001 Nacht vor. Sie macht überhaupt den Eindruck in nicht jüdischen ¹⁾ Kreisen, denen jüdische Sitte zwar bekannt, aber nicht restlos verständlich war, entstanden zu sein. Denn das Verbot des Schwörens, das für alle Israeliten gilt und den Nichtjuden auffallen mußte, wird hier nur als Besonderheit eines Einzelnen dargestellt. Es mag wohl so gewesen sein, dass laxere Kreise des Judentums auf die Ehre des Märtyrertums verzichteten und sich den Gepflogenheiten ihrer Umgebung anpaßten. So konnte unter Mohammedanern und Christen die Meinung entstehen, daß einzelne Juden nicht schwören wollten, sie konnten aber übersehen, daß eigentlich kein Jude schwören durfte. Es ist hier also nicht die Geschichte nachträglich auf einen Juden übertragen worden, wie der 2. Teil der עקר - Geschichte, sondern es liegt von vornherein eine von Nichtjuden über Juden erzählte Geschichte vor.

1) Vgl. dagegen Perles l.c., der auf jüdische Herkunft der Geschichte schließt.

In der folgenden Geschichte dagegen handelt es sich um eine
Motiv, das ursprünglich nicht von einem Juden handelt, das aber
so geschickt in das jüdische Milieu übertragen ist. Es wäre kaum
möglich, den nichtjüdischen Ursprung der Geschichte zu erkennen, wenn
die Geschichte nicht tatsächlich in nichtjüdischer Version überliefert
wäre. Es handelt sich nämlich um das bekannte Motiv, das Schiller
in seinem Gedichte „Der Gang zum Eisenhammer“ verarbeitet hat.
Hier ist die Geschichte mit dem 7x118-Motiv verbunden.

Handwritten notes:
23 In der folgenden Geschichte dagegen handelt es sich um ein Motiv, das ursprünglich nicht von einem Juden handelt, das aber so geschickt in das jüdische Milieu übertragen ist. Es wäre kaum möglich, den unjüdischen Ursprung der Geschichte zu erkennen, wenn die Geschichte ^{nicht} tatsächlich nicht in nichtjüdischer Version überliefert wäre. Es handelt sich nämlich um das bekannte Motiv, das Schiller in seinem Gedichte "Der Gang zum Eisenhammer" verarbeitet hat. Hier ist die Geschichte mit dem *אניני*-Motiv verbunden. X
Gaster, The Exempla of the Rabbis, CCCVIII, S. 207f. - Revue des Etudes Juives, XXXV, S. 51ff. - Gesta Rom. Nr. 283 und Note auf S. 749.

Ein sterbender *אניני* ermahnte seinen Sohn, in der Synagoge stet die Beendigung des Gebetes durch den *אניני* abzuwarten, eventuell auch noch zu warten, bis ein verspätet Hinzugekommener mit seinem Gebet zu Ende wäre. Wenn er an einer Synagoge vorbeikommt und hört, dass ein *אניני* die Gebete ^{anfängt} beginnt, soll er eintreten und ebenfalls bis zuletzt dabei bleiben. Der Sohn war Mundschenk des Königs und der Königin. Eines Tages verdächtigte ihn ein Hofbeamter aus Neid beim König des Ehebruchs mit der Königin. Der König wurde zornig und befahl den ^a Arbeitern am Kalkwerke, den ersten, der am Morgen zu ihnen geschickt würde, in den Kalkofen zu werfen. Am nächsten Morgen schickte er den Mundgeschenk nach dem Kalkwerke. Der aber verweilte sich, weil er unterwegs erst am Synagogengebet teilnahm, und die Arbeiter ergriffen den Denunzianten, den der König hinter dem Mundgeschenk hergesandt hatte, um die Ausführung des Befehls zu überwachen. Als der Mundgeschenk von den Arbeitern hörte, was geschehen war, ritt er zum König zurück, berichtete ihm alles, und der König fasste das Geschehene als Gottesgericht und Beweis für die Unschuld des Mundschenks auf.

Von der Geschichte des Mannes, der nicht schwören wollte, unterscheidet sich die vorliegende dadurch, dass hier der Sohn das Gebot seines Vaters von vornherein als glückbringend erfährt, während der Mann, der nicht schwören wollte, erst durch schwere Prüfungen hindurch muss. Demzufolge wird in der vorliegenden Geschichte der Sohn auch nicht *אניני* genannt. Die Bezeichnung *אניני* führt hier der

167
24
Vater , ohne dass ausdrücklich gesagt wird , welche Eigenschaften
ihm diese Bezeichnung eingetragen haben . Für den Begriff des ^{7'27}
lässt sich darum hier zunächst nur etwas für die Wirkungsweise des
in der/
^{7'27} für-die Welt erschliessen : Der Rat , den der ^{7'27} seinem Sohne
gab , erwies sich als sehr nützlich . Der ^{7'27} wird hier also nicht
nur als frommer , sondern zugleich als weltkluger Mann gezeigt .
Das geheimnisvolle Wissen des Vaters in der ^{7'27}-geschichte reht
hier also , wie es dem durchaus nicht märchenhaften Charakter der
vorliegenden Geschichte entspricht . Dieser inhaltliche Unterschied
trägt aber wenig aus , da es sich in beiden Fällen um einen stark
formalen ^{7'27}-begriff handelt .

25

Ein sterbender Hasid ermahnte seinen Sohn, in der Synagoge stets die Beendigung des Gebetes durch den $\int \int \int$ abzuwarten, eventuell auch noch zu warten, bis ein verspätet Hinzugekommener mit seinem Gebet zu Ende wäre. Wenn er an einer Synagoge vorbeikäme und hörte, daß ein $\int \int \int$ die Gebete beginnt, sollte er eintreten und ebenfalls bis zuletzt dabei bleiben. Der Sohn war Mundschenk des Königs und der Königin. Eines Tages verdächtigte ihn ein Hofbeamter aus Neid beim König des Ehebruchs mit der Königin. Der König wurde zornig und befahl den Arbeitern am Kalkwerke, den ersten, der am Morgen zu ihnen geschickt würde, in den Kalkofen zu werfen. Am nächsten Morgen schickte er den Mundschenk nach dem Kalkwerke. Dieser aber verweilte sich, weil er unterwegs erst am Synagogengebet teilnehmen, und die Arbeiter ergriffen den Denunzianten, den der König hinter dem Mundschenk hergesandt hatte, um die Ausführung des Befehls zu überwachen. Als der Mundschenk von den Arbeitern hörte, was geschehen war, ritt er zum König zurück, berichtete ihm alles, und der König faßte das Geschehen als Gottesgericht und Beweis für die Unschuld des Mundschens auf.

Von der Geschichte des Mannes, der nicht schwören wollte, unterscheidet sich die vorliegende dadurch, daß hier der Sohn das Gebot seines Vaters von vornherein als glückbringend erfährt, während der Mann, der nicht schwören wollte, erst durch schwere Prüfungen hindurch muß. Demzufolge wird in der ~~folgenden Geschichte~~ vorliegenden Geschichte der Sohn auch nicht Hasid genannt. Die Bezeichnung Hasid führt hier der Vater, ohne daß ausdrücklich gesagt wird, welche Eigenschaften ihn diese Bezeichnung eingetragen haben. Für den Begriff des Hasid läßt sich darum hier zunächst nur etwas für die Wirkungsweise des Hasid in der Welt erschließen: der Rat, den der Hasid seinem Sohne gab, erwies sich als sehr nützlich. Der Hasid wird hier also nicht nur als frommer, sondern zugleich als weltkluger Mensch gezeigt. Das geheimnisvolle Wissen des Vaters in der $\int \int \int$ -Geschichte fehlt hier also, wie es dem durchaus nicht märchenhaften Charakter der vorliegenden Geschichte entspricht. Dieser inhaltliche Unterschied trägt aber wenig aus, da es sich in beiden Fällen um einen stark formalistischen hasid-Begriffes handelt.

Die Erzählung wird im Lauf der Promotion variiert. Das Problem, die Ralley des Schutzes, ist
immer aktuell. Die bis zum Synkretismus ironische Lebe, die dem Helden stellt wird, ist so originell, dass sie
sich ebenfalls in alle Tempa der Erzählung findet. Die Varianten d. Erzählung beziehen sich auf Einzelheiten.
Die Sat. wird bald ausführlicher, bald knapper erzählt. Die Variante d. Oxf. Handsch. ist so ausführlich,
dass sie von der Pointe vorweicht. In Oxf. wird hier d. Leben v. nachherin daraufhin, was jedoch
nicht, wie es die Fichte v. soll enthalten. Diese Variante ist überhaupt die stark problematisch. Es
versteht sie in i. i. Beschreibung, ~~ist~~ ^{ist} ~~ausführlich~~ ^{ausführlich} zu schildern v. nur das Prinzip d. ~~Erzählung~~ ^{Erzählung}
des e. Monographen d. Pointe v. ~~schlecht~~, ^{schlecht} ~~mit~~ ^{mit} auch d. jüd. Charakter d. Milieu ~~ist~~ ^{ist} ~~so~~ ^{so}
füllig besetzt. Die Erzählung spielt v. d. schwarz Trauerspiel d. Helden. Diese sollen zwar nur
e. Spensel bilden zu d. weißen Trauerspiel d. Kentauro, aber i. e. Hof jüd. Milieu ist das e.
völlig haptus unentwickelt. Diese Variante stützt also auf jede Fall auf jüd. Kreis, die es mit dem
Sens v. allen jenen nehmen u. mit den Helden in Uebung angepasst haben, wenn sie v. überhaupt e.
nicht jüd. Variante darstellt. [1] Die jüd. wird also e. Normalform auf, die mit der Ursprung identisch
ist u. von der keine Variante spürbar abweicht. Die Möglichkeit, dass die Variet. d. explizit.
er christl. Variante ist, bedarf v. dass d. Oxf. Handsch. etwa ungenügend wäre. Aus einer jüd. könnte wir
höchstes ersehen, dass diese Handschrift ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~ist~~ ^{ist} ~~von~~ ^{von} ~~ihre~~ ^{ihre} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
sich zurückgehen. Für unsere Betrachtung wichtig ist dagegen die Tatsache, dass Abente () u. d. ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.}
Oxf. Handsch. der Terminus in f. d. Hand d. Helden ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~ist~~ ^{ist} ~~von~~ ^{von} ~~ihre~~ ^{ihre} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
mit dieser überhaupt nicht ~~korrekt~~ ^{korrekt} ~~ist~~ ^{ist}. Diese Erzählung ~~ist~~ ^{ist} ~~von~~ ^{von} ~~ihre~~ ^{ihre} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
ist auch alles andere als e. N. Mit d. Name in ~~korrekt~~ ^{korrekt} ~~ist~~ ^{ist} ~~von~~ ^{von} ~~ihre~~ ^{ihre} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
dieser Variante i. d. Teil ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~ist~~ ^{ist} ~~von~~ ^{von} ~~ihre~~ ^{ihre} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
spielt ja nur e. ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
dieser Tatsache ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
dieser ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
s. in dem ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
eine Variante aus e. Milieu ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
mit an die ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}
den ~~plagiat~~ ^{plagiat} ~~aus~~ ^{aus} ~~der~~ ^{der} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~(~~ ⁽ ~~u. d.~~ ^{u. d.} ~~ursprüngl.~~ ^{ursprüngl.} ~~Quelle~~ ^{Quelle} ~~stammt~~ ^{stammt} ~~).~~ ^{).}

Die Erzählung wird in bezug auf ihre Grundmotive nicht variiert. Ihr Problem, die Zahlung des Zehnten, ist immer akut. Die bis zum Zynismus ironische Lehre, die dem Helden erteilt wird, ist so originell, daß sie sich ebenfalls in allen Fassungen der Erzählung findet. Die Varianten der Erzählung beziehen sich auf Einzelheiten. Die Geschichte wird bald ausführlicher, bald konzentrierter erzählt. Die Variante der Oxforder Handschrift (s. Buber, Einleitung, S.) ist so ausführlich, daß sie sogar die ~~Pi~~ Pointe vorwegnimmt. Der Vater ~~wirrt~~ weist hier dem Sohne von vornherein darauf hin, was geschehen wird, wenn er den Zehnten nicht voll entrichtet. Diese Variante ist überhaupt etwas problematisch. So zersprengt sie in ihrem Bestreben, recht ausführlich zu schildern, nicht nur das Prinzip des Erzählens, das eine Vorwegnahme der Pointe nicht gestattet, sondern auch der jüdische Charakter des Milieus wird nicht sorgfältig bewahrt. Die Erzählung spricht von den schwarzen Trauerkleidern des Helden. Diese sollen zwar nur einen Gegensatz bilden zu den weißen feierkleidern der Besucher, aber in einem streng jüdischen Milieu ist doch ein solcher Lapsus ~~wirrt~~ undenkbar. Diese Variante stammt also auf jeden Fall aus jüdischen Kreisen, die es mit dem Gesetz nicht allzu genau nahmen und sich den Sitten ihrer Umgebung angepaßt hatten, wenn sie nicht überhaupt eine nichtjüdische Variante darstellt¹⁾. Für unsere Betrachtung wichtig ist dagegen die Tatsache, daß Aboab I (מנורת המאור))

und die Oxforder Handschrift den Terminus Hasid für den Vater des Helden gebrauchen. Diese zwei jungen Traditionen, von denen eine noch dazu überhaupt wenig korrekt ist. Unsere Erzählung war also ursprünglich keine Hasid-Erzählung. Der Held der Geschichte ist alles andere als ein Hasid. Mit dem Namen Hasid könnte höchstens der Vater bezeichnet werden, wie es in den beiden Varianten in der Tat geschieht. Das Verhalten des Vaters wurde zunächst nicht als chassidhaft empfunden. Er erfüllt ja nur eine selbstverständliche religiöse Pflicht. Wenn aber der Vater als Hasid bezeichnet wird, so sind zwei Erklärungen für diese Tatsache möglich: entweder entstanden diese Varianten in einer Zeit, in der die Erfüllung der Pflicht, den Zehnten zu zahlen, nur lax gehandhabt wurde, so daß derjenige als ein exemplarisch Frommer auffiel, der diese Pflicht bedingungslos erfüllte oder zweitens ist es denkbar, daß diese beiden Varianten aus einer Zeit stammen, in der die Bezeichnung Hasid nicht den exemplarisch Frommen kennzeichnet, sondern jeden, der schlecht und recht das Gesetz erfüllt. Für die erstere Deutung spricht die Tatsache, daß wenigstens die eine Variante aus einem Milieu stammt, das es nicht allzu streng mit jüdischer Sitte nimmt. Für die zweite Deutung läßt sich anführen, daß es sich um die Formel *מעשה בחסיד אחד* handelt, mit der fast jede Geschichte begonnen werden kann, die nicht gerade von einem schlechten Menschen handelt. *מעשה בחסיד אחד* würde hier also im Grunde keinen anderen Sinn ergeben, als ~~am~~ der Anfang der übrigen Varianten: *מעשה באדם אחד*.

1) Die Geschichte weist also eine Normalform auf, die mit der Urform identisch ist und von der keine Variante erheblich abweicht. Die Möglichkeit, daß die Variante der Oxforder Handschrift eine christliche Variante ist, bedeutet nicht, daß die Oxforder Handschrift etwa unjüdisch wäre. Aus unserer Geschichte könnten wir höchstens entnehmen, daß diese Handschrift oder ihre Quellen gelegentlich auch auf nichtjüdisches Material zurückgehen.

30

228 124

Die folgende Geschichte weist denselben Aufbau auf, wie die vorhergehende, ist aber deren Gegenbild, d.h. der Sohn befolgt den Rat seines sterbenden Vaters nicht.

Ein Mann, dessen Feld 1000 Maß jährlich trug, hatte regelmäßig den 4ehnten abgedondert und mahnte dies sterbend auch seinem Sohne zur Pflicht, dieser aber **schwänkte** schon im zweiten Jahre aus Geiz die Abgabe auf 9/10 ihrer pflichtmäßigen Menge ein. Daraufhin trug ihm der Acker nur noch 900 Maß, und da er den Zehnten wieder verringerte im nächsten Jahre nur noch 800 und so fort Jahr für Jahr, bis es nur noch 100 Maß trug. Da zogen die Verwandten des Geizhalses Feierkleider an und machten ihm einen Glückwunschbesuch, den sie damit begründeten, daß früher Gott der כהן, er der ה' בית בעל gewesen sei, jetzt aber sei es umgekehrt: er sei der כהן, denn er empfangenur noch den Zehnten, Gott aber sei der ה' בית בעל¹⁾.

Die Geschichte hat mehrere Fassungen, die sich in zwei Gruppen einteilen lassen:

- a) eine kurze, anekdotenhafte,
- b) eine erweiterte novellistische.

Die kurze Fassung bringen Tanhuma, Ex.r. 31, 17, P^esiktā de Rab Kahanā, JS.I, 892, JS.II, 962 und Gaster. Die erweiterte: Tosafisten in Ta'an. 9a und Hamanhīg. Der Zusammenhang ist nicht überall derselbe: Tanhuma schließt an den Vers Dt., 14, 23 an, Ex.r. und P^esiktā de Rab Kahanā bringen die Anekdote zwar in einem größeren Zusammenhang ebenfalls mit Dt., 14, 23, verknüpfen aber in engerem Anschlusse an Prov. 28, . Abgesehen von ausschmückenden Einzelheiten am Anfange, bringt die novellistische Fassung vor allem eine nähere -allerdings nicht recht deutliche- Ausführung des Wortspiels, mit dem die Verwandten ihren Besuch begründen. Anscheinend liegt dem Wortspiele eine juristisch-rationalistische Theorie zugrunde, die die Berechtigung des 7000 begründen soll. Die anekdotenhafte Fassung setzt diese Theorie als bekannt voraus, dagegen scheint sie dem Erzähler der novellistischen Fassung weder selbst bekannt zu sein, noch setzt er ihre Kenntnis bei seinen Lesern voraus. Außerdem begründet die novellistische Fassung das Verhalten des Ackers im Anschluß an B^er. 63a mit dem Vers Num. 5, 10, nach dem derjenige, der den Zehnten nicht gibt, von seinem Felde nicht den erwarteten Ertrag, sondern nur die 7000 (= 7000) erntet. Als zweite Begründung bringt die novellistische Fassung den Vers Jes. 5, 10, den schon Targūm z. St. auf die Verweigerung des 4ehnten deutet.

Die Geschichte beginnt in den obengenannten Fassungen: ה' 7000 אחר 7000. Sie kann ja ihres negativen Inhalts wegen nicht als Hāsīd-Geschichte auftreten. Bei Aboab, מנורת המאור, dagegen wird der Vater, der in dieser Art Geschichten von Haus aus gar nicht der Held, sondern nur eine technische Figur darstellt, als Hāsīd bezeichnet. Aboab scheint

also hier ebenfalls den formalistischen Hasid-Begriff zu teilen, der eine gewisse mechanische Anwendung in der Einleitungsformel erbaulicher Geschichten gestattet, ohne Rücksicht auf deren Aufbau.

-
- 1) Ähnliche Erzählungen zum Beweise dafür, daß das Nichtverzehnten nur Schaden bringt kommen auch vor: Tanhuma (Buber, S. 23), *זיגן טוירט, און, גאטער ציבן ווי ציבן*, Gaster CIV und CVI,

II Das Selbstgeheimnis.

BO 1036

שבת, 27. 11. 1900

מעשה בשלשה אנשים שבאו מן הסחורה וקדש עליהם שבת. אמרו
 זה לזה: מה נעשה? כי זה הדרך דרך ליסטים וחיות רעות. אמרו השנים
 מוטב שנחלז את השבת ואל נפסד ממונינו. אמר השלישי לא אצוז מכאן ולא
 אחלז את השבת. הקב"ה שנתן לנו שבת לנוח ולשמור הוא יכול לשומריני
 ולהצילני מן החיות רעות ומן הליסטים. ומה עשו השנים הלכו לדרכם וחלזו
 את השבת. והאחד שלא רצה לחלזו תקע אהליו וערך שולחנו והדליק את
 גרו וקדש השבת. וכשאכל בא דוב אחד שלא היה כמוהו ועמד נגדו.
 כשראה החסיד הדוב אצלו נתן לו מפתו ומבשרו ואכל ומעולם לא עלה
 פחד בלבו. לאחר אכילתו בירך ברכת המזון ושכב וישן והדוב שכב אצלו
 למחר שהוא שבת ראה את הדוב שהוא שוכב אצלו נתן עיניו למרום ונתן
 שבח והודיה למקום שלא הזיקו הדוב. מה עשה החסיד הלך וסידר תפלתו
 וישב ואכל ולקח מפתו ומבשרו ונתן לדוב ועמד אצל הדוב כל היום לערב
 התפלל תפלת ערבית ועשה הברכה והלך לדרכו והלך הדוב עמו כל אותו
 הלילה יצאו ליסטים מעברי המלך מן היער ומצאו שני האנשים שחילזו את
 השבת ושלוו אותם וגזלו להם כל מחוגם. בין כך ובין כך בא זה החסיד
 עם הדוב. כשראה הדוב את שני האנשים שחילזו את השבת ושלוו אותם
 וגזלו אותם (הרגם?) כשראה זה האיש שהרגם היה מצטער בעצמו. בין
 כך פגז את הליסטים אמרו לו מי אתה אמר להם יהודי אני אמרו לו
 מאין אתה אמר להם מבית המלך אמרו לו מי נתן לך את הדוב? אמר
 להם: המלך וצוה לו המלך שישמריני מן הליסטים. אמרו הליסטין זה לזה
 כמה אוהב אותו המלך אותו האיש אמרו שמא ילשין אותנו למלך ויתלה
 אותנו אמרו לו נתן לך מחון רב ואל תאמר למלך ממנו מאומה מה עשו נתנו לו
 מחון רב והוליכוהו עד ביתו לשלום כשבא לביתו חזר הדוב לדרכו ונתה בא וראה
 כמה שפרן של צדיקים עושי מצות ושומרי שבת ומה זה ששמר שבת ושה לו נס
 השומר שבת כל ימיו על אחת כמה וכמה.

Verwandlung
 in Bären
 S. Grimm III 229
 de Bär als
 Magister
 J. I. in den
 32. Auflage
 S. 33, 9.
 S. 75.

zu Melir
 das Tier hat
 de Franca
 S. 8. 60

Mi. J. S. f. j. V. 1898, S. 25

Gaster überliefert folgende Geschichte:

Drei Männer¹⁾ kamen von einer Handelsreise. Kurz vor der Ankunft in ihrer Heimat überraschte sie der Sabbatabend in einer Gegend, die berüchtigt war wegen der Räuber und wilden Tiere, die dort hausten. Zwei der Männer fürchteten sich, brachen den Sabbat und setzten ihre Reise fort. Der dritte erklärte: Gott, der den Sabbat zum Ruhen einsetzte, kann mich auch hier beschützen, schlug sein Zelt auf, richtete den Tisch mit Kerzen und dem Abendessen, betete und begann zu essen. Da kam ein großer Bär aus dem Walde und stellte sich dem Hasid²⁾ gegenüber. Der aber fürchtete sich nicht, sondern gab dem Bären von seinem Brot und Fleisch. Dann betete er und legte sich schlafen. Am Morgen merkte er, daß der Bär neben ihm geschlafen hatte. Er dankte Gott für seine Rettung und verlebte den Sabbat nach der Vorschrift des Gesetzes. Der Bär lauschte den Gebeten und teilte seine Mahlzeiten. Nach der Habdala brach der Hasid auf, begleitet von dem Bären. Unterwegs stießen sie auf die Leichen der beiden ~~Männ~~ Begleiter, die unter Sklaven des Königs geraten und von diesen beraubt und erschlagen worden waren.²⁾ Der Hasid setzte traurig seinen Weg fort. Da trafen auch ihn die Sklaven²⁾ des Königs und fragten, wer er sei und woher und wer ihm den Bären gab. Der Hasid sagte: ich bin ein Jude und komme vom Hause des Königs, den Bären gab mir der König zum Schutze mit. Da fürchteten sich die Räuber, weil sie glaubten, er sei beim König in Gunst und kann sie verklagen. Sie gaben ihm viel Geld und ließen ihn gehen. Der Bär begleitete den Hasid weiter und kehrte erst um, als dieser zu Hause angekommen war.

Es handelt sich um ein Legendenmotiv, das nicht nur jüdisch ist: die Tiere haben ein feines Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht. Nur die spezifische Wendung auf die Erfüllung des Sabbatgebotes ist echt jüdisch. Das Motiv hat in die Bibel Eingang gefunden: Daniel in der Löwengrube (Dan. 6, 4f.), auch im Talmud tritt es als These auf (Sanh. 39a; 'Aboda zara 18b; vgl. auch Aboab, *מנוחת מן*, II, S. 110 (Hannover 1859) auf Grund eines Midrasch). Die wilden Tiere schaden nicht einmal dem Esel des Frommen (Pes. de R. Kahana 116a). Daß der Bär den Gebeten lauscht, erinnert an Legenden wie die vom Ba'al Sem tob und den Schafen³⁾ und verschiedene Francescollegenden.

1) Die Geschichte beginnt: *איש אחד בא על שבת*. Der Ausdruck Hasid taucht erst auf, als von dem einen Frommen allein die Rede ist. Die Terminologie ist also völlig korrekt und das Wort Hasid wird in seinem vollen Wortsinne empfunden.

2) Der Text ist an der entscheidenden Stelle zerstört, so daß nicht mehr festzustellen ist, ob der Bär die beiden tötet oder ob sie von den Räubern erschlagen wurden. Dem Tenor der Geschichte dürfte das letzte entsprechen.

3) Siehe Horodezky, *אשכול חסידות*, II, S. 150.

~~מחשה שהיה בחלודי אחד~~

~~שהיה לו פרה צחית והיה חורש
בה בליל יום ויום וכשהגיע ביום
השבת חזית אותה~~

אני וכלתך ואת הדין
אחד שפיה מ פרה זאת חרות
למטה יצו ואתה מ לא יצו
מן שלקה הקול וחושה (א)ה
[יום] שש ימים של חול בשבת
הוציאה מחורש או ארצה מ
מת חלו היה הלוקן אצלה
אורה והיו אינה לכה עקובה
כיון שאורה מ הלך ואמר האור
ועתה ששעה מ היו סוף שבת
שלא לא יעל דה שפיה כמה ימי
שה חלמה והיו ימים וקוליה

יורה היה בחסוד אחד שפיה
מ פרה זאת והיה חורש בה
יום ויום וכשהגיע יום השבת
אורה ימים יורז זאת לשם
חלו היה ביום שלום אצלה
אורה חורש זאת הצוי שש
ימים אצל חלודי יום השבת
הוציאה לחורש בה כשהיה
חורש יבלה מת החלו ויום
למה יצוה ששעה קיום השבת
והיה מכה זאת שש ימים
הוציא שלום כיון שזוה זאת הקול
כן הלך אלל זאת הלך אצלה מ
הו וסוף שש ימים יצוה
כה אבות השבת הוציאה זאת
חורש לחורש ארצה מת החלו
ולל רמה אצלה אם אצלה קוליה
אחיית מה זאת ולל החלו שלום
מן שלום מ כן הקול זאת חסוד
ששעה אינה חשה חשה אצל
שהיה חסוד אצל קיום השבת ויום
אצלה שלום מ ומת חסוד אצלה
אצלה חרות כול שפיה חלודה
היה היית חסוד ילי שנה ששהיית
אצלה מ חסוד אצל חסוד אצל
בקשה מן חסוד רשן אכונק כול
אצלה שלום אצלה חסוד אצלה
חמשת שלום אצלה חסוד אצלה
כילשם חסוד חסוד חסוד חסוד
מה חסוד חסוד חסוד חסוד
אצלה מ חסוד חסוד חסוד חסוד
כול שש חסוד חסוד חסוד חסוד
קול חסוד חסוד חסוד חסוד
חמשת חסוד חסוד חסוד חסוד
חמשת חסוד חסוד חסוד חסוד
חמשת חסוד חסוד חסוד חסוד
חמשת חסוד חסוד חסוד חסוד
חמשת חסוד חסוד חסוד חסוד

מדרש שיש משולז יוחסין
(הקדמה לפרק I, חסוד חסוד חסוד)

76

Diese Geschichte wird in zwei verschiedenen Zusammenhängen zu verschiedenen Zwecken verarbeitet. Der Inhalt dieser Geschichte ist in beiden Texten (Pes.R.14, ed. Friedmann 56bf. und Jellinek, *מדרש עשרת הדברות*, 74f) abgesehen von geringfügigen Varianten derselbe:

Ein Israelite hatte eine Kuh, die gleich ihrem Herrn an den Sabbaten zu ruhen pflegte. Als der Mann verarmte, verkaufte er sie an einen *יגל*. An ~~den Wochentagen~~ ^{an den Wochentagen arbeitete die} ~~arbeitete die~~ Kuh auf dem Acker, am Sabbat aber verweigerte sie trotz aller Schläge die Arbeit. Der *יגל* hatte daraufhin die Absicht, dem Israeliten die Kuh zurückzugeben. Der Jude, der die Ursache sofort erkannte, versprach, die Sache in Ordnung zu bringen. Er geht mit aufs Feld und flüsterte der Kuh ins Ohr, daß sie jetzt ihrem neuen Herrn, dem *יגל*, zu dienen hätte und den Sabbat nicht zu halten brauchte. Daraufhin begann die Kuh sofort zu arbeiten. Dem erstaunten *יגל* erklärte der Jude, daß es sich nicht um Zauberei handelte, sondern daß er der Kuh nur auseinandergesetzt hätte, daß sie jetzt einem *יגל* diene. Der *יגל* war davon so sehr ergriffen, daß er, um der Kuh an Gottesfurcht nicht nachzustehen, zum Judentum übertrat. Nach beiden Texten wurde dieser Konvertit ein berühmter Mann. Diese Tendenz, berühmte Männer als Konvertiten hinzustellen, ist in der Tradition bodenständig ¹⁾.

Der Zusammenhang, in dem die Geschichte erzählt wird, ist verschieden. Pes.R. will hier die reinigende Kraft der *פרה אדמה* erläutern. Er verkennt dabei die Tendenz der Geschichte. Nicht die Kuh - die auch gar nicht den Ritualvorschriften für das Sühnopfer entspricht - ist das entscheidende Moment der Geschichte, sondern die Sabbathheiligung.

Dagegen bringt die Geschichte richtig verstanden im Zusammenhang des Sabbatgebotes *עשרת הדברות* ist der jüngere Text. Die Geschichte ist älter als beide, da sie, nach der mißverstandenen Tendenz zu schließen, auch in Pes.R. nicht ursprünglich ist ²⁾. In der Fassung des *מדרש עשרת הדברות* wird die Geschichte als *מיצטא בחסידי* bezeichnet. Doch wird es mit den termini nicht so genau genommen. Im Kontext heißt der Mann meist *קדיש*, nur einmal Hasid, ohne daß sich ein besonderer Grund dafür nachweisen ließe. Die Pes.R. dagegen hat gar kein Epitheton. Sie berichtet nur von einem Israeliten.

Nach der Sachlage dürfte wohl die Bezeichnung *חסידי* sekundär sein. Denn, obwohl die Pes.R. wenig Neigung zur Aufnahme von Hasid-Geschichten zeigt, würde sie doch kaum, wenn sie schon eine solche Geschichte aufnahm, den terminus beseitigt haben, ebenso wie die Misna z.B., die aus rationalistischen Gründen ebenfalls keine Hasid-Geschichten aufnimmt, den terminus Hasid gebraucht, sobald eine von ihr aufgenommene Tradition ihn enthielt (vgl. besonders den terminus *חסידי ל' אשון*). Der Inhalt der Geschichte zwingt auch nicht zu der Annahme, daß es sich um eine Hasid-Erzählung gehandelt haben muß. Der Nachdruck liegt doch vollkommen auf dem Motiv des Sabbat. Es soll gezeigt werden, wie heilig, wie wunderbar der Sabbat ist, daß er selbst auf Tiere Eindruck machen kann. Darum genügt es, daß der Besitzer einfach ein Israelit war. Denn einer besonderen Qualifikation bedurfte es schließlich nicht für einen Israeliten, um den Sabbat zu halten.

37

Da אשרת הברכה den terminus Hasid anwendet, läßt darauf schließen, daß zur Zeit der Abfassung des Begriff Hasid nicht sehr exklusiv war. Man konnte den Ausdruck auch dann anwenden, wenn eine besondere Leistung über das Maß der vom Gesetze geforderten Frömmigkeit nicht vorlag. Ein Hasid war auch derjenige, der schlecht und recht als guter Israelit lebte.

- 1)
- 2) Die Erzählung weist keine Sinnvarianten auf. Sie hat also eine allgemein gültige Normalform. Die Geschlossenheit des Motivs läßt vermuten, daß diese Normalform mit der Urform identisch ist. Der Text -jüngeren-Fassung bei Jellinek ist etwas breiter ausgeführt, ohne daß er wesentliches hinzufügte. Auch der Gebrauch von bewerteten Epitheta im jüngeren Texte verändert den Sinn nicht, da diese Epitheta ohne besondere Absicht verwandt werden, wie ihr Gebrauch promiscue zeigt.
- 3) Hier kommt der Volksglaube zum Ausdruck, daß den Tieren der Instinkt eigen sei, die Frömmigkeit der Frommen nicht nur zu ahnen und sie zu verehren, sondern sie auch nachzuahmen. (vgl. Abot d'R. Natan 8, Mo'ed katan 25a, Hullin 7a -ähnlich in der christlichen Legende bei Lucius 509, s. Bergmann, Legenden 147, Anm. 28).

חנשה בחסיד אחד שנכנס... על מנחה צלף... וכל מה שמצינו
 שהקב"ה מכבד שבת שאמרו¹⁾ וביום השביעי נתעלה וישב על
 כפא כבודו הכי היה חסיד אחד ואמר כל מה שמצא כאן
 עשה כן היה לו כפא יפה ומיוחד שהיה יושב עליו בשביעי
 להתפאר ליום המנוחה אותו חסיד היה מתלבש בגד יפאר
 ואם היו גישואין לא היה לובשן אלא בשבת לכבוד שמים
 עונג קרא ליום השבת ואמר להביא שני כבשים בשבת
 ואם חביב שבת למה מיצט בו מכל ימי המוספין לפי
 ששבת תדיר²⁾ והתנרה הפה על ממונן של ישראל ומחשה
 באותו חסיד שהיה לו מיני חפצים בשבת מטה וכפא ומפות
 וחדר יפה וכלי טאכל וכלי משקין יפין ושלחן יפה וכלי
 מלבוש ולא היה מניח להצביר שום דברים של מלאכה אפילו
 שכבד נעשה שלא יבא לדבר לידו להבא ולא היה רוצה
 שיצביכו לפניו דברים הבאים לידו עצבון כדי שלא
 יתאנה ולא יעצב ביום השבת ואומר באלפא ביטא ביום
 שמחתכם³⁾ אילו השבתות⁴⁾ חדות ה' היא מעוזכם⁵⁾ ואומר
 ביום טובה⁶⁾ היה בטוב מהו ביום טובה עוהו השבת
 שכתוב בו מצמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'⁷⁾
 במעשה בראשית לא נאמר במעשה שבת וירא אלהים כי
 טוב לפי שעדיין לא היו שומרים אותו היה בטוב ללב
 ושמחת בכל הטוב.⁸⁾

1) f. 151e
 2) לאז אשר שכתפיוט ג.מ.ג. in... (Lange, H. H. Nürnberg 1923)
 3) 34. in 12
 4) in 39e
 5) ביתא
 6) כל מקדש שביעי פיוט (159) gemint.
 7) alphabet. f. 77
 8) Neh 8,10
 9) Ach 7,14
 10) Ps 92,1.2
 11) Ps 26,11

אריאה : אריאה

קופטא > אריאה

אלת חסות : אריאה

אריאה : אריאה

12 überliefert eine 'n-Geschichte in folgendem Zusammenhang:

Im Anschluss an Ps. 12,1 (verbunden mit Micha 7,2) wird erzählt, dass Kaiser Hadrian gefragt habe, warum das jüdische Volk noch immer nicht den Verfolgungen unterlegen sei. Da sagte man ihm: sie haben פיציון, sie haben צדיקים, sie mühen sich in der Thora und Studieren in dem Gesehen. Da legte Hadrian den Juden so hohe Lasten auf, dass niemand mehr Thora studieren konnte. Darum hat David den Vers Ps 12,2: *Hilf, Herr, verschwinden ist der 'n... gebetet.*

Israel besteht nach Ansicht dieser Tradition um seiner פיציון willen 'n aber ist, wer Thora studiert. Denn er das nicht mehr tut, gleichviel aus welchem Grunde, dann ist er nicht mehr 'n, dann ist der 'n verschunden - und Israel verloren.

Darum erzählt sich folgende 'n-Geschichte:

Eine Dame (matrona) verlor eine kostbare Kapsel (קופטא = capsula) mit Denaren. Ein 'n fand sie und gab sie zurück. Da sagten die Leute, er wachte wohl nicht, was darin war. Sonst hätte er doch die Kapsel nicht zurückgegeben. Die Matrone aber nahm ihn in Schutz und sagte: es war ja Gold genug angedrückt an der Kapsel, das müsste er sehen. Dann wandte sie sich an den 'n und sagte zu ihm: אריאה לך אלתיה אלתיה, d.h. möge dein Volk dir ausgeliefert (ein dir ausgeliefertes) sein.¹⁾ Die Leute wunderten sich, dass sie dem 'n so fluchte, der doch ihre Kapsel gerettet hatte, sie aber sagte:

¹⁾ Zu dies ein Ausdruck vgl. אריאה לך אלתיה אלתיה אלתיה אלתיה אלתיה

Wenn sein Volk noch mehr solche Menschen hat, sind wir verloren. Sam
 nahm sie den 'n in ihr Haus auf. Er diente ihr treu, und als einmal eine
 Verschwörung in ihrem Hause angesetzt wurde, wußte er sie zu verhindern.

Das Assoziationsmoment für den Zusammenhang ist nicht das Verhalten
 des 'n, sondern seine Bedeutung für Israel, die in dem "Fluch" der Matrone
 ausgedrückt ist: Möge dein Volk dir ausgeliefert, auf dich angewiesen
 sein, d. h. mögest du der einzige dieser Art in Israel sein. Dies ist erst
 sekundär ein Fluch, zunächst soll es eine Anerkennung für den 'n sein.
 Wenn sein Volk aus solchen Menschen bestände, wären die anderen ja machtlos.
 Die Matrone vertritt also implizite die Meinung, die man auch dem Hadrian
 sagte: Um seiner *pietatis* willen ist Israel stark.

Während aber der Zusammenhang den 'n als den Geschesgelehrten
 auffaßt, der aufhört 'n zu sein, sobald er nicht mehr Thora studiert,
 sieht unsere Geschichte in dem 'n den Menschen, der ohne Rücksicht auf den
 eigenen Vorteil das Gesetz erfüllt. Solche Geschichten, daß ein Frommer
 gerade im bezug auf einen gefundenen Schatz seine Uneigennützigkeit
 beweist, sind alt und beliebt. Jerusalem (BM II, 5) berichtet von Simion ben Satah,
 daß er eine Perle zurückgab, die am Hals eines für ihn gekauften Esels hing,
 obwohl das Gesetz dies nicht unbedingt erfordert hätte, und von Samuel ()
 daß er sein Leben aufs Spiel setzte, und um nicht in den Verdacht zu
 kommen, er gäbe einen Schatz, den der König verloren hatte, um des Lohnes
 willen zurück³⁾. Beide Geschichten wurden unter einem bestimmten Namen
 überliefert, nicht unter dem Begriffe 'n, auch als Epitheton des Helden tritt
 die Bezeichnung 'n hier nicht auf. Solchen Geschichten, in denen ein anonymes 'n
 der Held ist, kennen wir nur diese eine im Midr. Tehillim (und die Parallele
 in Jalkut Sim'on). In dieser Geschichte handelt es sich also um einen
 'n, der seine *pietatis* in praktischer Frömmigkeit, in einer über den Rahmen
 des zu Erwartenden hinausgehenden Anständigkeit und Gesetzmäßigkeit beweist.

1) Der Ausdruck *pietatis* ist unverständlich, doch geht sein Sinn
 aus dem folgenden *est* einigermaßen hervor.

2) sic lg pro *pietatis*
 3) Vgl. auch *J'S* II, 54, 10-11; *DR* 3, 3; *J'S* II, 947

5.27^b: מעשה בשני אדם שכצו לצאת בדרכך לחוקה
 והיה להם כור דגן ויפקידו אותו אצל
 חסיד אחד והלכו לדרכם והיתה השנה
 הקיץ גשומה וטלולה ומבורכת ויירא
 האיש שיתצפץ הדגן ויצרץ אותו בשדהו
 והניח בו הקב"ה ברכה ויאספו חמנו בית
 הקציר כורים הרבה ויניחוהו במשמר לשנים
 לבות באו שני האנשים לעירם ויאמרו איש אל
 יצאה לכה ונשאל את האיש שהפקדנו אצלך
 החטים ויאמר לו חברי מהיום כמה שנים כבר
 נקבל ונצפשו ויחרישו וישבו ימים רבים
 ולא דברו מאומה ויהי היום ויצבר אחד
 מהם על החסיד וישאלהו בעד כור דגן
 ויאמר לו עשיתי חמנו כך וכך לך אתה
 וחביריך והביאו בהמות והוליטו שלכם לילך
 אל חבריך ויודיעהו ויבואו שניהם ויקחו
 דגנם ויצרכו את החסיד הזה ישראל: אשר
 בקר אתפאר.

מקום ב/י...
 S. Joern I, III ב' 3, erzählt diese Parabel
 hier, jedoch stellt ein handschriftl. zu evangelischen Parabel
 von den Talenten, bekannt durch Ricchards Bearbeitung. Sieht
 in "Murekabe" Seite 351 auf S. 247f.
 מקום:
 חסיד אצל
 חסיד אצל
 חסיד אצל

43

Ob es sich in der folgenden Erzählung um deponiertes Gut handelt, ist fraglich.

240
227

1558 (Vindobona 382)
ספר חסידיים

חסידי אלה זרה לבנו אשר להם ימיהם ספרים אלה חסידים נשארנו כיז זכרי
אלה זכרי היו ימיהם אלה זכרי אלה זכרי יבכם אלה זכרי
אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם
אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם
אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם אלה זכרי יבכם

Ein 'n befall seinen Kindern in seinem Testament (אמר) folgendes: diese Bücher und diese Gegenstände übernahm ich von meinem Vater, aber sie gehörten nicht ihm, sondern einem verstorbenen Manne aus Babelonien. Wenn ihr dazu in der Lage seid, so verteilt doch den den Büchern und Gegenständen entsprechenden Wert an die Armen, zugunsten der Seele der Verstorbenen.

Der nur angedeutete Inhalt läßt verschiedene Fragen offen: warum hat der 'n nicht schon längst getan, was er von seinen Kindern verlangt? War er daran zu arm? Und wie kamen die Sachen in den Besitz der Familie? Handelt es sich um unrechtes Gut?

Für den Begriff des 'n läßt sich darum aus diesem Zusammenhang wenig entnehmen. Es soll anscheinend gesagt werden, daß man seinen Verpflichtungen auch nachkommen soll, wenn niemand darum weiß, daß die Verpflichtungen überhaupt vorhanden sind, und der 'n soll hierfür als Musterbeispiel aufgestellt werden.

Folgende 'n-Geschichte arbeitet mit dem weitverbreiteten Motiv des anvertrauten Gutes¹⁾:

Zwei Leute hatten eine weite Reise vor und vertrauten einem 'n ein 715 Getreide an. Als dieser merkte, dass das Getreide am Verfaulen war, säte er es auf seinem Acker. Gott segnete seine Ernte, sodass er viel 03715 gewann. [So tat er viele Jahre hindurch]²⁾, bis die beiden zumwachten. Sie glaubten aber, ihr Getreide sei längst verdorben und fragten gar nicht erst nach. Als einer von ihnen einmal am Hause des 'n vorbeiging, rief ihn dieser herein, teilte ihm mit, wieviel er Getreide gewonnen hatte und forderte ihn auf, möglichst viel Tiere mitzubringen, um den Transport zu bewerkstelligen. Die Leute gingen mit Freuden darauf ein und segneten den 'n.

Von der neutestamentlichen Parabel der anvertrauten Talente unterscheidet sich diese Verarbeitung des Motivs wesentlich nach Aufmachung und Tendenz. Im neuen Testament handelt es sich um einen Herrn, der Knechte beauftragt; was sie tun, ist daher Pflicht ihres Amtes. Der Sinn der Parabel erfüllt sich in dem Vergleich der verschiedenen Vorstellungsweisen: der pflichtmäßigen und der säumigen, miteinander. Hier dagegen soll eine über das Maß der vom Gesetze auferlegten Pflicht weit hinausgehende Handlungsweise dargestellt werden, um zu zeigen, worin das 'n-sein besteht. Der 'n ist hier also eindeutig der Held der Geschichte.

1) vgl. auch Rüter, und N.T.: Mt 25, 13-30; Lc 19, 12-27.

2) Die Geschichte ist oben etwas vorgezogen, die in gesetzte Stufe der Handlungsführung ist übersprungen.

229

46

Neben der Behandlung des gefundenen Euts steht auch die Behandlung
des deponierten Euts:

Ein Hasid erklärte: Wenn ich einen 7910 Dinge,
 treffe ich stets eine Stenachung, die mich davor
 bewahrt, für den Fall, daß ich einmal nicht zahlen
 kann, gegen das Gebot Lev. 19, 13 zu sündigen
 (7910 7910 7910 7910). Denn vielleicht kommt einmal
 mein 7910¹⁾ und ich muß ihm soviel Geld
 geben, daß ich den Lohn nicht zahlen kann, und
 dann verfolge ich mich doch gegen das Gebot von
 Prov. 3, 28. Oder ich will eine Ware zu günstigen
 Bedingungen einkaufen und verwende darauf
 mein ganzes Geld. Bisher habe ich freilich den 7910
 stets pünktlich bezahlt. Ich weiß zwar, daß man
 Gebote der Tora nicht durch Verträge umgehen darf
 (s. oben), aber für diesen Fall gilt Bähā me'si'ā 83^a.

Schon die Tatsache, daß der Hasid hier erst
 sekundär auftritt, läßt darauf schließen, daß der
 Begriff Hasid sehr allgemein ist und auf keinen Fall
 den Begriff eines über das Gebotene hinaus ~~von~~ frommen
 Menschen einschließt. Der Hasid ist hier nur ein Mensch,
 der alles Gebotene in gerader zu ängstlicher Korrektheit
 zu erfüllen sucht, der Typus, der für 7910 7910
 charakteristisch ist.

1) Compagnon (?).

49
232
231
IV. Einzelne Ritualgebote:

1. Ehelicher Umgang.

מספר המסובות ארבע כשהיה סמוך ללחם ואלה הם המסובות
ספר חסידים 1184 (Kistinsky 297) = ed. Baer. 509.

מספר המסובות ארבע כשהיה סמוך ללחם ואלה הם המסובות
ספר חסידים 1184 (Kistinsky 297) = ed. Baer. 509.
מספר המסובות ארבע כשהיה סמוך ללחם ואלה הם המסובות
ספר חסידים 1184 (Kistinsky 297) = ed. Baer. 509.
מספר המסובות ארבע כשהיה סמוך ללחם ואלה הם המסובות
ספר חסידים 1184 (Kistinsky 297) = ed. Baer. 509.
מספר המסובות ארבע כשהיה סמוך ללחם ואלה הם המסובות
ספר חסידים 1184 (Kistinsky 297) = ed. Baer. 509.

Im Zusammenhang des Vs Lev. 15,31 bringt
מספר חסידים 1184 ein Beispiel dafür, wie streng es ein Händ mit dem
Reinheitsgesetz nahm:

Da der Mann sich schon eine Nacht oder einen Tag
vor dem Eintritt des unreinen Zustandes seiner Frau enthalten
muss, pflegte der Händ, falls der Zeitpunkt des regelmäßigen
Eintretens der Unreinheit (נול) schon vorüber, diese aber trotzdem
noch nicht eingetreten war, einen Tag zu warten und sich dann
seiner Frau nur kurz vor Eintritt der Morgen- oder Abenddäm-
merung - also den Grenzen der Zeitabschnitte - zu nähern,
so dass das Eintreten der Unreinheit in den nächsten Zeit-
abschnitt fallen musste, wie es das Gesetz vorschreibt. Aus diesem
nahm er es mit den Waschungen etc. sehr genau. Das Warten
auf die Grenze des Zeitabschnittes ist deshalb wichtig, weil die
Handlung auch dann als unrein gilt, wenn die Unreinheit
innerhalb desselben Halbtages noch eingetreten wäre,

aber infolge einer im letzten Augenblicke
 herausgerufenen Konzeption nicht eintrat. In
 diesem Falle bestände kein Kriterium,
 ob die Handlung erlaubt oder unerlaubt
 war und ob eventuell Sühnehandlungen
 nötig wären.

Hier liegt wieder der für אֲשֵׁרֵי דָבָר
 typische Häsíd-Begriff vor: der Häsíd ist
 derjenige, der das Gesetz bis ins Kleinste mit
 ängstlicher Spitzfindigkeit bewahrt. Derselbe
 Häsíd-Begriff begegnet uns auch in der
 folgenden Geschichte. Sie behandelt
 auch einen ganz ähnlichen Fall:

Gaster, Exempla of the Rabbis 1924: CCCV, S.197 - 206. REJ 33, S. 23ff.
Eisenstein: מצרטיים אונזר, S. 344 - 347. Maase 132 in Mitt. d. jüd.
Gesch. f. Volkskunde 1898, Heft 2, S. 9ff.

Das Motiv der *צוואה* leitet z.B. ein jüdisches Märchen aus dem Mittelalter ein. Dieses Märchen enthält eine Fülle verschiedenster Motive, die zum größten Teile nichtjüdischen Ursprungs sind. In der vorliegenden Fassung hat das Märchen folgenden Inhalt:

Ein *חסיד* machte seinem Sohne, dem *ר' יוחנן*, sterbend zur Pflicht, nach Ablauf der Trauerzeit das auf dem Markte um jeden Preis zu kaufen, was ihm als erstes unter die Augen käme. Der Sohn tat, wie ihm geheißen war und erstand auf diese Weise zu einem sehr hohen Preise einen Becher, der sich zunächst nicht öffnen ließ. Erst bei Tische gelang es *ר' יוחנן*, den Becher zu öffnen. Er enthielt einen zweiten kleineren und in diesem befand sich ein *עקרב* (Skorpion²⁾). Diesen fütterte *ר' יוחנן*, bis er groß war wie ein Haus und das gesamte Hab und Gut des Rabbi aufgefressen hatte. Da flehte *ר' יוחנן* zu Gott um Erlösung von der unerträglich gewordenen Sohnespflicht. Das Gebet wurde erhört und der *עקרב* begann zu reden. Er verhiess dem Rabbi und seiner Frau die Erfüllung eines Wunsches. *ר' יוחנן* wünschte sich Kenntnis der Tiersprache und alle Weisheit der Welt. Die Frau wünschte sich Reichtum. Da lehrte der *עקרב* den Rabbi, was dieser sich gewünscht hatte³⁾. Dann nahm er Mann und Frau mit

1)

Die in den Mitteilungen l.c. abgedruckte Fassung nennt den Helden der Geschichte: *ר' חנינא*, S.12,69.

2)

Die Fassung in den Mitteilungen redet von einem Frosch. Mitt. S.68, Anm.4 weisen auf die Ragnar Lodbroksage und ihr persisches Gegenstück hin, wo sich ein Lindwurm in einem Ei, bzw. Apfel findet.

3)

Der Frosch in der von den Mitt. abgedruckten Fassung der Geschichte bedient sich hierzu eines Zettels, den *ר' יוחנן* essen muß; vgl. Ez.3,1ff. und das heute noch geübte Verfahren, Abschtützen das Alphabeth auf Zucker einzugeben.

in den יער אלץ 27 יער . Dort brachten alle Tiere dem עקרב Geschenke.
 Von diesen durften die beiden auf mitgebrachten Wagen mitnehmen, so
 viel sie wollten. Da fragte ל' יוחנן den עקרב, wer er sei, und die-
 ser offenbarte sich. Er war ein Sohn Adams, vor dem Sündenfall gezeugt,
 und darum des Todes nicht teilhaftig, aber verurteilt immer je 1000
 1)

Jahre lang zu wachsen und wieder abzunehmen . Nun kommt ein deutlicher
 Schluß: ול' יוחנן שב לביתו והיה עשיר גדול וחכם אין כמוהו 2)

Doch die Geschichte geht in der gegenwärtigen Fassung weiter .
 Der König hörte von der Weisheit des ל' יוחנן, rief ihn an seinen Hof,
 prüfte ihn, behielt ihn bei sich und gewann ihn lieb. Der König war
 unverheiratet und seine Räte drangen in ihn, er soll doch heiraten.
 3)

Da brachte ein Rabe dem König ein goldenes Frauenhaar. Dieser erklär-
 te, die Räte sollten ihm die Frau, von der dieses Haar stammte, aus-
 findig machen. Sonst sollten sie sterben. Die Räte wandten sich an
 ל' יוחנן und dieser erhielt vom Könige den Auftrag, die Frau zu suchen.
 Nicht nur er sollte mit seinem Leben haften, sonder sein ganzes Volk.

ל' יוחנן nahm 3 Brote zu sich und machte sich auf den Weg. Auf seiner
 Wanderung kam er in den יער . Dort kam ihm ein riesiger hung-
 riger Hund entgegen. Der Rabbi gab ihm eines seiner Brote und der Hund
 versprach ihm seinen Beistand für den Fall einer Gefahr. Das zweite Brot
 gab ל' יוחנן einem Raben, der ihm dasselbe versprochen hat. Als der
 Rabbi weiter gewandert war, kam er an einen Fluß. Dort hatte ein Fisch
 einen großen Fisch gefangen und der Rabbi kaufte ihm diesen für sein
 ganzes Geld ab. Aber der Fisch bat ל' יוחנן, ihm wieder ins Wasser zu
 werfen. Als er ihm seine Bitte erfüllt hatte, versprach er ebenfalls

1) Der Text der Mitt. bringt die Frage nach der Herkunft des עקרב in Form des Lohengrinmotivs.

2) Die Fortsetzung der Geschichte wird dadurch eingeleitet, daß der עקרב die Bitte des ל' יוחנן um seinen Segen mit dem geheimnisvollen Satz beantwortet: המקום יצילך מן היעות העתירות לבא עליך, worüber der Rabbi sehr verwundert ist. Die Lösung des Geheimnisses bringt der zweite Teil der Geschichte.

3) Der Rabe als Schicksalsvogel spielt im Zohar eine Rolle, zur deut- schen Sage vgl. Grimm III,19. Zu den Haaren der Frau vgl. Mitt. l.c. S.68.

Perfekt x

1)
 seine Hilfe . Endlich fand ל' יוחנן die Prinzessin mit den Goldhaaren.
 Aber diese wollte nur mit ihm gehen, wenn er ihr Wasser aus קנה גי
 und גן ערן ²⁾ besorgte. Der Rabbi betete zu Gott um Hilfe und dieser sandte
 ihm den Raben, der beides herbeiholte. Aber nun stellte die Prinzessin
 eine andere Bedingung: sie wollte einen Ring, den sie vor 25 Jahren
 in einem Fluß beim Baden verloren hatte, wiederhaben. ל' יוחנן
 ging an das Flußufer und bat Gott um Hilfe. Gott schickte ihm den
 Fisch, den er gerettet hatte. Der Fisch wußte, welcher Fisch den Ring
 gefressen hatte und ging zu Leviathan³⁾, dem Herrn der Fische, um ihm
 den Fall vorzutragen. Leviathan ließ den Fisch vor sich kommen, und
 bestimmte ihn, den Ring ans Land zu spucken. Aber ehe ל' יוחנן den Ring
 an sich nehmen konnte, kam ein großes Schwein und fraß den Ring. Wieder
 klagte ל' יוחנן Gott sein Leid. Da kam der Hund und sagte ihm, daß er
 das Schwein getötet und seine Eingeweide zerrissen hatte. ל' יוחנן folgte
 dem Hunde und fand den Ring. Als er den Ring der Prinzessin brachte,
 begleitete sie ihn zu seinem Könige. Aber sie bat sich dort noch ein
 Jahr Frist vor der Hochzeit aus. In dieser Zeit mordeten neidische Höf-
 linge den Rabbi. Aber die Prinzessin heilte seine zstückelte Leiche⁴⁾
 mit dem Wasser aus גן ערן . Als aber der König und seine Soldaten im
 Vertrauen auf die Kunst der Prinzessin einen Krieg begannen und alle
 starben, goß die Prinzessin das Wasser aus קנה גי über ihre Leichen
 und sie verbrannten. Die Prinzessin heiratete nun ל' יוחנן . Sie lebten
 glücklich miteinander, hatten viele Kinder und wurden sehr alt.

1)

Zum Motiv des dankbaren Fisches vgl. das Alphabeth des Ben Sira und Heller (Anm. zu Grimm) S. 347. Das Motiv der dankbaren Tiere (vgl. z. B. Grimm III, 191 "die treuen Tiere") ist wohl buddhistischen Ursprungs. Es spielt auch sonst in der Maaseliteratur eine Rolle; vgl. z. B. Maase 159 in den Mitt. l.c. (Samuel דודן und der Pardel). Weitere Parallelen bringen die Mitt. l.c. S. 68, Anm. zu Stück 4.

2)

Das Paradieswasser kommt bereits in der Alexandersage vor (Wünsche, Jahrb. f. jüd. Literatur u. Gesch. 1898, S. 112). Weitere Parallelen bringen die Mitteilungen l.c. S. 69, Anm. 10.

3) Zur Rolle des ל' יוחנן als König, Richter u. Lehrer vgl. Adolf Lörsinger, Vom Leviathan (Mitt. z. jüd. Volkskunde, 30 Jg., Wien 1927, S. 21).

4) Das Motiv lehnt sich deutlich an die Birissage an. Vgl. auch die Maimonideslegende.

Der literarische Tatbestand ist hier folgender:

Es liegen zwei Geschichten vor:

- a) die vom עקרוב und
- b) die vom hilfreichen Wanderer und den dankbaren Tieren.

Der Grund zur Verschmelzung liegt in der Frage, woher der weise Mann der zweiten Geschichte die Tiersprache kennt, deren Kenntniss vom rationalististischen Standpunkte aus betrachtet die zweite Geschichte voraussetzt. Auf diese Frage kann die 1. Geschichte Antwort geben. Die Verschmelzung ist auf eine ziemlich äußerliche Weise bewerkstelligt worden:

- 1) wurden die Namen der Helden und des Wunderwaldes (יער) in die 2. Geschichte übertragen.
- 2) wurde dem עקרוב der geheimnisvolle Segen in den Mund gelegt.

Die 2. Geschichte ist ein vollkommen nichtjüdisches Märchen und ungeschickt judaisiert. Hineingetragene jüdische Motive sind: die Schuldhaltung des gesamten jüdischen Volkes, die an die Esthergeschichte gemahnt, und die Gebete des Rabbi. Zur Übertragung der Geschichte in ein jüdisches Milieu mag die Tatsache Anreiz gegeben haben, daß die Rolle des Weisen, der halb Günstling, halb Märtyrer königlicher Launen ist, der Rolle der jüdischen Ärzte usw. an den Höfen des Mittelalters entsprach. Am Schluß wird die Fiktion eines jüdischen Helden der Geschichte wieder vollkommen fallen gelassen. Denn die Ehe mit der nichtjüdischen Prinzessin und die Königsfrau des Weisen ist in jüdischem Milieu gar nicht denkbar. Für den

ג'ס"ר - Begriff ist diese Geschichte darum belanglos.

1) Zu עקרוב s. Hull, 59^b, wo עקרוב durch עקרוב umschrieben wird. ist nach עקרוב Eigenname eines Waldes (יער שם). Levysohn, die Zoologie des Talmuds, Frkft / M 1858, S.71: "Vielleicht aber mögen beide Wörter עקרוב als ein Wort עקרוב zu lesen sein, das wie עקרוב Hull. 80^a entweder den Libanonwald oder Wald schlechthin bezeichnet. Oder sollte vielleicht עקרוב mit עקרוב, silva verwandt sein?" Müncher (dasselbst) übersetzt עקרוב durch: major.

Die 1. Geschichte, obwohl auch sie z.T. mit mythologischen und Märchenmotiven internationalen Charakters arbeitet, ist dagegen spezifisch jüdisch. Hier handelt es sich um eine unter größten Mühen erfüllte Pietätspflicht gegenüber dem verstorbenen Vater, die schließlich doch noch zu gutem Ende führt. Solche Geschichten kennt die jüdische Literatur auch sonst (vgl. die nächsten Geschichten).

Für diese Art Erzählungen typisch ist die Tatsache, daß nicht der Held der Geschichte, d.h. der Sohn, die Bezeichnung ה erhält, sondern der Vater. Dieser ist hier ein weiser Mann, der ein geheimnisvolles Wissen besitzt. Mehr wird über ihn nicht gesagt.

In der folgenden Geschichte handelt es sich nicht um eine מִשְׁפָּט , ein moralisches Testament, sondern um ein materielles Vermächtnis. Der Held der Geschichte ist hier der ה, der durch seine Klugheit aus einem Dilemma gerettet wird. Der Sohn, der das Testament seines Vaters respektiert, spielt nur eine Nebenrolle:

Ein ה verspricht seinen Kindern, ihnen nach seinem Tode je 100 Denare zu vererben. Als er nach einiger Zeit etwas von seinem Gelde verloren hat, so daß ihm nur 950 davon übrig bleiben, und so sein Versprechen nicht aufrecht erhalten kann, bleibt ihm nur folgender Ausweg: er gibt den 9 Kindern je 100 Denare, 30 behält er für seine Totenkleider und nur 20 erhält der Jüngste. Die Unzufriedenheit des Jüngsten versuchte er zu beheben, indem er ihm den Rat gibt, sich an seine 10 Freunde zu halten. Als dem Jüngsten nach dem Tode des Vaters nur noch ein Denar übrigbleibt, erinnert er sich des Rates seines Vaters, macht für das letzte Geld noch eine Mahlzeit und lädt die 10 Freunde seines Vaters ein. Die Freunde sehen darin eine Fortsetzung der väterlichen Freundschaft und beschließen, ihm ein Geschenk zu machen. Jeder schenkt ihm eine trüchtige Kuh. Mit dem Erlös für die Kälber beginnt der Beschenkte Geschäfte und gewinnt bald mehr Vermögen als sein Vater hatte. Erst dann erfaßt er den Sinn des Rates, den ihm sein Vater gegeben hat. Diese Geschichte wird zusammengefaßt in einem Sira-Texte.

Die Geschichte soll weniger zeigen, wie ein $\hat{\eta}$ handelt, als was durch Gott für ihn geschieht. Wenn der $\hat{\eta}$ auch nicht in der Lage ist, sein Versprechen zu halten, so gestalten sich doch die Dinge so, daß sein Versprechen eingelöst wird.

Die Tatsache, daß der Vater seinen Söhnen einen Eid schwört, läßt zunächst darauf schließen, daß es sich hier nicht um eine eigentliche, ursprüngliche $\hat{\eta}$ - Geschichte handelte, sondern um die Geschichte eines gewöhnlichen Menschen. Der kluge und ehrliche Rat des Vaters, der einen glücklichen Verlauf der Sache zur Folge hat, gab den Anlaß, die Geschichte auf einen $\hat{\eta}$ zu übertragen. Wenn es sich aber ursprünglich um eine $\hat{\eta}$ - Geschichte handeln würde, dann müßte die Behauptung עליון wörtlich genommen werden. Möglich ist auch allerdings, daß hier eine Anekdote nichtjüdischen Ursprungs handelt, die in erbaulichem Sinne verarbeitet wurde und die übliche formelhafte Einleitung erhielt, ohne daß-infolge des formalistischen $\hat{\eta}$ - Begriffes-Widerspruch dieser Einleitung zu Einzelheiten des Textes empfunden worden wäre.

230

Hasid und Frau

7^s 011 und Frau.

Auf den Boden einer halachischen Vorschrift, wonach die Erzeugung von Kindern Pflicht ist, wird eine $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -geschichte erzählt, die die Bedeutung der Frau für den Bestand des $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -charakters betrifft.

Der Inhalt der Geschichte ist folgender:

Ein $\gamma^{\prime}\delta\eta$ und seine Frau waren kinderlos. Darum liessen sie sich scheiden.¹⁾ Denn sie meinten, Gott ohne Kinder nicht zu nützen. Die Frau heiratete einen $\gamma\psi\gamma$ und machte ihn zum $\rho^{\prime}\gamma\gamma$. Der Mann aber heiratete eine $\eta\gamma\psi\gamma$ und wurde selbst zum $\gamma\psi\gamma$. Die Frau vermag den Mann, auch wenn er ursprünglich kein $\gamma^{\prime}\delta\eta$ ist, in einen $\gamma^{\prime}\delta\eta$ zu verwandeln.²⁾ Der ursprüngliche $\gamma^{\prime}\delta\eta$ aber kann nur dann seinen Charakter behalten, wenn die Frau eine $\eta\gamma^{\prime}\delta\eta$ ist. Die Frau fördert den Bestand des $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -charakters. Ist die Frau keine $\eta\gamma^{\prime}\delta\eta$, so wirkt das retardierende Moment auf ihn hemmend, so dass der Charakter allmählich verschwindet. Die Bezeichnungen $\gamma\psi\gamma$ und $\eta\gamma\psi\gamma$ dürften hier hagadische Ausschmückung sein. In der Geschichte kommt der $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -charakter der Frau darin zum Ausdruck, dass auch sie die Kinderlosigkeit als Scheidungsnotwendigkeit bezeichnet, obwohl die Pflicht zur Fortpflanzung nur dem Manne obliegt und nicht der Frau. Sie sagt aber hier: "Was nützen wir Gott?" Diese Haltung ist aber nur eine besonders augenfällige Auswirkung ihres $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -charakters, der sich darin durchaus nicht erschöpft. Dass ihr $\gamma^{\prime}\delta\eta$ -charakter ein habitus ist, der sich in allen Dingen auswirkt, beweist am stärksten ihr läuternder Einfluss auf ihren zweiten Mann.

1) Der Wortlaut des J S I, 23... $\eta\psi\gamma\gamma\eta\gamma\eta$ hält sich genau an die Halacha, wonach nur der Mann das Recht zur Scheidung hat. S. R 17 17,7 aber ignoriert die Halacha und berücksichtigt nur die Tatsache der Scheidung, die als solche sie beide betrifft.

2) Gegen diese Auffassung spricht Tos D mii, 17 (Zuckermandel 48; AZ 39a und B k 30b), wonach die Frau vom Mann beeinflusst wird. R. Schimeon ben El azar (uml 90) im Namen des R. Meir (uml 50) sagt: Es ereignete sich einmal, dass eine Frau an einen $\gamma\delta\eta$ verheiratet war, und ihm die Gebetsriemen um die Hand band. Dann verheiratete sie sich an einen Zöllner ($\delta\eta\gamma\eta$) und band ihm die Zollzettel an seine Hand.

Für den *תשובה*-begriff von Wichtigkeit ist die Tatsache, dass die Frau ihren Mann zwar zu einem ^{פירש}~~תשובה~~, nicht aber zu einem *תשובה* machen konnte. Der *תשובה*-charakter scheint nach dieser Auffassung wohl verloren, nicht aber gewonnen werden zu können. Er scheint ein *חוקים* zu sein, ein besonderes Geschenk Gottes, das sich menschlichem Einfluss entzieht. (vgl. oben S13, Anm. 17). Diese fast überlegene Rolle gegenüber dem *תשובה* spielt die Frau auch in einer echten Eliageschichte, wo die Frau als Beraterin des Mannes in allen entscheidenden Fragen auftritt. Sie ist nicht nur lebensklug, sondern weiss auch in den Fragen der Religion sehr genau Bescheid, so dass Elia schliesslich von ihr geradezu beschämt und überwunden wird. (s. 84ff, 3. Kap. *תשובה* und Wunder)

In ähnlicher Weise tritt in der Geschichte von R. Reuben und seinem Sohn die Frau als Thorakennerin auf, die sogar Gott selber zu überwinden vermag. (117ff, d. Kap. *תשובה* u. Gebet).

Die Frau als Gegenspielerin des *תשובה*, die das Wesen seiner *תשובה* nicht begreift, schildert der Midras von dem wohlthätigen *תשובה*, dessen Frau in den Schatzkammern nur ungezielter vorfand (S142ff, Kap. *תשובה* und *ערכה*), als sie in Abwesenheit ihres Mannes an seiner Stelle Almosen austeilen wollte.

Rissim's Geschichten schildern zweimal (S. 261 u. S. 136, 1. Geschichte) einen ähnlichen Typus: Die Frau, die für das Wesen des Mannes kein Verständnis hat. Entsprechend der niemals polemischen Art Rissim's, sind diese Frauen durchaus nicht als unsympathisch geschildert: sie sind gezwungen, das Wenige, was sie besitzen, für Mann und Kinder zusammenzuhalten. Es fehlt ihnen durchaus nicht an allen guten Eigenschaften. Nur für den gottwohlgefälligen Leichtsinn der *תשובה* in den Rissimgeschichten fehlt ihnen das Verständnis - in der ursprünglich von Abba Judan berichteten Geschichte aber (S136, L. Geschichte) ist wie in der eben erwähnten Eliageschichte die Frau die treibende Kraft für die *תשובה* des *תשובה*. Die Wertschätzung der Frau gerade in dieser alten Tradition, deren spezifisch jüdisches Milieu ohne Zweifel feststeht, ist

sehr wichtig für die Beurteilung über die spezifisch jüdische Wertschätzung der Frau. Die Geschichten, die eine Geringschätzung der Frau verraten, stammen mit einer Ausnahme aus dem Mittelalter. Nur die im Bavli überlieferte Geschichte von dem 7⁵⁰⁷, der die Geister auf dem Friedhofe belauschte, berichtete von einer verständnislosen Frau. Aber hier handelt es sich wohl um eine Kombination verschiedener Motive, die nicht alle jüdisch sind.

1. Die als ...

2. Die als ...

3. Die als ...

4. Die als ...

5. Die als ...

2.

6. Die als ...

7. Die als ...

8. Die als ...

9. Die als ...

H a s i d - u n d E l i a .

I. Elia als Nothelfer :

56-62

1. Elia als Helfer in einem akuten Notstand :

s. 261 ; 117 ; 112 .

63-74

2. Elia als Vertreter der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes :

s. 84 ; 85=140 ; 257-58 .

75-79

II. Elia als Freund und Gesetzeslehrer :

s. 102 ; 152 ; 157 ; 162 .

80-87

Zusammenfassung.

Die ausserordentlich populäre und vielseitige Rolle, die Elia in der jüdischen Tradition spielt, ist oft hervorgehoben worden. Zusammenstellungen der Elialiteratur findet sich z. B. im 4. Kapitel der Einleitung der Friedmannschen Textausgabe von (Wien 1907; M. Guttman, *Clavis talmudica* Breslau 1925), Band IIIa, S. 26-56 und bei Strack-Billerbeck IV, 2s. 764ff. Die besondere Rolle des Elia ist begründet in seiner eigentümlichen Stellung zwischen diesseits und jenseits. Er ist nur entrückt, nicht gestorben. ¹⁾ Darum hält er sich wohl in der jenseitigen Welt auf und steht auf Grund Maleachi ²⁾ in besonderen Beziehungen zum Messias; aber er durchheilt auch immer wieder die Erde wie ein Vogel ³⁾. Dieser Vergleich bezieht sich nur auf die Rastlosigkeit seines Wanderns und sein unvermitteltes Auftreten, nicht aber auf seine Gestalt. Diese richtet sich vielmehr nach dem Zwecke seines Eingreifens. Er erscheint als Sklave ⁴⁾, als Metäer ⁵⁾, Ritter ⁶⁾, Bettler ⁷⁾, Arzt ⁸⁾, als Senator im römischen Senat ⁹⁾, als Abgeordneter im polnischen Seim ¹⁰⁾. Häufige Gestalten seines Auftretens sind als Araber ¹¹⁾ und als ¹²⁾. Auch in Gestalt bestimmter Personen tritt er auf: als ¹³⁾ ¹⁴⁾, als R. Hijja. Meistens begegnet er den Menschen ¹⁵⁾ ¹⁶⁾ ¹⁷⁾ bei ihren täglichen Verrichtungen, auf der Strasse, auf dem Felde.

1) MQ 26a: , nach DE Jura I, gehört Elia zu den 9, die zu ihrer Lebzeit ins Paradies kamen.
 2) Stellen hierzu bei M. Guttman aad, S. 50-52 - von der Rolle des Elia in der messianischen Zeit soll hier abgesehen werden. Hier interessiert uns lediglich seine Stellung zu den Menschen jetzt und hier.
 3)
 4) Wis im, (Amsterdam) 24a
 5) A 18a
 6) Sabb. 109b
 7) 22f; Enelow I, 87
 8) j ket 12
 9) Pes K 92b: zu B 9, 9
 10) Bergmann, Legenden 78
 11) Js() §607 und §201
 12) , Friedmann 29; Pes K : Tanh AB. Sira (Venedig) 14)
 13)
 14) Kil 32b
 15)
 16)
 17) Tanh, Genesis
 18) ~~xxx~~ xxx

Es kommt aber auch vor, dass er einem Menschen im Traum erscheint¹⁾
 was wohl auf einer Rationalisierung der Eliageschichten beruht. In²⁾
 manchen Fällen gibt er sich zu erkennen oder wird erkannt,³⁾ in ande-
 ren Fällen bleibt er inkognito.⁴⁾ Bei dem jetzigen oft schon etwas
 verschliffenen Zustande der Eliageschichten tritt allerdings nicht
 klar hervor, ob der Prophet erkannt wird. Der Zweck seines
 Auftretens ist im Grunde immer derselbe: er ist der Nothelfer, er⁵⁾
 hilft aus Armut und Krankheit, aber auch aus seelischer Not. Er
 löst Probleme, die durch das Streben nach vollkommener Erfüllung⁶⁾
 der Gesetze erstehen. Er beantwortet die Fragen der Kabbalisten.⁷⁾
 Das Erscheinen des Elia bedeutet stets Gutes, selbst die Tiere wis-
 sen das (S. Bā 60b). Es war so üblich, der Nennung seines Namens die
 Formel יְהוָה אֱלֹהֵינוּ als Ausdruck dankbaren Gedankens anzufügen, dass
 diese Formel in beiden Talmuden direkt als nomen proprium behandelt
 und gebraucht wird. Hin und wieder tritt er auch als ein guter⁸⁾
 Freund auf, der seine Erwählten auch ohne besonderen Anlass besucht.
 Dies ist natürlich, sobald es bekannt wird, eine hohe Ehre für den
 Besuchten und kann zum Anlass genommen werden, ihm hohe Ämter an-
 zuvertrauen.⁹⁾ Eine wesentlich andere Vorstellung, eine Symbolisie-
 rung des Wesens Elias liegt dem Glauben zu Grunde, dass der Pro-
 phet der $\text{מְשִׁיחַ בְּיָמֵינוּ}$ und als solcher bei allen Beschneidungen zugegen
 ist. Es ist keine besondere Gruppe, kein enger Kreis, den Elia be-
 vorzugt. Er wird von allen als der Ihre beansprucht: von Rabbinen¹⁰⁾
 und Laienfrommen¹¹⁾, von Rationalisten¹²⁾ und Mystikern¹³⁾. Um den Uni-

1) GR 83
 2) Friedmann 28f
 3) " " "
 4) " " "
 5) Von Elia heisst es, dass er den Schlüssel zum Regen in Verwah-
 rung hätte (vgl. Tana). Dies wird u. a. erwähnt in einer Ge-
 schichte von Choni dem Kreiszieher, die von der Tosefta in Bezug
 auf einen namenlosen erzählt wird, mit dem zweifelsohne
 Choni gemeint ist. Eine besondere Beziehung zwischen Elia und
 dem geht aus dieser Stelle nicht hervor.
 6)
 7)
 8)
 9)
 10)
 11)
 12)
 13)

versalismus des Elia besonders deutlich werden zu lassen, wird gelegentlich auch behauptet, dass Elia vor der Schranke der Konfessionen nicht halt machte (Gen. R. 33,4). In der Gestalt des Elia hat ein in allen Leiden behaupteter Optimismus des Judentums sich ein Symbol geschaffen. Elia ist der Helfer in allen Nöten, das sichtbare Prinzip der helfenden Liebe Gottes und der Gemeinschaft Gottes mit Israel. Wie die in christlichen Kreisen entstandene Legende des ewigen Juden ein Sinnbild des ewigen Leidensschicksal eines in die Gottesferne verstossenen Volkes sein soll, verkörpert Elia das Gegenstück dazu: er ist Träger einer trotz allen Leiden und gerade in allen Leiden verkörperten Gottesgemeinschaft. So spiegelt sich in den unzähligen Eliageschichten das Schicksal des Volkes, das unter tausend verschiedenen Bedingungen das Gleiche ist: eine Kette von Nöten, in denen die Errettung als das Aussergewöhnliche, von Gott besonders Gewirkte gespürt wird. Infolge der Popularität Elias ist es von vornherein anzunehmen, dass er auch in den 7^{er} -geschichten eine Rolle spielt. Allerdings ist diese Rolle, gemessen an dem Umfang der Materie, keine allzu entscheidende. Der Prophet tritt nicht eben häufig in dieser Literatur auf. Eine besonders enge Beziehung zwischen Elia und den 7^{er} wird zwar zuweilen, besonders in talmudischer Überlieferung, behauptet, ohne dass es gelungen wäre, dieser Ansicht allgemeine Geltung zu verschaffen. Die Probleme, die bei der Behandlung der einzelnen 7^{er}-Eliageschichten zu behandeln sind, entsprechen denen in den Wundergeschichten. Es muss gesagt werden, zu welchem Zwecke der Prophet eingeweiht und ob ein besonderes Verdienst des 7^{er} vorliegt, dass den Propheten zum Eingreifen veranlasst.

1) Die Schwäche unserer bisherigen Eliamonographien hat hier ihre Wurzel: sie sind Stoffzusammenstellungen, nach mehr oder weniger glücklichen Prinzipien geordnet (Friedmannz. B. hat für seine Gruppierungen kein einheitliches Prinzip, er vermischt inhaltliche mit literarischen Kriterien) wesentlich ist aber das Einheitsprinzip nicht. Es käme vielmehr darauf an, einmal Wesen und Sinn der Eliatradition und ihre Beziehungen zur Geschichte des Volkes, nicht der äusseren politischen allein, sondern der tatsächlichen Volksgeschichte aufzuzeigen.

Als Beispiel dafür, das $\pi\pi\gamma\delta$ -geben sich lohnt und in Anschluss an vs Hiob 34,11 bringt Al Nakawa einen sonst verloren gegangenen Midrasch:

Ein $\gamma'\delta\eta$ schenkte alles, was er hatte, an die Armen, sodass ihm schliesslich nichts blieb. Dazu kam noch eine Hungersnot. Seine Frau bat ihn um Geld für Brot. Er aber antwortete: Meine Sünden haben mich eingeholt, ich habe nichts mehr. Da verkaufte die Frau ihren Kopfputz, kaufte ein Pfund Mehl dafür und buk einen Kuchen davon. Als der Kuchen fertig war, sagte der $\gamma'\delta\eta$: Geh, hole auch die $\eta\delta\sigma\tau\theta\zeta$ בית הכנסת dazu. Die Frau ging. Inzwischen kam ein armer Mann und bettelte für seine Kinder. Da gab ihm der $\gamma'\delta\eta$ den Kuchen. Dann aber schämte er sich vor seiner Frau, ging ins $\eta\delta\sigma\tau\theta\zeta$ und sass dort, bis er einschlief. Da erschien ihm Elia im Traum, rührte an seine Schulter und sprach: Der Grundstock des Lohnes für deine Frömmigkeit soll dir für die künftige Welt erhalten bleiben, hier aber hast du die Zinsen. Der $\gamma'\delta\eta$ erwachte, sah 1000 Goldde-naren vor sich.

Die Geschichte schliesst mit der Anwendung des vs Hiob 34,11 auf diesen Fall: der erst Halbvers bezieht sich auf den Lohn in dieser, der zweite auf den Lohn in jener Welt.

In dieser Geschichte greift Elia ein, um einen durch seine Wohltätigkeit verarmten $\gamma'\delta\eta$ zu helfen. Der Prophet erscheint dem $\gamma'\delta\eta$ im Traum. Die Geschichte ist schlicht, gut erzählt und ganz in sich geschlossen. Ebenso klar ist der zugrundeliegende $\gamma'\delta\eta$ -begriff: Es handelt sich hier wieder um den schlichten, weltfremden, naiven Menschen, der aus einem reinen, geraden Herzen, unbekümmert um die Folgen, das tut, was ihm seine fromme Gesinnung zu tun heisst, und diese Gesinnung bewirkt, dass Elia sich seiner Not annimmt. Die Sachlage ist dieselbe, wie die in den Wundergeschichten: der $\gamma'\delta\eta$ wird auf eine völlig überraschende Weise - so überraschend, dass er unmöglich mit dieser Lösung der Schwierigkeit rechnen konnte - für seine Frömmigkeit belohnt. Am Schlusse der Geschichte wird das Problem des Gnadenschatzes im Himmel berührt, ähnlich

wie in der Geschichte von Abba Tahna (S214 s. 7'07 u. Wunder S.32)
 Hier heisst es: der dem 7'07 übergebene Lohn bestehe nur aus den
 Zinsen, der Grundstock des Kapitals dagegen sei unberührt geblie-
 ben. Die für die mittelalterlichen Verhältnisse unvorstellbar hohe
 Summe dieser Zinsen zeigt, dass hier nichts anderes gesagt sein sol-
 wie in der Geschichte von Abba Tahna: der göttliche Gnadenschatz
 ist unerschöpflich. Objektiv betrachtet aber bedeutet das Eingrei-
 fen Elias, wie das Wunder den meisten Wundergeschichten, die Herstel-
 lung eines gerechten Zustandes in der Welt. Es soll verhindern,
 dass der 7'07 durch seine Frömmigkeit ins Unglück gerät.

In der Geschichte von Rabbi Ruben und seinem Sohne, besser
 in der nicht rationalistischen, jetzt überdeckten Fassung der Ge-
 schichte, tritt Elia deutlich ebenfalls als Nothelfer auf. Hier ist
 der Fromme nicht in Armut geraten, sondern er steht im Begriffe,
 seinen einzigen Sohn durch den Tod zu verlieren. Der Prophet deckt
 dem Sohne alles auf, während der Vater den Mut nicht dazu gefun-
 den hatte - und kann ihm so den Weg zu seiner Rettung weisen. Womit
 das Eingreifen des Elia verdient wird, ist deutlich: der Grund
 liegt in der Frömmigkeit des R. Ruben, die sich vor allem im für-
 bittenden Gebet manifestiert (S.S. 117 7'07 u. Gebet).

S. S. 113 dum.

750 2320 22 10 ist, findet sich in der
jüngeren Rezensionen des 1701 11511 (zum Namen des Verf. s.
Literaturgesch. d. Synag. Poese von Baum, Berlin 1865, S. 486 u. 332. -

vgl. 11651 1171 1911 20 Friedmann S. 30. -

J. Davidson, 6101 11000 111, New York 1925, S. 147. Nr 3138
und die dort angeführte Literatur.

L. Landshuth, 73187 2101 II, Berlin 1862, S. 173

Eisenstein , מדרש וסדר , und Nissim חשיבות 5,574 (ג'ס II, 111)

bringen eine Eliageschichte, die in einem חלדד - Lied als חשו
7'072 auftritt. Die Eliageschichte ist folgende:

Ein Mann war so arm, dass er und seine Frau und seine fünf Kinder hungerten. Die Frau forderte ihn auf, auf den Markt zu gehen, um Hilfe zu suchen. Zunächst weigerte er sich unter dem Hinweis keine Freunde und Verwandten zu besitzen. Als die Frau immer mehr drängte, wies er auf seine Nacktheit hin. Da gab ihm die Frau ein Kleid aus Fetzen. Auf der Strasse traf er einen Unbekannte: Elia. Elia bot ihm an, sich für ihn als Sklave verkaufen zu lassen. Zunächst weigerte sich der Mann unter dem Hinweis, dass man ja ihn in seiner zerfetzten Kleidung für den Sklaven und den Fremden für den Herrn halten könnte. Aber schliesslich ging er doch mit auf den Markt. Dort kaufte der חלדד den Elia für einen hohen Preis. Der König wollte sich einen neuen Palast vor der Stadt bauen, und als er hörte, dass der neue Sklave Baumeister sei, trug er ihm auf, den Palast um den Preis seiner Freiheit in sechs Monaten zu bauen. Elia erklärt sich dazu bereit. In der Nacht betet Elia um ein Wunder und der Palast entstand tatsächlich. Damit war Elia frei und ging seiner Wege. Unterwegs traf er nochmals den Mann, der ihn verkauft hatte und erzählte ihm, wie er frei kam. Der Mann hatte inzwischen mit dem Erlös aus dem Verkauf des Sklaven die Not seiner Familie behoben und darüber hinaus den Grund zu seinem Reichtum gelegt. Elia verschwand unerkannt.

Das חלדד - Lied ¹⁾ weicht von dieser Geschichte nur in unwesentlichen Punkten ab, die keinerlei Tendenz zeigen. Im Lied bittet z. B. die Frau eines Nachbarn um ein besonderes Schmuck-

1) Der Verfasser dieses Liedes, wie aus dem Akrostichon zu erhellen ist, heisst wohl ישי בר מרדכי חזק. Dieses Lied findet sich in den jüngeren Rezensionen des חלדד. Zum Namen des Verfassers s. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, S. 332 und 486; Ausgabe Friedmann S. 30; Landshuth, חלדד II, Berlin 1862 S. 133; I. Davidsohn, חשיבות השירה והפיוט, New York 1925, S. 147 (Nr. 3138) und die dort angeführte Literatur.

kleid für ihren Mann. Damit soll wohl die Schwierigkeit be-
 hoben werden, die dadurch entsteht, dass ein Mann in Lumpen
 keinen Sklaven feilbieten kann, ohne sich in irgend welchen
 Verdacht zu bringen. Weiter wird das Wunder näher ausgeführt:
 Engel Gottes bauen den Palast. Im Stil und der Technik des Liedes
 macht sich aber die deutliche Tendenz bemerkbar, die an sich
 durchaus profane Erzählung ¹⁾ erbaulicher zu gestalten. Aus die-
 sem Grunde sind häufig Bibelzitate eingeflochten (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה
 אֱלֹהֵינוּ יְהוָה) und vor
 allem wird der von Elia aus der Not gerettete mit גִּבּוֹר bezeich-
 net. Da aber sonst an der Geschichte inhaltlich nichts wesent-
 lich geändert wird, bleibt das ursprüngliche Faktum bestehen,
 dass das Eingreifen des Propheten nicht durch eine besondere
 Frömmigkeit verdient wird, sondern dass die Armut des Mannes das
 Mitleid des Nothelfers aller Armen erregt hat. Für den גִּבּוֹר-be-
 griff lässt sich darum aus der Geschichte inhaltlich nichts ge-
 winnen, nur formal lässt sich einiges feststellen; so lässt sich
 aus der Tatsache, dass an der Geschichte nicht geändert wird,
 schliessen, dass man zur Zeit, als das Lied entstand - es ist sehr
 alt und steht schon סתם מן הַתּוֹרָה - von vornherein annahm, dass Elia
 nur einem גִּבּוֹר helfen würde, dass also schon das Eingreifen des
 Propheten Beweis genug für den גִּבּוֹר-charakter des Geretteten
 sei. Da der Mann den Elia nicht erkennt, ist der zweifellos kein
 besonders Begnadeter. Das lässt auf einen nicht allzu exklusiven
 גִּבּוֹר-begriff schl ²⁾ essen. Die von Landshuth aufgeworfene Frage
 über den literarischen Zusammenhang zwischen Lied und Erzählung
 muss wohl dahin entschieden werden, dass das Lied nicht direkt
 von der Fassung bei Eisenstein und Nis im abhängig ist. Die klein
 en Differenzen, die kaum mit bestimmter Absicht in das Lied hin
 eingebracht sind, dazu sind sie viel zu wenig entscheidend für den
 den Verlauf der Handlung, lassen auf einen komplizierteren li-
 terarischen Zusammenhang schliessen. Ein gemeinsamer Ursprung
 beider Fassungen in der hagadischen Literatur dürfte aber sicher) ^{sein.}

¹⁾ Die Erzählung dient, wie ein Märchen, zunächst nur der Unterhaltung. Sie weist
 auch deutlich märchenhafte Züge auf, so z. B. den Palastbau in einer einzigen Nacht. 62

127. V. אלוהים (165 ad) (Part) II ע"פ
מעשה בחסיד אחד ש"כד מנכסיו והיתה

253
Parallele s. Ausl. 11/12/130
Aug. Fiermann, S. 28.

אשתו כשרה לסוף נעשה שכ"כ פעם אחד
היה חורש בשדה פגע בן אלהיו ז"ל בדמות
עלבי אחד א"ל יש לך (שש שנים טובות
אימתי אתה מבקש אותם עכשו או בסוף
ימך א"ל קוסם אתה אין מה ליתן לך
אלה הפטר מעלי בשלום וחדר אצלו עד
שלש פעמים בפעם שלישיית א"ל אולך
ויחזק באשתו קלך אצל אשתו וא"ל ב"א
וא"ל יש לך שש שנים טובות אימתי אתה
מבקש אותם עכשו או בסוף ימך א"ל ומה
את אומרת א"ל לך אמור לו הבא אותם עכשו
וא"ל לך הבא אותם עכשו א"ל לך לבייתך
וא"ל אתה מגיע לשער תצרך עד שתראה
ב"כ פלוסה בבית והיו יושבים בניו לחפש
שנים בעפר וחצאו חמון שיזונו בו שש
אשתו לקראו לאמן ולא הגיע לשער עד שיצאת
ונחה דעתו עליו מה עשתה אשתו הקב"ה
א"ל מכל מקום כבר חשך אשתו הכשרה
של חסד ונתן לנו חשך עלינו הקב"ה חו
בגחילות חסדים שנים הללו שמה הקב"ה
חוסף לנו חשכו וכן עשתה כל מה שעשתה בכל
יום ויום אחרי לבנה קטן כתוב כל מה שאנו
נותנין וכן עשה לסוף שש שנים בא אלהיו ז"ל
א"ל כבר הגיע עונה ליטול מה שנתתי לך א"ל
כשנלטתי לא נלטתי אלא חרצתי א"ל
חצ"כ לא אחצ"כ אלא חרצתי אשתי א"ל
אמר לך כבר בא הדיקן ליטול את שלך אצלה
לך אמור לו אם מצאת בני אדם גאחנים חמנו
מן להם פקדונך ולראה הקב"ה דבריהם וגחילות
חסדים שעשו והוסף להם טובה על טובה לקיים
מה שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום (ש"ס. 32, 14)

1615 (1925), Aug. Fiermann, S. 28.
p. 25. Dieser Text liegt in
H II 607 zusammen; s. Fiermann, S. 2. St.
Fiermann: S. 28. 1925

Days der Ch. seine Frau, die ihm
stets hilft, befragt, ich ein altes
Motiv, das in der rabbl. Legende
häufig zu belegen ist (vgl.).

Die von A. Marmorstein herange-
zogene Parallele zu unse-
aus Midras Ps zu 92,8 (Fiermann S. 28) ist
keine wirkliche Parallele. Die Frau
spielt hier dieselbe Rolle, die in der
Sens. (S. 30) zu Midras (S. 30).

* (S. Mi. 2. jün. Vell. 30. 7) (1922)
S. 37

In einem Zusammenhang, der von der Bedeutung der guten Frau redet ¹⁾, wird von einem erzählt, der so arm wurde, dass er sich als Tagelöhner vermieten musste. Eines Tages, als er Feldarbeit verrichtet, erschien ihm Elia in der Gestalt eines Arabers und fragte ihn, ob er jetzt oder am Ende seines Lebens 6 Jahre lang im Glück leben wollte. Der wies ihn zunächst ab, da er mit einem Zauberer zu tun zu haben glaubte. Als Elia aber zum dritten Mal gekommen war, beriet sich der mit seiner Frau, die ihm riet, das Glück schon jetzt zu verlangen. So tat auch der. Als er nach Hause kam, ist bereits alles im Glück.

Die Frau riet nun weiter etwas sehr wichtiges, nämlich, dass die 6 Jahre hindurch getan werden sollte. Nach Ablauf der Frist kam Elia wieder und verlangte sein depositum () zurück. Der Mann erklärte, dass er sich zunächst wiederum mit seiner Frau beraten müsse. Die Frau sagt darauf durch den Mann dem Elia: er könne den zurückbekommen, wenn er bessere Menschen fände, die mehr gegeben hätten als sie. Gott sieh ein, dass die Frau im Rechte ist und fügt sogar noch zu dem Gegebenen hinzu.

Die Geschichte gehört zu den Eliageschichten, in denen Elia einem Menschen in wachem Zustande begegnet, hier speziell während der Feldarbeit. Der Prophet ist als Araber verkleidet und der hält ihn zunächst für einen Zauberer. Ausdrücklich zu erkennen gibt sich Elia nicht. Doch wird er im Verlaufe der Erzählung von dem mit bezeichnet. Dies liesse an sich darauf schliessen, dass der weiss, um wem es sich handelt. Es kann aber auch nur eine Nachlässigkeit des Erzählers vorliegen.

 1) wer eine solch Frau heiratet, ist genau so, als ob er die ganze Tora beobachtet hätte. Das Verdienst der Frau ist die Erlösung von Generationen

Für die hier zu beantwortete Frage nach dem Wesen des ^{3,10n} muss festgestellt werden, dass zunächst nicht gesagt wird, womit er das Eingreifen des Propheten zu seinen Gunsten verdient hat. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass er ein Gott gefälliges Leben geführt hat, woran besonders seiner frommen Frau ein Verdienst zu kommt. Einzelangaben aber über Art und Auswirkung seiner Frömmigkeit fehlen. Dagegen tritt im Verlaufe der Erzählung ein Zug deutlich hervor: der ^{und seine Frau verstehen,} den Reichtum richtig anzuwenden und sich ein Recht darauf zu verdienen, sie verwenden ihn, um gute Taten (= Wohltaten) zu vollbringen. Damit, nicht mit irgend welchen Sparmassnahmen, sorgen sie für die Zeit nach Ablauf der sechs Jahre vor. Und mit Erfolg, denn um ihre Mildtätigkeit willen gewährt ihnen Gott auch nach Ablauf der Frist ihren Reichtum weiter. Es ist also rückschliessend anzunehmen, dass der ^{seine Frau auch} vorher in diesem speziellen Sinne ^{gegeben haben.}

Das Grundprinzip dieser Geschichte ist also ähnlich wie in der am Anfange dieses Kap. behandelten Geschichte: der ^{und seine} Frau sind infolge ihrer Frömmigkeit arm geworden. Die ^{der} am Zustand, der ~~von~~ göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, hilft Elia ab, aber hier stellt er eine Bedingung: der Reichtum wird nur befristet verliehen. Diese Frist ist wohl von vornherein als Probzeit gedacht. Von dem lebenswürdig-naiven ^{-begriff} der Nissim-erzählung unterscheidet sich der dieser Geschichte durch einen gewissen Skeptizismus und Rationalismus: Niemand kann im Voraus sagen, wie der ^{sich} sich bewähren wird, darum ist es besser, ihn zunächst einmal auf die Probe zu stellen. In den Geschichten denen ein mehr gefühlsmässiger, charismatischer ^{-begriff} zugrunde liegt, taucht das Problem gar nicht auf, dass ein ^{sich} sich etwa nicht bewähren könnte.

I) Richtige Anwendung des Reichtums wird unter Umständen höher bewertet als Bewährung in Armut (s. die nächste Geschichte).

ג'ס"ח 601 (Ruth); 1727X 27 XJH, Ausgabe Friedmann (Wien 1902) S. 284.

256

85 =
140

Jalq. Schim. II, 601 (Ruth) Jalq. Sipp. V, 115, 7. Maase-Buch (Pappenheim)? *bringen*

~~Eine~~ Geschichte ~~handelt~~ von einem Chasid, der sehr arm ^{war} ist, und
 auf sich genommen hatte die Verpflichtung, von niemandem etwas zu
 empfangen. Als er die äußerste Grenze der Armut erreicht hatte, er-
 scheint ihm Elias in der Gestalt eines Arabers und ~~bietet~~ ihm 2
 Silberlinge zum Handeln an. Mit Hilfe dieses Geldes wurde er nach
 einem Jahr so reich, daß er seine Frömmigkeit vergaß und vor allem sein
 Beten. Gott vermiste seine Frömmigkeit und sein Gebet und warft dem
 Elias das vor, daß er ihm aus seiner Welt jenen Chasid herausgenommen
 hatte, dessen Gebet er sehr vermisst. Elias verlangt nun die beiden Silber-
 linge, die er ~~dem~~ gegeben hatte zurück, und der Chasid wurde wieder arm und
 ärmer, bis er dieselbe Stufe der Armut wie zuvor erreicht hat. Elias
 erschaut nun zum ^Wzweiten Mal und ~~bietet~~ ihm nochmals die zwei Silber-
 linge an unter der Beding^g, daß seine Frömmigkeit und sein Gebet durch
 den entstehenden Reichtum nicht ~~zu~~ leiden ^{dürften} hat. ^{Bedingung} Da ~~be~~ erfüllte der ⁱⁿ denn auch.

~~Der Zusammenhang~~ ^{in dem die} Geschichte ^{überliefert ist, handelt davon} ~~bezieht sich auf den Zusammenhang, wonach~~
 die Armut das schlimmste und härteste Leiden ist. Der Chasid aber
 bleibt bei seiner Frömmigkeit trotz der äußersten Grenze der Armut.
 Elias, ~~der immer als hilfreich erscheint und gerade mit einem Chasid~~
~~Umgang pflegt,~~ hilft ihm aus der Armut. *Nun aber zeigt es sich, daß sich der ⁱⁿ nicht bewährt.*

Durch den Reichtum verliert ~~der Chasid~~ seine Chasiduth und auch
 der Art seines Gebetes ist die rechte Art verloren gegangen. Gott ver-
 misst das und hat Sehnsucht nach dieser Art des Gebetes. Gott macht daher
 sogar dem Elias deswegen Vorwürfe. ^{Derum ist} Elias ~~war~~ ^{zunächst} gezwungen, seine An-
 leihe einzufordern, worauf natürlich der Chasid denselben Armutszustand
 wieder erreicht wie vorher. Andererseits ^{möchte} doch Elias ihm wieder helfen.
 Er wendet sich an ihn mit dem erneuten Vorschlag, das Geld wieder anzuneh-
 men und knüpft daran die Bitte, von seiner Chasiduth nicht abzulassen und
 die frühere Art des Gebetes einzuhalten. ~~Das geschieht denn auch tatsach-~~
~~lich.~~ Der Chasid erlangte damit eine höhere Stufe der Chasiduth. Erst war
 er Chasid trotz äußerster Not, dann - nachdem er die Probe ein Mal nicht
 betanden hat - ist er Chasid trotz des Reichtums. ~~So ist Dieser Grad der~~
 Chasiduth höher als der erste *ist also schwerer zu erreichen und steht darum.*

Von dem Chasidcharakter wird hier nur das ausgesagt, daß er durch sein
 Gebet Gottes Wohlgefallen erringt, und daß er ferner von keinem Menschen
 Hilfe annimmt. Gott kommt es lediglich auf die Chasiduth des Menschen an.
 Er läßt daher den Menschen in äußerster Not um der Chasiduth willen, aber
 auch den Reichtum läßt er ihm, wenn er die Chasiduth beibehält.

Die Geschichte enthält Widersprüche und Lücken :

1. Wie kommt es ,dass der 7⁵ 277, der doch von niemand etwas annehmen wollte ,das Geld von Elia nimmt , obwohl dieser verkleidet war .

2. Wieso verarmt der 7⁵ 277 wieder ? wie kommt es , dass er die zwei Silberlinge noch hat ? Sie scheinen eine Art Talisman zu sein . Aber der text sagt darüber nichts aus .

Die Geschichte wird noch in einer zweiten fassung überliefert

Die Eiderspüch werden hier z. T. geglättet. Der wird von Elia so lange gebeten, bis er das Geld nimmt. So recht ursprünglich mutet die zweite Fassung an dieser Stelle auch nicht an. Es liegt wohl hier eine sekundäre Ausgleichung des gefühlten Widerspruchs vor. Die zweite Fassung ist keine Ueberarbeitung der ersten, sondern eine andere Tradition. Dies zeigt die Verschiedenheit der Geldstücke nach Art und Zahl und die etwas verschiedene Rolle, die der Schutthaufen spielt.

Die erste Fassung scheint die ältere - aber auch nicht die ursprüngliche zu sein. Die zweite ist eine novellistische Ausgestaltung der Geschichte, aber wohl nicht eine Bearbeitung der uns überlieferten älteren Fassung, sondern eine von der ursprünglichen Geschichte aus unabhängig von der uns überlieferten älteren Fassung entwickelte Tradition.

Im Mittelpunkt der älteren Fassung scheint der Prophet Elia nicht der *q'ion* zu stehen. Es handelt sich wohl um das übernational verbreitete Meister-Jünger Motiv.: der Jünger will klüger sein als der Meister und wird für seinen Fürwitz bestraft. (vgl. z. B. die Legende: St. Peter und die Geiss). Die Geschichte zeigt wohl ursprünglich, wie Elia, unzufrieden mit der Tatsache, dass ein so frommer Mann so arm war, diesem zu helfen versuchte und damit einen unerwarteten schlechten Erfolg erzielte. Doch scheint der im Verlaufe der Tradition stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, und damit die Tendenz etwas verschoben worden zu sein. Die zweite Fassung der Geschichte trägt dieser Verschiebung Rechnung. Elia handelt hier nicht selbständig aus einem - sich nachträglich als unangebracht erweisenden - Mitleid heraus, ^{sondern} er ist nur der Boten- und Beauftragte Gottes. Es ist deutlich, dass damit eine gewisse Schwierigkeit in die Geschichte hineinkommt. Nach der Geschichte ist Gott derjenige, der sich geirrt hat.

Der Begriff ist in beiden Fassungen der gleiche: die manifestiert sich wesentlich im Gebet, in einer be-

sonderen Art zu beten. Es ahndelt sich hier um ein Gebetscharisma. Dies kann aber verloren gehen: es geht verloren durch den unerwarteten Reichtum. Der bewährt sich also zunächst nicht. Doch darf man diese Geschichten nicht als Gegenstück zu der vorher behandelten betrachten. Dort handelt es sich zwar um einen , der plötzlich reich wird und sich dabei bewährt. Doch liegt der Ansatzpunkt in den hier behandelten Geschichten etwas anders, hier geht es nicht um richtige Anwendung des Reichtums, sondern um das Theodizeeproblem: warum duldet Gott die Armut dieses ? Die Geschichte zeigt, dass seine Armut seiner Frömmigkeit zuträglich ~~war~~ ^{war} war. Gott wusste dies, aber Elia vertand es nicht und wollte Gott korrigieren. Der Geschichte lag also eine tiefere und weitere Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit zugrunde als in den vorher behandelten Eli- und Wundergeschichten. Es kann sein, dass es für den Frommen besser ist, arm zu sein. ^{meist} Die Menschen übersehen das ~~nicht~~, so wie es Elia übersah. Aber die Weisheit Gottes macht eine rein mechanische Gerechtigkeit Gottes unmöglich.

אדעה בחסוד חנה' ספר' וזוהו וספר' זמ' אור' אחר' . ובחזרה יזיז' על שר'ז' היה יז'ז'
 בסמורה זמ' חזיבו אדבדב'א' בזכר'ה' א"י היה יז'ז' אכריבו היה יז'ז' אדבדב' היה יז'ז' אכריבו
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'
 זמ'

der Text fehlt hier ER. aber Quelle unserer Schriftstücke an, die aber dort nicht
 zu finden ist.

Eine weitere Geschichte, die von Elia als Helfer der Armen berichtet, überliefert Al Nakawa . Er zählt fünf Stufen des -gebens auf:

1. das öffentliche Geben um des guten Namens willen.
2. das öffentliche Geben um Gottes willen.
3. das Geben im Verborgenen, so dass nur der Empfänger weiss.
4. das Geben durch den , so dass der Empfänger den Geber nicht kennt.
5. das Geben von Darlehen, die der Armut vorbeugen.

Die fünfte Stufe gilt deshalb so hoch, weil die nach Rückgabe des Darlehens wiederholt werden kann. Der Geber von Darlehen wird genannt. nach Prov.

Ausserdem wird M reh hier zitiert, der den Ps 112,5 auf den Geber von Darlehen bezieht.

Daran wird die Behauptung angeschlossen, dass geben sich auf irgend eine Weise lohnt. Diese Behauptung wird durch Beispiele erhärtet. Das erste Beispiel stammt aus raanith(24a) und wird auch von Nissim berichtet. Das zweite ist folgende geschichte.

Ein war so arm geworden, dass sich mit einem anderen assoziieren musste, aber er verpflichtete sich ihm nur fünf Tage , am Freitag sammelte er für die Armen zum Sabbath. Als er alt geworden war, forderte er seine Tochter auf, ihm doch den Sammelkorb zu tragen. Eines Tages begegnete ihm Elia und wollte dem alten, schwachen Manne den Korb abnehmen. Er weigerte sich zunächst, willigte aber ein, als Elia ihm versprach, den Korb mit dem Gesammelten an ihn zurückzugeben. Elia füllte den Korb mit Gold deckte das Brot, das der alte Mann schon gesammelt hatte, oben auf und gab den Korb zurück. Als der alte Mann nach Hause kam,

1) S. S. 136 vgl. u. Wunder

2) Der Text der Geschichte ist nicht recht in Ordnung. 1. müsste gesagt sein, dass der alle seine Zeit dem -geben gewidmet hatte, ehe ihm seine Verarmung das unmöglich machte. 2. wird nicht gesagt, ob die Tochter der Aufforderung nachkam. Jedenfalls trägt der den Korb allein, als ihm Elia begegnete. 3. der Grund aus dem der sich weigert: " Ich will meinen Lohn nicht an dich verlieren" ist in diesem Zusammenhange sinnlos. Jedenfalls würde der Lohn doch nicht dadurch dem alten Manne zufallen, dass

hielt er sich nicht für berechtigt, das Gold zu verteilen, sondern gab den Armen, alles was er im Hause hatte, um sie zu befriedigen. Das Gold behandelte er als deponiertes Gut und wollte es zurückgeben. Doch Elia verweigerte die Annahme. Da verteilte der alte Mann das Gold an die Armen, nach seiner Gewohnheit ein Drittel an die Waisen, ein Drittel an die Witwen, ein Drittel an die ³⁾. Als Elia das hörte, füllte er ihm den Korb noch einmal für ihn selber und diesmal mit Perlen.

Es handelt sich hier um eine der Geschichten, in denen Elia dem ³⁾ erscheint, ohne von ihm erkannt zu werden. Der Aufbau der Geschichte scheint so angelegt gewesen zu sein, dass der ³⁾ zunächst bemüht war, allen eintretenden Hindernissen, Armut, Alter zum Trotz seine ³⁾-pflicht zu erfüllen. Der Höhepunkt war wohl, dass er alles, was er selbst hatte, hergab, als er sich um seine gesammelten Gaben von Elia hintergangen glaubte. Dann wird ³⁾-zunächst noch mit einem retardierenden Moment - die herrliche Belohnung des ³⁾ geschildert.

An die Geschichte schliesst sich noch ein Zitat aus Tos. Sota III,1, das auf R. Me ir zurückgeht: Mit welchem Mass ihr messt, werdet ihr gemessen werden. Für den Begriff des ³⁾ lässt sich hier feststellen, dass er ein Typ ist, der das Gebotene unter allen Umständen rigoros erfüllt und von keiner Dispens Gebrauch macht. Trotz der schlechten Ueberlieferung lässt sich der Geschichte abspüren, wie hier ein- auch sonst vorkommender - populärer, zuweilen etwas sentimentaler, aber äusserst sympatischer ³⁾-begriff vorliegt: Der ³⁾ ist der Typus der lebenswürdigen, weltfremden, etwas hilflosen und rührenden, aus innerstem Gefühl, nicht aus Erkenntnis der göttlichen Forderung heraus, frommen Menschen, wie ihn auch Nissim z.B. schildert (S. 136 :s. ³⁾ und Wunder ³⁾. Die Geschich-

Elia den Korb an ihn zurückgibt. Anscheinend will der das Dazwischentreten eines Dritten vermeiden.

3) Weiter unten heissen diese ³⁾.

258^b
267

te erinnert ihrem noch sehr an die von dem , der die
1000 Denare in der Synagoge fand . Es geht hier ebenfalls nicht
um die Bewährung des , dass er sich bewusst bewährt , ist selbst-
verständlich .Er bewährt sich sogar so gut, dass Elia dadurch in
einige Verlegenheit gerät ,da der nicht begreifen kann, für
wen der Reichtum sein soll .Dadurch wird der utilitaristische Lohn-
gedanke besonders wirksam ausgeschaltet .

In den folgenden drei Geschichten tritt Elia nicht als der Nothelfer auf. Er ist vielmehr der Freund und Lehrer, der seine Auserwählten aufsucht, wie es ihm Freude macht. Sein Nothelfercharakter, steht freilich auch hier im Hintergrund: er vertritt da Interesse des Ausgelieferten, der Bettler und der Diener. Hier wird deutlich, dass das Erscheinen des Elia an eine Bedingung geknüpft ist: er verkehrt nur bei חסידי, und zwar nur bei wahren חסידי, d. i. solchen, die mehr tun, als das Gesetz als Minimum vorschreibt ¹⁾.

1) Ganz im Gegensatz zu dem sehr strengen, jede Kasuistik ausschließenden חסידי-begriff dieser drei Geschichten steht der חסידי-begriff in einer Eliageschichte, in der Elia den חסידי tröstet, der infolge eines schweren Vergehens (Umgang mit einer חש am Ver-söhnungstage) vor Reue in Verzweiflung geraten ist. Elia erinnert den חסידי hier daran, dass sich das Keuschheitsgebot nur auf menschliche Beziehungen beschränkt. Hier ist es Elia, der die laxere Auffassung vertritt. Der Tenor der Geschichte und damit ihr חסידי-begriff ist ganz rationalistisch. Das schliesst -wie jeder Rationalismus -eine Radikalisierung des חסידי-begriffes aus. Die exklusive Auffassung der oben behandelten drei Geschichten liegt hier darum völlig fern. Von dem חסידי wird nur das verlangt, was allen Menschen möglich ist. Darüber hinaus hat er keine Verpflichtung (S. 76. -s. חסידי u. Sünde).

Jer VIII, 10 (46a/β)

GR 94, 9.

עולא בר קושב תבצתיה

מלכותא ערק ואצל ליה ללוד
גבי רבי ישווע בן לוי אתון
ואקפון מדינתא אמרו להן
אין לית אתון יתבין ליה
לן אתן מחרבין מדינתא
שלק גביה רבי ישווע בן לוי
ופייסיה יתבין לון והוה
אליהו תכור לטוב יליף

מתגלי עלוי ולא איתגלי רצם
כמה צומין ואיתגלי עלוי א"ל
ולמפורות אני נגלה א"ל ולא
משנה עשיתי א"ל וצו משנת

חסידיס

Hier wird in Anknüpfung an eine Baraita- Tos. Ter.VII,20-eine Geschichte erzählt, wonach R. Jehoschua ben Levi einen Flüchtling Ula bar Qoscheb -GR.94,97057 72 -, der von der römischen Regierung getötet werden soll, ausliefert, um die Stadt vor der Zerstörung zu bewahren. Der Prophet Elias, der beo ihm häufiger und mit besonderer Liebe Gast gewesen ist ¹⁾, stellte darauf hin seinen Verkehr mit ihm sofort ein. Jehoschua ben Levi fastet, um Elia seine Busse zu zeigen. Elia kommt wieder. Jehoschua beruft sich auf die die Mišna für sein Verhalten. Aber Elia weist das mit den Worten zurück: ²⁾ das ist keine Mišnā für אֲדִישׁוֹן. Diese Geschichte setzt offenbar historische Tatsachen voraus. Dafür spricht auch, dass sie an einen bestimmten Rabbi geknüpft ist, und der Flüchtling mit Namen genannt wird. Sie will besagen, dass ein אֲדִישׁוֹן um jeden Preis ein Gebot im idealen Sinne zu erfüllen hat. Wenn die Mišnā aus praktischen Gründen sich veranlasst sieht, einen Unterschied zu machen, ob der Name des Verfolgten genannt wird oder nicht, wenn ferner von den Amoräern Resch Lakisch und R. Jochanan der Unterschied gemacht wird, ob die in der Misna konstruierte Halacha nur für den zum Tode mit Recht Verurteilten gilt wie etwa אֲדִישׁוֹן אֲדִישׁוֹן, oder auch für einen Fall, wo der Betreffende kein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, so müssen alle diese Unterschiede für den אֲדִישׁוֹן ohne Belang sein. In jedem Falle muss er nach idealen Gesichtspunkten handeln. Das Gebot, eine jüdische Seele nicht ausliefern zu dürfen, gilt für den אֲדִישׁוֹן unbedingt und ohne jede Rücksicht auf sein ³⁾ und anderer Leben. Darum ist Elia mit der Handlungsweise des

1) Vgl. Sanh. 98a; Makk. 11a; jDemaj II, 1 (22b); jSeb9 (39a); PesR. 32 (148b); Midr. Teh. 36, 8.
 2) אֲדִישׁוֹן אֲדִישׁוֹן kann nur heissen: Mišna für Fromme, nicht, wie Wörterbücher übersetzen: der Frommen. Der Ausdruck kommt nur an dieser einen Stelle vor, also wo einer von Elia eines Besseren belehrt wird.
 3) Ein ähnliches Handeln empfiehlt auch אֲדִישׁוֹן 'ס § 295 auf S. 84 der Ausgabe Wistinetzky. Die Handlung des R. Jehoschua ben Levi dagegen entspricht אֲדִישׁוֹן 'ס § 169 auf S. 69. Der Widerspruch אֲדִישׁוֹן 'ס ist auf die mehreren Verfasser desselben zurückzuführen: vgl. Freimann, אֲדִישׁוֹן, S. 16 f.

Jehoschua ben Levi nicht einverstanden, ja er spricht ihm sogar einen Tadel aus. Jehoschua ben Levi war sich keiner schuld bewusst, die ein Nichterscheinen des Elia hätte zur Folge haben müssen. Durch vieles Fasten -so Jerusalmi, GR. : 30 Tage:erzwingt er das wiedererscheinen des Elia, um die ursache seines Fernbleibens zu erfahren. Elia belehrt ihn dann über ein besseres Erfüllen und Erfassen eines Gebotes, wie es für einen wahren 7507 nötig ist. Dadurch, dass die Mišna für 7507 ausdrücklich als verbindlich für Jehoschua ben Levi hingestellt wird, wird deutlich, dass Jehoschua ben Levi zu den 7507 gezählt wurde.

1) P. jessch C. 16, 8, wo über die Behauptung steht, dass wenn ein 7508 einfach gemittelt wird mit der Behauptung, dann er ein 7507 ist, so (jeder) wird gezählt.

בב7ב

למיטלא דבית שער מעלותא היא והא ההוא חסידא דהוה רגיל
אלהו דהוה משתאי בהדיה עבד בית שער ותו לא משתאי
בהדיה לא קשיא הא סגואי הא מבראי.

Zu einer rein halachischen Misna, die die Rechtsverhältnisse zwischen den Anliegern an einem Hofe inbetreff des Torbaus regelt, wird hiernfolgende Geschichte in der Gemara herangezogen:

Ein חסיד, der regelmässig von Elias besucht wurde, schloss seinen Hof durch ein Tor ab, so das die Armen nicht mehr zu ihm gelangen konnten. Da stellte Elias seinen Verkehr mit dem חסיד ein.

Die Gemara zählt nun vier verschiedene Möglichkeiten auf, die ablehnende Haltung der Geschichte gegenüber dem Torbau mit der Bestimmung der Misna in Einklang zu bringen. Diese sind aber durchweg ätiologischer ~~xxx~~ Natur. In Wahrheit liegt hier eine den Rationalisten der Misna völlig fernliegende Lebenshaltung zugrunde. Der חסיד ist der Mensch, der zu leben versteht wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde. Sobald er aber beginnt, die Gepflogenheiten seiner gutbürgerlichen Umgebung nachzuahmen, hört er auf, חסיד zu sein: die Geschichte ist typisch für die Stellung Elias zum חסיד. Nur der חסיד ist Elias Umgangswürdig. Wenn er den Boden des חסיד-haften verlässt, sucht ihn der Prophet nicht mehr auf.

Die Zusammenstellung der Misna und dieser Geschichte beweist, dass die Gemara diesen חסיד-begriff nicht anerkennt. Für

1) Die Geschichte, die ursprünglich eine חסיד-erzählung gewesen sein dürfte, wird hier nicht erzählt, sondern nur kurz referiert, denn jedes epische Interesse fehlt. Sie ist nur wichtig als casus für die halacha, wird also nur als solcher in halachischer Zuspitzung dargestellt.

die Gemara ist auch der $\gamma^{\prime} \partial \eta$ an die bürgerliche Ordnung der Dinge gebunden und den Bestimmungen der Halacha unterworfen. Ihr Bemühen, die Tatsachen der Geschichte mit den Bestimmungen der Misna in Einklang zu bringen, beweist, dass sie unter den $\gamma^{\prime} \partial \eta$ den Gesetzestreuen verstanden wissen will, nicht aber denjenigen, die die Freiheit einer lebendigen Beziehung zu Gott über das Gesetz stellt. Diese Gesetzestreue ist aber nur *condicio sine qua non*, sie genügt durchaus nicht für das Wesen des $\gamma^{\prime} \partial \eta$, für ihn ist es vielmehr wesentlich, dass das Gesetz über das gebotene Mass hinaus erfüllt.

ket. 61a

הנהו תרתין חפידים ואמר ליה רב מרי ורב פנחס
 לני רב חפדא מר קדים ספי ומר מאחר ספי דקדים
 ספי אליהו משתמי בהדיה דמאחר ספי לא משתמי אליהו
 בקדיה

Im Zusammenhang der Halacha, die sich mit dem Verhalten gegen-
 über dem Diener bei den Mahlzeiten beschäftigt, wird hier auch
 über das Verhalten zweier חפידים gegenüber dem Diener berichtet.
 Die Halacha bestimmt, dass der Diener sein Essen nach der Mahl-
 zeit erhält. Nur bei gewissen Speisen (fettes Fleisch und alter
 Wein) wird in Rücksicht auf die Gesundheit des Dieners verlangt,
 dass er bereits etwas während der Mahlzeit erhält. Daran schliesse
 sich ein Beispiel von zwei Menschen: מנימין und אבוקה בר איהו
 א, von denen einer dem Diener von jeder Speise gab, der
 andere aber nur von der ersten. Den ersten würdigte Elia seines
 Verkehrs, den zweiten nicht. Ein Epitheton wird diesen beiden
 nicht beigelegt. Nach diesem Beispiel wird ein zweites angeführt
 Eine Tradition berichtet von zwei חפידים, die andere von den Söh-
 nen des Rab. Hida' Rab Mare und Rab Pinhas. Der eine gab dem Diener
 von jeder Speise zuerst, der andere liess den Diener die einzel-
 nen Speisen erst servieren und nachdem alle ihr Teil erhalten, er-
 hielt auch der Diener den seinen. Aber nur den ersten würdigte
 Elia seines Umgangs.

Die Halacha gibt nur das Mindestmass für das Verhalten an.
 Es haben aber Traditionen bestanden, die mehr verlangen.
 Diese Traditionen bestanden sowohl im chassidischen als nicht-
 chassidischen Kreisen. Der Redaktor, der die Geschichten hier
 heranzieht, steht den חפידים mindestens indifferent gegenüber.
 Das Assoziationselement in den beiden Beispielen ist das Auf-
 treten des Elia, der hier, wie stets, als der Freund der schwa-
 chen, Unterlegenen, auftritt. Inhaltlich lässt sich aus dem

Beispiel wenig für den Begriff des *ג'וּט* herauslesen. Der *ג'וּט* ist zwar derjenige, der mehr tut, als die Halacha verlangt. Aber dieses mehr wird auch von Luten berichtet, die nicht *ג'וּט* sind. Dagegen ist das Beispiel formal interessant. Es gehört zu dem besonderen Typ der *ג'וּט ב'חוקי ה'שמים*-Erzählungen, in denen zwei *ג'וּט* auftreten, von denen nur einer der Held ist.

Elia als Gesetzeslehrer tritt in der folgenden, ebenfalls nur paradigmatisch referierten *ג'וּט*-geschichte auf:

j Ter 1,6(40b^b)

אמר אבא בר אבין הוה חסיד פרי לאלהו בכו פסוק פסוק גפו שקרה
אך פ"ק אלא יורה ק צרות צרות צרות ציבור.

Nachdem die Misna fünf Fälle aufgezählt hat, die die nicht entrichten sollen, erläutert die Gemara u. a. die Frage, ob ein das Nachtischgebet und das Gebet verrichten soll. Im Anschluss daran wird die Frage aufgeworfen, ob ein das rezitieren darf. Die Entscheidung wird gefällt auf Grund einer auf zurückgehenden Tradition, die wie folgt lautet:

Ein fragte, den Elia, ob ein das rezitieren dürfe. Elia verneint es auf Grund de vs

Der dieser Geschichte scheint ein auf das kleinste bedachter Gesetzespedant zu sein, denn alle Einzelheiten des Rituals von Bedeutung sind. Dieser Diese Art des begriffes tritt im Mittelalter besonders hervor und zwar im

Zusammenfassung zu und Elia 1

Von diesen zehn Eliageschichten scheidet die dritte (S. 112) von vornherein aus, für die Beurteilung des -begriffes, da sie ursprünglich nichts mit dem zu tun hatte und ihre spätere Anwendung auf einen nur der Tatsache verdankt, dass eine allerdings nicht allzu ausgedehnte Tradition von und Eliageschichten bestand. Dem Nothelfercharakter des Elia entsprechend handelt es sich in den anderen Geschichten überwiegend um die Beziehungen des zu eigener und fremder Not. In diesem Punkte tritt eines klar hervor: von einem wird mehr erwartet als von anderen. Am deutlichsten wird dies in der 4. Geschichte (S. 152): alle dürfen ihren Hof mit einem Tor abschließen, um sicherer zu sein. Der darf dies nicht. Er hat Rücksicht auf die Armen zu nehmen. Nur wer die -pflicht bis zum Äussersten erfüllt, ist wirklich und des Verkehrs mit dem Propheten würdig. Diesen Gedanken führen die erste und sechste Geschichte in besonders ansprechender Weise durch. Die -pflicht ist dabei nicht eng auf das eigentliche Almosengeben beschränkt, sie erstreckt sich auch auf die Behandlung des Gesindes (S. 157): auch hier genügt es nicht, den Diener nach den für alle gültigen Forderungen der Menschlichkeit zu behandeln, sondern der sich überhaupt von einer Unterscheidung zwischen Herr und Knecht freizumachen und den Diener wie einen geehrten Gast zu behandeln. Aus dieser Stellung zu den wirtschaftlichen Schwachen ergibt sich die Haltung gegenüber irdischem Reichtum. Das ein reich ist, kommt selten vor, eben infolge seiner Gleichgültigkeit gegenüber irdischen Dingen (S. 257 und 261) und infolge der Tatsache, dass im Reichtum selten ein Mensch fromm bleibt (S. 85). Wenn er aber ausnahmsweise doch wohlhabend wird, soll ihm sein Gut nur dazu dienen Werke der Barmherzigkeit zu tun (S. 84).

Wie steht nun Elia zu diesen Anforderungen an den ? Er macht sein Erscheinen von ihrer Erfüllung abhängig (S. 152 und 157). Er gleicht dort aus, wo ihre Erfüllung zu einer schreienden Ungerechtigkeit führen würde (S. 257 und 261). Er vermittelt den Reichtum,

1) vgl. oben und Wunder.

אברהם אבינו - ל' א' (Taan 21^b; Heiman I, 10)

אברהם אבינו - ל' א' (Taan 114^a; Heiman I, 14)

אברהם אבינו - ל' א' (Taan 114^a; Heiman I, 14)

277

durch den der 7'07 seine wahre Frömmigkeit beweisen soll (S. 84,85)
In der ersten Geschichte greift er wohl aus Mitleid an. Dass sich die Angelegenheit zu einer Prüfung des 7'07 entwickelt, ist wohl zunächst für ihn eine Ueberraschung.

In den Pflichten der Barmherzigkeit zeigt sich eine einheitliche Haltung der Beantwortung der Frage: wie soll der 7'07 zum Gesetz stehen? Das Gesetz gilt für ihn in seiner ganzen Schwere. Für ihn gibt es keine Dispensen. Das duldet Elia nicht. Hierher gehört auch die Geschichte, in der Elia den 7'07 von der Dispens ausschliesst, die es zulässt, unter Umständen einen Menschen dem Feinde auszuliefern, um die Gemeinschaft dadurch zu retten (S. 102). In diesem fällt der typische Ausdruck für den Tatbestand: diese Misna keine " Misna für 0'7'07".

Gegenüber der Auffassung, dass der 7'07 mehr als das von anderen verlangte Mass zu leisten hat, steht eine zweite seltener: der 7'07 ist der Dispensen teilhaftig. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Pflichten der Bruderliebe, sondern um das Keuschheitsgebot. Hier soll der 7'07 wissen, dass er unversehens in Sünde geraten kann. Allerdings wird von ihm auch nur das Menschenmögliche verlangt. Elia ist in diesem Falle der Verkünder eines laxeren Prinzips (S. 76). Er wird eben von jeder Richtung in der Gesetzesauffassung als Garant und Zeuge für diese Auffassung in Anspruch genommen. So auch in der Geschichte aus dem 7'07 (S. 162) Hier tritt der 7'07 als der kleinliche Gesetzespedant auf. Dies ist in den 7'07- und Eliageschichten singular, aber typisch für den 7'07-
1)
griff im 7'07 700.

Neben den Barmherzigkeitspflichten tritt noch eine zweite Forderung auf, deren Erfüllung für den 7'07 -charakter konstituierend ist: das Gebet. und von der Elia sein Erscheinen abhängig macht. Um seines Gebetes willen nimmt sich Elia des Rabbi Ruben an (S. 117) Auch der 7'07, der sich im Reichtum nicht bewährte, war Gott durch sein Gebet so wohlgefällig, dass Gott es nicht entbehren mochte (S. 85, 140). In dem Falle des Rabbi Ruben besteht zweifellos kein

~~Charakter~~
1) S. 7'07 u. Gesetz

direkter Zusammenhang zwischen Gebet und Rettung. R. Ruben behält schliesslich seinen Sohn um seiner Fürbitte für Israel willen. Aus demselben Grunde dürfte sich auch Elia seiner annehmen. Das entspricht ganz der Prophetenrolle als Beschützer Israels. Ebenso ist das Gebet des 7'07, der sich im Reichtum nicht bewährte (S. 84=140), nicht ein Gebet um Hilfe aus der Not. Elia Eingreifen ist auch hier keine direkte Gebetserhörung. Es erhebt sich nun die Frage, ob Elia in besonders engen Beziehungen zum 7'07 steht. In den drei Geschichten, in denen Elia sein Erscheinen von einer Bedingung abhängig macht (v. 152, 157, 102), tritt deutlich die Tendenz hervor, den Propheten speziell für den 7'07 in Anspruch zu nehmen. Durchgesetzt hat sich diese Tendenz nicht, was bei der Popularität der Gestalt auch nicht zu erwarten war. Elia bleibt der Helfer aller Israeliten, auch der 7'07, aber nicht nur der 7'07.

Obwohl sich die Entstehungszeiten der Geschichten über einen weiten Zeitraum erstrecken, sind doch die Rolle, die der Prophet spielt und der 7'07-Begriff, der sich in den Geschichten manifestiert, verhältnismässig einheitlich. Das dürfte wohl mit der Zeitlosigkeit der Gestalt Elia und mit der Eindeutigkeit seiner Aufgabe an den Menschen zusammenhängen. Der Prophet ist der Wohlfahrer, der seine Hilfe nur an eine Bedingung, aber an diese auch unbedingt, anknüpft: an die Bedingung religiös-ethischer Würdigkeit. Diese Bedingung gilt auch für den 7'07. Darum ist der 7'07 in diesen Geschichten immer ein Mensch, dessen Frömmigkeit über das übliche Mass hinausgeht und der somit den Ansprüchen Elias entspricht.

-
- 1) Die Behauptung Gutmanns, dass im Talmud meistens (zu den von Gutmann angeführten Ausnahmen Bb 85b, j Ter 16 kommt noch Bb 7b) diejenigen, mit denen Elia verkehrt, namentlich genannt sind, während die anonymen Geschichten jüngeren Datum sind, muss dahin korrigiert werden, dass anonymen Traditionen sehr oft früher den Namen des Helden enthalten haben, der aber aus mangelndem Interesse an gerade dieser historischen Person verloren ging. Die Tatsache, dass eine Tradition anonym ist, sagt aber über ihr Alter nichts aus. Die Tatsache häufigerer namentlicher Tradition im Talmud ist auch kein spezifisch der Eliageschichten, der Talmud nennt auch sonst meistens die Helden seiner Geschichten mit Namen.

Einleitung.

I. Einleitung des 1. Bandes.
I. Einleitung des 2. Bandes.

3.

1. Einleitung des 3. Bandes.
2. Einleitung des 4. Bandes.

3. Einleitung des 5. Bandes.

4. Einleitung des 6. Bandes.

II. Einleitung des 7. Bandes.

III. Einleitung des 8. Bandes.

IV. Einleitung des 9. Bandes.

Häsl d und edñkã.

V. Einleitung des 10. Bandes.

VI. Einleitung des 11. Bandes.

VII. Einleitung des 12. Bandes.

VIII. Einleitung des 13. Bandes.

83-86

Einleitung.

I. Prinzipien des אקרא-gebens :

87-91

1. Grenzen der אקרא-pflicht :

S. 132 ; *258 ; *261 ; *214 ; *136 ; *260 ; 58.

92-93

2. Der Lohngedanke :

S. 258 ; *54

II. Einzelne אקרא-pflichten :

94-96

a) Gastfreundschaft :

*106 ; *114 ; *117 ; 44.

97

b) אקרא *42 ; *151 .

98-101

c) Sonstige : *122 ; 126a .

III. Art und Weise des אקרא-gebens :

102-110

33 ; (74) ; 142 ; *151 .

111-112

Zusammenfassung .

Es ist schwierig ,festzustellen, welchem Lebensgebiete der Begriff ζ ursprünglich nangehört hat. Kautsch hält ihn für einen ursprünglich juristischen terminus , Schwally leitet ihn aus der Kriegssprache ab. ¹⁾ Diese Frage kann hier nicht weiter behandelt werden. Ebenso muss auch auf eine nähere untersuchung verzichtet werden., was ζ bezeichnet im A. T. alles bezeichnen kann. nur folgendes soll hervorgehoben werden: ζ bezeichnet die Art und weise, die qualitas einer Handlung. soweit es eine qualitas Gottes ist oder eines menschen bezeichnet, ist es deutlich eine qualitas activa, die sich immer wieder in Handlungen manifestieren muss. ζ heisst, normgemäss handeln - ζ ist hier affektives, nicht effektives Objekt. Der Plural jedoch- sofern er nicht überhaupt von ζ abzuleiten ist- bezeichnet die Handlungen selber, allerdings Handlungen von einer bestimmten Qualität. ζ heisst: " gute Taten", . Wohl unter dem Einfluss dieses Sprachgebrauchs hat auch der Singular gelegentlich die Bedeutung " gute Tat" angenommen, wozu auch die Verbindung Anlass gab, da sowohl " handeln" als " etwastun" heisst. In der sprachlichen Entwicklung nach Abschluss des A. T. hat ausserdem noch die Bedeutung eines Gegenstandes der Tat erhalten, wie die Verbindung zeigt. Ausserhalb des A. T. ist noch eine weitere umgestaltung des Begriffes eingetreten, er wurde auf das Gebiet der praktischen Nächstenliebe eingeschränkt. Diesem eingeschränkten Begriffsgebiete gehört auch die Verbindung und die darin ausgedrückte eigentümliche Anwendung des Begriffes auf den Gegenstand der Tat an. Die Einschränkung des Begriffes auf das Gebiet der praktischen Nächstenliebe ist relativ spät. Im Jesus ²⁾ ~~ist~~ ~~sie~~ ~~noch~~ ~~nicht~~ ~~eingetreten~~. Auch die ältesten

1) Kautsch: Ueber die Derivate des Stammes Halle 1881
 Schwally: Kriegsaltertümer S. 6-8

2) vergl. Jes. Sir. ~~3,30,7,10,12,3,16,4,29,8~~ 3,30,7,10,12,3,16,4,29,8 12,40,24

Traditionen in Pirge Aboth scheinen sie noch nicht zu kenn(Aboth 27). Die Einschränkung des Begriffes ist wohl auf eine Entwicklung äusserer Art zurückzuführen. Die ungeheuere Unsicherheit des öffentlichen Lebens schon zur Zeit der Römerherrschaft und noch mehr seit der Zerstörung des Tempels brachte es mit sich, dass niemand mehr sicher war, ob er nicht in wenigen Augenblicken alles verlieren konnte, was er in Jahren erarbeitet hatte. So trat unter den vielen Pflichten eines Israeliten die eine in den Vordergrund, die unter geordneten Verhältnissen und eine von vielen gewesen war. Das Almosengeben wurde zum obersten Gebot. Seine dominierende Stellung drückte sich auch im Sprachgebrauch aus. Das Wort ,das ursprünglich normgemässes Verhalten ganz allgemein bezeichnet hatte, wurde zum terminus technicus für diese oberste Pflicht, deren Erfüllung geradezu zum criterium für die Frömmigkeit eines Menschen geworden war.

Es ist aber eigentümlich für den Begriff ,dass dass jede seiner neu sich entwickelnden Bedeutungen die alten nicht ausschliesst. So kann nebeneinander sowohl die Eigenschaft einer Tat und damit indirekt eines Täters als auch die Tat selber und drittens sogar ihren Gegenstand bedeuten. Ebenso hat die Beschränkung des Begriffes auf Taten praktischer Nächstenliebe den allgemeinen Gebrauch nicht radikal aufgehoben. Die weitere Untersuchung soll sich jedoch ganz auf den engeren Bereich des Begriffes ,die praktische Nächstenliebe, beschränken.

-geben gilt mehr als alle Gebote: Tos Pea IV 19 Bb9a
 Sie gilt mehr als alle Opfer: Sukh 49 b und ersetzt seit der Tempelzerstörung das Sühneopfer: Bb9a. Wer seiner pflicht nicht nachkommt, ist einem Götzendiener gleich: Ket 68b. Eine an Ps 17,5 angeschlossene Tradition berichtet von R. Eleazar, dass ihm vor dem Gebet kam: Bb10a. Ihre Wirkung ist unbegrenzt:

sie überwindet selbst den Tod, wie Prv. 10,2 sagt (vgl. Bb 156,a
 1) 156b: j Sabb vi. Bb 10a bringt eine stufenleiter von 10 Mächten,
 die einander überwinden: Eisen überwindet stein, Feuer überwin-
 det Eisen etc. Der Tod überwindet alles: doch überwindet
 selbst den Tod. stiftet Frieden zwischen Gott und Israel
 und bringt : Bb 10a auf Grund einer
 Braitha. Sögnungen empfängt, wer gibt: Bb9a.K. Monabas er-
 klärt seinen Verwandten, die ihn tadeln, weil er sein ererbtes
 Gut an Arme verteilte, dass -geben bedeutet, unvergängliche
 schätze zu sammeln: Bb 11a. beschleunigt die : Bb10a
 im Anschluss an Jes.56,1. sie rettet vor der Hölle: Gitt7a auf
 Grund von vs Neh 1,12. Von der Pflicht zu geben, ist nie-
 mand befreit, selbst Arme sollen üben, sagen R. Awiwa und
 Mar Sutra auf Grund von Neh 1,12: Gitt 7a. Benjamin ,der
 Almosen zu verteilen hatte, gab, wenn das Gesammelte zu Ende war,
 aus Eigenem: Bb 11a. Nahum aus Gimso bürste ein ganz kurzes,
 durchaus verständliches Zögern im -gebe, mit schwersten Siech-
 tum, obwohl er so fromm war, dass sein baufälliges Haus nicht
 einstürzen konnte, ehe man ihn hinaustrug. Er freute sich die-
 ser Strafe. Denn sie bewahrte ihn vor schwerer in der zukünfti-
 gen Welt (Taan21). Aboth 3 begründet die Strenge des Gebotes:

1) dass vom Tode rettet, soll folgende schöne Geschichte
 in Sabb156a belegen:
 Dem R. Akiba hatten die Chaldäer vorausgesagt, dass seine
 Tochter an ihrem Hochzeitstage durch den Biss einer Schlange
 sterben werde. Am Vorabend der Hochzeit spießte die Tochter
 ihre Haarnadel in die Wand, um sie für die Nacht da aufzube-
 wahren. Am Morgen entdeckte man, dass sie mit der Nadel eine
 Schlange ins Auge getroffen und getötet hatte. Akiba erkannte,
 dass hier ein Wunder geschehen war und forschte eine Tochter
 aus, womit sie das wohl verdient hätte. Sie wusste aber nur
 zu berichten, dass am Tage vorher ein armer Mann dagewesen
 sei: Keiner habe ihn infolge der Festvorbereitung beachtet. Sie
 aber habe ihn gesehen und beschenkt.
 (An diese Geschichte schloss Akiba die Auslegung von Prv
 10,2 an und zwar so, dass er ih nicht nur auf einen unnatür-
 lichen, sondern auf den Tod überhaupt bezog.)

gib einem Armen von dem Seinen, denn alles gehört ihm, d, h,
 niemand hat ein Recht auf seinen Besitz. geben allein tut
 es aber nicht. Es kommt ganz auf die Art des Gebens an: mit
 "fröhlichem Herzen" soll man geben (Lev R 34). muss im Ge-
 heimen gegeben werden: Bb 9b. Wer öffentlich gibt, hätte es bes-
 ser unterlassen: Hag 5. Wer nichts zu geben hat, kann doch wenig-
 stens trösten: Lev R 34. Dem Trösten wird sogar noch eine grosse
 Verheissung zu teil: sechs Segnungen empfängt, wer gibt, wer
 tröstet, empfängt 11. Es kommt wesentlich darauf an, womit und
 dass schnell geholfen wird:

So hoch die eingeschätzt wird, gibt es doch wenig Geschich-
 ten, die von erzählen, ¹⁾ abgesehen von den Geschichten
 Von diesen gibt es aber eine ganze Reihe, so dass mustergültige
 geben geradezu eine konstituierende Eigenschaft des
 zu sein scheint. Dies muss an Hand des Materials belegt werden.

1) Abgesehen von einigen Geschichten, die von bestimmten, nament-
 lich genannten Personen berichtet werden: von König Manasse:
 Bb 11a, von Benjamin Saddik: Bb 11a und von R. Akiba's Tochter:
 Sabb 156a (vgl. zur Geschichte von R. Ruben auf S. 117).

אמן לך חנה טעיה זכו אורעה לך כפלוס אנה ויחזיר לך בן אנה ואלך אורעה כאלע
 קרית ויפסח את הוויש האורח ואת הנידרה אוועעם בחוסה והמאטענין יפתיחם ויזכרו
 קרית ויפסח ואת אהק ל איה שהיה גדום וואלמ אהק ל איה שהיה אעוין ואלך
 וישן זמ ומוק רזוק שמחים וטעין לך עק אחסור ל נד וטעמו זאלם ופועם זע
 עעק אעק לאעם ואת אהק אמתו טעוה וצנה לזכר ומלחם אעלס והייתו אעוין
 קם את אהזכו עק אעלום ויחזיר לך הילמיז קרוך אנה אה' שהניחם אעק אעוין
 ע אנה ויחזרו אהק רבוי.

1) Zum Malin; Er wollte wissen, wer in ²yc rein verhalten
 sein wird vgl. Taran 22^a

2) Derjenige, der ihn im Traum erwieh, wird hier nicht genannt. Bei 10^b heißt es
 ויחזיר לך הילמיז עק אעלום, Engel der Dämon sein kann. Das Material hierüber
 ist von Adolf Löwinge, der Traum in der jüd. Literatur (Mit. zur jüd.
 Volkskunde 11. Jahrg. (1908) Heft 1. u. 2.) gesammelt worden.

Profet " (1823) j. Sanh 107b

מעשה בחסיד אחד (שהיה)
מהלך בדרכך וראה שג' בני
אדם נצקקין לזלבה אחכין
בן יכנין דו גברא חסידה
אציל נחסידיד עלן ומחן דוד
קטילין אלא ניקדמיה וניסהוד
עלון אסהידו עליה ונגמור
דינו לשהכג הוא שדוד
אמר הצילה חחרב נפשי
מיד כלב יחידתי חחרב
חחרב אוריה. מכל' מכלבו
של חסיד ל' יודה בן פנאי
בלל לציילטא דבי מדרשא
זכאה שני בני אדם נד
נצקקין זה לזה אחרי ליה
ל' הג דעתך דאת חד נאנן
מכ

(1823) j. Sanh 107b

מעשה בחסיד אחד שהיה
מהלך בדרכך וראה שג' בני
אדם נצקקין לזלבה אחכין
אמר יאנו יודעין דההוא
גברא חסידיד עלן ומיד
מקטלינן אלא נקדמיניה
ונסהיד עליה אצלון
ואסהידו עליו ונגמור דינו
והוא שדוד אמר הצילה
סחרב נפשי מחרבן של
אלו מיד כלב יחידתי
מכלבו של אותו חסיד

1824, 1. 124, 100

(1823) j. Sanh 107b

424
Friedman 100
W.-Wä 120
Fisch 9 ff. j. Sanh 107b

Jer.Sanh. VI,6 (23a^β f), Jalq.Schim.II,688(97b^β).

Im Hintergunde dieser Überlieferungen steht der große Kampf zwischen Pharisiern und Sadduzäern, der zur Zeit des Schimeon ben Schatach zu gunsten der Pharisäer erfolgreich ausgefochten wurde. Einer der vielen Streitpunkte (vgl.) war die Frage nach der Behandlung

der falschen Zeugen. Die Sadduzäer waren der Meinung (vgl. Makkoth 5b), daß falsche Zeugen nur dann gerichtlich getötet werden dürfen, wenn das Urteil an demjenigen, gegen den sie ihre Aussage gemacht haben, bereits vollstreckt ist. Im Eifer des Kampfes macht Jehuda ben Tabai unter einer Eidesformel die Aussage: " אראה בנחמה אם לא הרגתי עד צוחם ".

Diese Äußerung wird von Schimeon ben Schatach, dem einflußreichsten Vorkämpfer der pharisäischen Idee dieser Zeit, gerügt, und zwar mit den Worten: " אראה בנחמה אם לא חטאים עליך כאילו שפכת דם "

An diese Situation knüpft die Geschichte von Schim. ben Sch. und seinem Sohne an, die zum Ausdruck bringt, daß eine weitere mildere Form der Behandlung der falschen Zeugen durch Sch. b. Sch. von seinem Sohne nicht zugelassen worden ist, und zwar unter Aufgabe seines Lebens und im Interesse der pharisäischen Lehre.

Die nun folgende Chasid-Geschichte will zeigen, daß Sch. b. Sch. auch noch aus einem anderen Grunde im Rechte ist; denn die Geschichte will lehren, daß, auch wenn die falschen Zeugen zunächst Recht zu bekommen scheinen, dennoch die Sache schließlich zugunsten des Chasid verläuft, also die Tora mit ihrer Vorschrift und ebenso Sch. b. Sch., wenn er bei der Vorschrift der Tora beharrt, im Rechte ist.

Diese Geschichte ist in 2 Texten überliefert: Jer. Sanh VI,6 (23a^β f) und Jalq. Schim. II, §688(97 b^β). Sie ist sehr kompendiarisch erzählt. Es läßt sich aber das zum Verständnis Erforderliche aus dem Zusammenhang ergänzen. Die Zeugen, die von einem Chasid ertappt werden, haben zunächst scheinbar über den Chasid triumphiert. Man hat gegen den Chasid entschieden, aber, ehe er getötet wurde, erkannte man bei weiterem Nachforschen, daß die Zeugen falsche Zeugen waren, und nun entgingen sie ihrerseits dem Tode nicht. Der Chasid dagegen wurde befreit.

Sekundär hat man dann zu dieser Geschichte den Vers Ps. 22, 21 herangezogen. Man kam darauf, weil die Tradition von David etwas Ähnliches erzählte, wie hier von dem Chasid erzählt wird, und zwar im Falle des David, um ihn von der Sünde rein zu waschen, die ihm die Bibel nachsagt.

Nach der Tradition ist David ein Chasid, also muß die Bibel so gedeutet werden, daß an ihm kein Tadel hängen bleibt. Das geschieht so, daß man meint, Uria sei getötet worden, weil er David habe töten wollen. David betete in dem Psalm 22, 21 um Errettung vor dem Schwert des Uria und

1) Zu Hara Halakot v. Wipf, p. 113 II, 138.

In der folgenden Geschichte handelt es sich um eine -Erzählun-
 besonderer Färbung. Sie verrät deutlich die Tendenz, einen vereng-
 ten, mechanisierten -begriff mit neuen, lebendigen Inhalte zu
 erfüllen. So ist der eigentliche Held der Geschichte nicht der am
 Anfang genannte , sondern der Begriff selber,
 dessen beide Seiten einerseits durch den , andererseits der
 durch den einfachen Handwerker, der sich durch eine aussergewöhnlich
 che , dass Mass der an sich schon schon hoch bewerteten allgemein gefor-
 derten ¹⁾ überschreitenden Handlungsweise ausgezeichnet hat, ver-
 körpert werden:

Ein Mann dem alle wertvollen Epitheta:
 gegeben werden, bittet Gott mit Fasten und Gebet, ihm mitzuteilen,
 wer sein in der zukünftigen Welt sein wird. Als er erfährt, dass
 dies ein Fleischer aus derselben Stadt sein wird, ist er ganz ver-
 stört, glaubt sich getäuscht zu haben, fastet und betet nochmals
 um eine neue Offenbarung zu erhalten. Gott ist zornig über sein ~~ve~~
 Verhalten, so dass ihn nur die Tatsache, dass er ein ist, vom
 Tode bewahrt, und fordert ihn auf, sich doch einmal zu erkundigen, ~~wa~~
 warum der Fleischer der Auszeichnung teilhaftig ~~geworden~~ wer-
 den soll. Der geht zu dem Fleischer und erfährt von diesem nach
 langen Fragen folgende Geschichte: der Fleischer sah einmal eine
 Karawane fremder Kaufleute, die ein jüdisches Mädchen gefangen führ-
 ten, er kaufte sie los, nahm sie in sein Haus auf, ernährte und klei-
 dete sie und forderte, als sie das vorgeschriebene Alter erreicht
 hatte, seinen Sohn auf, sie zu heiraten. Der Sohn gehorchte und der
 Vater schenkte dem Mädchen Kleider und Brautschmuck, dazu richtete
 er ein grosses Hochzeitsmahl aus, an dem die ganze Stadt teilnahm.
 Da entdeckte er unter den ~~menschen~~ Gästen einen Menschen, der
 nicht ass, sondern nur weinte und seufzte. Er nahm ihn beiseite
 und als er erfuhr, dass der Fremde der Braut verlobt und auf der S-
 uche nach ihr war, befahl er seinem Sohne auf das Mädchen zu ver-
 zichten. Er richtete nun die für den Sohn bestimmte Hochzeitsfei-
 er für den Fremden aus und behielt ihn und seine Frau im Hause,

bis sie nach ihrer Heimat zurückkehren wollten.

Das Motiv, das die Geschichte in Gang bringt, die Frage nach dem in , ist alt und sehr beliebt. Es kommt auch in der hassidischen Literatur vor.¹⁾ Das Mittel, mit dem der die Offenbarung erzwingt, Fasten (und Gebet) zeigt deutlich eine hohe Einschätzung der Askese, die von unbedingter Wirkung auf Gott ist. Die Geschichte des Fleischers ist das alte Märchenmotiv der geraubten Braut, sehr geschickt verknüpft mit den spezifisch jüdischen Problemen , die sich aus der Situation ergeben und die eine grosse Rolle in den Erörterungen der Halacha spielen (vgl. Stellen wie

Die grosse Erzählungskunst, durch die sich diese Geschichte auszeichnet, beweist auch folgender sympathischer Zug: der Fleischer ahnt gar nicht, dass sein Verhalten aussergewöhnlich und einer besonderen Belohnung würdig ist. Auf die erste Frage des

denkt er zunächst an die pflichtmässige und erst, nachdem der das ablehnt fällt ihm die dann berichtete rat ein.

An dem -begriff, der dieser Geschichte zugrunde liegt, fällt vor allen die Vielseitigkeit auf. Obwohl besonderer Wert auf einen anscheinend sonst vernachlässigten Zug gelegt wird, werden die übrigen Seiten des Begriffes nicht abgelehnt. Der Asket und gilt ebenso als wie der in der Nächstenliebe vollendete. Diese Vielseitigkeit bedingt zugleich eine Ablehnung jeder Einschränkung des -begriffs auf eine bestimmte, engbegrenzte Zeit, wodurch der Begriff einen lebendig volkstümlichen Charakter erhält.

1) Die Hochschätzung der entspricht der Tendenz Missine ben Jakob, für den -geben unzertrennlich vom Begriffe des ist.

2) Eine noch zu untersuchende Frage wäre die nach den verschiedenen Richtungen, die sich in dem Prinzip, nachdem der gewählt wird, manifestieren. Denn aus solchen Erzählungen lässt sich die jeweilige höchst geschätzte Tugend des Kreises oder Erzählers aus dem oder von dem die Geschichte stammt, ablesen. In einer hassidischen Erzählung z. B. ist der ein (Hochzeitgauler) (vgl. Tsan 22a), denn ist die Kardinaltugend des Hassidismus. (vgl. hierzu Tsander S. 198)

Die Frage, wie weit die -pflicht geht, wird hier eindeutig dahin beantwortet, dass diese Pflicht keine Grenzen hat. Doch ist hier nicht der derjenige, der die -pflicht erfüllt, sondern sein Gegenspieler. Der aber empfängt eine Lehre, wie weit er eigentlich verpflichtet wäre, zu tun und wie sein Fasten und Gebet nicht mehr gelten als die Erfüllung dieser Pflicht. Ganz eindeutig wird der Gedanke, dass es für den keine Grenze der Pflichterfüllung geben darf, von Al wakawa (S. 258; 261) und und Missim (S. 136) in einigen Geschichten herausgearbeitet, die all denselben Charakter haben und das Problem in rein gefühlsmässiger Weise behandeln und lösen. Koh.R. (S. 214) stellt zwar dieselbe Forderung auf, behandelt aber die Frage wesentlich rationaler. Dass der die Gelegenheit, zu tun, direkt sucht, berichtet sowohl Missim (S. 136. 1. Gesch.) als auch eine im Gasterochen und im Jelliwekschen Text überlieferte Geschichte (S. 58). Für die pflicht gilt also keine Einschränkung in bezug auf Ort und Gelegenheit.

Eine Theorie der Frage nach dem Grunde des Vorhandenseins von arm und reich entwickelt Al wakawa in folgender Weise:

אמר כחסינא דאבא כהוה דאבא דאבא דאבא דאבא
היה אבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא
באבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא
דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא

1) cf. Sabbath 151^b wird diese Geschichte in same
form in aram. Sprache erzählt. Abba
hat die talmudische Version. (Enlow, Am. J. 1954)

a) s. 33 heißt es in Enlowtext: אבא דאבא
היה אבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא
באבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא
דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא דאבא

† (34, 10. Die periklitische Version: אבא דאבא. Here, also,
Abba follows our text both in the selection
of material and in version).

Eneclow 1,32.

אדם בחסד אמת

כשפי הדניץ צואצ'יק אל פתחו היה אומר לזמרתו רחמי אל הדניץ החלו בביטוחו קנו אצק אל קנינו
אז יבטחו לביתות. יאגה לו לאה תפתח פיק לשתן יאגה לך גלגל הוא מחוכר קזאלס.

Niemand ist um seiner selbst willen da . Alle sind in die Welt gestellt ,um sich zu bewähren : Die Armen ,um ihre Leiden zu tragen ,die Reichen ,um ihre Güter recht anzuwenden .Rechte Anwendung aber heisst: אקדש geben .Nun kommt ein zweiter Gedanke hinzu: Die Welt ist ein Rad .Arm und reich sind nicht getrennte Kategorien: wer heute reich war ,kann morgen arm sein . Nur wer in rechter Weise אקדש gibt ,vermag das Rad vielleicht aufzuhalten ¹⁾ .Diese Gedanken werden noch einmal einem יסוף in den Mund gelegt :

Ein ין sagte zu seiner Frau: Erbarme dich der Armen() damit man sich unserer Kinder erbarme ! Da erschrock die Frau und sagte:Warum sprichst ^{du} so etwas aus? Du malst den Teufel an die Wand! Er aber sagte: Die Welt ist ein Rad .wissen wir ,ob wir die Prüfung bestehen oder ob sie unsere Kinder bestehen ?

Der Geschichte zu Grunde liegt eine sehr vergeistigte Auffassung des אקדש -gebens(und damit auch ein vergeistigter ין -begriff). אקדש -geben ist eine Prüfung vor Gott .Niemand weiss ,ob er diese Prüfung besteht.Der Arme aber ist der Mensch, der unter das Rad geriet. Er verdient Erbarmen und Liebe, nicht nur Unterstützung. Auch der Lohngedanke wird ganz vergeistigt. Der ין gib in der Hoffnung, dass man auch seiner Kinder nicht vergessen wird. Aber ein mechanisches Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen der Tat des ין und dem Ergehen seiner Kinder besteht nicht . Wie die alte Auffassung,dass eine gute Tat Engel, eine böse aber Dämonen schafft, lässt sich auch der Auffassung des ין abspüren, wie hier die Gewissheit vorhanden ist,dass jede Tat der Barmherzigkeit ein Fluidum barmherziger Gesinnung,einen Schatz der Liebe schafft,aus dem die Menschheit leben kann,sofern dies Fluidum nur nicht unter dem Einfluss des Bösen wieder vergeht. Die besondere Auswirkung des Lohngedankens in den Geschichten,in denen der Frömmige für sein אקדש -tun durch ein Wunder belohnt wird, ist an Hand der Elia-und der übrigen Wundergeschichten behandelt

worden(s.die Kapp- und Wunder, und Elia).
¹⁾ Die Geschichte beschäftigt sich mit dem Motiv ausdrücklich, das auch in der Eliagehichte S.84 enthalten ist.(S. 750ff und Elia). 92

II. Einzelne -pflichten.

Unter den -pflichten tritt besonders- abgesehen vom direkten Almosengeben-die Gastfreundschaft hervor. J. Bauh berichtet von einem Zöllnersohn, der ein völlig gottloses Leben geführt hatte, aber um eines einzigen Gastmahles, dass er den Armen aus Launen gewährt hatte, von Gott belohnt werden musste. Gott entledigte sich dieser pflicht, indem er ihm ein höchst ehrenvolles Begräbnis zu teil werden lies. So brauchte er ihn wenigstens im Himmel nicht weiter zu belohnen. Die Geschichte zeigt auf eine fast groteske weise, dass nicht einmal Gott umhin kann, den Gastfreundlichen zu belohnen(S.114) In der Geschichte von n. Ruben(. S.117, und Gebet) rät Elia dem Sohne des Rabbi, den Todesengel durch Ausübung der Gastfreundschaft gnädig zu stimmen. Elia ist also der Meinung, dass diese besondere Form der "vom Tode retten" kann. Doch tritt der selber als Gastgeber in unserem Geschichtenmaterial relativ selten auf. Einmal in einer Geschichte, in die der Name wohl erst nachträglich hineingetragen ist und die ganz anderen Zwecken dient als das Wesen eines zu charakterisieren(S.106, als Formalbegriff), und zweitens in der folgenden Geschichte:

Anknüpfend an Ps.75,5 bringt der Zusammenhang ,in dem die Geschichte erzählt wird ,dass im Leben des Menschen und auch bei Gott keine dauernde Freude vorhanden ist ,sondern Freude mit Trauer wechselt .Das veranschaulichen allerlei Beispiele :Gott ,Abraham ,Isaak ,Jakob ,Josua ,Eli ,Elischeba,die Tochter des Aminadab, Salomo und ausserdem unsere Geschichte .

Der dient in diesem Zusammenhange als der Prototyp eines Menschen, der sich in solchen schweren ^{fällen} Wechsellieben des Lebens zu beherrschen weiss .Er weiss ,dass dasselbe Geschick auch viele andere Fromme getroffen hat, ja bei Gott selbst aufzuzeigen ist . Daher ist er auf alles gefasst .

Wenn man die Geschichte abgesehen von ihrem jetzigen Zusammenhange betrachtet ,spürt man,dass ihr Hauptthema ein anderes ist und dass sich durch den Zusammenhang der Akzent etwas verschiebt. Die Geschichte soll zeigen, wie weit die Pflicht gegenüber den Gästen geht .Hier handelt es sich um Hochzeitsgäste,unter denen sich der Bitte entsprechend zahlreiche Arme befinden ¹⁾. Ihre Festfreude darf nicht gestört werden .Es handelt sich also um einen Sonderfall der -pflicht. Die Tendenz der Geschichte geht dahin zu zeigen ,dass es keine Grenzen für die Erfüllung der -pflicht gibt .Auch die grösste eigene Not - hier ist es ein seelischer Schmerz - dispensiert nicht . Der erfüllt diese Pflicht bis zum Aeussersten und beweist damit sein -haftes Wesen .

Die Geschichte liegt in zwei Rezensionen vor. Aber nur Tanh. verwendet den Terminus . Wahrscheinlich geht die Erzählung auf ein wirkliches Ereignis zurück .Ihr Held R.Zakkai von Kabul ²⁾ wird namentlich erwähnt .sein Verhalten erschien als typisch haft darum belegt ihn Tanh.oder schon die von Tanh. benutzte Tradition mit dem Epitheton eines .

1) Vrgl. die Geschichte von ,der Einladungen zur Hochzeit ablehnte, um einem Armen nicht eine Gelegenheit, sich zu vergnügen, wegzunehmen .
2) In Midras Tanh. ist "Babel" sicher eine verderbnis .

295

אזשה באתר יצבולו בקר שהיה אטין
זאת בני וזשה סדופה ג' צולה
לחכמים יצאו לבני: זהו והבא לנו
חבית יין פלזית מן הדז"ה זה
לזל"ה הכטו למש בין החכיות
ואת המתן וקבו דם המסובין ושהה
ולאו בלא. יצא וקבו וזלה וזל"ה
מה דשה בני זהו וקבו ג' אולק
בין החכיות את מה דשה ואלו
חסוב המתן בזל"ה ד' ג' אולק
היאולחין ושהו כל לבין כוון אולק
זאג אברן בכת המתן בולתם
א בני ברבוליו בכת זבלתם
זהכניסו לחופה בולתם הכניסוהו
אקבולה זהו הי פמלו בפעל וזמר
לשחק אמת אהולל.

ה' יאבב כי כהנהו פתח:
לשחק אמת אהולל זמ הפין
בולתו אולק מה חפולת אולק.
דשה באתר יצבולו בקר שהיה
ג' אולק מן בני אברקודי ג' אולק
לזל"ה הכטו למש בין החכיות
ואת המתן וקבו דם המסובין ושהה
ולאו בלא. יצא וקבו וזלה וזל"ה
מה דשה בני זהו וקבו ג' אולק
בין החכיות את מה דשה ואלו
חסוב המתן בזל"ה ד' ג' אולק
היאולחין ושהו כל לבין כוון אולק
זאג אברן בכת המתן בולתם
א בני ברבוליו בכת זבלתם
זהכניסו לחופה בולתם הכניסוהו
אקבולה זהו הי פמלו בפעל וזמר
לשחק אמת אהולל.

מ (K 9, 13) s. P. Kononov s. 112, hebr. Text s. 65

Der רשע , der eine weitere sehr wichtige תקן -pflicht, das Loskaufen von Gefangenen (קנין), erfüllt, schildern zwei רשע -Geschichten :S.148 (s. רשע und Sünde) und S. 42(רשע als Prophet In der zweiten (S.42)tritt der Gedanke besonders deutlich zu Tage,dass es für den רשע keine Grenzen der תקן -pflicht gibt. Er erfüllt sie ,auch wenn er dadurch seinen guten Ruf gefährdet oder sogar wenn er selbst gefangen ist (vergl. die 3.Rezension der Geschichte) .

Als weitere תקן -pflichten ,deren Erfüllung für den רשע -charakteristisch ist ,treten auf :Das Brunnengraben(S.78) רשע und Wunder),die besonders sorgfältige Beobachtung des $\text{שש$ -gebotes¹⁾ (S. 122 ,s. רשע und Gesetz) und das Begraben von Toten (s.die folgende Geschichte).

1)Diese Geschichte beginnt nur bei Aboab ,nicht aber in den älteren Fassungen ,mit שש .Allzu grossen Wert darf man also dieser Geschichte in Bezug auf ihre Bedeutung für den רשע -begriff nicht beilegen ,da der Terminus seine Anwendung hier wohl nur der Gepflogenheit verdankt ,erbauliche Geschichten mit רשע שש zu beginnen .

In der Geschichtensammlung des Zabara stehen zwei 7⁹ 217 -
geschichten . sie sind in die Reiseerzählung, die der Sammlung
als Rahmen dient, in der Form eingegliedert, dass sie von einem
gastfreundlichen 7^{pr}, der Zabara und seinen Begleiter 7^{yy} aufge-
nommen hat, zur Erheiterung seiner Gäste erzählt werden . Die
Geschichten stehen in keinem inneren Zusammenhang, sie sind nur
auf Grund der Tatsache , dass in beiden von der 7¹⁷ 7¹⁷ die Rede
ist, assoziativ zusammengestellt .

1) Die erste ist eine Erweiterung und Umarbeitung der Tobit-
geschichte¹⁾ . Ein frommer Mann (der Ausdruck 7²¹⁷ wird am Anfang
der Erzählung nicht gebraucht), Tobia, der Sohn des Achijja, aus
dem Stamme Dan, versäumte nie die 7¹⁷ 7¹⁷ zu erfüllen . Auch als
der König , dem von Denunzianten berichtet worden war , die Juden
seien Leochenschänder , bei Todesstrafe verbot, einen Juden zu
bestatten, erfüllte er dennoch seine Pflicht und bestattete ei-
nen 7⁷ in allen Ehren . Er wurde deshalb zum Tode durch Behängen
verurteilt , aber als man ihn zum Richtplatz führte, wurden seine
Henker mit Blindheit geschlagen , so dass er unbehelligt hin-
weg und nach seinem Hause gehen konnte . Als der König dies er-
fuhr, nahm er seinen Befehl zurück und stellte darüber hinaus
jedes Vergehen gegen Juden unter strenge Strafe .

Von hier ab arbeitet die Geschichte nur noch mit den Motiven
des Buches Tobit : Tobia erblindet durch den Kot von Vögeln ,
der auf seine Augen fällt . Er schickt darum seinen Sohn zu ei-
nem Geschäftsfreund nach Indien, wo er vor Jahren ein Kapital
deponierte, um es nicht immer bei sich tragen zu müssen . Der
Sohn sucht sich auf Befehl des Vaters einen Ortskundigen Mann
und begibt sich mit diesem auf die Reise . In Indien wurden bei-
de gut aufgenommen, aber der Sohn drängt zur Rückkehr . Sie er-
halten das Geld und reisen zurück . Unterwegs zieht der Beglei-
ter einen Fisch aus einem Fluss, schlachtet ihn und nimmt nur
Leber und Galle zu sich . Auf die Frage des Sohnes erklärt er ,
dass die Leber zum Ausräuchern von Dämonen und die Galle zur

Heilung von Augenleiden zu gebrauchen sei . Der Sohn bittet sich beides aus und heilt zu Hause seinen Vater . Tobia befiehlt ihm dem Begleiter beim Wechslen einen hohen Lohn auszuzahlen . Aber auf dem Gange dorthin verschwindet der Begleiter . Daraus erkennt Tobia ,dass es Elia gewesen ist . Nun entschliesst sich Tobia, zum Danke für seine Heilung seinen Sohn für ein gutes Werk einzusetzen . Die Nichte des Tobia ist schon dreimal verheiratet worden ,aber stets wurde der Bräutigam durch einen Dämon getötet Nun soll der Sohn des Tobia das Mädchen heiraten . Der Sohn räuchert das Haus der Braut mit der Leber des Fisches aus ,der Dämon entweicht, und der Bräutigam bleibt diesmal am Leben .

Das Wort 7'07 für Tobia taucht unvermittelt da auf, wo er mit dem Reisebegleiter das erste Mal verhandelt . Dies dürfte wohl nur stilistisch bedingt sein . Denn was im ersten Teil der Erzählung von Tobia berichtet wird ,sein Einsatz des Lebens für die Erfüllung einer Pflicht der Barmherzigkeit , entspricht ganz dem 7'07-charakter . Ebenso ist es charakteristisch für den 7'07, dass Gott alles ,auch sein scheinbares Unglück, zu seinem Besten wendet (vgl. die Wundergeschichten).

1) Die ~~Auswirkungen~~-Abweichungen in Einzelheiten sind aufgezählt bei Isr. Davidson , □ 7 7 7 7 7 7 7 7 7 ,New-Jork 1914,S. LKIII.

III. Art und Weise des אקקט-uns .

Für die Art chassidhaften אקקט-gebens besonders charakteristisch ist folgende Geschichte ¹⁾ . Der אקקט erfüllt ein Gebot das für alle gilt ,für ihn wesentlich aber ist die Freude, die ihn ergreift , weil er das Gebot erfüllen darf :

Die Geschichte zerfällt deutlich in 2 Teile :

- 1) Die אקקט-geschichte ,
- 2) Die moralische Erwägung in Form von 2 אקקט-^{קל}-schlüssen .

Beide Teile stimmen nicht zu einander, stehen aber schon in der älteren Fassung in der Tosephta zusammen .

Die אקקט-geschichte lautet :

Ein אקקט vergass eine Garbe auf dem Felde . Nach dem Gesetze durfte er nicht nachträglich hereinholen ,sie fiel vielmehr den Armen zu . Darüber war er so erfreut ,dass er seinen Sohn befahl,einen Ochsen als אקקט und einen zweiten als אקקט zu opfern . Der Sohn war darüber sehr erstaunt ,weil man doch unendlich viele אקקט erfüllt ,ohne dies besonders zu feiern . Der vater aber antwortete ihm :Alle Gebote erfüllen wir wissentlich ,dies aber ist das einzige ,was wir ohne unser Wissen erfüllen dürfen .

Der Sinn dieser אקקט-geschichte ist klar :Das אקקט-gebot wird als besonderes Gebot empfunden ,weil der Mensch die Gelegenheit es zu erfüllen ,nicht herbeiführen kann ,sondern sie als Geschenke erhält . In diesen Zusammenhang stellt es die Tosephta

Die beiden אקקט-^{קל}-schlüsse der gegenwärtigen Fassung heissen : a) Wenn Gott schon die unwissentliche Erfüllung der Gebote belohnt ,um wievielmehr wird er die wissentlichen belohnen . b)Wenn schon die unwissentlich getane Sünde gesühnt werden muss, um wievielmehr die wissentlich getane .

Es ist deutlich ,dass hier der Sinn der Geschichte ins Gegenteil verkehrt wird : sie soll doch das אקקט-gebot über andere Gebote stellen . Die Geschichte ist sehr alt ,sie muss den ältesten Schichten der Tosephta angehören ,da sie in jüngeren schon umgedeutet wird .

10/102

Der Geschichte zugrunde liegt ein sehr tiefer ,rein religi-
öser 7'27-begriff . Der 7'27 ist ein Mensch ,der mit Freude ,nicht
mit ängstlicher Sorgfalt und nicht ,um belohnt zu werden ,das
Gebot erfüllt .

-
- 1) JS^v und Gaster bringen die Geschichte mit geringen Abweichun-
gen in derselben Form , auch mit der Umdeutung am Schluss .
Der JS spinnt die sekundäre Tendenz der Geschichte noch wei-
ter aus : er dehnt ihn auch auf die Verwendung eines Fundes
auf die Armen aus .

תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד
 ששכח עומר בתוך שדהו
 אמר לבנו צא והקריב עלי
 פר לעולה ופר לצבחי שלמים
 אמר לו אבא מה ראית לשמוח
 במצוה זו יתר מן כל המצוות
 אמר לו בני כל מצות שבתורה
 נתן לנו הקב"ה לרעתינו
 וזו שלא לרעתינו.
 וכן הוא אומר כי תקצר קצירך
 בשדך ושפחת עמר (Dt 24, 19).
 קבע לנו הקב"ה ברכה כדכת'
 למען יברכך יוי אלהיך והלא
 דברים קל וחומר ומה מי שלא
 נתכוון לזכותו וזכה המתכוון
 לזכות מעלין עליו כאלו נתכוון
 לזכותו וזכה המתכוון לזכות
 וזכה על אחת כמה וכמה.
 כיוצא בדבר אתה אומ' והוא
 לא ידע ואשם ונשא עונו (דנ"ט)
 ומה אם מי שלא נתכוון לחטוא
 וחטא מעלין עליו כאלו חטא המתכוון
 לחטוא וחטא על אחת כמה וכמה.

מעשה בחסיד אחד ששכח עומר
 בתוך שדהו ואמר לבנו צא
 והקריב עלי פר לעולה ופר
 לצבחי השלמים אמר לו: אבא
 מה ראית לשמוח במצוה זו
 יותר מכל מצות שבתורה? אמר
 לו כל מצות שבתורה נתן לנו
 המקום לרעתנו זו שלא לרעתנו
 שאילו עשינו ברצון לפני המקום
 לא באת מצוה זו לידינו.
 אלא הרי הוא אומר כי תקצור
 קצירך ושפחת עומר בשדה וגו'
 קבע לו הכתוב ברכה והלא
 דברים קל וחומר מה אדם שלא
 נתכוין לזכות וזכה מעלין עליו
 כאילו זכה המתכוין לזכות
 וזכה על אחת כמה וכמה [כיוצא
 בו ואם נפש כי תחטא בשגגה
 מעם הארץ וגומר והכי דברים
 קל וחומר מה אם מי שלא נתכוין
 לחטאות וחטא מעלין עליו כאילו
 חטא המתכוין לחטאות וחטא על
 אחת כמה וכמה.

- I, 479 (1010a) שלמים : ל' נ
- האמורות בתורה : ל' נ
- אלו עשינו : ל' נ
- אלא : ל' נ
- אם מי : ל' נ
- לחטוא : ל' נ

gs V 123,2 = Tr. Pe'a III 8

Bei der Beurteilung des \hat{n} - Begriffes, der dieser Geschichte zugrunde liegt, darf man kein überweiegendes Gewicht darauf legen, dass der \hat{n} gerade das Sabbathgebot in dieser Weise hält. Er ist kein Typus wie Josef der Sabbathbewahrer (Šabb. 119^a; JŠ I, 67 u. II, 496). Auch Hillel und Šamaj, die das Gesetz auf Grund gelehrter Einsicht und einer auf Vernunft beruhenden Frömmigkeit halten (Mek ; Bēšā 15; Peš 23; JŠ II, 497; JS V, 3), können nicht zu diesem \hat{n} in Parallele gestellt werden. Der \hat{n} , der hier auftritt, hält eben jedes Gebot, auf Grund seiner reinen und naiven Frömmigkeit. Das, was ihn zum \hat{n} macht, ist nicht das Halten des Sabbaths, sondern sein absolutes und unerschütterliches Gottesvertrauen. Das stellt ihn an die Seite des z.B. bei Nissim und Al-Nakawa geschilderten naiv frommen \hat{n} , der das letzte als $\pi\pi\gamma\delta$ hinweggibt¹⁾. In diesem Märchen aber kommt noch der große persönliche Mut dazu, den das Gottesvertrauen in dem \hat{n} geweckt hat. Hier wird der \hat{n} durch eine Gefahr, die von außen an ihn herantritt, auf die Probe gestellt. In der Geschichte von Abbā Tah^anā in Koh. R. (s. \hat{n} und Wunder, S.) entsteht die Schwierigkeit durch einen Pflichtkonflikt. In der Geschichte Abbā Tah^anas hat es der \hat{n} aber nicht in der Hand, das Sabbathgebot trotz der eingetretenen schwierigen Situation zu erfüllen. Gott muss ihn erst durch ein Wunder dazu in Stand setzen, während in der Geschichte von dem Bären das Wunder nur der Abwendung gefährlicher Folgen dient. Der Mut Abbā Tah^anas ist noch in stärkerem Masse Leidensbereitschaft als der des \hat{n} in der Bärengeschichte.

Während in diesen beiden Fällen von der Heiligung des Sabbathgebotes in einem besonders schwierigen Falle durch einen besonders frommen Menschen die Rede ist, behandelt die nächste Geschichte die Sabbathheiligung überhaupt, ohne Betonung eines heroischen Verhaltens seitens des Helden³ der Geschichte. Es handelt sich dabei um ziemlich alte Tradition^{en}

1) s. \hat{n} und Elia S. 261 und \hat{n} und Wunder S. 136.

Auch das ן"ט referiert über das Verhalten zweier ח'ן am Sabbath, aber es werden keine ausgeführten Geschichten zitiert, sondern nur ihr Inhalt angedeutet:

Von dem einen ח'ן wird berichtet, daß er versuchte, sich am Sabbath so zu verhalten, wie sich Gott nach den Schilderungen des Liedes ןוֹבִיּוֹ

am siebenten Tage der Schöpfung verhielt. Der ח'ן setzte sich auf einen schönen Sessel und zog seine besten Kleider an, die er nur am Sabbath trug, nicht einmal zu Hochzeiten. Außerdem opferte er ~~zwei~~ ^{zwei} ח'ן an jedem Sabbath. [Daran schließt sich eine Halākā: Warum opferte er nur zwei? Weil mach Jōmā 39^a Gott "das Geld der Israeliten schont" und darum am Sabbath wegen seiner Häufigkeit nicht so viele Opfer fordert wie an anderen Festtagen].

Von dem zweiten ח'ן wird berichtet, daß er am Sabbat sein Zimmer aufs schönste herrichtete und schöne Kleider anzog. Er vermied es von Arbeit auch nur zu sprechen, damit nicht jemand dadurch in das Pläne-
machen für sein kommendes Tagewerk geriete, was als Sabbath^etheiligung gilt. Außerdem pflegte der ח'ן niemals von traurigen Dingen am Sabbath zu reden. Er ließ ~~zwei~~ ^{zwei} ח'ן in alphabetischer Ordnung singen (Mah'zōr Vitry §159).

Das Motiv, daß der ח'ן am Sabbath von Arbeit nicht einmal redet, hat veranlaßt, daß vor diesen ח'ן - Geschichten ein Hinweis auf die ח'ן - Geschichte in Šabbat 150^b (der ח'ן, der das Loch im Zaun flicken wollte; s. ח'ן und Wunder, S.) angebracht wurde.

Der ח'ן soll hier, wie meist im ן"ט, als Paradigma dienen, und zwar dafür, wie der Sabbath in vollendeter Weise gehalten wird. Für den ח'ן - Begriff läßt sich aus den Berichten wenig erschließen, da sie nur andeuten. Der ח'ן ist wohl der Mensch, der das Gesetz in vollendeter Weise hält. Gelegenheit dazu bieten nicht besonders schwierige Situationen, sondern ^{das} alltägliche Leben.

Die Geschichten müßten, nach der Tatsache, daß vom Opfern die Rede ist, zu schließen, uralt sein. Doch machen sie nicht den Eindruck. Es handelt sich vielleicht nur um nachlässige Komposition

der Geschichten, die Altes und Neues beliebig vermenget, oder auch um eine Zusammenstellung von Motiven aus verschiedenen Geschichten sehr ungleichen Alters.

III . U m g a n g m i t f r e m d e m G u t .

1. G e f u n d e n e s G u t .

Mit gefundenem Gute beschäftigt sich folgende Erzählung:

סדרת תהלים 12 überliefert eine 'ח - Geschichte in folgendem Zusammen-
hang:

Im Anschluss an Ps. 12,1 (verbunden mit Micha 7,2) wird erzählt, dass Kaiser Hadrian gefragt habe, warum das jüdische Volk noch immer nicht den Verfolgungen unterlegen sei. Da sagte man ihm: sie haben חסידים, sie haben חסידים, sie mühen sich in der Thora und studieren in den Gesetzen. Da legte Hadrian den Juden so hohe Lasten¹⁾ auf, dass niemand mehr Thora studieren konnte. Darum hat David den Vers Ps 12,2: Hilf, Herr, verschwunden ist der ח ... gebetet.

Israel besteht nach Ansicht dieser Tradition um seiner חסידים willen. ח aber ist, wer Thora studiert. Wenn er das nicht mehr tut, gleichviel aus welchem Grunde, dann ist er nicht mehr ח, dann ist der ח verschwunden - und Israel verloren.

Eine Dame (Matrona) verlor eine kostbare Kapsel (קופסא = capsula) mit Denaren. Ein ח fand sie und gab sie zurück. Da sagten die Leute, er wusste wohl nicht, was darin war. Sonst hätte er doch die Kapsel nicht zurückgegeben. Die Matrone aber nahm ihn in Schutz und sagte: es war ja Gold genug außen an der Kapsel, das müsste er sehen. Dann wandte sie sich an den ח und sagte zu ihm: תהא אומת'ך מסירה לך²⁾, d.h. möge dein Volk dir ausgeliefert (ein dir ausgeliefertes) sein³⁾. Die Leute wunderten sich, dass sie dem ח so fluchte, der doch ihre Kapsel gerettet hatte, sie aber sagte: Wenn sein Volk noch mehr solche Menschen hat, sind wir verloren. Dann nahm sie den ח in ihr Haus auf. Er diente ihr treu, und als einmal eine Verschwörung in ihrem Hause angezettelt wurde, wusste er sie zu verhindern.

Das Assoziationsmoment für den Zusammenhang ist nicht das Verhalten des ח, sondern seine Bedeutung für Israel, die in dem "Fluch" der Matrone ausgedrückt ist: Möge dein Volk dir ausgeliefert, auf dich angewiesen sein, d.h. mögest du der einzige dieser Art in Israel sein. Dies ist erst sekundär ein Fluch, zunächst soll es eine

3) לכם שבת מסורה ואין אתם חסידים

2) sic lg pro אומת'ך

1) der Ausdruck חסידים ist unverständlich, doch geht sein Sinn aus dem folgenden עול einigermaßen hervor

Anerkennung für den חן sein. Wenn sein Volk aus solchen Menschen bestände, wären die anderen ja machtlos. Die Matrone vertritt also implizite die Meinung, die man auch dem Hadrian sagte: Um seiner חן willen ist Israel stark.

Während aber der Zusammenhang den חן als den Gesetzesgelehrten auffasst, der aufhört חן zu sein, sobald er nicht mehr Thora studiert, sieht unsere Geschichte in dem חן den Menschen, der ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil das Gesetz erfüllt. Solche Geschichten, daß ein Frommer gerade in bezug auf einen gefundenen Schatz seine Uneigennützigkeit beweist, sind alt und beliebt. Jeruśalmi (BM II,5) berichtet von Šim'ōn ben Šataḥ, daß er eine Perle zurückgab, die am Halse eines für ihn gekauften Esels hing, obwohl das Gesetz dies nicht unbedingt erfordert hätte, und von Samuel (), daß er sein Leben aufs Spiel setzte, ~~und~~ um nicht in den Verdacht zu kommen, er gäbe einen Schatz, den der König verloren hatte, um des Lohnes willen zurück ¹⁾. Beide Geschichten wurden unter einem bestimmten Namen überliefert, nicht unter dem Begriffe חן, auch als Epitheton des Helden tritt die Bezeichnung חן hier nicht auf. ~~von~~ Solchen Geschichten, in denen ein anonymer חן der Held ist, kennen wir nur diese eine im Midr. Tehillim (und die Parallele im Jalkūt Šim'ōnI). In dieser Geschichte handelt es sich also um einen חן, der seine חן in praktischer Frömmigkeit, in einer über den Rahmen des zu Erwartenden hinausgehenden Anständigkeit und Gesetzestreue beweist.

1) Vgl. auch JS II, 54,10.11; DR 3,3; JS II,947

In einem Zusammenhang mit Gen. 6,8, wo von Noah erzählt wird, dass er allein von allen seinen Zeitgenossen Gnade bei Gott gefunden hat, wird in Anknüpfung an Jes. 65,8 eine *T'son*-Geschichte erzählt. Diese Geschichte ist sehr kurz gefasst und hat die Kommentatoren veranlasst, darin Widersprüche und undeutlichkeiten zu finden. Die Geschichte erzählt, dass ein *ʾn* am Sabbat in seinen Weinberg hinausgeht und dort eine einzige Nachlesetraube entdeckt. Er spricht die Beraka über sie und sagt: "Diese *ʾn* verdient es, dass man über sie eine Beraka spricht". Es wird dann auf den Vers Jes. 65,8 hingewiesen und der Inhalt der Geschichte mit dem Inhalt dieses Verses identifiziert.

Diese Kommentare sehen in dieser Geschichte folgende Schwierigkeiten: Der Sinn der Beraka am Sabbat ist unerklärlich, weil der *ʾn* doch am Sabbat die Traube nicht abflücken durfte. Unter Heranziehung von Jes. X,5 suchte man den Text aufrechtzuerhalten -so Lurja z. St. -, und zwar damit, dass unter Beraka hier bloss Lob an sich, nicht Beraka vor dem Essen zu verstehen sei. Andere wiederum sträuben das Wort *ʾn*, das vielleicht durch Lev. r. 34,16 u. Par. attrahiert worden sei.

Auf diese Weise wird aber weder die *ʾn*-Geschichte an sich klar, noch ihr Zusammenhang. In Wirklichkeit wird sich die Sache folgendermassen verhalten: Diese Geschichte gehört in den grösseren Zusammenhang von Sabbatgeschichten, bei denen der Fromme irgendwelche Schwierigkeiten hat, den Sabbat vorschriftsmässig zu feiern. Solche Geschichten, bei denen es etwa z. B. an Fisch fehlt, sind auch sonst bekannt. Der *T'son* unserer Geschichte hat offenbar Sorge um den Wein. Als er die *ʾn* sieht, -etwa am Rüsttag des Sabbat-lobt er Gott, weil, er ihm die Erfüllung des Sabbatgebotes ermöglicht hat. In diesem Sinne sagt er, dass diese Traube es wert sei, dass man ihretwegen Gott lobe. Es dürfte daher für *ʾn* zu lesen sein "Am Vorabend des Sabbats". Es ergibt sich dann im Zusammenhang der Sinn: Wie der *T'son* die *ʾn* findet, über die er sich freut, so fand Gott den Noah und kann um seineswillen die Welt bestehen lassen, wie

der ⁷ nun den Sabbat zu erfüllen vermag .

Denkbar wäre auch folgender Sinn der Geschichte : Ein ⁷ ging am Sabbat in seinem Weinberge spazieren und sah eine ^{אליף}. Da war er so beglückt über die Tatsache ,dass hier ein Armer etwas finden würde ,dass er eine Beraka sprach . Nach dieser Auffassung wäre die Nennung "am Sabbat"-sofern sie überhaupt nicht sekundär ist- nur eine Ausschmückung ,eine Einzelheit ,die nur dazu dient ,die Geschichte lebenswahr zu gestalten ,aus der sich aber nicht Tendenz und Problem ergibt . Wenn man die Geschichte so auffasst ,gehört sie in den Zusammenhang von ⁷ und ^{אפ"ס} und behandelt dasselbe Motiv wie die ^{אפ"ס}-geschichte (v.32) . Es ist möglich,dass der ursprüngliche Sinn der Geschichte schon durch denjenigen verkannt wurde,der sie in diesen Zusammenhang einreichte . Doch liesse sich der eben angedeutete Sinn auch in diesem Zusammenhange aufrecht erhalten : Wie der ⁷ sich der Wohltat freute ,die er durch die ^{אליף} einem Armen zukommen liess ,so freute sich Gott der Wohltat ,die er durch Noah der Welt erweisen konnte (d.h.dass er sie bestehen lassen konnte) .

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor,,das sich erstens der Hasid-Begriff,der den Hasid als Typus praktischer Frömmigkeit faßt,durchgesetzt hat,während immer wieder auftauchende Ansätze, den Hasid mit dem Torastudierenden zu identifizieren,sich nicht durchsetzen konnten ,daß zweitens nur das א'ד'םן נפס den Hasid als einheitlichen Typus ,dessen א'ד'םן sich in der Erfüllung aller Gebote erschöpft,kennt,während die anderen mittelalterlichen Traditionen ,Nissim,א'א Al-Nakawa u.a.,weit mehr Wert auf die rechte Gesinnung legen,und daß drittens die alten Traditionen den Typus des Hasid als Fanatiker des Gesetzes gar nicht kennen.

von der Freude am Weine sei. Durch diese veränderte Tendenz tritt der Sohn weit mehr in den Mittelpunkt der Geschichte. Wahrscheinlich wurde er auch dann erst als Hasid bezeichnet.. Die ursprüngliche Geschichte, die ja auf eine sehr peinliche Situation für den Sohn hinausläuft, war nicht dazu geeignet, ihn als Hasid erscheinen zu lassen. Nun nimmt es allerdings Tanhuma mit dem Hasid-Begriff nicht allzu genau. Dies zeigt die Geschichte von der Kuh, die am Sabbath nicht arbeiten wollte: der Besitzer der Kuh heißt meistens einfach "ein Israelit". Nur eine Tanhumahandschrift nennt ihn Hasid.

Das Torastudium als konstituierend für den Hasidotypus taucht hin und wieder auf: so im *מגילת אבות* und im *מגילת אבות*. In beiden Fällen handelt es sich um einen besonderen Fall. *מגילת אבות* soll gezeigt werden, wie richtig es ist, das Studium der Tora mit der Genesis und nicht mit dem Leviticus zu beginnen. Der Hasid wird hier also als Musterbeispiel herangezogen, um einen Beweis im Streite der Schulmeinungen zu haben. Bei Aboab fällt der eigentümlich mystische Zug der Geschichte auf. Sie ist als Beispiel gegeben für die wahre Art, mit der ~~studiert~~ studiert werden soll. Wesentlich für den Hasid ist hier nicht, daß er überhaupt Tora studiert, sondern seine mystische Vereinigung mit dem Stoffe seines Studiums. Durchgesetzt hat sich der Hasid-Begriff, für den das Studium konstituierend ist, nicht. *מגילת אבות* setzt zwar als selbstverständlich voraus¹⁾, daß studiert wird, aber um als Hasid zu gelten, genügt das Studium durchaus nicht. Auch Nissim und Al-Nakawa nennen das Torastudium als Beschäftigung des Hasid, die ihm als durchaus wertvoll gilt, aber immer neben anderen Momenten, die für die *מגילת אבות* mindestens ebenso wichtig wie das Studium sind (S. 115, 117). In der Geschichte von R. Re'uben (S. 117) tritt das Torastudium deutlich hinter dem Gebet zurück, ohne natürlich ganz ausgeschaltet zu werden. Als konstituierendes Merkmal des Hasid tritt das Torastudium als solches nur in einer seltsamen Geistergeschichte auf, die ganz ohne Parallelen und vielleicht gar nicht jüdischen Ursprungs ist (S. 138).

1) So setzt nach einer anderen mittelalterlichen Quelle der Hasid bei anderen voraus, daß sie sich der Tora befleißigen, und bedenkt die *מגילת אבות* besonders mit Almosen. Daraus ist wohl zu schließen, daß auch der Hasid die Tora studiert. Konstituierend für seinen Hasid-Begriff ist das aber nicht (S. 142).

ist der Gesetzesgedanke erst nachträglich hineingetragen, sodaß von hier aus nichts über die Beziehungen zwischen Hasid und Gesetz ausgesagt werden kann.

Ein Beispiel, das ~~xxx~~ ursprünglich von R. Pinhas berichtet und von Nissim oder der Tradition, auf das erfußt, von einem Hasid erzählt wird, zeigt der Hasid auch als einem Menschen, der das Gesetz unter allen Umständen erfüllt, auch da, wo es offensichtlich von niemand erwartet wird (S. 134). Die Anwendung der Geschichte auf den Hasid beweist, daß sie dem in jener Zeit entsprechenden Hasid-Begriffe entsprach. Die Erzählung in ihrer Anwendung auf den Hasid ist älter als das , stammt aber noch aus dem Mittelalter. Verglichen mit dem Hasid-Begriffe des fällt hier die persönlichere, menschlichere Art des Hasid auf. Die Wahl des Beispiels ist sehr charakteristisch: es handelt sich nicht um die Erfüllung irgend einer Ritualvorschrift, wie dies ganz dem lebensvollen und sympathischen Hasid-typus der Nissimerzählungen entspricht.

In ähnlicher Weise berichtet Midras Tehillim von einem Hasid, der einen gefundenen Schatz zurückgab. Auch diese Geschichte verrät einen weiteren Aspekt als die Geschichten des . Auch das als Beispiel gewählte Gesetz zeigt dies. Es ist ein ungewöhnlicher Fall und zeigt den Hasid, wie er sich auch außerhalb des Alltäglichen als solcher bewährt. Dadurch, daß der Hasid sich in einer konkreten Versuchung bewährt, wird Israels Widerstandskraft gegen alle Verfolgungen gestärkt . So sagt die Geschichte. Der Zusammenhang, in dem der Midras die Geschichte bringt, sagt dagegen, daß Israel stark sei, solange es H^asidim hätte, die Tora studieren.

Der Hasid, der Tora studiert, wird von Nissim (S. 132), wenn auch nicht gerade abgelehnt, so doch nicht als alleiniger Vertreter des Typus bestehen gelassen, von Tanhuma aber gelegentlich vertreten (S. 67ff.): Eine alte Geschichte, die zeigen sollte, wie unheilbar das Laster der Trunksucht ist und wohl in einem gewissen Gegensatze (vielleicht nur in der Form, daß sie die Schwierigkeit und die Schattenseiten darlegen sollte) zu der Vorschrift stand, auch lasterhaften Eltern die kindliche Ehrfurcht¹⁾ nicht zu versagen, wurde als Beispiel dafür herangezogen, wie verschieden doch die Freude an der Tora

1) Den Hasid als Typus eines Menschen, der seine Eltern ehrt, führt Al-Nakawa einmal (S. 251) an. Dies entspricht der Tendenz des Al-Nakawa, den Hasid als einen in allen Situationen demütigen Menschen zu schildern.

Geschichte stammt aus dem Talmud (S. 122). Diese letztere Geschichte wird von Aboab auf einen Hasid übertragen. Der Zeitpunkt der Übertragung läßt sich also in diesem Falle chronologisch fixieren. Es spricht nichts dagegen, daß auch die Übertragung der anderen Geschichten auf einen Hasid in derselben Zeit vor sich ging. Wenn die Geschichten aber auf einen Hasid übertragbar waren, setzt dies voraus, daß ihr Inhalt dem entsprach, was man von einem Hasid erwarten konnte. In den Geschichten (S. 160 und 122) hat der Vater, der die אָנאָל hinterläßt - und das mit Hasid bezeichnet wird - in seinem Leben ein Gebot als besonders zweckmäßig erprobt und macht dessen Erfüllung auch dem Sohn zur Pflicht. Der Vergleich mit der Geschichte S. 107 läßt läßt vermuten, daß auch das Gesetzliche der Handlungsweise nicht allzu großer Wert zu legen ist. Der Verlauf der Geschichten war wohl - soweit sie nicht jüdischen Ursprungs ~~ist~~ sind - folgender: ein Mann machte auf Grund weiser Voraussicht seinem Sohne etwas zu Pflicht, was sich - wenn auch nach mancherlei Gefahren (S. 107, 121) als ~~schon~~ durchaus zweckmäßig und glückbringend erwies. Nun konnten natürlich nur solche Geschichten auf den Hasid übertragen werden, die den Vorschriften des Gesetzes entsprachen (S. 121, 160) oder wenigstens nicht zuwiderlaufen. Zugleich kann aus der Tatsache der Übertragung geschlossen werden, daß der Hasid nicht nur als ein frommer, sondern als ein weiser Mann galt, dem Dinge bekannt werden, die andere nicht ergründen konnten. In den Geschichten 160 und 122 ist der Akzent der Geschichte leicht verlegt worden. Die Weisheit des Hasid besteht wesentlich in seinem Glauben an die absolute Zweckmäßigkeit des Gesetzes. Wer das Gesetz nur richtig erfüllt, dem muß es zuletzt gut gehen. Daß es sich hier um eine Verschiebung des Akzentes handelt, geht aus der Tatsache hervor, daß bei dieser Auffassung unerklärt bleibt, warum sich der Hasid gerade auf dies Gesetz festlegt. Die Geschichte S. 107 dagegen hat ihren ursprünglichen Sinn behalten. Der Vater hat ein wunderbares Wissen, auf Grund dessen er seinem Sohne die אָנאָל hinterläßt. Die fünfte der אָנאָל -Geschichten fällt aus dem Rahmen der übrigen durch ihren ausgesprochenen Rationalismus heraus. Der Hasid hat kein übernatürliches Wissen, er kennt nur die Welt und den Wert der Freundschaft. Darauf baut er seinen Rat auf. Die Geschichte ist wohl älter als die übrigen. Sie setzt anscheinend auch einen anderen Hasid-Begriff voraus. Ihr Hasid-Begriff ist rationalistisch. Der Hasid nimmt auch hier an, daß sein Sohn die Pflicht gegen ihn erfüllen wird. Eine aktive Gesetzeserfüllung durch den Hasid wird aber nicht erwähnt. Auch in den übrigen אָנאָל -Geschichten, soweit sie nicht jüdischen Ursprungs sind,

und dies in jedem Augenblick seines gleichförmigen, meist im Rahmen des Alltäglichen verlaufenden Lebens. Die Frömmigkeit ist eigentümlich objektiv¹⁾ und eine ausgesprochene Frömmigkeit des Gehorsams. Das Gesetz wird um des Gesetzes willen erfüllt. Kritik am Wert oder Unwert der einzelnen Gebote wird nicht geübt²⁾. Je peinlicher das Gesetz erfüllt wird, je unbedingter der Gehorsam ist, umso größer ist die Frömmigkeit. Der Hasid aber ist nur gehorsamer als die anderen, er leistet nichts, was aus dem Rahmen der Vorgeschriebenen herausfällt. Aber er leistet das Vorgeschriebene in vollendeter Form. In einer Hasidgeschichte (S. 246-247) tritt ein eigentümlicher Umschlag in der Beurteilung der Gültigkeit eines Gesetzes ein. Die Gesetze müssen erfüllt werden, selbst unter Lebensgefahr. Sie lassen sich auch erfüllen, wenn der Mensch nur nicht versäumt. Das bedeutet aber, wenn man der Wirklichkeit gerecht werden will, daß in den ~~Fällen~~ Fällen, wo offensichtlich keine Versäumnis vorliegt und das Gesetz doch nicht erfüllt werden kann, automatisch eine Dispens vom Gesetz eintreten muß³⁾. Der Hasidauffassung des *ד'ג'ו'ן ג'ו'ו*, die für jene Zeit typisch ist, bekämpft bewußt Zabara in der Geschichte von dem wahren und falschen Hasid. Die Geschichte soll zeigen, wie ein Mensch der alle Gebote nach außen hin mustergültig erfüllt - ganz nach der landläufigen Hasidauffassung - doch ein heimlicher Götzendiener sein kann. Al-Nakawa berichtet gelegentlich auch von einem Hasid, der es mit dem Ritual sehr genau nimmt, bemüht sich aber bewußt, dieser Handlungsweise einen vergeistigten Hintergrund zu geben. Das Gesetz wird nur darum so streng erfüllt, um die Reinheit der Gedanken, die wahrhaft fromme Gesinnung zu erreichen. Ohne dies würde die Erfüllung des Gesetzes sinnlos. Die Auffassung des Al-Nakawa unterscheidet sich also wesentlich von dem rein objektiven Gesetzesbegriff des *ד'ג'ו'ן ג'ו'ו*.

Zeitlich mit den Geschichten im *ד'ג'ו'ן ג'ו'ו* nahe steht der Typus der *ג'ו'ו'ו* - Geschichten. Der literarische Tatbestand in vier dieser Geschichten (S. 107, 121, 160, 122) ist derselbe: eine ursprüngliche nicht von einem Hasid berichtete Geschichte wird auf einen Hasid angewandt. In drei Fällen ((S. 107, 121, 160) handelt es sich um nichtjüdisches Material. Der Stoff der vierten

- 1) Die Gesetze sind objektive Größen, daß sie beinahe personifiziert werden (S. 210).
- 2) Vgl. S. 210.
- 3) Der Text der Geschichte ist sehr schlecht, außerdem ist die Tendenz verschoben dadurch, daß zugleich die Frage des unverdienten Nachruhs behandelt wird. Die an diese Geschichte angeknüpften Folgerungen müssen daher als hypothetische bewertet werden.

Unter den Geschichten, die das Verhältnis des Hāsīd zum Gesetze schildern, fällt eine Gruppe auf, in der sich ein besonders klar umrissener, einheitlicher Hāsīd-Begriff manifestiert, ~~behandelt~~ Es handelt sich immer um Geschichten aus dem . Hier ist der Hasid ein Mensch, der das Gesetz in seinen einzelnen Vorschriften peinlich genau beobachtet, der sich ängstlich vor der Möglichkeit auch nur, ein Gesetz zu übertreten, hütet. Nicht, daß er eigentlich mehr tut als das Gesetz vorschreibt. Nur seine Schutzmaßnahmen sind besonders genau. Denn er möchte nicht in die Lage kommen, das Gesetz ohne positive Schuld zu übertreten. So schützt er sich durch besondere Maßnahmen vor ritueller Unreinheit (S. 232; 242 ^{a. b.}; 220), er kauft und bereitet seine Speisen selbst, damit sie ja den Speisevorschriften entsprechen, und gibt auch während des Essens genau acht, daß keine Verletzung des Rituals vorkommt (S. 228), er betritt kein Haus, in dem ein Götzenbild steht (S. 236), er legt die *שבתה* in eine andere Schublade als die *שבתה*, er läßt seine Bücher nicht von einem Goj einbinden oder überwacht doch wenigstens die Arbeit (S. 188), er trifft mit seinem Arbeiter Abmachungen, damit er nicht etwa wortbrüchig werden muß (S. 234), er denkt am Sabbat nicht einmal an die Arbeit (S. 212)¹⁾, er trägt den ganzen Tag Schaufäden - dies ist wohl keine Schutzmaßnahme, sondern wohl ein bewußtes Maß an Leistung (S. 226). Er ist auch bemüht, andere vor geringfügigen Verletzungen des Gesetzes zu bewahren (S. 205, 220). Alles dies ~~geschieht~~ geschieht zunächst tagtäglich, ohne besonderen Anlaß, mit fanatischer Treue. In dieser Treue liegt die Leistung des Hasid, das, was ihn aus der Masse heraushebt, das Wesen seiner Hāsīdim und -so grotesk dieser Typus in seiner Kleinlichkeit auch zunächst anmutet - ein gewisser Heroismus. Dieses Bild wird vervollständigt durch die Tatsache, daß er sich keine Mühe verdrießen läßt, das Gesetz auch da zu erfüllen, wo ihn seine Armut davon befreien würde (S. 244). Darüber hinaus ist der Hāsīd bereit, da, wo er durch eine Versäumnis der Schutzmaßnahmen in die Lage gekommen ist, das Gesetz zu übertreten oder sein Leben in Gefahr zu bringen, unbedenklich sein Leben aufs Spiel setzt (S. 205). Doch tritt eine solche Erzählung im *שבתה* *ד'ש'ס"ח* vereinzelt auf. Das Hāsīd-Ideal des *ד'ש'ס"ח* *שבתה* ist wohl das Ideal des Ghetthos: der Mensch, der in seinem geschlossenen Kreise nur dem Studium²⁾ und der Erfüllung der Tora lebt

1) Die strenge Sabbatauffassung des *ד'ש'ס"ח* *שבתה* und die eigentümliche Objektivität seiner Gesetzesauffassung teilt auch der Erzähler der Geschichte von dem Bären (S. 61), (die vielleicht ein jüdisch überarbeitetes Märchen, sicher aber aus Märchenmotiven zusammengesetzt ist. Erzählungstechnisch ist diese Geschichte ganz anders gestaltet als die kurzen Paradigmen des . Aber der Hasid-begriff ist derselbe.

2) Vgl. besonders die Hochachtung der Bücher.

Die erstgenannte Fassung Al-Nawawis (im Zusammenhang des Forns) lautet folgendermaßen:

Ein Häsiid war gewöhnt, jede Nacht vorm Einschlafen zu sagen: ich verzeihe jedem der mich geärgert hat, damit er überhaupt nicht in Form die Nacht zubrächte. Die zweite Fassung hat denselben Inhalt mit geringen Variationen in sprachlicher Hinsicht und führt als Begründung an, daß der Häsiid keinen Tag vergehen lassen will, ehe er seinen Haß und seine Rache suchte überwunden hat.

Die in dieser Geschichte dem Häsiid zugeschriebene Eigenschaft genügt allein durchaus nicht, um einen Menschen zum Häsiid zu machen. Sie ergänzt nur sein Bild. Es ist auch keine Eigenschaft, die dem Häsiid allein zugeschrieben wird. Dasselbe wird auch von Personen ausgesagt, die nicht Häsiid genannt werden. Der Häsiid tritt also lediglich als Paradigma auf, hier als Paradigma frommer Erinnerung auf. Die Tatsache, daß die Veröhnung noch vor Einbruch der Nacht geschieht, auf die in diesem Zusammenhang keinerlei inhaltlichen Wert zu legen ist, läßt noch spüren, daß hier ursprünglich ein Dämonenglaube zugrunde lag. Es sollte vermieden werden, daß der Mensch durch Forn und Haß der Welt des Guten entfremdet und somit ein Opfer der in der Nacht mächtigen dunklen Geister würde. Diese Auffassung ist aber hier längst bedeutungslos geworden, hier soll nur dargelegt werden, daß aller Forn und aller Haß so schnell wie möglich aus der Welt geschaffen werden soll.

zweite Mal im Zusammenhang der Erörterungen über den Flap, von einem Hāsīd, der vor dem Schlafengehen allen verzeiht, die ihm im Laufe des Tages Unrecht taten. Dasselbe sagt N'hōnjā ben Hākāmā M'zilla 28²) von sich selbst, als er die Eigenschaften aufzählt, auf Grund deren ihm langes Leben zugehennt wurde. Die Gemārā gibt für jede dieser Eigenschaften Personen als Beispiele an. Als Prototyp für den täglich verzeihenden Menschen wählt sie Mar Zutrā, der im Talmud sonst als Hāsīd bezeichnet wird (Mō'ed Kat. an 16), ohne ihm aber hier das Epitheton Hāsīd beizulegen. So wie der Hinweis bei M. Nacawa an der erstgenannten Stelle formuliert wird. Könnte M. Nacawa die Bezeichnung Hāsīd für Mar Zutrā auf Grund eigener Kombination gewählt haben. Die Fassung an der zweiten Stelle, wo M. Nacawa den Ausdruck תשובה תורה bringt, zeigt aber, daß ihm ein fertiger Midraš vorlag, aus dem die Bezeichnung Hāsīd stammt. Dieser Midraš ist uns sonst nicht bekannt.

1) Diesen Gedanken übernahm das II² 75011 720, ohne den Namen des N'hōnjā ben Hākāmā zu nennen, als Hāsīd-Paradigma (in der Handschrift, die Wikinefci ediert hat, ~~steht~~ steht nur תורה יפ52 7090.

In all den bisher behandelten Fällen handelte es sich um die Befolgung positiver Gebote. Die drei im folgenden vorliegenden Beispiele bringen den Händ als Muster für die Einhaltung eines Verbotes. Außerdem besteht ein Unterschied zu den bisher behandelten Fällen darin, daß es sich zunächst nur um das Verbot einer bestimmten Seelenhandlung handelt, aus der verbotene Taten entspringen können.

Enclow IV, 264

חסיון אמר היה נגיד כשהיה יטן אל אמרו בורה היה אליו שרי
 היה זל אמר צדיקין כבו שלם ולין ארזם בארובה עם אמר אמר
 ארסוהו היו זרקין אמת זכרם היה אמת.
 במסות 282 מג. זל

Enclow IV, 297

וגרה בחסיון אמר שגם זורה כשהיה זורה נשכח אל אמרו היה אמר
 זל מן שפורד לו אהיה אליו מחז ליה זל אמר צדיקין כבו שלם ולין אמר
 יום אמר שלום אמר או נקק או נוסר אמר חזרו.
 ביאור חסיון I פאה; פ"ב, פ"ג; 282 מג. זל.
 118 ספר חסיון (ed. Basel (1893) 647 = 59 יחידות)

וגרה בחסיון אמר זל אמרו לו דמה הקורבנה ויום אמר זל
 שגזרם לא קצט אמר אמרני אמר שדמיו הייתי סבול אמת
 זל שפרט (2) פאה 204; Teram. III; [גיטין] 282 מג. זל.
 כעם שפרק אמר שיהא זל מן החזרפין אמר ארזין אמר
 ארזין אמר כד שפרק אמת של יבו זל זל השות

Al. Nakava berichtet an zwei Stellen, einmal im Zusammenhang seiner Erörterungen über den Born, das

200
 75

אדרש בהסיון אמן שביה אמת תורה שבכתב בתורה אמת אמן
ותורה [שכל פה] אמן בתורה אמת כי תורה שבכתב קבולתה יותר
מתורה שכל פה.

Ferner berichtet ספר חסידים - entsprechend seiner Tendenz, den
'n als Musterbeispiel peinlichster Gesetzeserfüllung hin-
zustellen - von einem 'n, der seiner Verehrung für die
Tora dadurch Ausdruck verlieh, dass er je eine Schulbude
für תורה שכתב und תורה שכל פה hatte, da die תורה שכל פה
die heiligere ist - er ging also noch weiter als die allgemeine
Vorschrift, die es verbietet, die תורה mit עפרים und אבנים
zusammenzudrücken und ein anderes Buch auf תורה zu
legen¹⁾

1) Vgl. Anm. in פ. 310 ק. 200

75

184 = 252

שני חסידים היו להם ספרים והוצרכו לקושנם והיה להם בדין
 שקי, לקשור ספרים יותר מן היהודים התמיד האתם היה
 להם ספרים שלו זיהויו שלם היה בקי כמו הלהם כי אמר איך
 יקרא הספר וכתב (ישעיה נב א) כו לא יאסוף יבא בק דאז עת
 וטמא וכל שכן הספר ודאז אמר הלא יקשור מדלה הספרים וקם
 השייורים שאז יתקן בחיתוכים ספרים פסולים שלו ותבירן אמר
 וצאי ספר מורה אסור לתפוך להם בדינים כל דבר שדעה מלקרא
 בצבור אסור בזון כתיבה ונתפוך בדינים אלה תקשור שאז ספרים
 בטבאות שלומים בהם אין אסור זמם להם תקשור והיה דאז חיו
 כזי, שלא יקח השייורים הספר פסול שלו.

320

berichtet von zwei חסידים, die Bücher
 einbinden lassen wollten. In ihrer Stadt war aber ein
 חסיד, ein Priester, der beste Buchbinder. Der eine חסיד
 ging aber zu einem jüdischen Buchbinder, denn er meinte,
 der Priester würde den heiligen Büchern nicht die gebüh-
 rende Ehre erweisen und außerdem die abgeschnittenen
 Papierreste mit denen profaner Bücher vermischen. Der
 andere חסיד dagegen Arg seine Bücher - abgesehen von
 den Thorarollen, für die es besondere Materialvorschriften
 gibt - zu dem Priester, blieb aber bei der Arbeit dabei
 und nahm die Papierreste an sich.

Hier liegt eine Erzählung von zwei חסידים vor,
 aber von denen nicht, wie sonst in solchen Geschichten, der
 eine falsch handelt und damit dem anderen Gelegenheit
 gibt, ihm zu übertreffen und zu belehren, sondern von
 denen nur einer das Gesetz noch strenger beobachtet als
 der andere.¹⁾

Die Geschichte ist ziemlich nichtssagend. Der חסיד-
 Begriff ist der für חסידים typisch: der חסיד ist ein Mensch,
 der es mit dem Gesetze sehr genau nimmt. Aber auch dieser
 an sich nicht eben lebensvolle Typus ist noch blässer als ge-
 wöhnlich gezeichnet

1) S. חסידים und Formalbegriff.

צ"ב תסיון המפיק גיב תסיון ספרים ישלחו לו
 למי שהיית משאל ספרים שלך כך את יצטרך
 לספר "משאל להם אתם לא יאמר המפקד יאמר הנפקד
 גיב צ"ב את משאל למי שהיית משאל ספרים שלי אתה
 לי יוצא להם צדשות לפניך אשורת הבין.

In der benutzten Ausgabe des פ"ב תסיון steht die Problemstellung für den vorliegenden Fall am Schluss des vorhergehenden Abschnittes, der vom Bücherleihe im Allgemeinen handelt. Hier handelt es sich um den Sonderfall des Verleihens deponierter Bücher. Nach Bābā mešī'ā 29^b ist dies verboten. Man darf solche Bücher nicht einmal selbst benutzen. פ"ב תסיון dagegen schränkt die Herrschaft des Talmud auf den Fall ein, daß der Deponierende ein natürlicher Pedant, ein מקדש, ist. Unter פ"ב תסיון soll folgendes gelten:

Wenn ein Hāsīd einem anderen Bücher zum Aufbewahren gibt, soll er von sich aus sagen: Wer deine Bücher geliehen bekommt, soll auch meine haben. Sagt er es nicht, dann soll der, der die Bücher zur Aufbewahrung bekommt, diese Bedingung stellen, sonst aber die Bücher nicht annehmen.

Es handelt es sich hier um keine Geschichte, sondern um eine Kasuistik von Rechtsfällen. Interessant ist, daß פ"ב תסיון für פ"ב תסיון Sonderbedingungen aufstellt, also voraussetzt, daß ein Hāsīd noch in besonderem Maße an das Gesetz gebunden ist. Dies setzt voraus, daß der Hāsīd nicht ein Einzelner ist, der von sich aus mehr als das Gesetzbüchle tut, sondern daß die פ"ב תסיון eine Gruppe von Menschen sind, für die man Verhaltensmaßregeln aufstellen kann und muß.

2. Torā und Gesetze als Bücher.

322

ספר חסידים 1739 (Vindictui 417) = 875 der Ausg. Basel 1587
(bei Vindictui 879 ist falsch).

אדם חסיד אחד שהיה מקרא מזה לזר מן ה' צדקה י' אהיה אולם
ואולם אהיה י' מזה ספר חסידים פשוטים אכתוב לו פירושים (3 חסידים
ואוספת אלה חסידים טובים שנקראו אמטניו⁴ בהם ספר אצרכה דהם זות
הריקים⁵ אצרכה אמתניו ספרים וטמנים מן ההגזנים סוף שגזנים אצרכה
דיום ואצרכה הגזנים אצרכה אמתניו הגזנים אצרכה אצרכה אצרכה
310 ה' אצרכה⁶ אכתוב יצרכה⁷ אצרכה אצרכה

- 1) ed. Basel: צדקה.
- 2) " " : אהיה anstatt אצרכה.
- 3) " " : פירושים ופירושים.
- 4) " " : אמתניו דמטניו.
- 5) " " : beginnt hier 876.
- 6) Ps. 25, 14.
- 7) Prov. 2, 7.

אצרכה אצרכה erzählt von einem 'n, der sich seinen Lebens-
unterhalt erbetteln musste. Trotzdem mietete er von dem
erbettelten Gelde einen רב, um Bücher schreiben zu lassen,
die er dann vertrieb, damit möglichst viele Gelegenheit hätten,
sich Verdienste zu erwerben.

Das Schreiben lassen von Büchern spielt in den Vorschriften
und Erzählungen des אצרכה אצרכה eine wichtige Rolle. Dies beleuchtet
klar eine bestimmte kulturelle Situation: das Bedürfnis nach
Büchern ist groß,¹⁾ aber die Herstellung ist kostspielig, da die
Buchdruckerei noch nicht erfunden ist. Deshalb wird die Herstellung
von Handschriften zu einer hochgeschätzten אצרכה אצרכה.

Der 'n ist hier ein Mensch, für den es keine Dispens von Geboten
gibt. Er, der doch infolge seiner Armut zu dieser Form der אצרכה אצרכה
gar nicht verpflichtet wäre, erbittet sich dennoch die Mittel dazu.

Es handelt sich also nicht um die ängstliche, spitzfindige
Form der Gesetzesbefreiung, wie sie sonst für אצרכה אצרכה typisch ist,
sondern um ein inneres Ernstnehmen des Gesetzes, das an die
Nissim-Erzählungen erinnert.

- s. 215 2) In einer Geschichte, die von der vollkommenen Buße handelt,
wird das Schreiben einer Thorarolle als besonders gutes, ehrenvolles
Werk erwähnt, das so hoch geschätzt wird, dass man es nicht als
Sühnhandlung benutzen darf.
- s. 218 1) Das Verleihen von Büchern - das demselben Bedürfnis entspricht -
gilt ebenso als Gebot, dessen Übertretung, auch aus eigentümlich
stichhaltigen Gründen, schwer bestraft wird, und zwar - entpre-
chend der Hochschätzung der Bücher - durch Verlust der Bibliothek.

Auch eine Geschichte aus dem mittelalterlichen Frankreich schildert einen Häsīd, bei dem das Studium der Tōrā geradezu den entscheidenden Grundzug seines Häsīdseins ausmacht: solange er sich dem Studium widmet, haben die Dämonen keine Gewalt über ihn¹⁾. Sobald er aber das Studium unterbricht, fällt er ihnen anheim, obwohl der Grund, aus dem er sein Studium aufgibt, durchaus ethisch positiv zu bewerten ist.²⁾ Dafs der Häsīd beim Almosengeben diejenigen bevorzugt, die Tōrā studieren, berichtet ein weit verbreiteter Midraš³⁾. In einer alten, aus dem Jerusālmī stammenden Geschichte, die Nissim wegen ihrer Tendenz, den ungeheuren Wert der Šēdākā zu zeigen, aufgenommen hat, wird von zwei Hāsīdīm berichtet, für die Gebet und Studium⁴⁾ gleicherweise wichtig sind.⁵⁾ In der Geschichte des R. R^eūbēn, die aus dem $\text{אֲרֵיבְרַחַן בְּרַחֲמֵי הַשָּׁמַיִם}$ stammt, steht neben dem Tōrā-Studium das Gebet, und zwar ergibt es sich aus dem Verlauf der Geschichte, dafs das Gebet eine wesentlich wichtigere Rolle spielt.⁶⁾ Besuagt für eine praktische Frömmigkeit, die sich im Šēdākātun manifestiert, tritt eine von Nissim tradierte Geschichte ein, in der ein gewöhnlicher Fleischer um seines Šēdākātuns willen über den Häsīd, den ר' רֵבִיבֵן gestellt wird.⁷⁾

- 1) Auch R. H^anīnā ben Dōsā, der gelegentlich mit dem Epitheton Hāsīd belegt wird, beweist seine Frömmigkeit wohl in erster Linie durch das Studium der Tōrā (Hāsīd und Wunder, S.).
- 2) Siehe Hāsīd und übernatürliche Welt S. 138.
- 3) Siehe Hāsīd und Šēdākā S. 142.
- 4) In dieser Reihenfolge, wohl ohne besuagt abstufoende Absicht. Im Gegenteil tritt besonders in der Fassung j Sanh., wo der Ausdruck Hāsīd gar nicht vorkommt, sondern von zwei אֲרֵיבְרַחַן die Rede ist, das Tōrāstudium als bedeutender hervor.
- 5) Siehe Hāsīd und Sünde S. 115.
- 6) Siehe Hāsīd und Gebet, S. ...
- 7) Siehe Hāsīd und Šēdākā, S. 132.

Ehre einbringt, wieviel mehr Ehre wird dann das Studium vieler Traktate und gar noch das Belehren und Heranziehen von Schülern bringen. Damit wird der Sinn der Geschichte verkannt. Denn sie soll ja gerade zeigen, wie wenig beim Studium auf die Quantität ankommt, und legt allen Nachdruck darauf, daß wahres Studium ein Lebendigmachen der Tora bedeutet. Diese lehrhafte Umdeutung entspricht den Tendenzen Aboabs, dürfte also wohl von ihm selbst hinzugefügt sein. Daß der Midras für dieses Beispiel vollendeter Frömmigkeit den Namen Hasid wählt, zeigt, daß dieser Name als terminus technicus für den vorbildlichen Frommen dient. Die meistens besonders bei Nissim hervortretene Auffassung, daß der Hasid ein Typus pünktlicher Frömmigkeit ist, wird hier zugunsten einer weiteren, aber durchaus nicht laxeren Auffassung aufgegeben. Der Hasid ist Vorbild auf jedem Gebiete der Frömmigkeit, auch auf dem des Studiums. Al-Nakawa, dessen Auffassungen mit dem Aboab in Vielem übereinstimmen¹⁾, berichtet von einem Hasid, dessen Frömmigkeit sich gleicherweise im Studium und im Gebet äußerte und dem beides so viel galt, daß es sich zwei Münder wünschte, um nicht eines um des anderen willen vernachlässigen zu müssen²⁾.

1)

2) Siehe Hasid und Gebet ...

Eine bis ins Mystische gesteigerte Verherrlichung der Tora bedeutet eine Hasid-Geschichte aus dem uns verloren gegangenen 1170²-Midraš, die Aboab überliefert:

Ein Hāsīd sonderte sich von allem ab, um sich dem Studium zu widmen. Er studierte aber nichts als den Talmudtraktet H^agīgā. Als er starb, war er zufällig ganz allein. Da fanden die Leute, als sie an sein Haus kamen, eine fremde Frau an seinem Totenlager, die um ihn klagte wie um ihren Gatten. Die Frau nahm an allen Totenfeiern teil, klagte und weinte. Als ihren Namen nannte sie: Hāgiga. Als der Hāsīd begraben war, entschwand sie. Da wußten die Leute, daß es keine irdische Frau, sondern nur die Personifikation des Traktates H^agīgā gewesen war.¹⁾

Die Tendenz der Geschichte geht deutlich dahin, das Studium der Tora als höchstes Ziel und wesentliche Leistung der Frömmigkeit hinzustellen. Aber es ist ein Studium besonderer Art, kein Studium um des Wissens willen. Es gilt dem Studierenden als Ziel, den Geist der Tora lebendig zu machen, ja sogar selbst zur lebendigen Tora zu werden. Er ist nicht Bearbeiter eines Gegenstandes, sondern ein Liebender. Ohne ihn ist die Tora vereinsamt wie eine Witwe. Die Haltung des Studierenden läßt sich am ehesten mit dem Begriff Platos vergleichen.

Formel betrachtet ist der Hasid der Held der Geschichte. Die Führung der Handlung gerät nirgendwo auf ein anderes Gleis. Trotzdem steht hier inhaltlich nicht so sehr der Hasid im Mittelpunkt der Erzählung, sondern die Tora. Es soll nicht gesagt werden, wie sich dieser oder jener Hasid verhielt oder wie das typisch chassidhafte Verhalten beschaffen ist, sondern es wird versucht, Sinn und Wesen des echten Torastudiums darzustellen. Die rein abstrakte Natur der Tendenz in der Erzählung drängt naturgemäß auf eine abstrakte Formulierung, entkleidet von allem erzählungshaften Beiwerk hin. Dies Ziel ist durchaus nicht erreicht. Doch wirkt es sich in der Geschichte dahin aus, daß diese einen eigentümlich inkonkreten Charakter bekommt.

Die Form der Erzählung klingt mit ihrer liebevollen Schilderungsweise, besonders am Anfang, an den Stil der Legende an.

In ihrer heutigen Fassung schließt die Geschichte mit einem lehrhaftem 1170²-Schluß: Wenn schon das Studium eines Traktates so-

1) Zum Inhalt vgl. die Legende von dem Ritter, der im Alter ins Kloster ging und das Ave maria erlernen konnte

Feha

69

מעשה בחסיד אחד שהיה מתיחד
 במקום אחד והיה למד בו במס'
 חגיגה והיה מהפך בה ומהדכה
 כמה פעמים עד שלימד אותה היטב
 והיתה שגורה בפיו ולא היה יורד
 מסבתא אחרת מן התלמוד והיה שונה
 בה כל ימיו כיון שנפטר מן העולם
 היה בביתו לבדו ולא היה שום אדם
 וצמד עליו והייתה באת דמות אשה אחת
 ומספר נתרבה אצתה וצעקתה עד
 אשר נתקבצו ההמון ותאמר להם
 ספרו לחסיד הזה וקבלוהו וכבודו
 את ארצו ותצטו לחיי העולם הבא שיה
 כבודו כל ימיו ולא הייתה ענובה ולא
 שפחה מיד נתקבצו כל הנשים וישבו
 עמה וצטו עליו מספר גדול ועצום
 והאנשים התאספו בתבניתו וכל צרכי
 קבוצתו וקבצו אותו בכבוד גדול
 ואותה אשה ^{בונה} וצווקת אחיו לה מה שמך
 אטרה להם חגיגה שמי כיון שנקבר
 אותו חסיד נעלמה אותה האשה מן
 העין מיד ירצו שמסכת חגיגה היתה
 שנראית להם בצורת אשה ובאה בשעת
 פטירתו לספור לו ולבכותו ולקבוצו
 בכבוד על שהיה שונה מותה תמיד ושוקד
 למור בה. והלא דברים ק"ו ומה חסיד שלא
 לא ילא אסבתו יחת בלבד כן באר מורה היכה וזאמה
 זמרים וצמיר תמימת היכה על ימות נגה וכה. וזאל לונה
 שיומין מורה יסין גדולה מן ה' וצמיר

Die Geschichte wird von
 Straß aus Tank erzählt.
 Da aber diese ^{die} Geschichte
 sehr im Tank nach in
 so Tank 15 Rubel nur
 finden ist (vgl. Rubel, Einleitung
 1.105), so ist anzunehmen,
 daß sie in ^{dem} Tank
 der uns vorliegen gegangen ist.
 Daß sie mit Tank viel
 viel verwechselt wurde,
 ist mit Menahem di Lonsano
 bekannt; Beispiele für
 solche Verwechslung v. Rubel,
 Einl. S. 86.
 Auf der Inschrift
 der Synagoge, die
 Aufwandsrechnung der
 Synagoge
 von 1530.

57

Es fehlt hier

a) die gesamte Introduction, die erstens das Abrahammotiv und zweitens eine Polemik gegen irgendwelche Reformer des Talmudunterrichts, die Leviticus anstelle der Genesis an den Anfang des Unterrichts setzen wollten, enthält, und

b) demzufolge der zweite *זוטר קל*-Schluß.

In der kürzeren Fassung handelt es sich weit mehr als in der längeren um das einheitliche Motiv der Verherrlichung des Torastudiums. Ob mit Genesis oder Leviticus begonnen werden soll, steht hier nicht weiter zur Diskussion. Die kürzere Fassung dürfte, obwohl sie in der jüngeren Sammlung tradiert wird, die ältere sein. Doch dürfte die Kombination der Geschichte mit dem Abrahammotiv nicht erst das Werk von *מדרש עשרת הדברות* sein. In der älteren Form bot die Geschichte keinen Anlaß, in einen Zusammenhang aufgenommen zu werden, der vom 5. Gebot handelte. Wir müssen vielmehr annehmen, daß zwei Traditionen neben einander bestanden haben, über deren absolutes Alter nichts auszumachen ist, von denen die eine von *אבות אברהם*, die andere von *עשרת הדברות* übernommen wurde.

Ihrem einheitlichen Motiv entsprechend beginnt die Fassung der Geschichte in *אבות אברהם* mit *מתעב בתנוק אחד*. Die breitere Fassung dagegen beginnt die Geschichte ja mit dem Vater und nennt diesen Hasid. Der Fall liegt hier ähnlich wie in der Geschichte von dem *עקרב*: nicht der Held der Geschichte, sondern die einleitende Figur wird mit *Hāsīd* bezeichnet. Doch läße sich hier wesentlich mehr über den *Hāsīd* aussagen als in der *עקרב*-Geschichte.

Der *Hāsīd* wird hier geschildert wie der Patriarch Abraham: ein frommer, gottesfürchtiger, angesehener Mann, der sein Unglück mit Würde, wenn auch mit Trauer trägt und der von diesem Unglück auf wunderbare Weise erlöst wird, nachdem er sich bewährt hat. Daß der Hasid auch von den Vertretern einer pedantischen Schulmeinung in methodischen ~~Maxim~~ Unterrichtsfragen als Musterbeispiel in Anspruch genommen wird, dürfte ein sekundärer Zusatz sein, der den *Hāsīd*-Begriff nur beweist, daß der Hasid in diesen Kreisen als Muster eines Frommen auch in Kleinigkeiten galt, ein *Hāsīd*-Begriff, der sich dem des *הסידים* annähert, und wohl aus anderen Kreisen als der patriarchalische des Abrahammotivs stammt.

I. Einleitung

1. Bedeutung des Kindes
2. Aufgaben des Erziehers

II. Die Erziehung

1. Erziehung im Elternhaus

- 1) Bestimmung der Erziehung
- 2) Erziehungsmittel
- 3) Erziehungsmethoden

IV. Erziehung in der Schule

- 1) Zielsetzung
- 2) Erziehungsmittel
- 3) Erziehungsmethoden
- 4) Erziehungsergebnisse

V. Beurteilung der Erziehung

VI. Gesetz und Erziehung

- 1) Bedeutung des Gesetzes
- 2) Gesetz als Richtschnur

Erziehung

Erziehung

Erziehung

Einleitung I-III.

I. Kinder und Eltern 1-31

- 1-40 1) Pietätspflicht der Kinder (69; 126; 25)
- 11-31 8-22 2) אהבה (107; 110; 121; 160; 122)

II. Das Sabbatgebot (61) *214; 91; 212)

III. Umgang mit fremdem Gut

- 39-41 37-32 1) Gefundenes Gut (53)
- 42-44 33-35 2) Deponiertes Gut (134; 240)
- 45-48 36-38 3) Lohnzahlungen an Arbeiter (234)

IV. Einzelne Ritualvorschriften

- 44-52 39-40 1) Ehelicher Umgang (232; 242; 178;)
- 52-53 40-42 2) Körperliche Bedürfnisse (242; 230)
- 54-55 43-44 3) Speisegebote (228)
- 56-57 45-46 4) אהבה (Kleidung) (205)
- 58-59 47-48 5) Schaufäden (226; 205)
- 60 49 6) Aboda zara (* 276)

V. Beurteilung der einzelnen Gesetzesvorschriften (210; 343)

VI. Studium der Tora

- 65-72 53-59 1) Bewertung des Studiums (94; 144)
- 73-76 60-63 2) Tora und Gesetze als Bücher (244)

אניח
Anhang

Zusammenfassung

In dem Begriffe des Geschehens ist ein Doppeltes enthalten: der Begriff des Vorgeschriebenen, der Norm einer Handlung einerseits und ~~des~~ des Notwendigen, nur so Möglichen eines Geschehens andererseits. Dieser doppelte, sowohl ethische als metaphysische Inhalt des Begriffes, ^{habet} auch dem Begriffe der Tōrā, ^{an} Sie ist das Sosein der Welt, das von ihrem Dasein niemals vollkommen erschöpft wird. Sie ist aber zugleich die Norm der Welt, nach der Gott selber sich richtet und nach der auch der Mensch handeln soll. In der Sprache der Religion heißt dies: die Tōrā ist prä-existent und von Gottes Art¹⁾, sie ist aber zugleich in Form der Offenbarung in der Schrift den Menschen als Wille Gottes gegenständlich geworden. Es ist nur ein Punkt, in dem sich beide Daseinsformen der Tōrā berühren, der Punkt, in dem sich die präexistente Tōrā im geschriebenen Gesetze incorporierte. Die beiden Daseinsformen sind wie zwei Kurven, die aus dem Unendlichen kommend sich in einem -unvollstellbaren- Punkte berühren und wieder ins Unendliche hinausgehen, wo sie sich einmal -wieder für die Vernunft unvollstellbar- vereinigen müssen. Für den Menschen aber kommt alles darauf an, sich so in die Tōrā einzuleben, daß er bis zu dem Punkte vordringt, wo die gegenständliche Tōrā, die dem Menschen allein gegeben ist, sich mit der präexistenten Tōrā berührt.

Die geläufigste Art, das besondere, von der Welt geschiedene Wesen der Tōrā zu beschreiben, ist, sie also temporal vor allem existierend darzustellen. Das ist nur eine behelfsmäßige, bildliche Ausdrucksweise, wird aber von der Tradition öfters sehr wörtlich genommen, man streitet sich sogar über die Länge der Zeit, die die Tōrā vor der Welt da war. R. Ḥanīnā bar Addā²⁾ sagt: die Tōrā ging allem voraus (Midrasch Ps. 5, 2, ed. Buber 20a)³⁾, R. Ḥāmā bar Ḥanīnā (um 260) erklärt, sie sei vor der Schöpfung der Welt entstanden (GR. 8, 2), ebenso sagt R. Abbahu im Namen von R. Jōsē ben Ḥanīnā (ca 270). Nach einer alten Baraita (Pes 54a) gehörte die Tōrā zu den sieben Dingen, die vor der Schöpfung der Welt da waren. Die sieben Dinge sind: 1) תורה, 2) תשׁוּבָה, 3) גן עדן, 4) שׁם משיח, 5) כסא כבוד, 6) בית מקדש, 7) גיהנום. Midrasch Teh. 90, 12 (ed. Buber 196ab) zählt dagegen auf: 1) גן עדן, 2) כסא כבוד, 3) תורה, 4) גיהנום, 5) שׁם משיח, 6) בית המקדש של מנין, 7) תשובה. Andere Traditionen (Tanḥ. 11, ed. Buber 17b) zählen auf: 1) כסא כבוד, 2) תורה, 3) בית המקדש, 4) גן עדן, 5) שׁם משיח, 6) גיהנום, 7) תשובה. Auffallend ist, daß hier Tōrā an zweiter Stelle steht. Doch gibt es auch eine ähnliche Tradition, die dieselben Dinge, außer תשׁוּבָה, aufzählt, darunter Tōrā an erster Stelle. תורה, 1) שׁם משיח, 2) גן עדן, 3) כסא כבוד, 4) בית המקדש, 5) גיהנום, 6) תורה, 7) תשובה.

würden nach dieser Tradition realiter vor der Welt geschaffen, ^{שׁם משיח, גן עדן, כסא כבוד} und ^{בית המקדש} dagegen nur in den Gedanken Gottes (GR. 1, 4)⁵⁾. Nach Midrasch Teh. 90, 12 (ed. Buber 196ab) geschah die Schöpfung der sieben Dinge 2000 Jahre vor der Erschaffung der Welt. R. Eli'zer ben Jose der Galiläer (um 150) sagt: 974 Generationen (Abot de R. Natan 31, ed. Schechter 46, א"ג).

1) Von hier aus ist nur ein Schritt, der aber im Judentum nie vollzogen wurde, bis zur christlichen *Logos* = Lehre. Der *Logos* ist Gott von Art, selber Gott - die Tōrā ist und bleibt Geschöpf Gottes.

2) Nach Bacher, Palästiniensische Amoräer, Band 3, S. 555, identisch mit Ḥanīnā bar Idi. Ḥanīnā bar Addā lebte um 300.

3) So nach Jeḥošū'a aus ^{בבלי} im Namen des R. Lēwī (um 330).

4) Ebenso eine Baraita in Nedarīm 39b.

5) Damit, daß das Dasein der Tōrā vor der Welt realiter, nicht nur ideell aufgefaßt wird, muß man bei all den aufgezählten Traditionen rechnen. Dies zeigen die Diskussionen über die Länge der Zeit besonders deutlich.

I

Die Besonderheit der Tōrā in ihren Beziehungen zu Gott wird auch dadurch dargestellt, daß die Tōrā mit $\text{בְּיָדָי} (= \text{Liebling})$ bezeichnet wird (Tanhūmā Gen 25 (ed. Buber 2b)¹⁾. GR.1,4 heißt es, daß Gott die Tōrā zuerst schuf, weil er sie am meisten liebte. R. Elī'ezer ben R. Jōsē der Galiläer sagt, daß die Tōrā im Schoße Gottes lag und mit dem $\text{שֵׁשׁ הַיָּמִים} \text{אָמַר}$ die שֵׁשׁ הַיָּמִים sang.

Ohne die Tōrā haben Himmel und Erde keinen Bestand (PsR.68), denn die Welt wurde um der Tōrā Willen geschaffen (R. Bana'ā, um 220, GR.1 R. Abbā um 320 daselbst; R. Jehūdā ben Šim'ōn, um 320, LR.23; R. Jūdān, um 320, GR.12). Dieser letzte Gedanke, der doch wohl bedeutet, daß die Welt geschaffen wurde, um der Tōrā ein Feld für ihre Wirksamkeit zu geben, leitet über zu dem Begriffe der geoffenbarten, gegenständlichen, studierten und gelebten Tōrā.

Die Erfüllung aller einzelnen Gebote, die die Tōrā implizite oder explizite enthält, ist eine selbstverständliche Pflicht, die - wenigstens theoretisch - von jedem verlangt werden kann. Aber um diese שֵׁשׁ הַיָּמִים sinngemäß erfüllen zu können, bedarf es der genauen Kenntnis ihres wahren Sinnes und Wesen, d.h. des Studiums der Tōrā. Dies ist die eine Auffassung: Tōrā soll getrieben werden nicht um Geld zu verdienen, um Schüler zu gewinnen, um ein angesehenen Mann zu sein²⁾, sondern ihrer selbst Willen (שֵׁשׁ הַיָּמִים)³⁾. In diesem שֵׁשׁ הַיָּמִים kann aber noch ein tieferer Sinn liegen: die Tōrā soll nicht nur studiert werden, damit man ihren Geboten entsprechend leben kann, dies ist schließlich ein vergeistigter Utilitarismus, sondern, wie ein musikalisches Werk erst durch die Auffassung seine wahre Realität gewinnt, so gewinnt die Tōrā dadurch Realität in der Welt, daß sie studiert wird. Daß die studierten Gebote dann auch gelebt werden, versteht sich von selbst. Darum gilt תַּלְמוּד תּוֹרָה mehr als alle guten Werke, sie ist שֵׁשׁ הַיָּמִים , mehr als שֵׁשׁ הַיָּמִים , שֵׁשׁ הַיָּמִים , שֵׁשׁ הַיָּמִים ⁴⁾. Durch Tōrāstudium gewinnt man den heiligen Geist (LR. שֵׁשׁ הַיָּמִים). Sie ~~führt~~ sühnt, heilt (Tanhuma שֵׁשׁ הַיָּמִים , Mekilta שֵׁשׁ הַיָּמִים), rettet vom Tode (שֵׁשׁ הַיָּמִים). Sie ist ein Zaun gegen die Sünde, ein Kampf und Schutzmittel gegen den Tod. Der alte Text im Traktat Pē'ā sagt noch ganz korrekt תַּלְמוּד תּוֹרָה . Sehr bald hat sich aber eine elliptische Redeweise herausgebildet: שֵׁשׁ הַיָּמִים steht für תַּלְמוּד תּוֹרָה , muß also mit "Studium der Tōrā" übersetzt werden und zwar überall da, wo von der Wirkung der "Tōrā" im Leben des einzelnen Israeliten die Rede ist. Das einzelne Gebot, das von der Tōrā her natürlich erst seinen Wert und Sinn empfängt, heißt meist שֵׁשׁ הַיָּמִים . Die Erfüllung dieser שֵׁשׁ הַיָּמִים ist ebenfalls Realisierung der Tōrā, sie hat ähnliche Verheißungen wie das Studium der Tōrā⁵⁾. Doch gewinnt man den Eindruck, daß das Studium der Tōrā höher bewertet wird als die praktische Erfüllung der Gebote, immer natürlich in dem Sinne, daß die Erfüllung der Gebote selbstverständlich ist.

1) בְּיָדָי heißen auch nach anderen Traditionen: Adam, Ja' akōb, Israel und der Messias (Belege s. bei Strack-Billerbeck III, 257f.).

2)

3) Realisierung der Tōrā ist Aufgabe Israels in der Welt, darum wurde Israel überhaupt geschaffen. Nur Israel kann die Tōrā im Tiefsten erfassen, denn es empfing die Tōrā als Geschenk Gottes (GR.6) Durch die Tōrā wird Israel geläutert und gesegnet (GR.41,66). Die Frage, wie nun die Nichtisraeliten zur Tōrā stehen, wird verschieden beantwortet: durch die Tōrā erwirbt sich Israel um die anderen Völker ein Verdienst (Tanhuma שֵׁשׁ הַיָּמִים): die Welt wird erlöst durch die von Israel realisierte Tōrā. Denn dadurch, daß Israel die Tōrā annahm, stiftete es Frieden zwischen Gott und der Welt. Gott redet Frieden zu seinem Volke und zu seinen Hēsidim. Dies hat noch nach Ex.25,22 und Num 7,89

II

Moses Gott abgelaucht (Pesikta 7a; Tanhüma Buber, 210 28, 25, 19^b) in Anschluss an Ps. 85, 9. Nach einer anderen Auffassung kann auch ein 77 die Tora recht studieren.

Seine Kraft ist so groß, dass sie den 77 zum 777 machen kann (Sifra 6, 2; Bābā kammā 38^a; Abōdā 2ārā 3^a; Sanhedrin 59^a; Num. rabbā 13, 18; 777 7 7770 Les., ed. Rabinowitz, S. 454 f.).

Bei der Wertschätzung des Tōrāstudiums muß es auffallen, daß das Studium in den Hāsīd-Geschichten eine so geringe Rolle spielt. Der Hāsīd ist ein Typus praktischer Frömmigkeit. Das Leben der Tōrā, ihre Realisierung wird zwar theoretisch von allen verlangt, aber die Praxis sieht doch eben anders aus. Es ist oft nicht möglich, alle מצוות zu erfüllen. Aus diesem Dilemma heraus gibt es für die rational optimistische Richtung der Weg der Kasuistik: die Erfüllung einer מצוה ist an Bedingungen gebunden, wo diese nicht zutreffen, ist das Gebot hinfällig. Für diejenigen Richtungen dagegen, die der rationalistischen Kasuistik abgeneigt sind, bleibt die Schwierigkeit bestehen. Es muß dann eben zugegeben werden, daß die als selbstverständlich vorausgesetzte Erfüllung der Gebote nur einigen wenigen besonders Frommen ganz oder wenigstens annähernd möglich ist. Dieser verschiedenen Haltung entsprechend muß auch der Hāsīd-Begriff verschieden sein. Da der Hāsīd doch auf jeden Fall ein Mensch ist, dessen Frömmigkeit über der der Masse steht, so muß er -da die israelitische Frömmigkeit wesentlich mit der Tōrā verknüpft ist- auch eine besondere Stellung zur Tōrā einnehmen. Wo man annimmt, daß das Gesetz von allen erfüllt werden kann, sollte der Hāsīd ein Mensch sein, der mehr tut, als das Gesetz ~~vorschreibt~~ vorschreibt. Wo der Durchschnittsmensch für unfähig gilt, das Gesetz zu erfüllen, sollte der Hāsīd derjenige sein, der dazu in höherem Maße fähig ist.

I. Kinder und Eltern.

a) Die Pietätspflicht der Kinder.

Im Zusammenhang mit dem Problem, das sich aus der Gegenüberstellung der Verse Ps. 104, "Der Wein erfreut den Menschen" und Ps. 19, "Die Gebote Gottes erfreuen den Menschen"¹⁾ ergibt, berichtet Tanhuma eine Hasid-Geschichte:

Ein $\tau^{\prime} \nu \zeta \eta$, der Hasid genannt wurde, hatte einen Vater, der sich häufig betrank und dann zum Gespött der Stadt wurde. Durch langes Bitten erreicht der Sohn, daß der Vater sich von ihm den Wein ins Haus bringen ließ, so daß er dem ihn so entehrenden Gespött entging. Eines Tages sah der Sohn einen Betrunknen auf der Gasse liegen, der von der Menge verhöhnt und mißhandelt wurde. Da holte der Sohn den Vater, um ihm zu zeigen, wie es einem Betrunknen erginge, und hoffte, das würde den Vater abschrecken. Aber der Vater hatte nur ein Interesse an der Sache: er wollte wissen, was das für ein Wein wäre, der so betrunken macht. Der Sohn aber, der versuchte, ihn auf das Widerliche des Vorfalles hinzuweisen, wies es zurück mit der Bemerkung, daß der Sohn nicht beurteilen könne, wie schön der Zustand der Trunkenheit sei.

Daraus schließt Tanhūmā folgende Lösung des Problems, zu dessen Erklärung die Geschichte beitragen soll: Daraus geht hervor, daß Tōrā den Menschen für immer erfreut, Trunkenheit durch Wein aber üble Folgen hat, und daß die Freude an der Tōrā nur dann mit der Freude am Wein gleichzusetzen ist, wenn nur wenig Wein genossen wird, weshalb auch als Opfergabe nur eine geringe Menge Wein vorgeschrieben ist.

Die Geschichte ist nicht für diesen Zusammenhang ausdrücklich geschaffen worden. Sie hat ursprünglich einen anderen Sinn und eine andere Pointe gehabt: sie sollte zeigen, wie unmöglich es ist, einen Menschen, der dem Wein verfallen ist, durch Vernunftgründe von seinem Laster abzubringen. Der Hāsīd-Begriff, der dieser Geschichte zugrunde liegt, ist ein bewußt schlichter, volkstümlicher: Hāsīd ist derjenige, der seine schlichten täglichen Pflichten erfüllt, nicht der Gelehrte. Voraussetzung ist also, daß diese schlicht in einer über das vorgeschriebene Maß hinausgehenden Weise erfüllt wird. Das typische Beispiel für diese Hāsīd-Auffassung ist die Geschichte von dem Fleischer, der neben dem $\nu \nu \eta \tau^{\prime} \nu \zeta \eta$ im $\nu \nu \eta \nu \zeta$ sitzen wird²⁾. In der hier vorliegenden Geschichte handelt es sich um die Pflicht gegenüber den

1) Das Problem ist alt und wird häufig ~~xi~~ diskutiert; vgl.

2) Vgl. Kap. Hāsīd und Ṣedāqā, S. 133

Eltern, die sehr hoch bewertet wird, wie z.B. auch in der Geschichte von dem als boshaft verschrienen Menschen, denn Gott dennoch zu den Hasidim rechnet, weil er seine ⁱⁿdespflichten streng erfüllt hatte¹⁾. In der vorliegenden Geschichte fühlt sich der Sohn, trotz des offenkundig anstößigen Verhaltens des Vaters, zu Gehorsam und Ehrerbietung verpflichtet.

Tanhuma verwendet diese Geschichte in einem Zusammenhang, der beweist, daß hier ein anderer, in der ursprünglichen Geschichte gar nicht vorhandener Hasid-Begriff vorausgesetzt wird. Diese unbewußt gemachte falsche Prämisse ermöglicht überhaupt erst die Geschichte hier als Beweis heranzuziehen. Die Geschichte wurde vorher nie in der Diskussion der beiden Psalmverse als Beweismittel benutzt, da ihre Verwendung erst eine Wandlung des Hasid-Begriffs voraussetzte. Nach Tanhuma ist der Hasid derjenige, der seine Freude an der Tora hat. Nur unter dieser Bedingung war es möglich, Vater und Sohn als Vertreter gegensätzlicher Typen: dessen, der seine Freude am Weine, und dessen, der seine Freude an der Tora hat, anzuführen und an ihnen zu demonstrieren, wohin Weingenuß und Torastudium führen und was die Freude an beiden grundsätzlich unterscheidet.

In dem Bemühen der Geschichte, die Situation für den Hasid als besonders schwierig und seine Geduld und Ehrerbietung als besonders unerschöpflich darzustellen, zeigt sich die Tendenz, die Erfüllung der Tora als nur mit äußerster Kraftanstrengung und darum nur für den besonders Frommen überhaupt möglich vor Augen zu führen. Dem lebensnahen und dem lebendigen Gesamtscharakter der Erzählung entsprechend liegt hier also eine Auffassung zugrunde, die mit den zahllosen Schwierigkeiten, wie sie sich der Erfüllung der Toraventgegenstellen und durch keine Kasuistik hinwegzudisputieren sind, bewußt rechnet. Der Hasid ist der Mensch, der sich bemüht, unbedingt seine Pflicht zu tun. Aber die Geschichte läßt es mit dem Bemühen bewenden. Einen Erfolg hat der Hasid nicht.

 1) Vgl. Zabara (S. 126) im Kap. Hasid und Gesetz.

Im Zusammenfassung mit dem Problem, daß sich aus der Gegenüberstellung
 des vs Ps 104: ("das Wein vorant den Menschen" u. Ps 119: ~~und die Gabote Gottes~~
 vorant den Menschen" ergibt, bezieht Tachuma eine 17-Gesichte:

Die Talmud, das 17 genannt würde, sollte einen Vater, der sich selbstig betraut,
 und dann zum Gesetz der Rede würde. Durch Laugel bitten wasser der
 Tora, das der Vater sich aus ihm von Wein ins Land bringen ließ, so daß er
 dem ihn so antworten Gesetz rückging. Sind Laugel bei der Besprechung
 Tachumkanan auf das Gesetz liegen, der von der Menge ausführt und
 unpfandalt würde. Da folte der Tora von Vater, um ihm zu zeigen, wie
 es einem Tachumkanan erginge, nicht sollte, daß wurde den Vater
 abspucken. Aber der Vater sollte mir ein Tachuma an der Tora: er
 sollte wissen, was aus der Wein wasser, das so betrinken wasser. Das
 Tora aber, der Tachuma, ihn auf das Abdrücken des Barfells fing zu zeigen,
 wird er zurück mit der Bemerkung, daß das Tora nicht beibrillen
 können, wie schon der Zusammenfassung Tachumkanan sei.

Deswegen pflicht Tachuma folgende Lösung des Problems, für dessen Lösung
 die Gesichte beibringen soll: Deswegen geht hervor, daß Tachuma den Menschen für
 immer vorant, Tachumkanan Tachuma Wein aber nicht Folgen hat, und das
 die Freude an der Tora nur dann mit der Freude am Weine gleich zu
 sein ist, wenn nur wenig Wein gemessen wird, was selbst auch als Tachuma
 mit einer geringen Menge Wein vorgeschrieben ist.

Die Gesichte ist nicht für diesen Zusammenfassung ~~aber~~ nicht wirklich ge-
 schaffen worden. Die ist ursprünglich einen anderen Sinn und eine
 andere konnte gehabt: sie sollte zeigen, wie wenig Tachuma von Tachuma auf
 unmöglich ab ist, einen Menschen, der den Wein vorant ist, durch Tachuma
 Gründe von einem Tachuma abzuweichen. Das 17-begriff, der dieser Gesichte zu
 gründelinge, ist ein bewußt pflücker, wellbedeutend: 17 ist derjenige, der
 seine pflücken täglich pflücken erfüllt, nicht der Gelafte. Nachfolgend ist
 aber, daß diese pflücke in einem über das vorgeschriebene Maß hinausgehen,
 sondern nicht erfüllt wird. Das Tachuma Tachuma für das 17-Auffassung ist
 die Gesichte von dem Fläcker, der neben dem Talmud Tachuma im 17
 pflücken wird. In der fürwählenden Gesichte handelt es sich um die

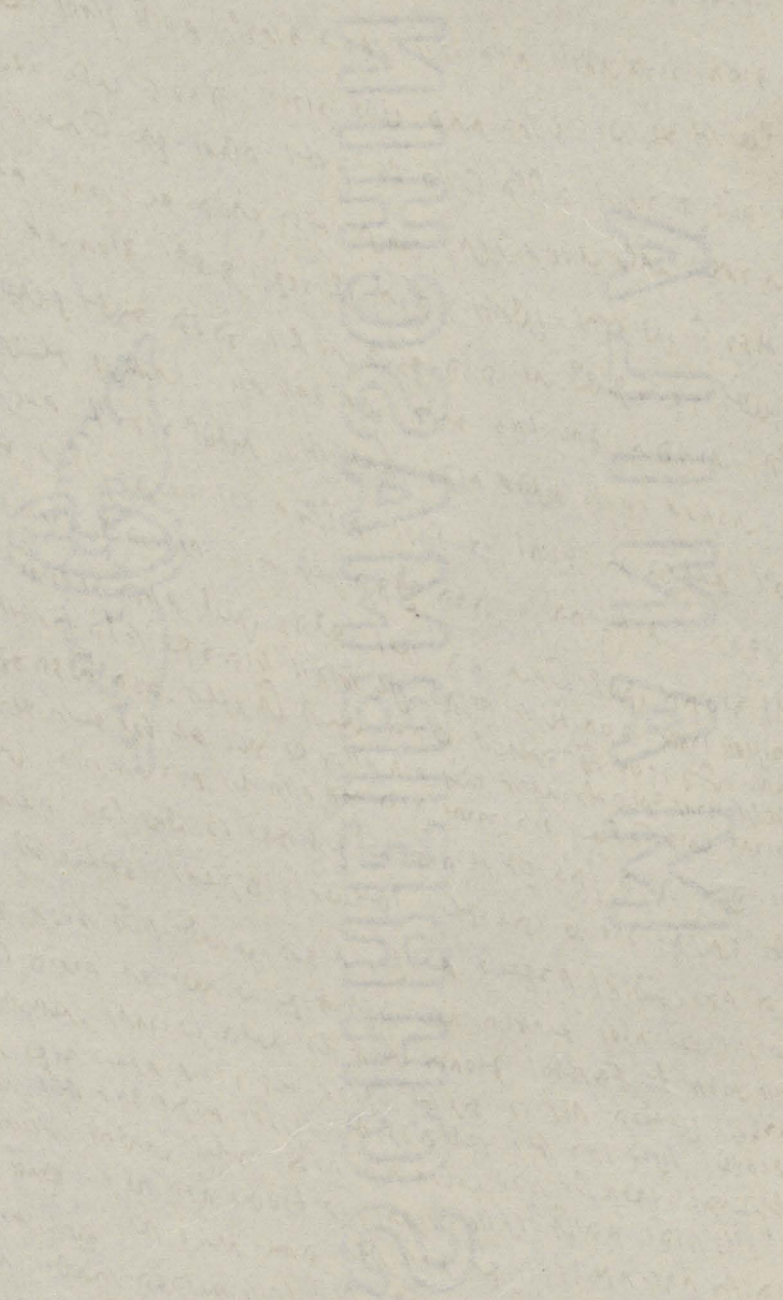
1) Das Problem ist alt und wird häufig diskutiert:

2) Haggiga S. 133, 11 und 2175

ההוא תלמידא דהוה חסיד ויהוה ליה
אבא ושתי חמרא טובא ובכל עידן דהוה נפיל
בשוקא אתו עולמיא ומכין יתיה באבני ובצורין
וצוחין וקורין בתרזי: חזו שיכרא וכשרואה
בגו החסיד הוא מכלים ושואל את גפשו למות
ובכל יום אומר לו אבא אני אשגר ויביאו לך
לבייתך מכל היין שמוכרין במדינה ולא תלך
לשתות בבית היין שאתה עושה חרפה
חמי וחמך והוא אומר לו כן פגעם אחת ושנים
בכל יום עד שאמר אבין שיעשה כמו שהוא
אומר שלא ילך לשתות בבית היין וכך עשה
החסיד שהוא עושה לו בכל יום ובכל לילה
מאכל ומשתה ומישגו במלתו ואחר הולך לו
פגעם אחת היה יורד מטר ויצא החסיד לשוק
והיה הולך לבית הכנסת לתפלה וראה
שכור אחד שהוא שוכב בשוק ואמת המים
יורד עליו והבחורים והגזרים מכין אותו
באבנים ובצורין ומשליכין חומר בפניו
ובתוך פיו כשראה דם החסיד אחר בלבו
אלך לאבא ואביאנו לכאן וראה לו דם השכור
והחרפה שנושין ממנו הבחורים והגזרים אולי
ימנע פיו מלשתות בבית היין ולהשתכר וכן
עשה הביאו לשם והראהו לו מה עשה אביו
הדקן הלך אצל השכור ושאל לו באיזה בית
שטה אותו יין שהיה משתכר בו אחר לו בנו

החסיד: אבא בטביל זה קראתיך אלא
שתראה התרפה שנושים לזה כי כן
נושים לך העת שאתה שותה או לי
שתחנץ פייך מלשתות בבית היין אמר
לו בני בחיי אין לי תצנוג וגן עדן אלא
זה כששמו החסיד הלך לו במפח נפש
אבל לא שחתת היין הפקורים והתורה
כי היין כשיצא מלופו והיגון בא בלבו
זה יוצא וזה בא והתורה והמצוה
הוא הצונג והשמחה בעה"צ ובעה"ב
שנאמר כי היא חייך ואוריך ימיה (ס"ט)
בעה"צ ובעה"ב שכלו ארוך.

קבלו ואלו פנים אפילו לפנים זמנים יום פורים כלם אן הלא ופקדים כרז יז יפד
 וימא צור העזר גרה גרה יפד אן הקולם הזוג לפנים המסמ המסמ אפולג
 סוימם אפולגם אפולגם קצ על אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג
 יתיה אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג אפולג



339 722

Die zweite der Hasid-Geschichten in der Sammlung des "abara (s. Hāsīd und Ṣedākā 5126⁹) erzählt von einem Manne, auf den sich der Psalmvers anwenden ließ: *בְּכַדְדֵי מוֹתָו בְּלֵב בָּשָׂר*. Er wohnte am Wege zum Friedhof und versäumte nie, einem Toten das letzte Geleit zu geben. Eines Tages befiel ihn eine Lähmung seiner Füße, so daß er, als wieder ein Toter, ein Hasid, an seinem Hause vorbeigetragen wurde, ihn nicht geleiten konnte. Er flehte zu Gott, daß er, wenigstens wenn ein Hasid zu Grabe getragen würde, aufstehen und die Gebete verrichten könne. Sein Gebet wurde erhört. Aber als eines Tages ein in der Stadt als fromm bekannter Mann begraben wurde, blieb er gelähmt, und als am nächsten Tage ein wegen seiner Roheit berüchtigter Fleischer beerdigt wurde, konnte er aufstehen. Als man nachforschte, worin diese merkwürdige Tatsache begründet sei, stellte man fest, daß der Fleischer eine gute Eigenschaft gehabt hatte: er hatte seine Sohnespflicht gegen seinen alten Vater vorbildlich erfüllt. Der für fromm gehaltene Mann aber war ein heimlicher Christ gewesen.

Die Tendenz der Geschichte geht gegen einen landläufigen Hasid-Begriff. Der Hasid ist nicht ein Mann, der alle Gebote nach außen hin erfüllt, sondern die vollkommene Erfüllung einer *צְדָקָה* kann einen Menschen zum Hasid machen. Darüber aber, ob ein Mensch Hasid ist oder nicht, kann nur Gott urteilen, nicht die öffentliche Meinung. Die eine

צְדָקָה, deren Erfüllung alles Schlechte auszugleichen vermag, ist hier Erfüllung der Pietätspflicht gegenüber dem Vater. Die Frage der Erfüllbarkeit des Gesetzes wird hier von einer ganz anderen Seite her behandelt. Es kommt gar nicht darauf an, alle Gebote bis ins kleinste zu erfüllen, das ist gar nicht nötig. Es kommt nur auf die Art der Erfüllung an. Darüber hinaus steht aber dem Menschen das Urteil überhaupt nicht zu, was vollkommen, d. h. vor Gott vollkommene Gesetzeserfüllung ist. Es ist also im Prinzip durchaus möglich, daß ein Frommer das Gesetz in vollkommener Weise erfüllt. Aber wie dies möglich ist, bleibt Gottes Geheimnis. Darum steht auch Gott allein das Urteil darüber zu, wer ein Hasid ist und wer nicht.

In ähnlicher Weise wie die von Tanhuma überlieferte Geschichte (s. oben S. 68) stellt Al-Nakawa andeutungsweise den Hasid als einen Menschen hin, der die Pflicht kindlicher Demut in vollendeter Weise erfüllt. Vielleicht gilt seine Andeutung einem verloren gegangenen Midrasch. Nachweisen läßt ein solcher sich aber nirgends.

6

Emelow IV, 273

340

אדטה בחסיוז אחז אס היה אכיתו אקו/ אחוסו בקדרוס זכודרוס
היה אומר אס כק צמתי [היינו] אמרט אמנתם איהם אטשה אמנה
אמקט סליתה אמטני הד"ה, אום אז צמתי כק הינו אוחל אק.

Der Hinweis berichtet von einem Hasid, der alle Vorwürfe seines Vaters hinnahm mit dem "emerken, daß er alles bereue und Gott um Verzeihung bitte, wenn der Vorwurf berechtigt sei, wenn dieser aber unberechtigt sei, so verzeihe er ihn dem Vater.

Bei der nun andeuteten Weise des Passus läßt sich hier über die Frage der Stellung des Hasid zum Gesetz und die Erfüllungsmöglichkeiten des Gesetzes wenig auszusagen. Es scheint doch so zu sein, daß die unbedingte Erfüllung der Pietätspflicht gegenüber den Eltern als schwierig angesehen wird, da sie als chassidhaft hier besonders betont wird.

7

241 147

Lingülar ist auch die Rolle die das Wunder in einer Geschichte spielt, die zwar nicht in 477'0 selbst steht, wohl aber aus dem Gedankenkreise stammt, in dem dieses Buch entstand, denn die

Folgende Geschichte wird einer historischen Persönlichkeit, dem Jehuda 7'077, (ca 1150-1217) zugeschrieben. Jehuda war Leiter der Jesiba in Regensburg und zusammen mit seinem Vater Samuel 7'077 einer der Haupturheber des 7'077 7'077, das im Verlaufe dreier Generationen entstanden und von einem Kompilator zusammengefasst. Dubnow, Weltgeschichte Bd. 4. S. 334, bezeichnet ihn auf Grund der Bezeichnung 7'077 als "Pietist, mystisch gestimmter Geist", was aber durchaus nicht den Begriff des 7'077 trifft. 7'077 = sein bedeutet eine bestimmte seelische Haltung, die sich ebenso gut mystisch wie rationalistisch auswirken kann, und niemals erworben oder anerzogen wird, wie dies für die pietistische Haltung charakteristisch ist. Von Jehuda 7'077 erzählt man eine auch sonst bekannte Legende, dass, als ihn ein Gefährt fast an der Mauer einer Gasse zerdrückte, die Mauer zurückwich und eine Nische bildete. ¹⁾ Die Tatsache, die in der folgenden Legende erzählt wird, dass er mit Hilfe einer praktischen Kabbalistik, speziell mit Hilfe des Gottesnamens, Wirkungen erzielt habe, wird auch sonst von ihm berichtet. Die Legende scheint nicht ganz ohne historischen Hintergrund zu sein. Vielleicht beruht sie auf irgend einer auffälligen Wendung in der Judenpolitik eines Salzburger Bischofs, die durch Volkstradition mit dem grossen Wunderrabbi in ursächlichen Zusammenhang gebracht wurde.

Text hier eingeschoben

Ein "Hegmon" - der Name Bischof tritt erst im Verlaufe der Erzählung auf - von Salzburg war ^{sch} neidisch auf die Erfolge des Rabbis und beschloss, ihn mit eigener Hand zu töten. Er ritt nach Regensburg, liess sein Gefolge vor der Stadt, steckte ein Messer in den Stiefelschaft und begann sich mit zwei Komplizen in das Haus des Rabbis. Der Rabbi wusste vermöge seiner Wunderkraft bereits, wer kommen würde und was die Absicht des Bischofs war. Als der Bischof eintrat, zwang ihn die Kraft des Rabbi, ganz höflich zu bitten, der Rabbi möge ihm doch seine Wundertaten vorführen. Jehuda führte in ein Zimmer und hiess ihn, den Kopf zum

1) *Tr. 8: 7'077* 5. 43: Abs. M. Tendlau, das

Fenster hinauszustecken. Dort werde er die Wunder sehen. Als der Bischof den Rat befolgte, rief Jehuda den Namen Gottes an und das Fenster veränderte seine Form so, dass der Kopf des Bischofs völlig eingezwängt wurde. Die beiden Begleiter standen dabei und konnten sich nicht rühren. In seiner Not schwur der Bischof, alle seine Massnahmen gegen die Juden zurückzunehmen und ihnen jederzeit freundlich gesinnt zu sein. Jehuda erklärte ihm, dass den Schwur halten müsse, denn er könne ihn stets dazu zwingen, und liess ihn frei. Der Bischof kehrte zu seinem Gefolge zurück, berichtete sein Erlebnis und hielt seinen Schwur. Er kam sogar dem Judentum immer näher, trat schliesslich dazu über und erwarb schliesslich durch seine Frömmigkeit sogar den Beinamen ¹⁾ ר'75 -

Für den Begriff des ר'75 lässt sich aus dieser Geschichte wenig Entscheidendes entnehmen, da Jehuda den Beinamen ר'75 stets führt und ihn nicht nur in dieser Geschichte beigelegt bekommen hat. Als ר'75-haft erscheint nach dieser Legende die Furchtlosigkeit und geistige ^{Überlegenheit} Abhängigkeit des Rabbis, die den Mörder sofort zur Bescheidenheit zwingt, und ausserdem seine Kraft, mit dem Namen Gottes Wunder zu tun.

Das Wunder hat hier einen ganz anderen Sinn, dient einem anderen Zwecke und hat eine andere Ursache als in den sonstigen ר'75-geschichten. Es wird nicht von Gott direkt gewirkt, sondern von dem Rabbi auf praktisch-kabbalistischem Wege durch Beschören des Gottesmannes erzwungen. Es dient dazu, einen Ungläubigen zu überzeugen, rettet allerdings indirekt doch den ר'75 (und gesamte Judenheit der Diözese) aus der Gefahr. Der Sinn des Wunders ist nicht einen gerechten Zustand in der Welt herbeizuführen, sondern zunächst, die Wunderkraft eines Rabbis darzutun.

Eine ähnliche Rolle, allerdings in weit gemässigterer Form spielt das Wunder in der Midr. '77 ו7 überlieferten Geschichte von einem ר'75, dessen Kuh am Sabbath nicht arbeiten wollte,

Buch der Sagen und Legenden, Stuttgart, 1845, XLV auf 248ff.

Die Bildung des Begriffes Hāsīd

I.

von

Lazar Gulkowitsch

Tartu 1940.

Der Begriff Hasid in der Gattung der Ma'asijjot.

Hasid und Sünde.

Einleitung

S. 1 - 3

I. Der sündlose Hāsīd

4 -

- | | | |
|-----------------------------------|--|--------------------------|
| 64-68 | 1) Geschichten, die die Sündlosigkeit des Hāsīd an Hand eines einzigen Vergehens dokumentieren | 114-116; 89-90 |
| 69-73
(76) | 2) Der Hāsīd im siegreichen Kampfe gegen Versuchungen | 148f.; 87f.; *25f.; 26f. |
| 74 | 3) Eingreifen Gottes in einem Pflichtenkonflikt | *214; *236 |
| 74 ^a , 74 ^b | 4) Bitte um Bewahrung vor Sünde | 224 |

II. Der Hāsīd als Sünder (Musterbeispiele für die Schwere einer Sünde)

- | | | |
|--------------------|---------------------------------------|---------------------|
| 75; 77-79 | 1) Strafe trotz der sonstigen Hāsīdūt | 218; 176; 100; *215 |
| 80 ^a -e | 2) Verzeihung um der Hāsīdūt willen | *164; *24H; *34H |
| | 3) Der Hāsīd als Büber | 238 |

III. Von der Sünde unabhängiger Hāsīd-Begriff

- | | | |
|----|---|------------------------|
| 81 | 1) Der Hāsīd, der nur ein Gebot erfüllt | 188; *126 ^b |
| 82 | 2) Hāsīdūt als Gottvertrauen | *254; (*84) |

Zusammenfassung

Einleitung.

Betreffend die alte dogmatische Unterscheidung zwischen peccatum habituale und peccatum actuale ist im Hinblick auf die Sündenauffassung des Judentums festzustellen, daß dieses ein peccatum habituale, einen habitus corruptus nicht kennt. Gelegentlich kommt im alten Testament der Gedanke vor, daß der Einzelne für die Schuld anderer, vor allem seiner Väter, haftet, ein Gedanke, den Ezechiel bekämpft hat (Ez. 18, 20; 33, 8f.). Aber von der christlichen Erbsündenlehre unterscheidet sich diese Auffassung in zwei wesentlichen Punkten: erstens handelt es sich um die Schuldhaftung für andere, nicht um ein Teilhaftigsein ihrer Sünde und zweitens ist nur von der Haftung für ein erweitertes Individuum, für ein Kollektiv die Rede, wie dies der soziologischen Struktur des alten Israel entsprach. In dieser Form ist der Gedanke einer Haftung für andere auch in die Tradition übergegangen¹⁾. Bibel und Tradition kennen aber den Gedanken einer allgemeinen Sündhaftigkeit des genus Mensch als solchen nicht. Es gibt darum auch keine Vererbung des sündhaften Zustandes durch die Art psychischen Menschwerdens an sich. Der oft zitierte Vers Ps. 51, 7 besagt nicht, daß der Beter sich sündig fühlt, weil er erzeugt wurde wie jeder Mensch. Die Qualifikation $\times\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\nu}$ bezeichnet nur, daß die Art seiner Empfängnis so war, aber durchaus anders hätte sein sollen und können²⁾. Die ~~kurze~~, zudem textlich dunkle Bemerkung, läßt freilich die Frage offen, ob es sich hier um ein übertreibendes, selbstquälerisches Sündenbewußtsein handelt, das die Radikalität der Sündhaftigkeit dadurch bezeichnen will, daß es ihren Anfang möglichst weit zurückverlegt, oder ob der Beter an ein bestimmtes Faktum im Leben seiner Eltern denkt, oder ob er der Meinung ist, daß die Menschen in ihrer Mehrzahl $\times\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\nu}$ empfangen werden, obwohl dies anders sein sollte und könnte.

Obwohl es also eine Lehre von der Erbsünde im Judentum nicht gibt, die Sünde sich also nur in den peccata actualia³⁾ auswirkt, so wird doch das Reich der Sünde, die Welt des Bösen oder wie man es sonst nennen soll, als durchaus real gespürt gespürt

1)

2) Diesen Punkt stellt Gunkel, RGG.V, 882, nicht scharf heraus.

3) Den Gedanken, daß eine Sünde die andere nach sich zieht, wobei ein -aber erst nachträglich erworbener- habitus corruptus zustande kommt, kennt auch das Judentum (Äböt IV, 3).

und gelehrt. Das Wesen der Sünde wird zwar auch psychologisch im Begriff des $\gamma\ \gamma\prime$ beschrieben, aber daneben treten deutlich Objektivationen der Sünde, wie der Satan und böse Dämonen, auf. Die Rolle beider beschränkt sich freilich nicht darauf, Objektivationen oder Symbole des bösen Triebes zu sein. Der Satan behält seine alte biblische Rolle des Anklägers trotzdem bei. Die Dämonen treten ebenfalls noch in anderen Formen mit anderen Aufgaben auf¹⁾. Gegen das Reich des Bösen kann und soll man ~~schützen~~ sich schützen: indem man z.B. Schaufäden trägt, eine $\gamma\gamma\gamma\gamma$ anbringt etc.²⁾. Diese Manipulationen, die wohl magischen Ursprungs sind, haben längst nur noch symbolische Bedeutung. Sie besagen die absolute Trennung des Trägers von der Welt des Bösen und seine Zugehörigkeit zur Welt Gottes wenigstens der Zielsetzung seines Lebens nach. Als besonders wirksamer Schutz gegen die Gewalt des Bösen gilt das $\gamma\gamma\gamma\gamma$ -tun, speziell in der Form des Almosengebens (vgl. Einleitung zu Hāsīd und $\gamma\gamma\gamma\gamma$). Die Lehre, daß $\gamma\gamma\gamma\gamma$ Sühnekraft hat, ist besonders im Islam entwickelt worden (vgl. RGG² V, 876). Ob die Sünde nun als $\gamma\ \gamma\prime$ oder als Satan, $\gamma\prime$ etc. beschrieben wird, bleibt doch in beiden Fällen die Frage offen, wie hoch die menschliche Kraft eingeschätzt wird, die den Anfeindungen des Bösen widersteht. Die Auffassungen sind verschieden: nach der einen ist es dem Menschen mit äußerster Kraft Anstrengung möglich, das Böse zu überwinden. Er kann sich vor der Sünde hüten (Berākōt 23a). Nach der anderen bedarf der Mensch dazu der besonderen Unterstützung Gottes und bittet ihn ausdrücklich im Gebet um Bewahrung vor Sünden (Berākōt 16b; 17a; 46a; 60a; 60b). Berakot 60a bittet Raba darum, daß ,wenn er gesündigt habe, Gott ihm den Tod als Sühne zurechnen solle. Das weist ,wie auch z.B. Berakot 33a; Sabbath 55a? darauf hin , daß auch das Judentum das Bewußtsein eines Zusammenhanges von Sünde und Tod hat. Freilich handelt es sich infolge des Fehlens des Begriffes einer habituellen Sünde auch nicht um einen wesenhaften, sondern um einen um in jedem Falle jeweils neu aktualistischen Zusammenhang. Die Bemerkung Gunkels (RGG² V, 882), daß nur ein plötzlicher, schrecklicher Tod als Sündenstrafe gilt, trifft aber zumindsten auf die Tradition nicht zu. Jeder Tod ist Sündenfolge. Wer nicht sündigte, würde ewig leben. Denn nur die Sünde zerstört die Verbindung der ~~Seele~~ Sēkinā mit dem Menschen und gibt so dem Todesengel Raum für sein Tun (Berākōt 4). Die Sünde als Trennung von der Sēkinā -also spezifisch religiös- zu begreifen, lehrt die Tradition auch sonst (Berākōt 4a; Ta'anit 23a)

1) Vgl. hierzu das Kap. Hāsīd und übernatürliche Welt, Abschnitt I.

2) Menahōt 43b; DE III.

In der Beurteilung der Frage, worin die Sünde im einzelnen bestehen, zeigt sich -im deutlichem Anklang an die Ethik des neuen Testaments- das Bestreben, jede Äußerlichkeit und grobe Kasuistik auszuschalten. Auch Unterlassungen sind Sünden: wer das $\chi\alpha\theta\iota\beta\mu\alpha$ der Fürbitte hat und nicht im Dienste seiner Brüder verwendet, ist ein Sünder, ebenso jeder, der seinem Bruder ein an ihm begangenes Unrecht nicht verzeiht (B^erakot 12b; Tanḥūmā 229; NR 19). Auch das nur äußerliche Erfüllen religiöser Pflichten, wie des Fastens, wird als Sünde gebrandmarkt (Ta'anit 11b). Gedankensünden gelten wie Tatsünden (Abot IV, 2). Reine Gedanken sind das Wichtigste, was ein Gast für seinen Gastgeber erbitten soll (B^erakot 46a).

Da es nach der eben entwickelten Auffassung durchaus möglich ist, daß ein Mensch einmal sündlos bleibt¹⁾ -sei es, daß er keine Sünde tut, oder, wie die andere Sündenauflassung es darstellt, von Gott vor Sünde bewahrt wird, so bleibt es in bezug auf den Ḥāsīd fraglich, ob er sündigen muß, wie die meisten Menschen, oder ob seine לִיִּטְוָה gerade darin besteht, daß er nicht sündigt. Weiter muß gefragt werden, ob der Hasid, falls er sündigt, um seines Ḥāsīdseins willen strenger oder milder beurteilt wird. j^se^eḳālīm 48b (Baraita) und Sanhedrin weisen ausdrücklich darauf hin, daß der Fromme ganz besonders streng beurteilt werden wird: um Haaresbreite wird Gott ihm nachrechnen und seine לִיִּטְוָה werden ihm als לִיִּטְוָה zugerechnet werden.

1) Vgl. auch den charakteristischen Ausspruch in Sukka 53a :

$\text{אֲבָרָה אֶלֶּשׁ יוֹ שֵׁשׁ אַ$

1) Geschichten, die die Sündlosigkeit des Hasid an Hand eines einzigen Vergehens demonstrieren.

Um den Nachweis zu erbringen, daß Gott in allen Fällen, mögen sie den Menschen noch so unrecht erscheinen, im Rechte ist und dem frommen Gemüt dies glaubhaft zu machen, wird folgende Geschichte erzählt:

Von zwei Ḥasidim, die ihr ganzes Leben beisammen gewesen waren, starb der eine. Da aber zugleich der זוֹלְלֵר'ס זון (Zöllners Sohn) gestorben war, kam niemand ins Haus, um dem Toten Ehre zu erweisen, den alle gingen aus Furcht ins Haus des זוֹלְלֵר . Darüber war der überlebende Hasid so traurig und erzürnt, daß er behauptete, Gott belohne den Hasid überhaupt nicht. Gott erklärte ihm im Traume den Grund, warum er dies zugelassen hätte: der verstorbene Hasid hatte in seinem Leben eine einzige kleine Sünde begangen, er hatte zuerst den Gebetsriemen am Arm und dann den am Kopf angelegt, entgegen dem Gesetz, daß die umgekehrte Reihenfolge verlangt. Für dieses Vergehen strafte ihn Gott noch in dieser Welt, damit er vollkommen entschönt in die zukünftige Welt eingehen könne. Der Zöllnerssohn dagegen hatte eine מִצְוָה erfüllt, einmal, als er ein Gastmahl gerichtet hatte, und alle seine Freunde absagten, hatte er die Armen eingeladen, damit das Mahl nicht verloren ginge. Dafür belohnte ihn Gott in dieser Welt, um es nicht in der zukünftigen tun zu müssen. Zur Bestätigung dessen läßt Gott den Ḥasid seinen verstorbenen Freund im גֵּן עֵדֵן und den Zöllnerssohn als Dürstenden in einem wasserlosen Lande schauen. Da erkannte der Ḥasid, was Gott beabsichtigte und gab sich zufrieden¹⁾.

Das Lokalkolorit dieser Geschichte weist auf ein sehr hohes Alter hin. Denn sie zeigt deutlich, daß die Vorstellung von der gefürchteten Macht des Zöllners und von der verachteten Stellung²⁾, die er im Volksleben einnimmt, noch völlig lebendig ist. Das Prinzip, auf dem sich die Geschichte aufbaut, ist auch sonst in alten Quellen nachweisbar: 'Akiba sagt nach GR.33 und LR.27, daß Gott den Saddik seine wenigen Sünden schon im Diesseits abbüßen läßt und dem Gottlosen seine wenigen guten Taten ebenfalls im Diesseits vergilt.

In dieser Geschichte ist der Hasid im Prinzip sündlos, denn die Sünde, die er begangen hat, ist so gering, daß sie einem anderen nicht zugerechnet werden würde. Von einem absolut sündlosen Menschen ließe sich nichtserzählen. So erscheint die Sündlosigkeit des Hasid, gesehen als Folie zu seiner einzigen Sünde, besonders wirksam.

1) Zur Geschichte vgl. Gressmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, Abhandlungen der Berliner Akademie, Philos.hist.Kl.1918,7, als Parallele zu Lukas 16,19 untersucht.

2) Über den Stand der Zöllner und ihre allgemeine Verachtung siehe Bq X,1.2 und Gemara z.St.; Sanhedrin 25b; Sebu'ot 39a; DEII.

Für den Hasid-Begriff von Bedeutung ist auch die Tatsache, daß der hinterbliebene Hasid seine Gewißheit auf dem Wege einer Vision erhält (vgl. Hasid und übernatürliche Welt). Die Geschichte gehört weiterhin zu denjenigen, in denen zwei Ḥāsīdīm auftreten, und zwar werden sie hier nicht nach dem Grade ihrer Frömmigkeit abgestuft (vgl. Ḥāsīd und Formalbegriff).

vgl.
S. BI, 378f.

350

אחר היה מחרף ומבזה את החסיד
 לא נפלו פניו והיה מקללו בחייו ובחיונו
 היה מקללו שיזמנו לו עונות הרבה
 כדי שלא יהא בן העולם הבא ונתעצב
 ונפלו פניו אחריו לו תלמידיו למה נפלו
 פניו אחר להם כשב"ש שני הרי לא פגם
 אותי ואין אני חפץ בכבודותי כשמת אדם
 לא יהנה מכבודו וכשקללי בהנאת העולם
 הדה כל זה כלה אבל כשקללי בהנאת
 העולם הבא למיוד בהקבלה דאג לבי
 פן יגרום עון והתפללתי שלא ישמע
 קולי מקללים אלא קולי מן החברכים

mit

1) Hier ist, wie aus der Antwort des Hs. hervorgeht,
 notwendigerweise zu ergänzen: לא נפלו פניו
 2) In Übersetzung: nichte Gut

In dieser Geschichte zeigt sich eine wesentliche tiefere Erkenntnis vom Wesen der Sünde. Sie ist nicht aus menschlicher Kraft allein vermeidbar, Gott muss dazuhelfen, denn die Sünde ist kaum rein psychische, innerweltliche Angelegenheit, sondern eine objektive Macht. Der Inhalt der Gesch. ist folgender:

Ein Mensch fluchte einem Hässid. Er kümmerte sich nicht darum (150, 150, 15). Da verfluchte er ihn bei seinem Leben und seinem Vermögen. (Er kümmerte sich nicht darum). Als er ihm aber so verfluchte: er solle in Sünden fallen und der künftigen Welt verlustig gehen, was er beabsichtigt. Als er nach dem Grunde gefragt wurde, sagte er: Mei'm Leben u. mei'mem Gute kann er mich verfluchen, beides ist mir nichts wert. Aber wenn er mich bei meinem Anteil an der künftigen Welt verflucht, fürchte ich mich davor, dass er Erhörung finden kann. Daraus habe ich G. gehalten, er möge auf die Segnenden hören, nicht auf die Fluchenden.

Der diese Geschichte zugrundeliegende Hässid-Begriff ist folgender: der Hässid ist derjenige, der die Verachtung irdischer Dinge überhand hat und nur noch die Güter der zukünftigen Welt für entbehrbar hält. Diese Gleichschätzung irdischer Dinge entspricht aber nicht einer naiven, natürlichen Weltfremdheit, eine gefühllosentworfene Erhabenheit über das Irdische, sie scheint vielmehr das Ergebnis vernünftiger Erkenntnisse, besufter Selbsterziehung zu sein. Auf Grund dieses klaren u. durchaus religiös-weltollen Realismus ist sich der Hässid durchaus bewusst, dass er ohne den Beistand Gottes nicht in der Lage sein wird, dem Bösen zu widerstehen, das durch den Fluch doppelt über ihn gewonnen hat.

Macht

In weniger profaner Weise als in der Erzählung v. R. Amram u. v. Erak wird skizziert die Gesch. von dem 'n, der am Sabbath im Venedig spazieren ging u. o. Wille im Baum

1) Das zweite Mal fehlt in der vorliegenden Text die Erwähnung des Erfolges, den der Fluchende bei dem Hässid hatte. Das Verhalten des Hässid liegt sich aber aus einer am Ende der Erzählung abgegebenen Erklärung erschließen.

76.

sah, den 'n im Kampf gegen die Sünde. Wohl gerät er in Versuchung, den Sabbath zu entdecken, wenn auch nur im Betanken, aber er erkennt dies sofort u. euhnt seine Sünde durch den Beschluss auf den Vorteil, den er von ihr hätte, zu verzichten. Wie in der Gesch. des er/n, was nimmt G. den Willen zur Buße als Buße an u. macht die Buße selbst zu nichts (s. 'n u. Drucker S. 7). Eine laxere Auffassung macht sich das Problem, das auch in der Gesch. des er/n, wird behandelt wird, insofern leicht, als sie das, was zu bekämpfen über Menschenkräfte geht, einfach nicht als Sünde auffasst; der 'n, der mit einer Dämonin verkehrte, bleibt dennoch e. 'n (S. 76ff. 'n u. Dämonen).

II Der Händ als Sünder (Musterbeispiele für die Schwere einer Sünder)

a) Strafe traf die Sanktionen als 1310n.

1310n 20 673 (Diktionsf. 178) = 869 dr. Abz. Basel 1583
1310n 20 310001 ... 1310n 3100

1310n 29^h.

Die Geschichte behandelt die Frage des Bruderserbes. Dies ist unter allen Umständen geboten. Daps es dessen keine Sanktionen gibt, soll die Ger. zeigen:

Ein Händ war gestorben u. hatte viele Bücher hinterlassen. Da kamen die Erben u. verkauften sie. Darüber sahen die S. aber ein 1310n erklärt ihnen alles: Der Händ hatte, als er alt war, keine Bücher mehr geliebt, weil er schwache Augen hatte u. fürchtete, man würde ihm die Bücher aben zu sehr weisuchen. Daps nun die Bücher verkauft worden, ist die Strafe für dies zu behalten.

Der Händ hat sich hier also ein Verpfe zu Schulden kommen lassen, das gar nicht so schwer aussieht, aber nach der Tendenz des 1310 als besonders schwer eingestuft werden soll (vgl. n. 1. 1. 1. # VII, 2).

Deshalb wird es a) einem Händ zugeschrieben und b) ein dank evidentlich triftiger Entschuldigungsgrund angeführt. Der H. wird traf seiner 1310n dafür schwer bestraft u. zwar durch Pfanz des 1310 von dem hervorragenden Werte der Bücher entsprechend - dadurch, daps seine Familie der Bücher verlustig geht.

חסיד אחד חת והיו לו ספרים הרבה באן יורשין
וחברו כל ספריו והצדיקים היו מתאנחים על
שהיורשין חונקין ספריהם והיה לשם חכם אחד
אחר אל תאנחו אגיד לכם איפה צון גרם שאין
הספרים ביד היורשין כי לא היה משאל ספריו
לבו אדם כי היה אומר אני יצקן ואם יטשטשן
אותם יהיו נחלקין ולא אוכל לראות ואין
לאדם לחשוב כן כי טוב לו לאדם שילמדו
בספריו ויחקקו חשיהו הספרים במקום
המוצנץ ולא ילמדו בהם והתפקיד ספרים/
שאין הנפקד לשאי לצייץ בהם זה לא דברו
חכמים אלא כנגד המקפיד אבל לחסידים
יש להם לעשות לפנים משורר

מחבר

ו' אהרן בן נתן (Freiman, 258). Warszawa 1890.

ו' אהרן בן נתן (Freiman, 258). Warszawa 1890.

Die Gesch. ablieft a. e. Diskussion soziale ...
überhaupt nicht zu erklären oder zu erklären u. das Gelübde einzulösen. Für die erste
Ansicht wird Mt 23, für die zweite Ps 7,6 herangezogen. Die ganze Diskussion spielt
auf Grund v. Koh. Die Tradition differiert insofern, als unser Text - ebenso
J Ned I,1 - dem ... gerade die Ansicht zurechnet, die Tor. Nullin II, b Ned 9 u.
1, 200 j. H. dem ... zuzuschreiben?

Die Gesch. wird nur kurz referiert:
E: 'n hatte e. Gelübde getan u. nicht eingelöst. Einmal musste er zur
See fahren, da ging sein Schiff unter.

Merkwürdig ist, dass hier der terminus 'n steht. Jerusalem sagt nur 306
= irgend ein Mensch. Es könnte sein, dass hier der terminus 306 nur so stereotyp
geworden ist, dass es ohne Verhinderung des Hinzu für 706 eintreten könnte.
Aber muss auch e. andere Möglichkeit erwogen werden: das Problem beim
Gelübde ist doch eben, dass e. möglicherweise nicht eingelöst werden könnte.
So will man nach manchen Traditionen nur das Gelübde tun, wenn das Opfer
aber in der Zeit, also eine Verhinderung, Gelübde einzulösen nicht mehr
zu erwarten ist. Der 'n hatte vielleicht die Absicht, sein Gelübde einzulösen,
wurde aber daran gehindert. Obwohl er 'n war, obwohl also eine böse
Absicht ausgeschlossen war, wurde er dafür gefasst. Damit erhielt also
das herangezogene Prinzip einen besonderen Nachdruck. Auf
die Möglichkeit, dass eine Verhinderung von außen her vorlag,
weist die Fassung in Jerusalem hin, wo es heißt, dass der Mann
die Einlösung des Gelübde versäumte (...). Nach dieser
auffassung entspräche also die Tendenz der Schrift die Tendenz
in der selben behandelten.

*) Anmerkung: שָׂטָן = j. 42 II, 4. der Ausdruck שָׂטָן kann L. öfters nur [vgl. Ausdrücke
wie בְּיַד שָׂטָן (Job VIII, 5), $\text{בְּיַד שָׂטָן / בְּיַד שָׂטָן}$ (Job IX, 1), $\text{בְּיַד שָׂטָן אֱלֹהִים}$ (Job XXIII, 13),
 $\text{בְּיַד שָׂטָן אֱלֹהִים}$ (Nah V, 4) u. bedeutet an allen Stellen: spotten]; v. Ratner, Philol. Stud. 1916,
Ternut 8.63; Levy I, 328 leitet es v. gr. καταφύειν = schädigen. Es ist demnach zu
lesen שָׂטָן (Levy: שָׂטָן), wofür der Kopist, der es mit שָׂטָן liest, שָׂטָן oder
 שָׂטָן setzte.

An 2 Stellen - j. Ter VIII, 5 u. j. A. II, 4 - wird am e. n. erzählt, der über das Verbot von ¹ (1112) 1), der die Nacht über offen geblieben hat, spottete. Er benutzte in j. Ter VIII, 5 u. j. A. II, 4. m. p. an Versöhnungstage während des Verbotes ein Glas Wasser in der Hand halten, um seine heiße Hand kühlen zu können. Der Sinn dieser Geschichte ist wohl der, dass der n. sich über jenes Verbot deswegen hinwegsetzt, weil er nicht an die majord. Befehl glaubt, z. B. etwa das Gift einer Schlange, die die Haupt fürchtet & die Befehl nicht, z. B. etwa das Gift einer Schlange, die in das offene Gefäß, fallen ist. Dass der n. trotzdem zur Strafe von der ¹ 3) in das offene Gefäß, fallen ist. Dass der n. trotzdem zur Strafe von der ¹ 3) befallen wird, hat darin seine Grund, dass es - obwohl es für seine eigene Person nichts zu befürchten hat - den eigenen Verbot sich zu unterwerfen hat. Denn der n. die Strafe sogar an Versöhnungstage erleiden muss, so ist das als eine besondere Strafe für die Strafe anzusehen. Der n. hat sich also nach dem Verbot an den den zu richten, von diese für ihn persönlich nicht in Betracht kommen würden. Hier soll wohl durch die Tatsache, dass ein n., der doch saub. fr. ist, so schwer wegen dieses kleinen Vergehens bestraft wird, gezeigt werden, wie es so hat keine geringe Strafe gibt. Es Acht den Menschen nicht zu, an den Schote-Kritik zu üben. Er hat sie ausnahmslos zu erfüllen.

b) Verzeihung von der Nation.

Im Gegensatz zu den Nachrichten, in denen der n. trotz seiner sonstigen Frömmigkeit für seine Sünde aller bestraft wird, stehen solche, in denen dem n. wegen seiner sonstigen Frömmigkeit ein Sünde verziehen wird; der n., der daran zweifelte, ob wohl der Opfer des Tempels im himmlischen Jerusalem aus einer Perle letzter Körner, erhielt die verdiente Strafe nicht, sondern dürfte die Perle erhalten³⁾ (s. n. u. Vianon S. 164). Auch der Fall, in dem S. auf eine Lichne verzichtet, die nur der n. selbst angelegt hat, gehört hierher (s. n. u. Wunder, S.).

- 1) Midda 17^e zählt "207 5 finge auf, für deren Übertretung man sein Leben verlohntet u. die Verantwortung selbst dafür trägt. Darunter: א פסו / ויסו גזע / 18150 / 17100 וסו ו (die Parallele in j. Ter XI hat: מו 12 109 וסו ו וסו ו) / 18150 / 17100 וסו ו וסו ו (2007 וסו ו). Der n., der an das majord. hier nicht glaubt, gehört wohl zu denjenigen Rabbinern, denen Sanh. 99^e angewiesen wird (s. Blau, Altjüd. Zambresen S. 157).
- 2) In Midy. v. Euerweh, Abhandl., S. 93; zur Sache v. Preuss. Bild. - talen. Med. Ein, Berlin 1911, S. 182. Preuss. indem es sich auf j. Ter VIII, 5 bezieht, sagt: diese Krankheit ist wegen des offenkundigen Wassers entstanden: In diese Stelle steht ausdrücklich j. 19^e u. ist bei Preuss. zu korrigieren.
- 3) Ähnlich ist das Verhalten des n. (2) / 18150 f. n. (s. n. u. f. h. e. t. ...).

17 als Formelbegriff.

ומעשה בחסיד אחד שהצמיח עגלה שלו בגדים
 וכשבא לחקום שהיה חפץ לחבור פירק העגלה
 לפני בית אושפיזנרניה וקידש היום לפני הבית
 ובאו בזלשת לעיר וגוזלים מה שבבתיים ובא יהודי
 בעל העגלה ותקן בליל שבת העגלה ושם הסופים בעגלה
 כדי להנהיג כדי להנהיג את העגלה תוך לעיר ובא שליח
 של המלך והכריז לשוללים שלא יקחו מיהודים מאומה וכששב
 יהודי לביתו הלך אצל חכם שיונה לו תשובה שליטה אמר
 לו החכם תמלא העגלה בגדים באותה מידה ושים ירך
 על הארץ ויעבירו האופן על ירך ותן הכסף שלקחת בעבור
 הבגדים לצדקה או תשכיר לכתוב פרכים ה' תומשי תורה
 גביאים וכתובים ולא תקשכם בידך כי את לא יוכל אחד או
 שנים לקרוא בו אלא שיהא תומש²... ויקראו בו יתומים
 ובני עניים שאין די ידם שיהא להם ספר.

1) Vgl. zu dieser Geschichte 3'ה דעה הנזר, ספר שגל' הזקן.
 2) חומשי סוהא לזר נעמל לזר: Wischneffer veranlasst hier mit Recht.

Nach den Beispielen für die vollkommenere Gruppe (siehe oben), die nicht nur in dem Willen, die Sünde nicht mehr zu tun, sondern in e. Besserwerden aller Verhältnisse, die die Sünde brachte, besteht, bringt P. 310n^o auch folgende Geschichte:

Ein 'n, der mit Kleidern handelte, kam in e. fremde Stadt an Rüsttage d. Sabbats. Dort lud er seinen Wagen vor dem Gasthause ab u. schickte sich an, den Sabbat zu beschauen. In der Nacht aber kamen Räuber (oder Völlstreckungsbeamte der Regierung) in die Stadt. Als der 'n das hörte, lud er seine Kleider wieder auf u. rief die Pferde an. Gerade als er aufbrechen wollte, kam e. Königsbote, der verkündigte, dass jede von der Konfiskation befreit sein sollte. Da lernte der 'n¹, ging zu einem p² u. fragte nach der r³ r⁴ r⁵. Der von verlangte, e solle 1. den beladenen Wagen über seine Hände fahren lassen, 2. die Kleider verkaufen u. von dem Erlös Bücher für arme Kinder schreiben lassen. 3. zu tun etc. (Man folgen nach England e. Zusammen über das Verteilen etc. der Bücher). Den Rest d. Geldes sollte er an p⁶ r⁷ r⁸ (verschämte Armen) verteilen. Der Mann war damit einverstanden, hätte aber lieber e. Thronrolle schreiben lassen. Dies der lehnte der von ab, weil das Hüften einer Thronrolle eine Ehre, also keine Buße, ~~sei~~ sei.

Der 'n-Begriff ist hier sehr wohl. Viellecht sollte e. 'n hier als Beispiel für eine r⁹ r¹⁰ angeführt werden. Ein Beispiel dafür läßt sich aber nur dann beibringen, wenn der Held der Erzählung zugleich e. entsprechende Sünde begeht. Trotzdem wird der Held, aber nur in der stereotypen Einleitung, 'n genannt. Der Gedanke, dass der 'n eben doch e. Mensch ist, der sozial gut in die Wagschale zu werfen hat, dass die e. Sünde schon sehr schwer sein muss, wenn S. sie sogar an den Hals trägt, ist in der Fassung der Geschichte nicht zu erkennen. Der 'n scheint durchaus nichts besonderes zu sein. Er muss sich erst bei einem von Rat holen, um die rechte Buße zu erhalten u. nimmt sie nach nicht einmal Willig auf sich. Viellecht war die Geschichte ursprünglich etwas anders, so dass sie dem Zwecke diene, die Schwere einer Sünde recht deutlich zu machen.

1) Hier paßt nicht 310n.

2) s. zu 'n u. Formelbegriff Sum. nach S. 106.

Askese as

Anhang zu den hinteren

מצעה בחסיד אחד שהיה בימי החמה
 שוכב לארץ בין הפרעושים ובימות החורף
 היה חשים רגליו בכלי מלא מים עד שהיו
 רגליו דבוקים בקרח אחר לו חבירו למה
 אותה עושה כך הלא כתוב (שם 9,5) ואך את
 דמכם לגפשותיכם אדרש ולמה אתה מסתכן
 בפשך אחר לו לא מטאתי עון כל כך ואי איפשכ
 שלא מטאתי בעונות קלות ובשביז זה לא הייתי
 צריך לעשות לי ייסורין אלא חשיחן סובל עונות
 שנאמר (שם 9,5) הוא מחלל מפשעיו וגם הצדיקים
 גמורים סובלין יסורין איני חפץ שיסבול אדם עונות
 אלא אני יודע אעשה חסד לרבים כש הצדיקים סובלין
 ייסורין נהנין רבים כגון חייסורי כי אלעזר ב"ר
 שמעון ולריגו הקדוש היו נהנין העולם וכאילו
 בידים עשו להם (שם 9,5) לכן אחלק לו בכיפים אחר
 לו תלמידיו אפי"כ אנו יריאים שמה תיעוש וחת
 האיש והיה תלמידו חושב בלבו כיון שעשה לעצמו
 ייסורין יכול להיית שמתוך יסורין מת כי התלמיד
 היה כואב הייסורין פנאים היה משליך אש על בשרו
 והיה מוטל למה והיה אומר לו התלמיד הכי אתה
 מתבטל מדברי תורה וזה עון לאחר מות החסיד
 היה התלמיד מצטער שמה יחשב לו עון באותו
 עולם הלך וגשתטח על קבר אותו חסיד וביקש
 מחגו להוריעו בחלום על דבר הייסורין אם נצטט
 או אם מקבל שכר ובא אליו החסיד בחלום אחר
 לו לא צחי ואראך והביאו בגן עדן אחר לו אנה
 מקומי אחר לו באותו מקום ואם תעשה ינתך
 זכיות תהיה למעלה אחר התלמיד אנה מקומך
 אחר לו באותו מקום גבוה אחר לו תראני
 מקומך אחר לו עדיין לא תוכל לראותו לא עשית
 זכיות הרבה שתוכל לראות מקומי והיה התלמיד
 כך שמח על אורה גדולה שהיה שם ולא זכה
 לראות מקום לבו וידך התלמיד שלא היה נצטט

Hieran Sand 98 a
 85 a

In dieser Geschichte tritt der h ebenfalls als Bürger auf, doch wird er so geschilbert, dass seine Puppe einer Besinnung entspricht, die gerade seine Vision bereist.

Ein h legte sich im Sommer auf den Boden zwischen das Unpessier. Im Winter stellte er sich seine Füße in einen Eimer mit Wasser und ließ sie einfrieren. Da fragte ihn ein 20, warum seist du dich dieses Befehls aus? Nach Gen 9,5 ist doch jeder verpflichtet, für sein Leben (odl) Sorge zu tragen. Er h antwortete: Ich tue dies nicht, um meine Sünden abzubüßen. Um meiner Sünden willen brauchte ich in solchem Maße nicht zu leiden (70 B/15 N. 1600 W). Aber der Messias und die p, p, 33 leiden für die Sünde. Für mich sollen sie es nicht. Und mehr noch: Ich will 300 zusammen Larven den Tieren (p, 1205 300 N. 1600), für die die p, p, 33 leiden.

Damit ist eigentlich die Geschichte abgeschlossen. In ihrem gegenständlichen Bestand ist sie aber mit noch einer zweiten verknüpft, und zwar ganz einfach durch 5" d. 16. Es geht es sich um eine ursprünglich selbständige Geschichte handelt geht hervor:

- 1) daraus, dass die Diskussion jetzt zwischen den h und den n" stattfinden. In der ersten Geschichte fragt ein 20.
- 2) wird eine andere Form körperlicher Annäherung genannt: der h verbrennt sich die Haut.
- 3) ist das Interesse der Geschichte ein anderes (s. u.).

Die zweite Geschichte lautet:
Die Jünger sahen: Wir haben gesehen, wie sich der h Feuer auf's Herz legte, ob das wohl erlaubt? Als der h gestorben war, legte sich ein 3" da auf sein Grab, betete und sprach: Erscheine mir im Traum, um mir zu sagen, wie es dir in der zukünftigen Welt ergelt, damit ich weiß, ob du recht behandelt hast.

Da erschien ihm der h im Traum, führte ihn nach dem 135/1, zeigte ihm, wo sein Platz im Himmel sein wird und sagte ihm, daß er durch gute Taten noch einen ehrenvolleren Platz erringen könne. Als der 3" da fragte, wo denn der h seinen Platz habe, erwiderte der h: diesen Platz zu sehen, bist du noch nicht fähig. Da merkte der Schüler, daß sein Lehrer in einem Lichte wohnt, das für seine Augen noch zu groß war.

Die erste Geschichte ist interessant durch die Gedankenreihe, die an christliche, besonders an die katholische Lehre von thesaurus operum supererogatorum gemahnen. Der Gedanke des Heils des stellvertretenden Leidens steht im Judentum nicht vereinzelt da. Er läßt sich schon in der tannaitischen Literatur nachweisen²⁾. Auch der

1)

II. Von der Lunde unabhängige 1-Begriff:

Text: Enclow IV, 283f.

M. Nakawa stellt unter dem Thema der 2010a drei Typen von Heuchlern auf, als deren schlimmster er den Heuchler im religiösen Dingen bezeichnet. Darin führt er 7 Arten von Heuchelei an, darunter diejenige, die darin besteht, einen der zu loben. Diese Art ist besonders verwerflich, denn dadurch wird der der nur noch in seiner stolz bestärkt, während ihm ein offenes Rüfen seiner Fehler vielleicht noch zur der Hölle retten könnte. In diesem Zusammenhang bringt er folgende Kāna-Verichte:

Ein 1n galt als 1000, 200, 100 u. alle Welt lobte ihn. Einmal dachte er nach u. sagte sich: dadurch, dass alle mich loben, empfangen die meinen Lohn in dieser Welt. Ich gehe des Lohnes in der zukünftigen Welt verlustig. Da ging er des Nachts hin, brach in das Haus eines reichen Mannes, eines Arztes ein u. nahm alles, was der Arzt hatte, mit nach Hause. Dann beredete er seinen Sohn, sich krank zu stellen. Der Sohn ging darauf ein. Nun holte der 1 den Arzt. Dieser fand alles, was ihm gestohlen worden war, im Hause des 1 wieder, ging auf die Straße u. rief seine Anklage aus. Der 1 wurde verhaftet und alle Leute hielten ihn tatsächlich für einen Dieb, wie es seine Absicht gewesen war. Denn es lag ihm alles daran, nicht als Heuchler zu gelten.

- 1) Die Verichte bringt den Gedanken, dass durch das Lob der Mensch nur zu leicht der Hölle verfällt, in stark utilitarisierender, verwässelter Form.
- 2) Enclow z. St. bemerkt, dass^{es} für diese Verichte keine Quelle gibt.

Al-Nawawi, מנורת המאור, ed. Enelow IV, 283 f.

מעשה בחסידי שהיה צדיק ישר ונאמן והיו בני אדם מהלויים המשבחים
 אותו והיה מחשב בעצמו ואמר באלו התושבות שמשבחין אותו בני אדם
 מקרב שכני גדולת הנה אפסיד חירי וגם כל נכסיו והביא אותם לבית
 אותו האיש שגבר לו כל נכסיו היה רופא אהבם בבקר השכום אמר לו
 נכסיו הגדלים והיה הולך וצורך. אמר אותו חסיד לבנו שכל מה מסתך
 והתחל ויכנס הרופא לרשותך כי אתי חפץ בזה מעב והיתה כונת
 שיכנס הרופא לרואה בביתו נכסיו הגדלים ויצא לחוץ וכינוי יצא
 מדעיו הרעים. איך הולך וקרן הרופא ונכנס לביתו לבקר את התורה
 כשנכנס ראה שם כל נכסיו שנגדו או איך יצא הרופא לשוק והכניז
 ואמר פוטו שאתם מהלויים אותו לחושבין שהוא צדיק אינו אלא גנב וצונז
 וגנב כל נכסיו והנמ בביתו איך תמהו החושבים ונכנסו לביתו אמרו
 לשם כל הנכסים שנגדו הרופא איך שמו אותו בבית החסידים
 ויצא קול גדול פוטו גנב וצונז והיתה כונת בזה לפי שהיו
 בני אדם משבחין אותו יותר מצדו אלא היה יושב ושומק הנה
 כמחול לבדיות

Die Geschichte knüpft sowohl an die Aufstellung der 3 Typen von Heuchlern (vgl. besonders den Schluss ^{בְּיָמֵינוּ} וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁתַּחֲוֶה לְעֹלֵלֵינוּ), als an die der sieben Arten von Heuchelei an. Sie setzt voraus, daß der 'n ein vollkommenes Poenitent ist und kein bill. zu dieser Zwecke muß als vermieden werden, was den Menschen in den Augen der Welt zum Ansehen gereichen könnte. Denn jeder Mensch hat sich für einen der zu halten. Ein günstiges Urteil der Umwelt bedeutet nur eine Befestigung des Tatbestandes und eine Verführung zum Bösen. Die drastische Form, in der sich der 'n um das Ansehen seiner Mitbürger bringt, erinnert an die Formen der Askese, wie sie z. B. von den Anhängern des extremen Musarismus R. Joseph in Nowogrodek nach in jüngster Zeit geübt wurde.

Hier tritt eine geradezu groteske Überschätzung eines Gebotes: des Gebotes der Demut zutage. Diesem Gebote zufolge wird selbst ein klares Unrecht begangen. Die Tendenz, ein Gebot über alle zu stellen, d. h. die richtige Erfüllung eines Gebotes als Ausgleich gegen ein sonst völlig liebloses Leben zu betrachten, wird noch deutlicher in der zweiten der 'n-Geschichten des Al Nakava propagiert (s. 'n u. Genz S. 126 ^b).

Ein 'n-Begriff, der ganz unabhängig von allen moralisierenden Tendenzen rein religiös ist, tritt in einer chassidischen Gebet zutage, das Al Nakava überliefert: der 'n weiß, daß er ein Sünder ist und unterschreibt nur völlig dem Sprichte Gottes. Aber in diesem Gerichte sieht er nicht die Strafe, sondern er vertraut darauf, daß die Leiden, die G. über ihn bringt, nur eine Kniebeuge Gottes in Kämpfen gegen seine Leiden sind (s. 'n u. Gebet S. 254).

1) Daff hat die Auffassung sehr ab, die sich in der Eliagenichte, wo Elia dem 'n 6 Glücksjahre gewährt, hervortritt. Dort betonen der 'n und seine Frau, daß weit und breit niemand zu finden sei, der ihnen an Vollkommenheit gleichkäme, daß sie also kein Unglück haben dürften (s. 'n u. Elia S. 84).

Auf das Ganze gesehen scheint mit dem Begriff des Hasid der Begriff einer völligen oder doch relativen Sündhaftigkeit verbunden zu sein. In den beiden ersten Geschichten ist die Sündhaftigkeit ausdrücklich betont und besteht in einem Freihalten von Tatsünden. Der Hasid hat wirklich nichts getan, was man ihm zum Bösen anrechnen könnte. Für eine Geschichte freilich ist ein solches Faktum nicht verwertbar. Irgend ein dramatisches Element ist für die Technik der Erzählung nötig. Dieses dramatische Element ist ein kleines Vergehen, so minimal, daß es einem anderen bestimmt nicht zugerechnet würde, oder so begreiflich, daß es vor Gott wohl ~~xxxxxxxxxxxx~~ Verständnis finden wird. Von diesem aus erzählungstechnischen Gründen nötigen Vergehen aus wird hier ein sündloser Hasid-Begriff konstruiert, aber es handelt sich doch eben nur um etwas Konstruktives. Schließlich sieht das Leben doch eben anders aus. Mit dieser Tatsache versuchen die Hasid-Geschichten zu rechnen und zwar auf verschiedene Weise: Die einfachste, etwas naive und kleinbürgerliche ist die, die Existenz von Pflichtenkonflikten überhaupt letzten Endes zu leugnen. Wenn ein Mensch nun wirklich fromm ist, wenn er nur die Absicht zum Guten wirklich hat, so muß Gott zu seinen Gunsten eingreifen und wenn es durch ein Wunder sein soll (S. 14; 236). Dieser Gedanke, daß Gott einen Menschen vor Sünde bewahrt, tritt in tieferer, religiöser und weniger anspruchsvoller Art auf in dem Gebete des Hasid auf, der um Bewahrung vor den Folgen des Fluches bittet (S. 224). Daneben sind auch andere Lösungen des Problems gefunden worden, die mehr psychologischer Natur sind und vom Menschen ausgehen: auch der Hasid ist gefährdet, auch er hat den *נרעו*, aber er hat auch den intensiven Willen zum Guten und dieser Wille ist stärker als der *נרעו*. Freilich nur um ein Geringes. Nur mit äußerster Anstrengung wird er des bösen Triebes Herr. Aber in diesem geringen Überschuß der guten Kräfte seiner Seele liegt gerade seine *חסידות*. Die Auffassung wird in zwei Geschichten (148; 874) sehr grotesk dargestellt. Doch hat sie auch eine durchaus vergeistigte Seite, die vor allem die Einschränkung des *נרעו* auf das menschliche Triebleben im engsten Sinne ausschaltet (S. *25ff.). Der Hasid bekämpft auch die feinen, rein gedanklichen Regungen des *נרעו*: den Erwerbstrieb, die in dieser Form nicht mehr als das Streben nach einem geordneten Besitz ist, aber durch die Tatsache, daß er am Sabbat auftrat, zeigte, wie in der Seele des Hasid das absolute Dominieren religiöser Forderungen über alle übrigen, noch nicht kampfflos zu erreichen ist. Die Geschichte von dem Hasid als Büsser nimmt in anderer Weise auf die menschliche Schwäche Rücksicht: hier ist der Hasid zwar nicht von vorn herein sündlos, durch schwere Buße wird aber seine Sünde ausgeglichen,

sodaß er schließlich doch noch vor Gott sündlos stehen kann. In dieser Auffassung wird also mit dem Dominieren des gerechnet. Der Hasid hat kein Mehr an Willen zum Guten aufzuweisen, sondern nur ein Mehr ~~zum~~ Willen zur Sühne.

Wesentlich von all diesen Auffassungen, die doch im Prinzip daran festhalten, daß ein Hasid ohne Sünde sein soll, unterscheidet sich die Ansicht, die dahin geht, daß eine ~~ein~~ diese aber in vollkommener Weise, erfüllt werden muß, um vor Gott als Hasid zu gelten (S.). Ähnlich ist die Auffassung, daß es nur ein Grundübel gibt, die Heuchelei: besonders in religiösen Dingen. Wer diese in sich vollkommen überwindet, ist ein Hasid (S. 188). Nur einmal bricht sich der Gedanke Bahn, daß Hasidsein schließlich nichts zu tun hat mit gut und böse, sondern zunächst einmal eine innige Verbundenheit mit Gott bedeutet, die durch nichts aufgehoben wird, auch durch das durchaus vorhandene Bewußtsein um die eigene Sünden nicht (S. *254).

Die zweite Frage ist nun, was geschieht, wenn ein Hasid, der eben trotz aller Einschränkungen -abgesehen von dem zuletzt genannten Fall- doch wenigstens weniger sündhaft als andere ist, nun doch eine Sünde tut, die aus dem Rahmen dessen, was mit menschlicher Unzulänglichkeit entschuldigt werden kann, herausfällt. Wie wirkt sich seine H^asidut auf die Folgen der Sünde aus? Eine Wirkung hat sie zweifellos, sie gilt entweder als erschwerender Umstand oder als Entschuldigungsgrund. In dem Falle, in dem die H^asidut als "compensation betrachtet wird (*164), hat man den Eindruck, besonders wenn man den in die menschliche Sphäre verlegten Fall Honis damit vergleicht (S. *34ff.), daß hier wohl auch zum mindesten die Tendenz vorhanden ist, das Hasidsein losgelöst von gut und böse zu betrachten. Spezifischer für den Hasid-Begriff und der Tradition entsprechender (vgl. die Einleitung hierzu) ist aber die gegen- teilige Auffassung: auch der Hasid verfällt der Strafe. Gesetz ist Gesetz und jede Übertretung wird gestraft. Vielleicht liegt diesen Geschichten sogar die Auffassung zugrunde, daß ein Vergehen gerade an dem Hasid und an ihm besonders streng gestraft wird, wodurch wieder die Auffassung bestätigt würde, daß von dem Hasid wenn auch nicht absolut, so doch ein größeres Maß an Sündlosigkeit als von anderen gefordert wird.

NUMERATSIOONI VIGA

Eine alte 7'07-geschichte aus der Pesiqta de R. Kahana (S. 164, 7'07 und übernatürliche Welt) berichtet von einem 7'07, dem Gott seine sträfliche Neugier, für die er den Tod verdient hätte, nicht nur verzieh, sondern sogar noch belohnte, eben weil er ein 7'07 war. Die Geschichte macht nicht den Eindruck, als werde hier einem Menschen um seiner sonstigen guten Werke willen ein Vergehen nachgesehen. Vielmehr scheint der 7'07 als eine erwähneter Liebling Gottes geschildert zu sein in der Weise wie es Simon b. Satah von זרובבל שירא behauptet (vgl. S. 34-38, 7'07 und Gebet). Diese Geschichte ist vom Standpunkte einer vergeistigten Gottesidee her betrachtet sehr anfechtbar. Sie bringt aber in zu äusserlicher, zu grober, zu einseitiger Weise einen Gedanken zum Ausdruck, der in seiner Völlendung Kennzeichen einer tiefen und sublimen Frömmigkeit ist. Die Völlendung des Gedankens lässt sich vor allem den Geschichten Nissims (S. 136) und La Nakawas (S. 257; 259; 261;) abspüren. Hier handelt es sich um die echte Gotteskindschaft, die zwar nicht jenseits von Gut und Böse steht, wie dies die Geschichte in der Pesiqta zum Ausdruck bringen will, die sich aber aller Hemmungen und Bindungen der menschlichen Alltäglichkeit entledigt hat. Die Verinnerlichung der Gottesbeziehung, das Loskommen vom alltäglich-bürgerlichen Leben und seinen nun einmal vorhandenen kleinlichen Pflichten, der Verzicht auf ein sich Durchsetzen im Kampfe ums Dasein, um nicht das Liebesgebot verletzen zu müssen, pflegt in den verschiedensten Religionen dann aufzutreten, wenn diese es sich zu bequem in der Welt gemacht haben, indem sie die Anforderungen und Härten menschlichen Zusammenlebens durch allerlei verpöndigte Beweisführungen in den Komplex ihrer Lehren und Gebote eingebaut haben. Es sei hier nur an das klassische und schöne Beispiel der franziskanischen Bewegung in ihrer allerersten Zeit verwiesen. Das Judentum der 1172 aber war zu solchen Entwicklungen noch in andere Weise prädisponiert. Die tatsächliche Welt sprach dem Judentum von vornherein die Existenzberechtigung ab. Wenn es trotzdem eine endgültige

Existenz haben wollte, da war das nur möglich, wenn eine solche Existenz nicht von dieser Welt war. Während die Philosophen und Dichter eine Welt der Ideen schufen, in der sie lebten, führen uns die *תורה*-Geschichte in eine Welt praktischer Frömmigkeit. Praktisch war diese Frömmigkeit aber nur insofern, als sie sich am klarsten und stärksten in Werken der Barmherzigkeit auswirkte, nicht aber so, dass sie Rücksichten auf die Erfordernisse des Existenzkampfes aller gegen alle genommen hätte. Die Enge des Ghetto, die begrenzte, einfache, leicht übersehbare Verhältnisse mit sich brachte, mag eine solche Entwicklung gefördert haben, hätte aber auch zu einer anderen Entwicklung führen können, was auch geschehen ist, wie die Welt, die das *תורה* schildert, beweist. Der Versuch, das Wesen der *תורה* als Gotteskindschaft in einer *תורה*-Erzählung zu schildern, ist gelegentlich auch schon früher gemacht worden. So schildert eine *תורה*-Geschichte, die schon die Tora hat, und die in vielen anderen Schriften wieder auftaucht, das Wesen der *תורה* als Gotteskindschaft in geschickterer und glücklicherer Weise als die Pesiqta di Rab. Kahana: der *תורה* nimmt es mit der Gesetzeserfüllung sehr genau, er will selbst Gedankensünden sühnen. Gott aber begnügt sich mit dem Willen zur Sühne und nimmt die Sünde sogar zum Anlass, dem *תורה* noch eine besondere Gnade zukommen zu lassen (S. 25-31, s. Wunder und *תורה*). In wieder anderer Weise sucht eine Geschichte im Babli das Verhältnis zwischen Gott und dem als eine freie Liebesgemeinschaft darzustellen, indem sie die Freude schildert, die der *תורה* beim Erfüllen seiner *תורה*-pflicht empfindet (S. 32f. s. *תורה* und *תורה*), ein Zug, der auch in den oben erwähnten Geschichten bei Nissim und Al Nakawa implizite stets vorhanden ist und in einer der Geschichten bei Nissim (S. 136) in der Form zum Ausdruck kommt, dass der *תורה* die Gelegenheit für Werke der Barmherzigkeit förmlich sucht. Dasselbe Motiv benutzt eine Geschichte, die den Anfang einer zusammengesetzten Erzählung über *תורה* bildet (S. 59, s. *תורה* und Wunder). Die Erzählung in ihrer kombinierten Form wird von Gaster und Jellinek aus HSS ediert und

ist unbestimmbaren Alters. Die erste der verarbeiteten Geschichten steht ihrem Tenor nach Nissim und Al Wakawa nahe, und ist wohl wie diese eine Schilderung hassidischen Wesens, da sich in einer freien und uneingeschränkten Gottes- und Menschenliebe offenbart.

Die Sonderstellung des 7'ען gegenüber Gott wird in verschiedener Weise geschildert. Es ist nicht nur so, dass der 7'ען sich losgelöst von der Welt ganz in die Hand Gottes gegeben hat, auch Gott selbst hat ein besonderes Verhältnis zu 7'ען: er möchte ihn nicht entbehren. In seiner Welt, wie eine anscheinend ziemlich alte Geschichte, die z. B. Elia Rabba berichtet, schildert (S. 85-86, = 140, s. 7'ען und Elia). Er muss ihn strafen, wenn er sündigt, aber er tut dies noch im ארץ חיים, um die Gemeinschaft im ארץ חיים nicht zu gefährden. So berichtet eine ebenfalls alte Geschichte (S. 114, s. 7'ען und Sünde). Auch der Tod eines 7'ען um seines Vergehens wegen das Verbot der Magie willen, den der Babilianer schildert (S. 89, s. 7'ען und Sünde), dürfte auf ähnliche Gedankengänge zurückzuführen sein. Dass die Gemeinschaft im ארץ חיים auch vom Menschen aus durch Busswerke hergestellt werden kann, berichtet ausdrücklich nur א'ת 7'ען (S. 238, s. 7'ען und Sünde). Im Leben des 7'ען wirkt sich die Gottesgemeinschaft zuweilen in der Weise aus, dass Elia den 7'ען zu seinem Freunde macht oder dass, falls sich der 7'ען in Not befindet, ein Wunder für ihn geschieht. Ueber die Herkunft und die Berechtigung dieses Wunders wird im allgemeinen wenig diskutiert, was ja dem erzählenden Charakter der hier behandelten Literatur entspricht. Doch taucht an zwei Stellen (S. 261, s. 7'ען und Elia, u. 214, s. 7'ען und Wunder) die Theorie eines Gnadenschatzes auf, den der Mensch bei Gott hat. Die eine der Geschichten steht bei Nissim, die andere in Joh R. In beiden Fällen scheint der Gnadenschatz nicht durch seine Werke erworben, sondern dem Menschen von vornherein ¹⁾ durch Gott zugewiesen zu sein. Denn wenn der Schatz durch gute

1) vgl. dagegen: Mt 6, 19. 20: *ἀποταμίεετε τὰ πλούτη...*

Werke vergrößert werden könnte, wäre seine Verringerung nicht in dem Masse als Unglück zu betrachten, wie es in den beiden Geschichten geschieht. Radikal durchgesetzt hat sich diese Auffassung nicht. Sätze, wie das oft (vgl. z. B. S. 55, s. 7^ה und Wunder) gebrauchte Zitat aus Cohelet *לֹא יִלְכְּדוּךָ תַּצִּיל סוּסוֹת* laufen ihr strikt zu wider. Auch ein spezieller terminus für den Gnadenschatz ist nicht entstanden. In QR heisst er שכר = Lohn, was dem Sachverhalt durchaus nicht entspricht. Missim bedient sich des Bildes von Kapital und Zinsen: קרן und *לִישׁ* und umschreibt קרן näher als durch ק"מ לִישׁ. Dieser Schatz dient weniger der Sündenvergebung, als vielmehr dazu, den 7^ה vor Schaden zu bewahren. Für Sünden muss auch der von den obengenannten wenigen Ausnahmen abgesehen seine Strafe auf sich nehmen. Auch er ist an das Gesetz gebunden. Die Liebe Gottes zu einem 7^ה kann sich soweit steigern, dass Gott nicht nur ihn vor Not bewahrt, sondern die ganze Welt um seiner willen ernährt. So berichtet der Talmud von חנינא בן דוסא, der in diesem Zusammenhange 7^ה genannt wird (s. S. 130, 7^ה und Wunder). Der steten Hilfsbereitschaft Gottes gegenüber steht auf der Seite des 7^ה bedingungsloses Vertrauen. ~~Der~~ Dies drückt sich in der Gesamthaltung des 7^ה aus, was am schönsten Al Nakawa in einem kontemplativen Gebet eines 7^ה darstellt, zeigt sich aber auch im Augenblicke akuter Not oder Gefahr. Als חנינא in der eben erwähnten Erzählung sein Oel in Essig verwandelt sieht, weist er doch ohne jeden Zweifel, dass Gott ebenso den Essig für die Sabbathlampe geeignet machen kann wie das Oel. Ein Midras aus dem Mittelalter berichtet von einem 7^ה, der mitten in einer gefährlichen Wildnis den Sabbath feierte, im festen Vertrauen, dass Gott der den Sabbath schuf, den Menschen auch beschützen wird, wenn er durch das Heilighalten des Sabbath in Gefahr gerät. *הַקֶּב"ה שֶׁנֶּתַן לָנוּ שַׁבָּת לְנוֹחַ וְלִשְׁמוֹרָה הוּא יִבְרָא לְשִׁמְרָתִי וְלִצְלוֹתִי מִן הַחַיִּוֹת-רָעוֹת וּמִן הַלְּבַשְׁטִים*

In ähnlicher Weise berichtet der Talmud von einem betenden der sein Gebet nicht unterbrach, als ein nichtjüdischer Machthaber (שר אחר) an ihm vorüberging, obwohl ihm dies nach menschlicher Be-

Doch fallen die beiden genannten Fälle nicht unter das Thema freier Liebesgemeinschaft zwischen Gott und אֱלֹהִים . Sie haben vielmehr einen ausgesprochenen theurgischen Charakter.

Die geschilderte Gottesgemeinschaft des אֱלֹהִים wird nämlich zwar von der Mehrzahl, aber durchaus nicht von allen אֱלֹהִים -geschichten implicite oder ausdrücklich berichtet. In einer Reihe von Geschichten ist das Verhältnis zwischen Gott und אֱלֹהִים ein wesentlich anderes: nach dieser Auffassung nämlich ist eine tiefe Kluft zwischen Gott und Mensch, die immer aufs neue von Fall zu Fall überbrückt werden muss. Die Mittel dazu sind verschiedenster Art: Gebet, Gesetzeserfüllung, Fasten, Magie und -ein specificum jüdischer Frömmigkeit- Berufung auf die Thora. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Vertrauen auf Erhöhung eines Gebets und der Auffassung, dass ein richtig gebetetes Gebet mit mechanischer Notwendigkeit erhört werden muss. Freilich ist im einzelnen oft schwer zu sagen, welcher Fall vorliegt.. so ist z. B. nicht mit Bestimmtheit zu sagen, warum R. Ruben (S. 117, s. אֱלֹהִים und Gebet), אֱלֹהִים (S. 34ff, ibid) und andere Beter erhört werden. Haben sie die Kunst richtig zu beten? Oder sind sie Gottes besondere Lieblinge? Bei אֱלֹהִים liegen deutlich beiden Ansichten vor, das magische Mittel des Kreises weist auf ein theurgisches Moment hin. Dagegen vertritt Simon ben Dath die andere Ansicht. Fasten und Gebet als zweifellose theurgische Mittel werden aber einmal genannt in einer Geschichte, die Missim übernommen hat (S. 132, s. אֱלֹהִים und אֱלֹהִים). Ein אֱלֹהִים erzwingt sich auf diese Weise eine Offenbarung. Eine solche Handlungsweise entspricht dem אֱלֹהִים -ideal nie im durchaus nicht. Die Tendenz der Geschichte geht auch dahin zu zeigen, dass der אֱלֹהִים genannte durchaus nicht der wahre אֱלֹהִים ist. Vom Fasten als einem sicher wirkenden Mittel, Gott zu zwingen, redet auch ein אֱלֹהִים -paradigma in Jerusalmi. Hier erzwingt der אֱלֹהִים einen Besuch Elias. Merkwürdiger Weise ist auch hier der אֱלֹהִים auch sonst nicht als vorbildlich hingestellt. Als typisch hassidisch scheint also ein solches Verhalten nie gegolten haben. Die im מדרש ישרת הקדושה überlieferte

überlieferte Geschichte von R. Ruben (S. 117, s. 7'07 und Gebet) berichtet, dass Gott durch Berufung auf die Thora moralisch gezwungen wurde, eine *אָרַז* aufzuheben. Doch ist es hier nicht R. Ruben selbst, sondern die Braut seines Sohnes, die ^{auf} Aufhebung der *אָרַז* dringt. Magische Theurgie wird nur einmal und zwar von 7'07 *אָרַז* in einem kleinen, von Jellinek im *אָרַז* *אָרַז* aus den Hss edierten *אָרַז* berichtet. Aus diesem hier zusammengestellten Material ergibt sich, dass ein Zwingen Gottes durch irgendwelche Manipulationen kaum als typisch hassidisches Verhalten angesprochen werden kann. Eine einzige Form der Theurgie wird in einer grösseren Anzahl von Geschichten berichtet, die aber fast alle einem Gedankenkreise, dem *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* angehören. Hier handelt es sich um ein moralisches Zwingen Gottes durch vollendete Gesetzeserfüllung. Im *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* stehen Reinheitsvorschriften im Vordergrund. Eine Geschichte in *אָרַז* (Muth), die wohl älter als die Paradigmata des *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* ist, erzählt von einer vollkommenen Erfüllung der *אָרַז* -pflicht. Hier wird klar ausgesprochen, dass Gott verpflichtet ist, es einem so frommen Menschen gut gehen zu lassen. So präzise formuliert *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* diese Forderung nicht. Doch hat die Frömmigkeit der Helden im *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* einen eigentümlich egozentrischen Charakter. Die Frage "was ich tun, dass ich selig werde?" in der speziellen Formulierung "was kann ich tun, um rituell rein zu bleiben?" ist das Entscheidende in dieser Frömmigkeit. Warum sich diese Menschen all den vielen durch ihren täglichen Zwang höchst unbequeme Vorschriften unterwerfen, tritt in den kurzen Paradigmen nicht klar zu Tage. Doch gewinnt man den Eindruck, dass sie so handeln, um vor sich und Gott etwas zu sein und wohl auch, um *אָרַז* *אָרַז* *אָרַז* teilhaftig zu werden, der sie für alle Mühen, denen sie sich unverdrossen unterzogen haben, entschädigen wird. Es ist aber die Ansicht nicht zu allgemeiner Geltung gelangt. Sie bleibt spezifisch einer örtlich und zeitlich begrenzten Gruppe. Al Nakawas Gedanken bezeugen eine wesentlich andere Frömmigkeit. Eine der Erzählungen in der

sammlung des Zabbara polemisiert bewusst gegen eine solche Gesetzes auffassung. wer $\pi\pi\pi$ ist, entscheidet sich nicht an der Menge der erfüllten Gesetze, wird auch nicht von Menschen entchieden, sondern von Gott selbst. Die Beziehungen des $\pi\pi\pi$ zu Gott stehen also im wesentlichen im Zeichen einer auf Vertrauen und Liebe aufgebauten Gemeinschaft.. Diese Auffassung zieht sich durch die gesamte Tradition von der Tosefta bis zu Al Nakawa, sie wird mehr oder weniger tief erfasst, mehr oder weniger geschickt umschrieben, ohne doch zu umstrittener Geltung und systematischer Durchbildung zu gelangen. Es liegt auch keine Entwicklung nach oben oder unten vor. Die Auffassung der Tos ist ebenso tief und vergeistigt wie Al Nakawa. Nebenher gehen immer wieder einzelne Traditionen, die das Wesen des $\pi\pi\pi$ anders und äusserlicher erfassen. Die Anschauungen über das wahre hassidische Wesen konsolidieren sich einmal so eindeutig, dass bestimmt gesagt werden könnte jeder, der so und so handelt, denkt und fühlt, ist ein $\pi\pi\pi$, der Name $\pi\pi\pi$ wird, besonders gegen Ende der Entwicklung hin, von bestimmten Kreisen für eine mehr oder weniger verschiedene Handlungsweise. Es ist darum immer möglich, eine in einer Quelle als typisch hassidisch hingestellte Art zu sein und zu handeln, in einer anderen an Menschen nachzuweisen, die nicht $\pi\pi\pi$ genannt werden. Der $\pi\pi\pi$ -begriff schwankt zuweilen auch innerhalb der elben Quelle, da mit dem übernommenen Material auch die termini mit übernommen werden, ohne dass in jedem Falle ein Ausgleich zustandekommt.

Hasid als Prophet.

EINLEITUNG

S. 1 -

I. Der Hasid als Hüter der Reinheit Israels von Verbrechen

s. 154ff. (83-85)

" 222 (86)

" 244 (87-90)

II. Der Hasid als Hüter von Recht und Sitte

" 49ff. (91-93)

263, *220, *210 (94)

*23 (95)

III. Der Hasid als Lehrer:

1. bei jeder Gelegenheit

s. 768 (96)

*248, 208 (97)

2. in einem Jüngerkreise

s. 194 (98)

*255, *66, *147, *74 (99)

41-42 (100-101)

A N H A N G : *239 (102)

Der Hasid, an dem selbst ein Unrecht geschieht.

s. 180 (103-106)

s. 202 (107)

Einleitung.

Der Begriff des Propheten, so mannigfaltig er entsprechend der Verbreitung des Prophetentypus in den verschiedensten Epochen unter den verschiedensten Völkern auch ist, hat doch durch den Typus des altisraelitischen Propheten eine gewisse klassische Prägung erhalten. Dieser erscheint als der Prototyp des prophetischen Wesens. Auch der Prophetentypus des alten Israel ist sehr vielseitig, aber ein Grundzug ist allen Ausprägungen seines Wesens gemeinsam; der Prophet ist Charismatiker der religiösen Erkenntnis einerseits und des Ausdrucks religiösen Lebens andererseits. Sein religiöses Leben bedient sich verschiedener Ausdrucksmittel: des Gebetes und der Lehre in verschiedensten Formen: vom kurzen Spruch bis zur ausgeführten Predigt, von spontanen Ausbrüchen ~~des~~ des Zornes über das gottesferne Volk bis zur kunstvollen Dichtung. Er ist der Beauftragte Gottes. Sein Mund ist Gottes Mund, sein Werk ist die Verwirklichung des göttlichen Willens. Er weiß und sieht mehr als andere. Darum gilt für ihn nicht die enge Begrenzung menschlicher Erkenntnis durch Raum und Zeit, er kann auch Zukünftiges drohend oder verheißend zum Gegenstande seiner Lehre machen. Diesen Zug an den Propheten Israels hat sowohl die christliche Theologie als auch die jüdische Tradition allzusehr in den Vordergrund gerückt: das "Prophezeien" gilt als wesentliches Merkmal des Propheten, wie schon der Sprachgebrauch deutlich ausdrückt.

Von diesem Prinzip geht die Tradition nur da ab, wo der Wortlaut der sakralen Quellen dies fordert: Abraham wird נִבִּיָא genannt, weil er das Charisma des Gebetes hat (Jebamot 49 auf Grund von Gen). Derselbe Zusammenhang nennt auch Jakob einen Propheten auf Grund seiner Prophezeiungen in Gen. 49. Moses, der in allem vorbildlich ist, gilt auch - da er ja von der Bibel נִבִּיָא genannt wird - als Idealtypus des Propheten. Der wahre Prophet muß sein wie er עֲנִין, חַכְמָא, גְּלוּל, ja sogar שֹׁרֵר (N^e darin 38a) und בְּעַל קוֹמָה (Sabbat 92a). Die Besonderheit des Mose wirkt sich erstens darin aus, daß er die vollkommene Erkenntnis jederzeit, nicht nur in besonders begnadeten Momenten, hat und daß er zweitens mit Gott direkt (פֶּה אֵל פֶּה) redet (N^e darin 38a). Für die übrigen Propheten ist sich die Überlieferung im Zweifel, ob sie jedes Mal neu von Gott inspiriert werden müssen. Da es eine besondere Gruppe der נִבִּיִּים und auch den Einzelpropheten als anerkannte und klar umrissene Persönlichkeit im Volksleben seit dem Untergange des jüdischen Staates nicht mehr gibt, die Gabe der נְבוּאָה jedoch nicht als erloschen gilt, so bestehen verschiedene Meinungen, wer jetzt ihr Träger ist. R. Johanan sagt: seit der Zerstörung des Tempels ging die נְבוּאָה auf die תִּינוּקוֹת und שׁוֹטִים über (). Andere sagen: auf die חַכְמִים. Dem widerspricht eine andere Tradition, die behauptet, die חַכְמִים hätten die Gabe

der נביא schon vorher besessen, bei der Tempelzerstörung aber nicht verloren. Die Wertschätzung der נביא ist sehr verschieden. R. Hanina ben Dosa ~~sagt~~ wehrt bescheiden ab, als man ihn für einen Propheten hält (Berakot 34b). Doch kommt der Ausdruck נביא גזר geradezu in pejorativem Sinne vor, und zwar auf Grund von Stellen wie ISam. 18, 10 (Saul betätigt sich als נביא unter dem Zwange seiner לוחם) und Jer. 29, 26 (נביא אמת): 'Erubin 16b. Doch darf man daraus noch nicht auf eine pejorative Bedeutung des Wortes נביא überhaupt schließen, ebenso wenig wie ein Ausdruck wie "Professorenweishheit" einen Schluß dahin zuläßt, daß der Begriff ~~נביא~~ "Professor" unter allen Umständen nun ein pejorativer sei. Die Hochschätzung des alttestamentlichen Propheten ist geblieben, sie waren Repräsentanten eines goldenen Zeitalters und unanfechtbar. Aber gerade darum ist wohl die Bezeichnung נביא für einen Charismatiker, den man täglich bei sich sah, abgekommen. Wenn Saadja Ga'on und J^ehuda Halewi die נביא als נביא נביא bezeichnen, so ist das ein Zeichen dafür, daß der Begriff vor allem dazu diente, Charismatiker früherer Epochen, Repräsentanten vergangener, mit Ehrfurcht betrachteter Blütezeiten der jüdischen Religion, mit einem Ehrentitel zu belegen, nicht aber eigene Zeitgenossen. Doch ist der Begriff nicht auf das Gebiet der Lehrautorität verschoben worden, wie man aus seiner Anwendung auf die נביא schließen könnte - diese haben dem Mittelalter eben auch als Charismatiker, als Inspirierte gegolten. Maimonides (More Nebukim II, 46) stellt seine elf Stufen der prophetischen Begabung vollständig nach dem Maßstabe ihres visionär-auditionären Erlebens auf.

Es ist oben schon erwähnt worden, daß für die jüdische Tradition zwar der Typus des נביא als verschwunden, nicht aber die Gabe der נביא als erloschen gilt. In diesem Sinne sind die נביא Propheten (נביא נביא). נביא ^{aber} heißt Gabe der Weissagung. Wenn aber hier in diesem Kapitel der Hasid als Prophet behandelt werden soll, geschieht dies nicht auf Grund des eingeschränkten Prophetenbegriffes der Tradition, sondern auf Grund des klassischen Prophetenbegriffes, wie ihn das alte Testament hat: den Propheten als Hüter von Recht und Sitte, als Richter und Lehrer des Volkes, der sich im Auftrage Gottes zu handeln gewiß ist, auch da, wo er nicht durch eine Vision eine ausdrückliche Weisung erhalten hat. Nachdem der Begriff נביא historisiert und der Begriff der נביא eingeschränkt worden ist, fehlt es für diesen Typus an einem Terminus, der ihn speziell bezeichnet. Daß der Typus z.T. unter dem Terminus des Hasid auftritt, soll im Folgenden gezeigt werden.

Im Anschluß an die durch die Verschiedenheit der Traditionen verursachte Frage, ob Sim'on ben Satah $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ oder $\psi^{\prime}\chi^{\prime}$ $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ gewesen sei, bringt Jerusalmi folgende Hasid-Erzählung¹⁾:

Ein Hasid hat in einer Vision Mirjam, die Tochter Eli Bozlims an ihren Brüsten aufgehängt in der Hölle (so überliefert es R. El'azar ben Jose), oder er sah die Türangeln der Hölle an ihren Ohren hängen (so überliefert es R. Jose bar Hanina). Und warum? Weil sie gefastet hat und es dann allen erzählt oder weil sie einen Tag gefastet und dann zwei Tage sich vergnügt hat. Und solange werden die Angeln an ihren Ohren hängen, bis R. Sim'on ben Satah kommt. Dann werden die Angeln an seine Ohren gehängt werden, denn er wollte alle Zauberfrauen töten, wenn er $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ wäre. Nun ist er $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ und tut es nicht. 80 Zauberinnen leben noch in der Höhle zu Askalon. Der Hasid wollte dies Sim'on ben Satah nicht mitteilen, weil er als $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ ihm, dem armen Hasid, doch keinen Glauben schenken würde. Da gebot ihm Gott, den $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ durch ein Zeichen zu überzeugen: er solle seine Hand an sein Auge legen, da werde sich der Augapfel lösen und wieder einsetzen lassen. Der Hasid gehorchte. Aber der $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ verlangte kein Zeichen. Denn er hatte den Plan, die Hexen zu töten, nur in Gedanken gefaßt und niemandem erzählt. Daß der Hasid darum wußte, war Beweis genug für die Göttlichkeit seiner Sendung. Da nahm der $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ 80 junge Männer und gab ihnen neue, reine Kleider. Diese legten sie in neue Töpfe, denn es war ein Regentag, und nahmen sie mit vor die Höhle. Dort versteckten sie sich. Der $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ begehrte Einlaß bei den Hexen. Sie ließen ihn ein, weil er behauptete, einer von ihnen zu sein. Nun begann er ein ~~Wxxx~~ Wettzaubern. Die Hexen zauberten Fleisch, Brot und Wein her. Der $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ aber behauptete, er könne 80 Menschen machen. Auf den ersten Pfiff ständen sie auf und auf den zweiten kämen sie herbei. Gemäß der vorherigen Verabredung zogen die jungen Männer beim ersten Pfiff die neuen Kleider an, beim Zweiten kamen sie in die Höhle. Jeder von ihnen ergriff eine Hexe und hob sie, wie der $\chi^{\prime}\psi^{\prime}$ vorher befohlen hatte, von der Erde hoch. Da war ihre Kraft gebrochen²⁾. Sie wurden gefangen und aufgehängt³⁾.

1) Im Jerusalmi wird zwischen der Problemstellung und dem Beweis durch eine Erzählung noch eine Hasid-Geschichte eingeschoben, die mit der hier behandelten durch Motivassoziation verbunden ist: es handelt sich auch dort um ein Ereignis in Askalon und auch dort spielt eine Vision eine Rolle (s.S. 115ff.).

2) Vgl. hierzu Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen 1898, S.

3) 80 Menschen an einem Tag aufzuhängen, ist nach dem Gesetz verboten. Nur einer ist erlaubt. Darum schließen sich hier noch Beispiele dafür an, daß eine Halacha übertreten werden kann, wenn die Zeiten so sind, daß ein Exempel statuiert werden muß.

Für den Begriff des Hasid sind hier auffällige Reminiszenzen an dem Typus des altisraelitischen Propheten charakteristisch. Der Hasid empfängt seine Erkenntnisse vermittels gottgewirkter Visionen. In der Hasid-Geschichte von dem Zöllnerssohn(S.114ff.) kommt z.B. auch eine Vision vor. Dort dient sie aber ~~dem~~ nur dazu, die rein persönlichen Zweifel des Hasid zu beheben. Hier dagegen ist die Vision mit einer Aufgabe verbunden, sie ist überhaupt weiter nichts als ein Auftrag, ganz entsprechend den Visionen der Propheten. Typisch prophetisch sind auch die Zweifel des Visionärs an der eigenen Kraft und die Tatsache, daß der Hasid, ein einfacher Mann aus dem Volke, beauftragt wird, eine Staatsaktion zu veranlassen. Die Geschichte scheint einen realen historischen Hintergrund zu haben: eine Differenz zwischen Regierung und Volk über die Schärfe, mit der eine Hexenverfolgung durchgeführt werden sollte. Der Hasid wäre dann der Parteigänger und Sprecher des Volkes. Auch dies ist ein typisch prophetischer Zug.

21727 0770 EX 056000 Q. R. VI, 1181 JS II. 123

Im Vordergrund dieser Gesch. steht das Motiv, dass
Dämonen nicht nur Engel-helfen. Er gute Dämon, der in
der Nähe der Stadt stets wohnt, war den Einwohnern der Stadt
freundlich gesinnt; sobald aber ein anderer Dämon sich hier
niederlassen will, gibt er Rat, wie man ihn
beseigen kann. Zu diese Motiv vgl. 2/11 17^a; Jerusa 46^c;
SR 63. Dieses Motiv stammt aus der indischen Sage;
vgl. Bergman, Legenden S. 144 (Kap. IV, Anm. 18)

NB: gehört zu S. 120

אצל ה' חסיד אחד שהיה יושב בק"ת החופה
ושמע אחד מן המאזינים באחרות היה מזכיר
את ה' בשינוי אלה חסיד אגבאו אליו
ע"פ אפ"ק [וגם שפ"י אינ"ס מזכירין ע"ש ש"מ זכ"ס
כ"פ איתא באג"ת: ולחוד ב"מא ש"ה הוא? ג"מ"י, ב"מ"א
א"ק"ו ע"ש ש"מ זכ"ס]

Im Anschluß an die Forderung, den Gottesnamen nicht zu entweihen, berichtet ספר חסידים von einem Hasid, der auf einem Hochzeitsfeste hörte, wie der Sänger beim Tanze den Gottesnamen wiederholt aussprach. Da belegte ihn der Hasid für jedes Mal, das er den Namen ausgesprochen hatte, mit dem Banne.

Der Hasid scheint hier eine gewisse Macht in der Gemeinde auszuüben. Selbst wenn er vielleicht auch nicht die amtliche Funktion, den Bann zu verhängen, ausübte, so scheint doch der Sänger auf das Verlangen des Hasid hin ohne Widerspruch verurteilt worden zu sein. Der Hasid tritt hier als der Hüter des Gesetzes im oben ausgeführten Sinne, als Bewahrer religiöser Sitte in der Gemeinde auf.

Der Hasid ~~als~~ als Hüter religiöser Sitte, aber in einer grotesken und peinlichen Weise, tritt auch in der Kontroverse zwischen dem Hasid und dem ח"מ auf, in der sie über das Bedenken der Bücher mit einem ל"ט streiten (Hasid und Gesetz, S. 220)

Als Hüter ritueller Gesetze tritt der Hasid auf, der die Schau-fäden in der Synagoge heimlich nachprüft und schadhafte erneuert (Hasid und Gesetz, S. 210).

Al-Nakawa, המאור, מנורת, ed. Enelow III, 165.

אצלה בחסיד אחר שהיה הולך בשוק וראה איש אחר שהיה
רוכב על סוס והיה זקש בגדי אבן והיו נקרו על הארץ והיה אהל
למש והיה אראה בצמח אמתת הגאולה. נאש אמת חסיד אלו ואמר
איך אתה יושן זילך כמנהג הזה והלא אבן אבן אמת אחר לו איך
מכיר אותו שאלו היית אביר אמת לא היית מצדד כמקצו בפדיון
האלה. אמר לו אט מוכר אותך בטוב אוצר שראיתך טפה סהמה
ואחריתך למשא/ושמה.

Ein Hasid ging auf den Markt, da sah er einen Reiter mit kostbaren Gewändern, die bis auf den Boden schleiften, und stolzen Gebahren. Da ging der Hasid auf ihn zu und sagte zu ihm: Warum bist du so stolz, du bist doch auch nur ein Mensch. Da antwortete der Reiter: Du weißt wohl nicht, wer ich bin. Doch der Hasid sagte: Ich kenne dich sehr gut und weiß auch woher du kommst. Aus dem Sammentropfen kommst du und zur Grube gehst du(

(ראשיתך טפה סהמה).
ואחריתך למשא/ושמה

Nach dieser Geschichte begnügt sich der Hasid nicht nur damit, offensichtliche Verstöße gegen Gesetz und Sitte oder geradezu Verbrechen zu ahnden, sondern er tritt überhaupt für das ein, was recht und fromm ist, ohne sich durch äußeren Schein blenden zu lassen und zwischen vornehm und gering zu scheiden. Interessant ist, daß hier der Hasid dieselbe Methode anwendet, wie der Hasid in der viel älteren Geschichte von dem Mann, der sein Feld entsteinete: er bedient sich eines Wortspieles, durch das er spottend das Gebahren des Mannes geißelt.

3. Der Hasid als Lehrer.

1) Enelow gibt keine Quelle für diese Geschichte an.

3. Der Hasid als Lehrer.

Ed. Mantua 63 b-c

Enelow שדרכי תשובה 1,6 חובות הלבושות (Baahja) 17,358 מנורה

אדם דלט חסידים שהיו זקרים גשוק אלא פגר חומר קוסרית דב מאב.
אמר האמז כמה סלמה נלמה לו. אמר לו המי, כמה אכנס אנה. פי' החסיד המי קדר
כראשון, אמר, אמה מספר דגנמה אומך מספר דגנמה, אמה לכרת סכח'ה (אם לכרת אידון
שניה. אמה אם לה הקפיד הן אלא) הרד שאמר חזירן הן דהמה טמאה ומה, ואז"ש
שחזירו לא היה מספר אלא סכח'ה, והמספר הן חזירן אלא הרד, הן אמר כמה אכמה,
שט"ס אכס אהבתך מופי הרד.

Al Nakawa bringt eines der Beispiel dafür . dass jedes abspre-
chende Urteil über Menschen, Tiere und Dinge verwerflich ist,
folgende Geschichte:

Zwei חסידים sahen einen toten Esel auf dem Markte liegen.
Da sagte einer: Pfui, wie erstinkt. Aber der andere sagte: wie
weiss doch die Zähne sind! und schalt seinen begleiter aus, dass
er das schlechte, nicht aber das Gute beachtet habe.

Baachja bringt die Geschichte in variiertes Form: Bei ihm
handelt es sich um einen חסיד¹⁾ und seine Schüler und die Schüler
begreifen und bereuten, sobald der Meister nur auf die Schönheit
der Zähne hingewiesen hat. Die Fassung bei Al Nakawa ist jünger,
denn sie ist breiter ausgeführt. Der חסיד-begriff ist bei Al na-
kawa blasser. Denn der zweite חסיד sollte einfach als אדם aufge-
führt werden, da er nur technische Figur ist: der empfängliche
Hörer, der dem חסיד nur als Hintergrund dient. Diesen rationa-
listischen Erwägungen hat die jüngste Fassung der Geschichte in
Saare Tsuba und bei Jehosua ibn-Su aib, Derusot, Raum gegeben
und berichtet demzufolge von einem חכם und einem אדם.

Das Auftreten zweier חסידים, von denen sich eigentlich nur
einer als חסיד erweist, ist für einen bestimmten Typus von Ge-
schichten charakteristisch. Inhaltlich lässt sich für den חסיד-
begriff bei Al Nakawa aus dieser Geschichte folgendes feststellen:
der חסיד ist derjenige, der allen Forderungen der Ethik konsequent

- 1) Gegenstand des Gesprächs ist bei Baachja ein toter Hund, nicht Esel.
- 2) S. 114, 157, 42, 139 (QR) s.u. חסיד als Formalbegriff.

a) Ed. Mantua 63 b-c: אומר הן חסידים שפיר הן אמה כל יסומן אכס אמה חסידים
ב) אכס דאמר הן חסידים אכס אמה חסידים אכס אמה חסידים אכס אמה חסידים
cf. also R. Joshua ben Shu'eib, (S. 65) חסידים אכס אמה חסידים אכס אמה חסידים
(Sitat nach Enelow IV, 178, 179)

Gebirt Bd II.

bis zur Ueberspitzung nachkommt und zwar nicht für seine Person, sondern er ist ein ausgesprochener Lehrer: er versammelt Jünger und belehrt sei bei jeder Gelegenheit, die sich auf ihren Gängen dazu bietet. Diese Art des *תלמיד*-Typus, die eine grosse Aehnlichkeit mit dem Typus des Rabbi hat, kommt bei Al Nakawa auch sonst vor. So überträgt er eine Tradition, die vom *תלמיד* und seinen Jüngern handelt., auf einen *תלמיד* oder übernimmt eine Tradition, die die alte Talmudgeschichte auf einen *תלמיד* übertragen hat. Letzteres ist das wahrscheinlichere. da die Geschichte so stark ~~variiert~~ variiert wurde, dass eine lange literarische Entwicklung vorausgesetzt werden muss. In dieser Geschichte werden die Jünger geschildert, wie sie die Wunderkraft ihres Meisters staunend bewundern. (S. 225, s. *תלמיד* und Wunder). An anderer Stelle berichtet Al Nakawa von einem *תלמיד*, der mit seinen Jüngern in Tischgemeinschaft lebt. (S. 255, s. *תלמיד* und Gebet)

Der hier geschilderte *תלמיד*-typus ist sehr jung und nicht eben häufig. Er begegnet noch einmal in einer Handschrift des Midr. Tehillin, nach der sich auch die üblichen Drucke richten, und im Midr. Tah. schildert einen *תלמיד*, der eine *קשר* hält. (S. 74, s. *תלמיד* u. *קשר*) erzählt von Jehuda *תלמיד*, der Lehrer, Mittelpunkt eines Jüngerkreises, Wundertäter, Retter seines Volkes und Bekehrer eines Tyrannen ist, also mehrere echt profetische Züge aufweist.

Der *תלמיד* im Kreise des Jüngers tritt in älteren Texten nur einmal auf:

Der Rabbi und im Anschluss daran Midr. Elia Zuta und der Gasterische Text berichten eine Geschichte, die das Ideal der Jüngerschaft blindes Vertrauen auf den Meister, schildern soll:

Ein *תלמיד* hatte ein Mädchen aus der Gefangenschaft befreit. Als die Nacht kam, sah er sich gezwungen, das Mädchen bei sich (*תחת* *כנף* *אליהו*) schlafen zu lassen. Am Morgen nahm er ein Tauchbad. Darnach fragte er seine Jünger, was sie gedacht hätten, als er nach der Nacht mit dem Mädchen ein Tauchbad nahm. Die Jünger aber erklärten ihn für über jeden Verdacht erhaben.

Ab de R Nathan (א' N נפתל) erzählen dieselbe Geschichte unter einer anderen Tendenz: hier soll gezeigt werden, das nichts von der ^לפליטת-pflicht befreien kann, auch nicht die Gefahr in bösen Ruff zu kommen. In dieser Version lautet die Geschichte:

Zwei ^לפליטות gingen ein Mädchen befreien. Der eine musste zu diesem Zwecke eine ^לזונות ^לש ^להבית betreten. Als er herauskam, fragte er den andern ^לפליט, was er über ihn dächte. Aber dieser erklärte ihn über jeden Verdacht erhaben.

Ab de Nathan (ב' N נפתל) berichten dieselbe Begebenheit noch in einer anderen Rezension, die in aus den beiden angeführten Traditionen kombiniert ist und ausserdem noch ein drittes Motiv enthält, in dem die Frau des ^לפליט auftritt und das aus einer dritten- unbekanntenen-Quelle stammen muss:

1)
Zwei ^לפליטות gingen ein Mädchen befreies. Der eine ging zu diesem Zwecke in eine ^לזונות ^לש ^להבית hinein. Dort wurde er verhaftet. Seine Frau suchte ihn im Gefängnis auf, um ihm Nahrung zu bringen. Da beauftragte er seine Frau, dem andern ^לפליט seine Verhaftung mitzuteilen und ihn zu bitten, dass er das Mädchen befreien solle. Zunächst weigert sich die Frau mit der Begründung, dass der ^לפליט doch erst an seine eigene Befreiung denken soll. Auf wiederholte Bitten führt die Frau den Antrag aus. Der gefangene ^לפליט und das Mädchen werden befreit. Bei dieser ^לזונות ^לש ^להבית muss das Mädchen neben dem ^לפליט schlafen. etc.

Der weitere Verlauf der Erzählung entspricht ganz der Bibliorezension.

Hier wird der Gedanke der absoluten ^לפליטת-pflicht noch stärker hervorgehoben. Der ^לפליט setzt nicht nur seinen guten Ruf, sondern sogar seine Freiheit aufs Spiel

1) Durch die Kombination sind allerlei Unstimmigkeiten entstanden: so wird nicht klar, warum der zweite ^לפליט seinen Kollegen im Stich liess, da er sich doch sofort ans Werk begibt, sobald ihm die Frau das vorgefallene mitteilte. Wahrscheinlich begann die Geschichte ursprünglich damit, dass ein ^לפליט an das Befreiungswerk ging, dabei aber gefangen wurde und nun den andern, der von der Sache vorher nichts wusste, bitten liess, sein Werk zu vollenden. Weiter ist das Jüngermotiv ungeschickt angeschlossen. In dieser Rezension heisst es, dass der ^לפליט geradezu bat, das Mädchen neben ihn zu legen.

Die Ähnlichkeit des $\gamma\kappa\iota$ mit dem Rabbi zeigt sich in der ersten Fassung in der Tatsache, dass er Jünger hat. Die zweite Fassung enthält zwar dies Motiv nicht, doch lässt die Tatsache dass hier zwei $\kappa\iota\gamma\iota$ auftreten, darauf schliessen, dass der einen Kollegen, $\gamma\kappa\iota$ hat, die $\kappa\iota\gamma\iota$ also in der Tat eine Art Kollegium bilden (s. u. $\gamma\kappa\iota$ als Formalbegriff).

Im Zusammenhang mit der These, daß Reichtum geringer zu achten ist als *נִיחָא דְּעֵינִי* bringt das *ד'ר'סן* folgende Geschichte:

Ein Mann hatte alles, was ihn glücklich machen konnte: Kinder und Reichtum. Eines Tages quartierte sich ein Hasid bei ihm ein. Von da ab hatte er Verlust über Verlust, so daß er schließlich ganz verarmte. Einmal fragte er einen *ד'סן*: Ich habe den Hasid bei mir aufgenommen, um durch ihn gesegnet zu sein wie Potiphar durch Joseph und Laban durch Jakob. Wie kommt es nun, daß er mir nur Unglück bringt? Da sagte der *ד'סן*: Auch Laban verarmte, als er Jakob gekränkt hatte, wahrscheinlich hörst du nicht auf die Zurechtweisungen des Hasid ~~und~~ und nimmst seinen Rat nicht an.

Der Held dieser Geschichte ist der reiche Mann, nicht der Hasid. Um eine eigentliche *ר'סן* *א'ש'ר* -Geschichte handelt es sich also zweifellos nicht. Doch hat die Geschichte einen charakteristischen Hasid-Begriff: der Hasid ist die Autorität. Auf ihn nicht zu hören, bringt Schaden. Die Geschichte sagt nicht deutlich, ob die Verarmung eine direkte Folge davon ist, daß der Mann nicht auf den Rat des Hasid hört, oder ob sie eine unabhängig davon eintretende Strafe ist. Die Autorität des Hasid scheint in den Dingen des täglichen Lebens Gültigkeit zu haben. Er ~~ist~~ ist hier also durchaus nicht der weltfremde Typus vieler Sedaka-Geschichten z.B. und seine Tätigkeit als Lehrer beschränkt sich nicht auf die Fragen der Religion und Lebensweisheit. Der Hasid dieser Art wird dem Saddik gleichgesetzt. Er scheint eine allgemein, auch von den zünftigen Weisen anerkannte Autorität zu sein. Denn unter dem *ד'סן* muß man sich doch wohl einen Schulgelehrten vorstellen.

Anhang: Der Hasid, an dem selbst ein Unrecht geschieht.

Aboab, , und Al-Nakawa bringen folgende Geschichte fast gleich, nur in etwas variiertem Zusammenhang. Beide behandeln die Erzählung eines Sohnes. Aboab stellt die Forderung auf, daß der Vater den Sohn von allem häßlichem, besonders von Neid, Streit und Haß, fernhalten und ihn "den Eigenschaften der Hasidim annähern" soll.

Al Nakawa spricht spezieller davon, daß ein Vater seinem Sohn besonders einem herangewachsenen, keine Gelegenheit geben soll, in Wort oder Tat einem Haß Ausdruck zu geben, Er soll ihn weder selbst allzu hart behandeln, damit er sich nicht gegen den Vater vergeht, noch soll er ihn dabei sein lassen, wenn jemand den Vater beleidigt und bekämpft, damit der Sohn sich nicht zugunsten seines Vaters hineinreißen läßt und einen Menschen beleidigt, vielleicht sogar tötet.

Dazu wird als Beispiel angeführt:

Ein Hasid hatte einen Streit mit einem Mitbürger im Tore vor den Richtern¹⁾. Sein Sohn war dabei. Der Gegner beschimpfte ihn heftig. Da merkte der Hasid, daß der Sohn sich anschickte, dem Gegner erregt zurecht zu weisen, und sagte zu ihm: mein Kind, warum erregst du dich. Wenn er im Rechte ist, mußt du seine Worte gelten lassen. Ist er aber im Unrecht, so sind seine Worte nichtig, denn Gott kennt die Wahrheit.

Die Eigenschaften der Hasidim, von denen Aboab spricht, sind in der Geschichte deutlich zum Ausdruck gebracht. Der Hasid ist ein Mensch mit einer reinen, harmonischen seelischen Struktur, in Gott ruhend, in Gott gefestigt, daß nichts ihn anfechten kann, deshalb voller Sanftmut und Selbstbeherrschung. Die chassidische Tugend ist aber nicht nur ein Gottesgeschenk, sondern ein Ergebnis einer weisen Erziehung. Darum ist der vollkommene Hasid zugleich verpflichtet, Erzieher zu vollkommener zu sein.

In dieser, wie in der folgenden Geschichte, zeigt sich der Hasid im öffentlichen Leben von einer anderen Seite: wo es sich um ein Unrecht handelt, das an andere oder an Gott geschieht, tritt er auf als ein Fanatiker des Rechtes und der Sitte, der nichts durchgehen läßt, wo ihm selbst ein Unrecht geschieht, befließigt er sich größter Demut. Noch eindeutiger wird diese Seite chassidischen Wesens in der folgenden Geschichte betont:

Wenn man das hier zusammengestellte Material auf die Frage hin prüft,woher der Hasid den Auftrag nimmt,für Recht und Sitte in Israel einzutreten,so fällt auf,daß nur einmal -in der Geschichte von Sim'on ben Satah- von einem visionär-auditionären Erleben die Rede ist,auf Grund dessen der Hasid handelt.Die Singularität der Erscheinung hängt damit zusammen,daß der Hasid-Begriff überhaupt nicht allzu häufig eine mystische Färbung hat. Der Hasid ist doch überwiegend ein schlichter frommer Mensch,dessen Frömmigkeit sich an den Dingen der gegebenen,sinnlich wahrnehmbaren Welt entzündet und erweist¹⁾.Der Bericht über das visionäre Erlbnis des Hasid in der Geschichte von Sim'on ben Satah macht einen wenig plastischen, sehr zerfahrenden Eindruck, Daran mag die Überlieferung z.T.schuld sein,die ja nicht einmal einheitlich ist.Aber auch davon abgesehen,scheint doch der Vision die unmittelbare Plastik zu fehlen. Sie erinnert weniger an die klassischen Visionen der älteren Propheten (Jesaja,Amos,Jeremia),sondern an die verworrenen Bilder Ezechiels und der Apokalyptiker. Das Material,aus dem sich die Vision aufbaut, ist nicht Erschautes und Erlebtes,sondern Gelerntes und Gewußtes. Dies beweist zunächst nichts gegen die "Erlebnisechtheit" der Vision. Die Intensität,mit der sich dieser Menschentypus mit dem Studium beschäftigt,läßt es als durchaus möglich erscheinen, daß die gegenstände dieses Studiums das Material liefern können für ein Erleben des göttlichen Willens. Doch muttet der Gesamttenor des Berichtes nicht recht an. Er könnte eine vergrößerte Nachahmung prophetischer Visionsberichte sein. Ob aber das zweifellos Epigonenhafte im Erlebnis des Hasid selber liegt,dem die visionäre Gestaltungskraft der alten Propheten fehlte,oder ob das Ganze überhaupt nur eine literarische Fiktion ist,läßt sich nicht entscheiden.In den übrigen Ges K schichten handelt der Hasid ganz auf Grund eines kontinuierenden Verantwortungsbewußtseins :Jedermann aber weiß,daß er dieses Bewußtsein hat(S.71ff.).Er kennt dabei keine Dispens,sondern tut seine Pflicht selbst unter Lebensgefahr(S.71ff.).Er schreckt auch vor der ganzen Würde einer Person,die unrecht oder lässig gehandelt hat,nicht zurück(S.154ff.;S.147.;170.). Die Mißstände,die der Hasid durch sein Eingreifen zu beseitigen sucht,sind sehr verschiedener Art. Es ist alles das was man in Israel nicht tut. Grobe geschlechtliche Perversitäten(S.71ff.), Dulden von Hexerei(154ff.),Steine auf den Weg werfen (48ff.),Aussprechen des Gottesnamens bei einer Gelegenheit,die seiner Würde nicht entspricht(263),Diebstahl(222),diese nach Schwere und Art

1)Ausnahmen s. im Kapitel "Hasid und übernatürliche Welt".

ganz verschiedenen Vergehen werden durch den Hasid an Ort und Stelle aufgedeckt und gerügt. Darüber hinaus versucht der Hasid, die rechte Gesinnung zu wecken, wodurch Vergehen überhaupt unterbunden werden sollen. Er stellt den Sünder zur Rede und versucht, ihm die rechte Erkenntnis zu übermitteln (168). Er wendet sich auch da gegen eine unfromme Gesinnung, wo sie nicht direkt zu Vergehen führt: er rügt die Eitelkeit, indem er versucht, dem Manne das Sinnlose seines Gebahrens vor Augen zu führen (170). Der Hasid ist aber nicht nur ein Mensch, der richtet und rügt, sondern er versucht auch zu lehren - durch Wort und Beispiel - worin ein gottgefälliges Leben besteht. Er tritt ein für die rechte Demut (180f.; 202), versucht der Welt auch da einen Sinn abzugewinnen, wo diese sinnlos zu sein scheint, und lehrt auch andere, den Sinn der Welt zu verstehen (248), er zeigt das Schöne im Häßlichen (214) zu sehen. Die Gelegenheit zu richten zu lehren und zu rügen bietet ihm das tägliche Leben oft genug: er geht auf den Markt (170), aufs Feld (48ff.), auf eine Hochzeit (263), in ein Gasthaus (222) und findet dort seine Aufgabe. Eine Gerichtsverhandlung bietet ihm Gelegenheit, seine Demut zu üben (180f.), oder das tägliche Zusammenleben mit den übrigen Gliedern der Gemeinde zwingt ihn, seine Demut durch die Tat zu beweisen (202). Nur in der Geschichte von Sim'on ben Satah wird der Hasid durch eine Vision ausdrücklich gesandt (154ff.). Wo der Hasid nicht nur rügt, sondern lehrt, schafft er sich die Gelegenheit dazu auch bewußt, indem er einen Jüngerkreis um sich sammelt (194; '255; '66; '147; 41f.; '239). Es scheint auch Hasidim gegeben zu haben, die Lehrvorträge hielten ('74). Die Methoden seiner Arbeit am Volke sind sehr verschieden. Er übergibt Verbrecher dem Gerichte (154ff.; 71ff.). Er versucht durch Appell an die Einsicht eines Menschen, diesen zurechtzuweisen (48ff.; 263; 170) und bedient sich dabei zuweilen spöttischer Wortspiele (48ff.; 170). Das Echo und der Erfolg seines Bemühens ist verschieden. Er gewinnt Jünger, die ihm blind vertrauen (41f.), aber auch Zweifler sind darunter ('239). Er wird gelegentlich auch umgedeutet, mißverstanden, zum Wundermann, dessen Rat überall helfen soll, gestempelt (208). Die Geschichte von Sim'on ben Satah stellt ihn als einen Menschen dar, der wie die alten Propheten an der Kraft und Wirkung seines Wortes zweifelte und beschämt einsehen muß, daß dieses Wort stärker ist als er (154ff.). Der Hasid als Märtyrer seiner Überzeugung kommt in diesen Geschichten selten vor. Jehuda Hasid wird wunderbar gerettet (147). Dagegen scheint in der Erzählung von der Hündin (71) der Hasid den Märtyrertod für seine Überzeugung zu leiden - vielleicht wird er aber auch hier gerettet.

Das Material, nach dem das Bild des Hasid zusammengestellt wurde, entstammt den verschiedensten Zeiten, es geht auf die Tosefta und den Talmud zurück, stammt aber auch aus dem א' ת' ס"ח 'ס. Eine Entwicklung des Begriffes Hasid läßt sich aus diesem Material nicht ablesen. Der Typus des frommen Menschen, der sich in dem Bewußtsein, die Sache Gottes zu führen, für Recht und Gerechtigkeit, für Frömmigkeit und Sitte mit Wort und Beispiel einsetzt, ist der genuine Typ einer Religion, die sich wie das Judentum wesentlich im Gehorsam gegenüber dem Gesetze, das als gottgegeben gilt, bis ins Kleinste und bis zum Äußersten auswirkt. Und deshalb macht der Typus kaum eine Entwicklung durch, wie eben auch die Religion des Judentums in ihrem innersten Kern, ihrem Typus nach kaum eine Entwicklung aufzuweisen hat.

Hasid und übernatürliche Welt.

I. Der Hasid und die Dämonen.

1. Die Dämonen als Vertreter des bösen Prinzips

(110-113) S.76-77; '87-88.

(114-117) " 138

2. Die Dämonenwelt als geschlossene Welt mit eigener
Verteilung des guten und des bösen Prinzips.

(118-121) S.46;77;45

(121) " '62-

II. Der Hasid als Visionär.

1. Die Vision als Erkenntnisquelle.

(122f.) S.164

(124) "'132

" '261

" '114ff.

" '238f.

2. Die Vision als Auftrag.

('S-154ff.

Im Jerusalmi wird in Anknüpfung an Abot II,4, wonach man bis zum Todestage nicht sicher sein kann, daß man nicht etwa eine Sünde tut, erzählt, daß ein Hasid von einer דַּיָּטָה , einem weiblichen Dämon, verführt worden ist, um ihm zu beweisen, daß er doch eine Sünde tun kann. Als er sich darüber Vorwürfe machte, sagt sie ihm, daß der Umgang mit einer Dämonin nicht sündhaft sei, entsprechend einer Halacha.

Im Jalk.Sipp. wird diese Hasidgeschichte an eine andere Chassidgeschichte angeknüpft, die an jene Halacha angeknüpft ist, wonach der Verkehr mit einem weiblichen Dämon nicht als wirkliche Sünde, sondern nur der Pollution gleichbedeutend zu betrachten ist. Diese Geschichte ist sehr zugespitzt erzählt, da der Verkehr am Jom Kippur stattfindet. Ferner beruhigt ihn Elias, was beweist, daß die Sache nicht als Sünde gewertet wird; denn sonst wäre Elias nicht zu ihm gekommen.

Ähnliche Geschichten, die zeigen sollen, daß auch der Fromme der Versuchung ausgesetzt ist, kommen mehrfach vor, z.B. werden sie von R.'Akiba und R. Me'ir (vgl.) erzählt. Die Tendenz ist bei den obigen Hasidgeschichten die, daß der Hasid vor Versuchung nicht sicher ist. Anstelle einer Dämonin begegnet auch der Satan selbst in Verkleidung eines Weibes. Zu vergleichen wäre solchen Erlebnissen, was in der Mönchsliteratur von den Versuchungen der Mönche erzählt wird.

Einerseits wird in den jüdischen Überlieferungen ein derartiges Erlebnis des Hasid als für seines Hasidcharakter nicht störend bezeichnet, andererseits kommt doch zum Ausdruck, daß man darin etwas an sich Sündhaftes sieht, ohne es aber im Vollsinn als solches anzuerkennen. Nach der einen Auffassung -Jerusalmi- kann der Hasid sündigen, nach der anderen Auffassung, die wohl jünger ist, sieht man in einem solchen Erlebnis überhaupt keine Sünde. Zu beachten ist, daß im Jerusalmi der Hasid ausdrücklich von einem Selbsterlebnis redet.

Hier liegt ursprünglich eine typische Versuchungsgeschichte zugrunde, wie sie z.B. auch von Matja ben Heres ('S.87) erzählt wird. Der Teufel oder wie das böse Prinzip sonst personifiziert wird, macht sich an einen als besonders fromm geltenden Menschen heran, um ihm zu beweisen, daß seine Frömmigkeit nicht wert ist. Die relative Knappheit der Geschichten läßt die Frage offen, wie weit und warum Gott dies zuläßt. Es macht fast den Eindruck, als bediene sich Gott selber des bösen Prinzips, um dem Hasid eine Lehre zu geben. In der Geschichte von Matja ben Heres versteht der Hasid die Mahnung und entgeht durch die Selbstverstümmelung der Versuchung. Hier wird das böse Prinzip als absolut unwiderstehlich hingestellt. Der rationalistisch-halachische Schluß der Geschichte schiebt das Problem zwar bei Seite, aber zunächst liegt doch die Vorstellung zu Grunde, daß keine Hasidut vor der Welt des Bösen zu schützen vermag.

Eine Geschichte aus dem Mittelalter stellt diese Anschauung in radikaler Weise dar:

Ein Hasid, der sehr arm war und eine große Familie hatte, verließ auf langes Drängen seiner Frau endlich die Synagoge, wo er ohne Unterlaß studiert hatte, und ging in die Welt, sein Glück zu versuchen. Vor der Stadt begegnet ihm ein außerordentlich häßlicher Mann. Der führte ihn in eine große Stadt. Dort saßen alle und studierten Tora. Man lud ihn ein, bewirtete ihn und er blieb bis zum Sabbatausgang. Als er in der Synagoge das vorgeschriebene ... $\aleph \nu \iota \iota$ $\ast \aleph \nu$ begann, waren alle plötzlich verschwunden. Da merkte er, daß er unter die $\aleph \nu \omega$ geraten war (denn dieser ^{Psalm} hat Kraft, Geister zu vertreiben). Nach drei Stunden kommen die Geister zurück und waren sehr böse auf ihn. Er suchte sich zu entschuldigen und wollte heimkehren. Aber die Geister ließen ihn nicht fort, sondern zwangen ihn eine $\aleph \nu \omega$ zu heiraten, die ihm mehrere Kinder gebar. Nach langem Bitten erlaubte ihm die $\aleph \nu \omega$, seine erste Frau aufzusuchen, aber nur für einen Tag¹⁾. Sie gab ihm ein Pferd und reiche Schätze, Als er zu Hause ankam, gab er die Schätze seiner Familie, sagte aber nichts über ihre Herkunft. In der Nacht weinte er so lange, bis die Frau in ihn drang, ihr doch die Ursache seines Kummers zu erzählen. Nach langem Zögern berichtete er seiner Frau alles, und sie riet ihm, in die Synagoge zu gehen und nicht aufzuhören, Tora zu studieren. Als die $\aleph \nu \omega$ merkte, daß der Hasid nicht zurückkehrte, schickte sie einen $\nu \omega$, ihn zu holen. Aber da er unablässig studierte, hatte der $\nu \omega$ keine Gewalt über ihn. Da kam die $\aleph \nu \omega$ selbst, und verklagte den Hasid beim $\aleph \nu \omega \ast \aleph \nu \omega$. Aber der Hasid erklärte, sie sei eine $\aleph \nu \omega$ und darum sei er ihr gegenüber an kein Gesetz gebunden. Die $\aleph \nu \omega$ gab nun ihre Sache für verloren und verlangte nur noch einen Kuß. Der Hasid ging darauf ein und sie tötete ihn, als er sie küßte.

Die Geschichte ist wohl nicht jüdischen Ursprungs, aber geschickt judaisiert: das Torastudium als Schutz, der \aleph dämonen-~~ähnlichen~~ bannende Psalm, der $\aleph \nu \omega \ast \aleph \nu \omega$ als Richter sind echt jüdische Motive. Eigentümlich ist nur, daß die Geister Tora studieren und einen Gottesdienst halten. Oder moukieren sie dies nur? Auf die Tatsache, daß der Schwur des Hasid nicht ganz echt jüdisch anmutet, ist schon hingewiesen worden. Die Tendenz der Geschichte geht dar-

H 9207

1) Auffällig ist, daß der Hasid schwört zurückzukehren. Vielleicht ist das ~~Schwören~~ nicht wörtlich zu nehmen, und es handelt es sich nur um ein ähnliches Versprechen. Möglicherweise läßt sich aber auch eine Ungenauigkeit in der Angleichung an jüdisches Milieu.

aufhin, die Macht der Geisterwelt darzutun. Der Hasid wird in seinem Verhalten darum nicht ^{welten} geschildert. Nur das Torastudium, da es für den Verlauf der Handlung von entscheidender Bedeutung ist, wird erwähnt. Der Hasid gilt aber - das wird aus der Geschichte deutlich - als typischer Vertreter der göttlichen, hellen Seite des Daseins, als Vertreter des guten Prinzips, als starke Stütze der Welt, in der die Tora herrscht. Diese Welt, die den Dämonen verhaßt ist, zu schädigen, ist der Zweck, den die Dämonen verfolgen, als sie ihn verderben. Sie warten nur auf den Augenblick, wo er den schützenden Bannkreis der Tora verläßt, um sich seiner zu bemächtigen. Die Tatsache, daß er ohne eigene Schuld das Torastudium aufgab, kann ihn nicht schützen. Das beweist, daß die Welt der Tora und die Welt der Dämonen getrennte Sphären sind, man kann aus der einen in die andere geraten, wie man von einem Wege abirren kann. Mit der Gesinnung eines Menschen, mit ethischen Wertungen hat dies nichts zu tun. Im Gegenteil: je frömmere ein Mensch ist, je größer sein Wert für die den Dämonen verhaßte Welt ist, um so gefährlicher ist er. Daß sich hier die Dämonen soviel Mühe um den einen Hasid machen, beweist, wieviel der Hasid nach den Begriffen der Zeit galt, indem die Geschichte entstand oder doch in das jüdische Milieu übertragen und auf den Hasid übertragen wurde.

In der folgenden Geschichte dagegen ist die Geisterwelt von der menschlichen in ganz anderer Weise getrennt, sie hat eine andere Daseinsform mit eigenem Geschehen, aber sie ist an sich nicht böse, sondern birgt nur parallel der menschlichen Welt, böse Elemente in sich. Betrachtet man ihre Stellung zu den Menschen, so fällt in der ersten eine eigentümliche Schwäche auf, der Geist bedarf menschlicher Hilfe. In der zweiten wissen zwar die Geister mehr als die Menschen, sie dürfen sogar den Ratschluß Gottes hören, doch scheinen sie doch Bindungen - wahrscheinlich magischer Art - unterworfen zu sein, die ihre Freiheit begrenzt.