

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B
HUMANIORA
XLVI

TARTU 1940

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B

HUMANIORA

XLVI

TARTU 1940

Sisukord. — Contenta.

1. **P. Ariste.** Georg Mülleri saksa laensõnad.
 2. **A. Aavik.** „Kalevala“ sõnasilbistatistiline uurimus.
 3. **P. Ariste.** Eesti-rootsi laensõnadest.
 4. **L. Gulkowitsch.** Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition.
 5. **L. Gulkowitsch.** Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd.
 6. **L. Gulkowitsch.** Der Chassidismus als Kulturphilosophisches Problem.
-

GEORG MÜLLERI SAKSA LAENSÕNAD

PAUL ARISTE

WITH A SUMMARY:

THE GERMAN LOANWORDS OF GEORG MÜLLER

TARTU 1940

Eessõna.

Käesoleva töö ülesandeks on anda ülevaade nendest saksa laensõnadest, mis leiduvad 1600. aastast 1606. aastani peetud Georg Mülleri jutlustes. Mülleri jutlustekogu on vanim ulatuslikum eesti keele mälestusmärk rikkaliku sõnavaraga, kus saksa keelest tulnud laensõnadegi arv ei ole väike. Jutlustes leiduvad laensõnad on selle poolest tähtsad, et nende põhjal võib öelda kõigepealt juba sedagi, et paljud praeguses eesti keeleuusus harilikud saksa laenud olid kõige hiljemalt 17. sajandi alguseks täiesti kodunenud ning kujult eestistunud. Ka Mülleri jutlustest vanemates keelemälestistes, mis põlvnevad 16. sajandist, võib kohata saksa keelest saadud laensõnu, nende hulk ei ole aga kuigi suur, sest tolle sajandi tekstid, mis on säilinud meie päevini, on üldse vähesed ning pealegi väga piiratud sõnavaraga.

„Neununddreissig Estnische Predigten von Georg Müller aus den Jahren 1600—1606“ on 1891. aastal trükitud avaldanud Villem Reiman (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat. Fünftehnter Band). Seda väljaannet on kasutatud alljärgneva ülevaate koostamisel. Ulatuslikus eessõnas puudutab Reiman Mülleril esinevat saksa keele mõjugi. Lk. XXXVII jj-d on öeldud muuseas:

„Bei flüchtiger Einsichtnahme freilich gewinnt man nicht gerade den Eindruck, dass diese rauhe Schale einen Kern genuin estnischer Sprache in sich birgt. Man muss sich oft durch ein dichtes Gestrüpp fremdartiger Wendungen durcharbeiten, bis wieder die reinen Klänge heimischer Rede silberhell ans Ohr schlagen. Ganz abgesehen von den unzähligen deutschen und lateinischen Citaten und Ausführungen stossen wir auf Schritt und Tritt auf eine Phraseologie, die trotz ihres estnischen Gewandes den Stempel fremder Herkunft auf der Stirn trägt, und auf jede[r] Seite begegnen wir deutschen Vocabeln, die der Verfasser ohne Bedenken unverändert in den estnischen Text einschwärzt.“

Sellele drastilisele otsusele lisab Reiman siiski põhjendatud vastuväite:

„Doch sei man nicht zu rasch mit einer wegwerfenden Beurtheilung bei der Hand. Erstens ist nicht zu vergessen, dass dem Verfasser als einem

Fremden der ganze Umfang der estnischen Sprache sicherlich nicht bekannt war; zweitens ist zu bedenken, dass die Bildung einer estnischen Schriftsprache kaum über den Embryo-Zustand hinausgekommen war; drittens erwäge man, dass Georg Müller städtisches Kind und Stadtpastor ist und dass die Städte von je her Mischkessel gewesen sind, in denen die Elemente der verschiedenen Umgangssprachen wirr durch einander brodeln (ich erinnere nur an den sogenannten halbdeutschen Jargon, welcher durch Dr. Bertram-Schultz ja auch in weiteren Kreisen bekannt geworden ist); viertens ist das minder vorgerückte Stadium in dem Process der Verschmelzung zu beachten, in welchem die dem Deutschen entlehnten Wörter stehen. Während wir an Ausdrücken wie *kinkima*, *mõrtsuk*, *rööwel*, *setts* nicht den geringsten Anstoss nehmen und nur dem Sprachforscher ihre unestnische Herkunft bewusst ist, wird das Ohr schon eines jeden Laien auf das empfindlichste verletzt, wenn er in den Predigten auf *šõendõnuth*, *mürderid*, *rõwerid*, *Selšõp* stösst; und doch sind es dieselben Wörter, nur dass sie im ersten Fall ganz estonisirt erscheinen, im zweiten Fall dagegen erst wenig durch den Gebrauch abgeschliffen und abgeschlossen sind.

Es ist interessant zuzusehen, wie der Process der Assimilation vor sich geht. In den Predigten ist die Entwicklung noch vielfach im Fluss begriffen. *Selšõp* und *setts* (*šetts*), *Õordeništuš* und *theništuš* wechseln mit einander.“

Edasi arwab Reiman, et saksa laensõnade tarvituselevõtt ei ole alati olnud tingimata vajaline, vaid selleks on kaasa mõjunud mitmesugused kõrvaltegurid:

„Wir glauben, dass nur in den wenigsten Fällen die Noth den Verfasser veranlasst hat, sich der Germanismen zu bedienen — sein estnischer Vocabelschatz ist ausgiebig, ja reich —, sondern die Gewohnheit und der Einfluss der verderbten estnischen Umgangssprache in der Stadt. Nur da, wo ein Wort im Estnischen gänzlich fehlte, weil die Sache bisher unbekannt gewesen, war er gezwungen, die deutsche Bezeichnung herüberzunehmen, z. B. *Spegel*, *Schweuel*, *Glas*, *Stund*, *Opfer*, ohne dass wir der Meinung sind, Georg Müller etwa habe jene Bezeichnungen zuerst aufgebracht, sondern sie waren ohne Zweifel schon längere Zeit im Gebrauch. Gar zu viele solcher Bezeichnungen giebt es nicht. Unvergleichlich häufiger begegnen wir Ausdrücken des alltäglichen Lebens wie *erwima* (erben), *pradida* (braten), *jõllib* (füllt), *Õlõmifenõ* (Blümchen), *fnõppifeite* (Schnippchen), neben welchen der Verfasser auch die entsprechenden estnischen Bezeichnungen oder deren Stammbildungen gebraucht.“

Reimani tsiteeritud vaated Mülleril esinevaist saksa laenudest on üldjoontes õiged. Õeldagu aga juba siinkohal, et laensõnade esinemine pole siiski nõnda meelevaldne või juhuslik, nagu Reiman arwab, vaid et nende olemasolu on suurel määral sõltuv ajaloolisest arenemiskäigust, mille olid eestlased läbi teinud enne Müllerit. Suur osa laenusid on ühenduses mõistetega, milledega vana-eesti ühiskonnal oli vaevalt tegemist ja mis võisid tuttavaks saada just

saksa keelt kõnelevate maavallutajate kaudu. Kõigest hoolimata mõiste ja selle tähistaja sõna rändavad siiski peamiselt käsikäes.

Juba enne jutluste väljaandmist oli Reiman samu asju Mülleri laensõnade kohta konstateerinud õpetatud Eesti Seltsis peetud koosolekul. Vt. selle kohta SbGEG 1890 (Tartu 1891), lk. 101 jj. Reimani arvamusi on kopeerinud nooremad autorid, kes siin-seal on lühidalt Mülleri keele kohta sõna võtnud. Et aga ükski neist pole lisanud midagi oluliselt uut, pole põhjust neid siinkohal esile tuua.

Peale laensõnade võib Mülleri keeles kohata muudki saksa mõju, nagu saksapäraseid konstruktsioone ja tõlkelaenusid. Nende kohta ütleb Reiman lk. XXXIX:

„Mehr störend jedoch als solche vereinzelt Entlehnungen sind die gewaltsam herübergenommenen Redewendungen, welche dem Esten zum Theil ganz unverständlich sind und deren Sinn erst durch wörtliche Rückübersetzung ins Deutsche zu ermitteln ist, so z. B. *tæma on hend üllestedjnut* (sie hat sich aufgemacht), *ümberantuff* (umgeben sein von etwas), *welja paia* (auslegen, erklären), *ouwe mememete* (Ausgang), *ouwejpeiti* (draussen).“

Alljärgnevas kirjutises jäetakse kõrvale saksa tõlkelaenud ja piirdutakse üksnes laensõnadega. Jutlustes leiduvad laensõnad on esitatud konteksis. Lausenäite järel olev number osutab lehekülge, millel sõna esineb Reimani väljaandes. Nendest laensõnadest, mis on Mülleril õige harilikud, on toodud ainult tüüpilisemaid näiteid. Haruldasematest sõnadest on esitatud enam-vähem kõik esinemisjuhud.

Sõnaloend.

aflaat 'pattudeandeksandmine, indulgentsia' 155 *je* Murraty Afllate nincf Toiwutuše prašt ioxnuth < as. *aflāt* 'Ablass, indulgentia, remissio peccatorum'. — EK 1929, 11; Schlüter SbGEG 1909, 16; Kettunen LW 205.

ah (interjektsioon) 46 *Ach* Armas Jffandt nincf Jumal, 51 *Ach* Jffandt, Mina ota sinu Dime päle, 181 *Ach* sina Armuline Daywane Jffa, 329 *Ach* Jffandt Jffandt < as. *ach* 'Ausruf des Verlangens, der Bewunderung, des Schmerzes u. s. w.' Mülleril enesel esineb 292 üs. sõnana *Ach Herre straffe mich nicht*. — Streng NRL 2; Sehwers SKhU 1; Kettunen LW 6.

altar 93 *Ja* *je* Dunningfas David on kaas Lauhat *je* Altary iure jædmuth, 109 *echf* *je* Altary ces offen *je*ijnuth, 178 nincf *je* Kõvõgfe Altare < as. *altar*, *alter* 'Altar'. — Schlüter SbGEG 1909, 42; Streng NRL 5; Kettunen LW 18; Donner VEtFW 8. — Vt. märkust 1.

amet 8 *Muy* *tæma* oma *M̄meti* jife aštis, 52 *tæma* Jütluš *M̄met*, 81 *tebbu* *je* Jütluše *M̄meti*, 94 *Tæma* olka *mea* *M̄metu* jiddes *tæma* *cales* on, 117 *M̄inc* on kaas *õche* eife *M̄isti* *Juimeše* *M̄met*, 259 *mea* *Jumal* *sinu* *pæle* *sinu* *M̄meti* jiddes *lectitab*, 310 *tæma* *M̄met* *nif* *Tõh*, 327 *Tæma* *pidab* oma *M̄meti* nincf *kuimeše* *jife* *icema*, 328 *juhre* nincf *rašeta* *M̄meti* *jife* *tahat* *kuhuda*, 340 *je* *Jõha* *Jütluš* *M̄meti* *auvustame*. *Pandagu* *eraldi* *tæhele* *liitsõna*: 88 *moñe* *auvus* *M̄metmees*, 94 *õr* *M̄metmees* < as. *ammet* (s. v. *ambacht*) 'ein Handwerk, die Handwerkszunft, Amt jne.' Üs. sõnana esineb Mülleril 293 *ihre Ampt*. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 6; Sehwers SKhU 2; Kettunen LW 9; Donner VEtFW 8.

anker 'ankur' 300 *pidab* ... *je* eife *M̄icht* *M̄ucker* *ollena* < as. *anker* 'Anker, jede ankerartige Verklammerung'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Streng NRL 7; Sehwers SKhU 3; Kettunen LW 19; Donner VEtFW 9.

apostel 18 jē Põha Apostle Pauluše faas, 55 Mündprašt niinda paiatab jē Põha Apostel, 65 lebby neute Apostlide, 67 niinf omalle Apostlille tešknut, 148 jēn Põha Apostle Pauluše faas ihastada niinf iulfeiti iittelda, 332 jēšt Põha Apostle Pauluše ümberpördmešešt, 333 tæma jæab nemat vöhex Apostlir niinf Oppiax, 335 niinf Jumal tahtis tedda vöhex juhrenbar Apostelir teha. Ühe korra esineb see sõna ka eestistatud kujul: 330 oma Postlit küšis < as. Lasch-Borchling MNW *apostel, appostel(e)* 'Apostel, Sendbote'. — Sehwers SKhU 4; EK 1924, 174 jj-d.; Donner VETFW 10.

arst 14 Münd et eb neute terwelle vöhtefit Arste waya olle, 66 vö Hec Arst, 170 feif Arstit niinf Wanambat, 178 tæma on jē eife Arst < *arste* 'Arzt'. Sõna esineb ka teisel kujul, mis osutab laenamist üs-st: 175 suš pänib jē Arst fš vöhe jühre Plaštre, 254 neute Arstide iures abby oymuth, Ja vö tröštlif kounē on jē eife heuge arst < üs. *Arzt*; Müller 168 *Vnser Artzt*. — Sehwers SKhU 6; Schlüter SbGEG 1903, 40; Kettunen LW 14, 15.

begäärima 'soovima, ihaldama' 137 meä tæma Eüdda cales begerib, 184 Jumalalt jēšama ašja begehime < as. Lasch-Borchling MNW *begären* 'begehren, fordern'. — Vt. märkust 2.

blöömike 'lilleke' 211 Keif Viha on kudt jē Heyn, niinf feif tæma Muvo on kudt jē Blöömifene jē Welia pæl. Se Heyn kuiwab erra, jē blöömifene fullub erra, 219 Job nymetab vöhe Niimeše vöhex Blöömifešer < as. *blomeken* demin. 'Blümchen'.

doh vt. **toh**.

eksempel 'eeskuju, näide, näidis' 21 et næmat tæma Exempli prašt, pidawat faas jēn Jifanda pæle lothma, 70 Kudt meil Exēplit omat, 86 wöyra Nachwa Exemplit, 127 palin Exempla et tüištust, 146 Sešt on meil vö kaunis Exempel, 160 kuy meile needt Hystoriat niinf Exemplit, 257 neute Põhade Niimeše Exemplide pæle, 290 Sešt on meil vö ellaw Exempel, 294 Nedt jühret niinf hirmjat Nuchtuše Exemplit, 312 Münd tahab jē wana Simeon meit oma Exempli faas oppeta niinf mainita, 340 Münd jē Põha Apostle Pauluše Exempele prašt feume < as. Lasch-Borchling MNW *exempel* 'Beispiel, Muster, Vorbild; im besonderen belehrende, in Predigttexte eingeführte Erzählung als Beispiel, Predigtmärlein'. Mülleril enesel esineb 171 *Wie wir des viele Exempla haben*.

epistel 1 neet Euangeliumit, Epištlit, niinf muhd faunit Tänuvaulut siše secdnut < as. *epistole* 'Epistel'; Lasch-Borchling MNW *epistel(e)* 'Epistel'. — Streng NRL 17.

evangeelium 1 neet Euangeliumit, 14 Nente Wajitele iaab je Euangelium fulututh, 35 lebbi je Euangeliumi paistufe, 67 jeu Põha Euangeliumi Dppetufe ije oppenut < as. Lasch-Borchling MNW *ewangelium*. Müller 334 *Ds Euangelium*. — Streng NRL 18.

evangelist 31 Nüef firintab faas je Euangelist, 41 firintawat needt Euangelistit, 48 Nüdt meife needt Euangelistit firintawat < as. Lasch-Borchling MNW *ewangeliste* 'Evangelist'. Müller 258 üs. *In den Euangelisten lesen wir*.

fordeenima vt. teenima.

fordeenistus vt. teenistus.

fordeenst vt. teenistus.

forskoonima 'armu heitma, säästma' 130 Semp: eb vorshone Jumal mitte je Põhige Alma, eth müth Jum: meidt pichonib < as. *vorschonen* 'verschonen', *vorschoninge* 'Verschonung'. — Märkus 3.

Frankriik 'Prantsusmaa' 207 fuy fs je Nüüingta Jrandrite Waaft, je Jrandrite Nüüingtas < as. *Frankrike*.

föørspraaker 'eestkostja' 174 ia je eife Worspraaker ou < as. *vorsprake* 'Fürsprecher, Advocat, Sachwalter, Vertheidiger jne.' Eestis olev laen eeldab lähtumist < *vörspråker*. — Märkus 3.

föörviitima 'ette heitma' 306 Mäna eb vorwytte fs miinu Jumalalle mitte, eth täma oma Nbbj faas pißuth faawa wibixe < as. *vorwiten* 'vorwerfen, vorrücken, hohnsprechen'. — Märkus 3.

gehoorsam 'sõnakuulelik, kuulekas' 34 nüef olli gehorjam amma riiti Surma ije, 83 kumba täma fulnut nüef gehorjam oluut ou < Lasch-Borchling MNW *gehõrsam* 'gehorsam, hörend auf'. — Vt. märkust 2.

günnima 'soovima, soodama' 76 jelle wayse Nimeje Suggule mitte günninuth, 124 jelle toyjelle sefama hæd günnima, 213 is günni tämale je Düne mitte < as. *gunnen* 'gönnen, verstatten, gewähren'. — Sehwers SKhU 39. Vrd. Wiedemann EWb *künnama* 'gönnen' tollaegse kirjakeele neologismina; Schlüter SbGEG 1909, 40. — Märkus 2, 3.

haamer 'vasar' 299 Nloppe wachwaite je Põlwe Nämere fs < *hamer* 'Hammer'. Kriips tähe *m* kohal osutab seda, et konsonant on pikk ja eelnev *a* lühike. Seega siis on hääldatud *hammer*. Wiedemann EWb tunnebki kõrvuti *haamer* ja *hamber* 'Hammer'. Lühike vokaal sunnib arvama, et laenuandjana peaks kõige-

pealt üs. arvesse tulema. Siiski ei ole tingimata tarvilik laenuallikaks arvata üs-t, sest balti-as-s näib olevat olnud lühike vokaal ka sõna *kamber* vastes (vt. allpool). — Schlüter SbGEG 1909, 17, 20, 25, 43; Sehwers SKhU 6; Saareste LV 206; Wiget SbGEG 1927, 267; Kettunen LW 267; Donner VEtFW 27.

heilant 'õnnistegija' 292 Seit, eth meddy 3j: ninc Heylandt feife Ilma Inimeste Pattude eddest on maxuth < as., üs. *Heiland* (Kluge EtWb). Üs. sõnana esineb Müller 288 *Tröste Vns Gott vnfer Heyland.*

hisooria 'lugu, jutustis, ajalugu' 40 Nüit ollet teye N. N. eme jöhma feft Euangeliumi Oppetufest, fen kauny Hiftoria fulnut, 86 wöyra Nachwa Exemptit ninc Hystoriat, 273 Seßama opped meile je Hiftoria, 277 üche kauni Hiftoria, 333 Nüinc omat faas jëjuatze Hiftoria jiddes. See ladina algupäraga sõna on eesti keelde võinud tulla kõigepealt just as. kaudu. Biblia 1599 *Historien Register.* — Donner VEtFW 43.

hoov 'õu' 125 on meddy How ninc Maya < *hof* 'Hof, der (meist umschlossener) Raum neben einem Gebäude oder um dasselbe'. — Sehwers SKhU 148; Streng NRL 34, 38; Ojan-suu SUSA XXIII 13, 5; Donner VEtFW 47.

härä 108 eth Õimis H: Balhar ninc H: Johan ? < as. *here, her* 'Herr, besonders Titel der Adlichen, Richter und Geistlichen'. Kahjuks ei esine sõna tervelt väljakirjutatuna, vaid ainult siin esitatud lühendis. — Schlüter SbGEG 1909, 13; Streng NRL 31 jj.; Donner VEtFW 38.

hühler 'silmakirjateener' 318 Perraft omat faas feif Hühlerit, ninc Phariseerit Ebbaußkufet, fe eb mitte fen 3ßanda Christuße Werdenße ninc Surma, moito oma heñesa waggaduße ninc hee töh päle lotwat < as. *hucheler, hugeler* 'Heuchler'.

iisrael 'juut; jumala äravalitsetu' 27 Wymßelt mainitab je Pöha David 3ßraelli, fe on je pöha rüsti Kirck, 124 kudit täema nente 3ßraelly Nachwa inreß on ellanuth, 128 needt 3ßraelly Lapset, 150 eth nente 3ßraelly Lapfede Jumall weel ellab, 196 eth jina 3ßraelly Jumal ollet, 310 ninc 3ßraelly, fe on, feif vjcfußeßet Inimeßet. On usutav, et see kiriklik oskussõna on eesti keeles saanud tuttavaks just as. kaudu, vrd. Biblia 1599 *JSrael.*

ingel 5 mitte vöchz Englix, ölle feife Englide, 7 ny pea kny je Neußifene Maria feft Englifit ölli kuelnut, 13 Nui tahax je Engel iüttelda,

31 Reliandel paatatab je Engel Josephhe wašto, 52 minckjaruse fuhre rõhmu needt Englit omat kulutanut, 58 Piddawat hend toch needt Englidt se(n) vlle imetellema, 61 kumalle neist Engelist v̄r Jesarn fuhre rõhm olki kulututh, 153 eb mitte v̄che Engly echf v̄che Inimeše, 187 Inimeše echf Engle feel eb woy mitte errapaiatada, 271 Engli Kelede ts peaxit tæñama, 314 ninc eb mitte, fudt v̄r Engel ekanut, 333 is lecfita faas v̄xfit Engly, 334 echf tæma Engli Taywašt maha lecfitab < as. *engel* 'Engel'. Üs. sõnana esineb Mülleril enesel 213 *mit einē Engel*, 244 *Vnd die Engel rieffen dabei aus*. — Schlüter SbGEG 1909, 19; Streng NRL 17; Sehwers SKhU 32; Kettunen LW 46; Donner VEtFW 19.

israeliit 'usklik kristlane' 27 kumb needt eifet Israellitit omat, 309 kumba pæse nedt Israelitit, ds jeind alle Gembige Christen, hoffien follen, stuy nedt eifet Israeliterit. Vt. märkust sõna **iisrael** kohta. Biblia 1599 esineb *ware Israeliter*.

ja 24 ia fudt je Zit piddama, 174 ia je eife Vorspraker on, 219 ia v̄r igta Inim.: 220 ia vlle tæma mela:, 229 ia nedt eifet Niisti weliet n̄it Niisti Sešarat, 278 ia šel fombel ehituth, 315 ia je Surm eb pidda vlle nente mitte walligema. Sõna on jutlustekogus õigegi haruldane. Harilikult esineb Mülleril ninc. On raske öelda, kas see sõna on tingimata saksast laenatud, kuid vähemalt näib tõenäolina olevat, et saksa keel on avaldanud mõju tema levimiseks. Pandagu selleks kõigepealt tähele samas jutlustekogus esinevaid saksakeelseid või kahekeelseid lauseid: 115 *Ja sie wünschēn ds ihu alle seine werck loben*, 179 *Ja, Weñ es G: wille*, 209 *mea doch jinnu, Minu, ia unser aller Leben, auß dieser Welt ist*, 214 *Waidt jina n̄it Mina, ia wir alle*, 222 *od' stürbe ia bald im ersten bade*, 288 *heute, ia allezeit*, 291 *vnd ich, ia alle Menschen*. Vrd. as. *ja* 'Interj. der Affirmation mit pronominal. Wiederholung des Hauptbegriffes der Frage', *Morgen al den dach wult by my bliven? Jesus sede: leve moder, ja ik. Peter, mynnestu my? Ja ik, here. Ja, bi minen eren, darto swere ik bi miner krone, dat etc.* — Streng NRL 42; EK 1923, 146 jj.; Kettunen LW 83; Donner VEtFW 64.

jesuiiter 'jesuiit' 319 neist Jesuiterist, 320 Neet fuhret Põhat Jesuiterit ninc Mufat. Nagu osutab tuletis *-er*, on sõna eesti keelde tulnud saksa keelest ja arvatavasti as-st < *jesuiter*.

juuda 'juut' 1 Juda mää, 14 Tæma olka Juda ninc Pagfana Suggušt, 36 Et Jumal šelle Juda Nachwalle oma Sana on laškuut fuluta, 40 Juda rachwa ees, 118 Sešama tunnistawat meddy faas Judat

nind Türkit, 119 nind eb mitte Juda eht Türkte Nachwa æjt peetuth fama, kuy needt Türkit nind Judat, 149 neute Juda N: Kirikode jiddes, 318 Tæma olfa Pagfana Türki, eht Juda Sugguſt. Ladina algu-päraga *Juda* on eesti keelde võinud tulla eeskätt as. kaudu, nagu paljud muudki piiblivaljendid. Biblia 1599 *Wedder Juda vnde Jerufalem*. — Schlüter SbGEG 1909, 41; Donner VEtFW 73, 74.

kaarman 'voorimees' 94 Ja v̄x Kaarmañe Bois oma Ferræmehe Hobboſe paſt < as. *kârman* 'Kärner'. — Schlüter SbGEG 1909, 17, 43.

kalileer 'kalilealane' 130 eth needtſinaget Galileerit feikte toiſte Galileeridde eddeſt omat Pattuſet Inimeſet oluuth < as. Biblia 1599 Markus XIV 70 *Wente du biſt ein Galileer*. Mülleril 130 on üs. *von den Galileern*.

kamber 12 v̄che Piſtofeſje Kambre eht tubba ollexit ſiſje kuthnut, 33 et næmat tæmalle v̄che piſtofeſje Soia Kambre ollexit andnut, 34 minu Kambride jiddes, 299 tæma Rika warra Kambre ette, 317 Weye Kambrit omat tewſ h̄ydyt < as. *kamer* 'Kammer'. Eesti keeles esinev lühivokaalne kuju *kamber* eeldab lähtumist < as. *kammer*. Ka läti keeles on Sehwers SKhU 45 *kāmbaris* 'Kammer'. — Schlüter SbGEG 1909, 28, 44; Streng NRL 48; Kettunen LW 149; Donner VEtFW 88.

kapiitel 'peatükk' 53 v̄dixja Capitli jiddes, Seitſme Capitli jiddes, V̄dixja Capitli jiddes < as. *kapittel*, *capitel*, *capittel* mitmes tähenduses. — Streng NRL 54.

kapp 'mantelkuub' 155 Moõifadt omat hend neute Mutade Kap-pide f̄s laſtſnuuth maha mattada < as. *kappe* 'langes Oberkleid, das den Kopf bedecken kann, bes. Mönchgewand, Kutte; später die Kopfbedeckung allein'.

kardinal 90 feid need Cardinalit < as. Mackensen BT 24 Tallinna surmatantsust *Volge my, her kardinale!* — Sehwers SKhU 333.

katékismus 45 meddy Põha Catechismo Dppetuf̄ejt, 46 meddy Põha Catechismo Dppetuf̄je jiddes, 107 meddy Põha Catechismo Dppetuf̄je faas, 112 meddy Põha Catechismi Dppetuf̄je jiddes, 113 meddy Põha Catechismi Dppetuf̄je faas, 197 n̄it f̄s je Lapſe Catechijm. Peab arvama, et seegi ladina päritoluga kiriklik oskussõna on saanud eestlasele tuttavaks as. kaudu. — Schlüter SbGEG 1909, 23, 43.

keed 'kett' 22 niinf miina ollen kumarduth jensinage rajeda Mandfedide jiddes < as. *kedene, kede* 'Kette'. — Schlüter SbGEG 1909, 21, 25; Sehwers SKhU 64; Ojansuu SUSÄ XXIII 13, 3; Kettunen LW 116, 372.

keemel vt. **skeemel**.

keiser 5 Tæma olka Keiser, Kuuningas, Jurst, 91 jæn Römerj Keisere, 122 eth faas v̄r Bagfana Pamees omale Keiserille on firintanuth, 123 Andt niith je Keiser oma Pamehe Kamato olh lugfenuth, j̄h̄ firintis je Keiser iclls, 206 nente Keiseride < as. *keiser* 'Kaiser'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 58; Sehwers SKhU 63; Kettunen LW 118; Donner VEtFW 104.

kek 'narr' 156 Juimeste fedide Sædtuße waita, 155 fedu mangfu, 306 Tæsti je eb olle minul mitte v̄r Kefimængf < as. *geck* 'thörricht, närrisch; Thor, Narr'. — Ojansuu SKTT 147; Sehwers SKhU 43; Kettunen LW 56; Donner VEtFW 104.

kelder 255 Ollo Kellere j̄je, Ollo Kelleri jees < as. *keller*, *kelder* 'Keller, als Gefängnis'. — Schlüter SbGEG 1909, 28, 44; Streng NRL 59; Sehwers SKhU 63; Kettunen LW 114, 117; Donner VEtFW 105.

kinkima 62 Kæ meile oma Arma Mino Pona omajt juhreit rochfest Armujt on andnut niinf jchenkenut, 63 omajt juhreit rochfest heldejt Armujt jchenkinut niinf andnut on, 102 mea tæma meile jchenkinut on < *schenken* 'schenken, geben'. — Schlüter SbGEG 1909, 25; Sehwers SKhU 133; Kettunen LW 396; Donner VEtFW 106. — Märkus 4.

klaas 177 fuy v̄r Quas Glasfacken, 211 fuy lebby v̄che Glasje Kefna, welia watab < *glas* 'Glas'. Eesti sõna osutub, et balti-as-s on hääldatud pika vokaaliga *glās*. — Schlüter SbGEG 1909, 17, 20, 25; Streng NRL 95; Sehwers SKhU 36; Kettunen LW 59; Donner VEtFW 168.

klenöödie 'aare' 125 je eife niif feife forgfemb Ande niinf Klenöödie, 132 on je eife niif feife forgfemb Ande niif Klenöödie, 140 niif feife kallimba Klenöödie < *klénode, kleinode, klenodien* 'kleines Ding, unbedeutende Sache, Kleinigkeiten überhaupt, kleine Abgabe, Geschenk, Frohnzins, feine Kunstarbeit (besonders von Goldschmiedesachen), Kleinod' jne. — Streng NRL 66; Sehwers SKhU 50.

kloppima 299 Kloppe wachwaite je Palwe Hamere ks < *kloppen* 'klopfen'. — Kettunen LW 140.

kool 130 kirikut nink Scholit, 140 Scholi nink kirikode iijje leetitama, 145 Scholi jiddes, 172 ks ned Nohred Lapsel Scholide jiddes, 226 kirikut nink Scholit errarikituth, 228 ke eimelt jawat Schole panduth, je eife Riiti Schole fees. Pandagu eraldi tähele liitsõna ss Scholi Põijidte faas mahamattetuth, 94 fuy meye neute Schole Põijide faas Chore jiddes laulame, 110 ScholiPõijit, 145 fuß ned nohret ScholuPõijit, 228 Schole Põijit nink Tütret < as. *schole, scholene* 'Schule'. — Schlüter SbGEG 1909, 25, 43; Streng NRL 74; Sehwers SKhU 108; Kettunen LW 373; Donner VEtFW 133. — Märkus 4.

koolmeister 'õpetaja' 145 oma Arma Schoelmeijtri wašta, 149 eht üx Schoelmeister je Chore jiddes, 246 meye Schoelmeistrix, 261 eth je Põha Riit meddy feikede Schoelmeister on, 278 ia nedt jamat Schoelmeijtrit < as. *scholemester, scholmeister* 'Schulmeister'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 74; Sehwers SKhU 108; Kettunen LW 373. — Märkus 4.

koor 'kirikurõdu' 94 fuy meye neute Schole Põijide faas Chore jiddes laulame, 108 kiriko eht Chore jiddes, 109 fuß mina Chore jiddes, 149 eht üx Schoelmeister je Chore jiddes < as. *kõr*. — Streng NRL 83; Sehwers SKhU 61; Donner VEtFW 143.

kroon 81 minu Süddame föjtlic Cron, 218 ke Sydrit nink Kronith fandwat < as. *kron* 'Krone'. — Streng NRL 79; Sehwers SKhU 59; Schlüter SbGEG 1909, 16; Kettunen LW 157; Donner VEtFW 135.

kröönima 'kroonima' 308 feike Auwo ks frõnituth < as. *kronen* 'krönen, eine Krone oder einen (Jungfern)Kranz aufsetzen'. — Streng NRL 78; Sehwers SKhU 59. — Märkus 3.

kunst 'kunst, oskus, teadmine, abinõu, kunts' 27 Se on mit je eife Mõnõt, ke setta tumeb, je on feikest heddaßt awituth, 97 Syd eb olle jael muhd eht parrembat Mõnõiti mitte, 99 nink eb mitte neute Laußjade eht muh Mochuretti Mõnõkunstide iure ioxma, 104 Müith eb olle jael parrembat Mõnõiti mitte, 234 Eranes je on je feike jahremb nink parremb kunst, 312 et jefama je feike parremb nink kammib Kullane kunst on, ke Jumala fartuße jiddes ellab, Waidt mit on je eife Kullane kunst, mea meile je wana Simeon lebbi jenu Põha Waimu oppep, 331 nink feike oma tõh, ware, nink kunst faas hucka memema < as. *kunst* 'das Können sowie das Wissen als die Fertigkeit'. — Schlüter SbGEG 1909, 45; Streng NRL 70; Sehwers SKhU 107; Kettunen LW 373; Donner VEtFW 127.

kuntskop 'teade, teadaanne' 213 juß thodi tæmalle je suud-
schop < as. *kun(t)schap*, *kon(t)schap*, *conscop*, *kunschop* jne.
'Kenntnis, Kenntnismahme, Kundschaft' jne. — Schlüter
SbGEG 1909, 40; Streng NRL 82. — Märkus 4.

käärima 309 erranes tæma payjub ninf gehrib igfepew ridasti
< as. *geren* 'gähren'. — Schlüter SbGEG 1909, 20, 25, 31;
Kettunen LW 67. — Märkus 2.

kört 'pöll' 42 ninf tegfijit henejalle Schörti < as. *schorte*
'Schurz, Schürze; als Theil der Rüstung der den Unterleib deckte,
Panzerschurz'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; EK 1922, 19;
Saareste LV 166; Wiget SbGEG 1927, 268; Kettunen
LW 122, 179; Donner VEtFW 161. — Märkus 3, 4.

köstlik 'kallis' 81 minu Süddame föstlic Cron, 122 on üx föstlic
aßu, 217 Ja toesti üx faunis ninf föstlic Ufo. Sõna põlvneb arvata-
vasti as-st < *kost(e)lik* 'köstlich, was viel kostet, Kosten verur-
sachend'. Üs. sõnana esineb Mülleril 217 *ein fein köstlich
leben*. — Märkus 3.

künstlik 'osav' 93 je feide suunõtlifimb Meister, je feide parremb
ninf suunõtlifimb Meister < as. *kunstlik* 'künstlich, geschickt'. —
Märkus 3.

laat vt. **aflaat**.

lamm 'pori, muda' 299 mina wayo üche jügewa Schlām, fuß eb
Pochia olle < Kluge EtWb üs. *Schlamm*; as. *slam* 'Schlamm'.

lantskneht 'palgasõdur' 226 juß piddat teye ülle mefda: meife
Landesknechtille nente suuv raha andma, 231 piddawat fõ je Riiti Lande-
kneht, ninf nedt eifer Riitifandiat ollema < as. *landesknecht*, *lans-
knechtz* 'Bewaffneter zu Fuss (im Dienst eines Landesfürsten)'.

lappima 'paikama' 220 lajete hendõs lappida fuu üx waia hje
jaab lappituth < as. *lappen* 'durch Aufsetzen eines Lappens aus-
bessern, flicken, aus Stücken zusammensetzen; dann überhaupt
ausbessern'. — Ojansuu SKTT 156; Kettunen LW 184;
Donner VEtFW 168.

leer 'õpp, õpetus' 34 Mincperraft je Leerpois eb olle mitte ülle
tæma Meistri, 336 eb faas mitte je Apostel (parandatud: Leer Pois)
parremb fui tæma Meister < as. *lere* 'Lehre, Unterricht', *ler(e)knap*
'Lehrjunge'.

Liiflant 'Liivimaa' 86 ninf Lyfflande Mää pa-l, 88 eth Lyff-
landt üx fejarn faunis Mää on oluut, 262 meddu Lyfflande Mää pa-lt,
288 jelle Wajelle erraridututh Lyfflande Määle < as. *Liflant*, *Lyflant*.

liikpajatus 'võrdlus, tähendamissõna', 237 Se Prophet Zacharias kuy ks Malachias, nimetawat je Nisti, vchex puchtax pešemešex, kumba Liecpaiatuše næmat omat wotnuuth, vchešt Nustajeppašt. Sõna esimene osis < as. *lik, like* 'gleich, eben, gerade, nicht krumm; übertr. gleich, ähnlich', *likwort* 'Gleichnis', *likentisse* 'Gleichnis'.

loorber 332 nink packatis fui v̄x Loerber Puh < as. *lôrbere*. — Kettunen LW 208; Sehwers SKhU 74; Streng NRL 96.

lust 'rõõm, lõbu, himu, lust' 125 juš pidda meye juhre Luiti nink h̄m̄o faas Jumala Sana tagka nouwdma, 139 ny juhre lušti nink rõymu ks, 142 Se on jen Kochuretti Süddane Lušt, 222 Nink nente Liha Lušti h̄m̄o tagka nouwdnuuth, 316 je kannis LuštNyd nink Paradys, Naronoma Lušti piddawat jen Jiffanda Nešfude jiddes, 319 h̄e meele nink lušti prašt, 321 ninkprašt v̄x igfa mees lušti Jumala Sanašt piddab piddama, 339 nink feide Liha lušti, feide Alma Lušti < as. *lust* 'Lust, Begehren'. — Schlüter SbGEG 1909, 19, 40; Streng NRL 105; Sehwers SKhU 75; Kettunen LW 209; Donner VEtFW 190.

lutteraan 'luterlane' 207 eth næmat ned Lutteranit, nedt olle meye, fe meil je Jumala S: jelgfešti on, tachtjit erratap: Sõna lähtekohaks on arvatavasti as. *lutterân*.

lõvi 70 Se Prophet Daniel uente Louvehauwade jiddes, 79 fe Narrud nink Louwit v̄llevoitunt omat < as. *louwe, lauwe, lowe, lewe* 'Löwe'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Sehwers SKhU 69; Kettunen LW 203. — Märkus 6.

maaler 243 eth nedt Malerit jen Jij: Ch̄m̄ vche pišfoteše nink fauny Gapsje farnax, omat malinuuth < as. *maler* 'Maler, pictor'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 110; Sehwers SKhU 77; Kettunen LW 229.

maalima 52 malib faas feide Jnimešte jilmade ette, 188 Ja ješmane ešimene Verš malib meddy jilmade ette, 204 Nedsinatzet Sanat N. N. malivat meddy Silmade ette, 209 malib nink firintab je Jumala Mees Mojes, meddy feide Silmade ette, 221 faab meddy Silmade ette malituuth < as. *malen* 'malen, pingere'. — Schlüter SbGEG 1909, 20, 31; Streng NRL 110 jj.; Sehwers SKhU 77; Donner VEtFW 195.

maat 'mõõt' 249 Jumal annab nink iaab vche igfa Jnimešelle oma mate, kuy palin, nink mea ta-ma peab kašatama, 241 tema jötab meidt je Nuntuleiwa ks, nink iotab meidt vche temve Mate < as. *mate* 'Mass'.

mantel 257 eife ninda kuy jina niith je Riiti kuwe, eht je Riiti mantle fañat, 292 Armuliko Tiwade nind Mantle alla, 297 kuy meye hend sen feife wagfawama Jumala Jija ta-ma Armuliko Mantele alla petame, 301 Medtšamat jinu Armuliko Mantle ks kinni fattat < as. *mantel* 'Mantel'. — Schlüter SbGEG 1909, 18, 44; Sehwers SKhU 79; Kettunen LW 216.

meister 10 eht ög Meister ta-ma Jallašt, 13 Kudt je Meister je Gebr. ramato jiddes [paiatab] ütleb, 34 ölle ta-ma Meistri, 46 juhr nind forgte Meister, 93 je feife parremb nind Künstlikimb Meister, 107 eth Jumal Böha W: iše je eife Meister on oluuth, 230 oma Arma Jijanda nind Meistre ks, 258 Joze jina sen Ellawa Jumala iure, fe je Ainus Meister on awitamaš, 336 Mincprašt je Sullane eb ölle mitte parremb kui ta-ma Jijant, eb faas mitte je Apostał (parandatud: Väär Pois) parremb kui ta-ma Meister < as. *mester*, *meister* 'Meister, jeder Vorsteher, Herr, Aufseher', 'Ehrevoller Titel für Gelehrte, besonders Ärzte'. Üs. sönana on Mülleril näit. 71 *irer aller Meister*. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 120 jj.; Sehwers SKhU 78, 79; Kettunen LW 220; Donner VETFW 204.

mess 'missa' 155 Moñifat omat muhšjarnašt fečy maugku mottel-nuth nind jisse šadnuth, kuy šal omat, je Henge [Meš] Meš, 320 et namat fešt Šh jiddes ölleštonšwat, luggema, laulma Meši piddama < as. *messe*. — Streng NRL 120; Sehwers SKhU 80; Donner VETFW 204.

märk 123 mea merč eht tuñštacht je on, 131 mea iyš je eife merč nif Tuñštacht on, 335 Šyn piddame meye faas niit ta-dma nind merčille pannema < as. *merk* 'Zeichen'. — Schlüter SbGEG 1909, 18, 31; Streng NRL 118; Sehwers SKhU 79; Kettunen LW 219 jj.; Donner VETFW 203. — Märkus 5.

märkama 21 nind ta-ma Korwat lašex merčada meddy Palwe päle, Šinu arnu Korwat fena minu pošle, nind merča minu Palwet, 108 kuy meye eifesti nente Šanade päle merčame, 112 eth faas je Nohr Nachwas woywat merčada, nif märkeb ned Šanat, 299 nuito tahax Oma Armuliko Korwat lašex merčada jinu Palwe päle, 300 Nind ta-ma Korwadšt lašex merčada ta-ma päle päle < as. *merken* '(auf)merken'. — Streng NRL 120; Sehwers SKhU 79; Schlüter SbGEG 1909, 31; Donner VETFW 203. Üs. sönana esineb Mülleril 303 *Mercke diß woll*. — Märkus 5.

märtel 'märter, märtüür' 73 Keife nente Patriarchil, Prophetil, Apostałil nind Mertleril, eb ölle mitte rahwo olnut, 100 kudt šal omat

olnuth ned Mertlerit < as. *martelere, mertelere* 'Märtyrer'. — Streng NRL 117. Üs. sõnana on Mülleril 243 *an den Heiligen Märterern*. — Märkus 5.

mörder 'mõrtsukas' 65 nind laßeß hend iße feßd uente Mõrdridte feßta jen Njsti Ladwa peel erratappada, 178 meye felt Þörkult Mõrdrit ... ollene januth, 188 nedt eifedt Waimulifudt fuy ks Siwolifadt Mõrdrit, 307 fuy üy eife hirmus Mõrdre haud < as. *morder* 'Mörder'. — Sehwers SKhU 79; Schlüter SbGEG 1909, 30, 31, 41. — Märkus 3, 6.

mükkama 'ehtima' 99 eth eb näemat hend mitte woy lifuda eßß ülles mückada < as. *smucken* 'smuck machen, schmücken'. — Sehwers SKhU 112; Schlüter SbGEG 1909, 40. — Märkus 3.

mündrik 'paadimees' 87 nind faas ny mouda Mündriko Patit < as. *munderke* '„Mündrich“; in Reval noch heute die Benennung für die Bootführer, welche Waren, Ballast u. s. w. vom Ufer an Bord des Schiffes bringen und umgekehrt vom Schiffe ans Land bringen'. — Märkus 3.

müür 206 üy Tulline Mühr, 306 fuy üy findel Mühr < as. *mure* 'Mauer'. — Schlüter SbGEG 1909, 40; Streng NRL 126; Sehwers SKhU 82; Kettunen LW 226; Donner VEtFW 214. — Märkus 3.

naaber 130 meddy naber < as. *naber* 'Nachbar'. — Streng NRL 129 jj.; Sehwers SKhU 83; Schlüter SbGEG 1909, 26; Kettunen LW 252; Donner VEtFW 218.

narr 120 meye ollene nyfarnajet hulluth Narrit < as. *narre* 'Narr'. — Streng NRL 130; Sehwers SKhU 82; Kettunen LW 253; Donner VEtFW 220.

nüpike 'kerge hoop' 181 pea meye üy knüppifene tæma Nænna ette lõhma < as. *knipken* 'das Schnellen mit dem Finger, Fingerknips'. — Sehwers SKhU 55. — Märkus 7.

ohver 23 Mea on jefaru andexandmene moito, fuy je eife Dffer ? fumb meddy eddeßt on ülles offernuth?, 173 nind lebby je aino Dffere, 269 mea je eife Dffer on, 337 Neet Dffrit mea Jumala meele nind tachtmeße perraßt on < as. *offer, opper* 'Opfer'. — Schlüter SbGEG 1909, 40; Streng NRL 247; Sehwers SKhU 149, 331; Kettunen LW 264; Donner VEtFW 397.

ohverdama 17 offerdab faas Jumala wiha nind je igteweße nuchtluße faas, 40 piddu ülles offernuth nind erratappetuth jama, 268

Offere Jumalalle [Aumo] Tæmo, 269 Offere Jumalalle Aumo, 312 Eest, et Chr̄r̄ v̄r̄fordt on v̄lles offertuth < as. *offeren, opperen* 'opfern'. — Streng NRL 246; Sehwers SKhU 148, 331; Kettunen LW 264; Donner VEtFW 397.

oorsak 'põhjus' 40 Senfinake Orsake praft, 99 Ja eife jesama Orsake perrajt, 107 jekt Orsajst, Se Eßimene Ohrsack, jekt Eßimeße Ohrsajst, Se toine Ohrsack, 111 ned Ohrsajst, 112 Se Wymne Orsack, 113 Se toine Ohrsack, 114 ia se eife Pæ Orsack, 128 se Ohrsack, 184 ned Ohrsajst. õige harilik sõna Mülleril. Us. vastena esineb 298 *Vhrfach*. < as. *orsake* 'Ursache, Grund, Veranlassung'. — Sehwers SKhU 148.

paater 'palve' 18 Kuy meye [kaas] jel kombel meddy Põha Patre jiddes kaas tehme. Sõna on tulnud as. kaudu < ladina *pater noster*. — Schlüter SbGEG 1909, 42; Sehwers SKhU 328; Kettunen LW 309.

paavst 44 Sen Pannige Pawesti ninck keicke tæma Selschoppite iures, 90 eth tæma sen Pawesty iße . . ., 155 Ißeerranes se Paweste all, 183 kuy se Pawesti ninck Tureki wasta woinne seista, 319 næme jekt Põha Pawestist, 330 eb mitte mea se Põha Pawest keicke tæma Pannige hulcka nente Jesuwitere kaas keßib < as. *pawes, pawest* 'Papst'. — Streng NRL 137 jj.; Sehwers SKhU 333; Donner VEtFW 245.

pannine 'patune' 4 ninck waisto sen Pannige Ilma, 19 on toch jē Pannige ilma kombe, 30 eb ja mitte v̄r̄peines neißt Pannige Innimeßeß, 44 Sina Pannine Wayn, Sen Pannige Pawesti ninck keicke tæma Selschoppite iures, 67 Se Eite piddab jurrema sen Pannige eddest, 74 se on sen Kochnretti ninck Pannige Ilma Süy, 133 waidt needt Panniget, 136 needt Panniget Inimeßet, 139 ny hirmus on nente Pannigede Surm, 233 kuy nedt Panniget hend eb mitte parranda, 245 Ninck jawat ninda Pannigex. Jutlustes väga populaarne sõna. < as. *bannich* 'der im Banne ist'; *Hefstu mit bannyghen mynschen ghemeenschop gehat*. — Streng NRL 141; Sehwers SKhU 8; Donner VEtFW 250 jj.

paradiis 1 Paradiße jiddes, 42 sen Paradyje jiddes, 125 Paradyß, 285 se Paradiße jid: < as. *paradis*. — Streng NRL 143 jj.

passioon 'kannatus, ristilöömine' 50 tæma Paßione, Kaantafje ninck Surma jiddes < as. *passion, passien* 'Passion'.

pasun 11 Pittje, ninck Paßuna heele, 115 Kuytjet sen Ißfanda Paßunadde kaas, 171 kuy tæma oma hirmisa Paßuna pæl pohub, 258 oma Paßuna pæl pohub < as. *basune, bassune* 'Posaune'. —

Schlüter SbGEG 1909, 41, 45; Streng NRL 146; Sehwers SKhU 9; Kettunen LW 21; Donner VETFW 253.

patriarh 'patriarh, esiisa' 2 neet Põhadt Patriarhit ninc Prop-
hetid, 10 Se wana Patriarch Jacob, 45 wanambat ninc Patriarhit, 146
sest Patriarchæ Abrahamist, 209 monitade Patriarchide < as. Biblia
1599 Tobias VI 21 *gelick alse de hilligen Patriarchen*.

peegel 200 ia kuy õr Spegel, jab meddy Silmade ette malituth
< as. *spiegel* 'Spiegel'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Streng
NRL 147 jj.; Sehwers SKhU 115; Kettunen LW 378;
Donner VETFW 255.

penning 19 eht mitto tuhat Suldt Penningfit, 39 kuy tæmalle
mitto tuhat Talerit eht Suld Penningfit saab anthuth, 242 ninc ripub
õche kanny Suld Penninge meddy feikede Kaila umber < as. *penni(n)k*
'ein Münzstück jeder Art; ein bestimmtes Münzstück von ver-
schiedener Geltung; Geld überhaupt'. — Schlüter SbGEG
1909, 44; Streng NRL 149; Donner VETFW 257.

persoon 'isik' 46 Jijanda Chr̄ise Persohn, tæma Personist, 47
õche Persone jiddes, 65 tæma Jijmalle tullemehest, ninc Personist, Per-
rast on sen Lapsuteße Person im̄etabbane < as. Biblia 1599 *Gode*
iß kein annemer der person. Üs. sõnana on Müller 47 *Von der*
Person Christi. — Streng NRL 149 jj.; Sehwers SKhU 87.

pidalik 'leepraline, pidalitõbine' 127 Kerna ninc Piddalifo tobbe
faas, 175 Müith on toesti je eite Piddalifo Keick juhr, 178 ninc neet
Piddalifo Meyat tæmalle neuthma, parstab oma Piddalifo Meyadt, 254
Minda on ks je Piddalifo tobbe ks, 273 neist 10. Piddalifo (kirjutus-
viga!) Mehest < as. *spittelsch* 'aussätzig', *spittelere* 'der Aus-
sätzige', *spittäl* jne. 'Kranken-, Siechenhaus'. — Schlüter
SbGEG 1909, 45; Saareste LV 77 jj.; Streng NRL 213;
Sehwers SKhU 116; Kettunen LW 379; Ariste EK
1940, 114; Donner VETFW 343.

pihtvaader 'pihi-isa' 254 eht jelle Bichtuaderille faibma, eht oma
Bichtuad: tæta añab < as. *bichtvader* 'Beichtvater'. Üs. sõnana on
Mülleril 303 *vnd seinē Beicht Vater*. — Schlüter SbGEG
1909, 42; Sehwers SKhU 11; Kettunen LW 23.

piibel 229 je Põha Bibel, 270 je Põha Bibel on temus sest
mainigusest < as. *bibel, biblie* 'Bibel'. Müller 191 üs. sõnana
ds die Bibel heift. — Schlüter SbGEG 1909, 42; Streng
NRL 12; Sehwers SKhU 13; Kettunen LW 23.

piip 'vile, flööt' 115 Piipide / Pypide faas, 245 Sumall peab nente Piipide seu Piili praht üles fargfma < as. *pipe* 'Pfeife, Röhre, musikal. Instrument' jne. — Schlüter SbGEG 1909, 21; Streng NRL 153; Sehwers SKhU 90; Wiget SbGEG 1927, 265; Kettunen LW 298; Donner VEtFW 263.

piisup 'piiskop' 20 Kuningkas nind Pce Piisub, 29 Tæma on faas meddi feide juhremb Kuningkas nind Pce Piisup, 50 lebbi nente Pcepiisopadde, 90 Piisopit, 195 fuy v̄x jalwituth Kuningkas nind Pæ Piisjohop, 208 Kuningkas nind Pæpiisopax sanuth, 335 v̄x Apostel eht Biisjohop < as. Lasch-Borchling MNW *bischof, bischup* 'Bischof'. — Schlüter SbGEG 1909, 17, 22; Streng NRL 153; Sehwers SKhU 13; Kettunen LW 24; Donner VEtFW 263. — Märkus 4.

piits 155 Monifat omat hend Piigade faas lasfnuth pexada, 231 Piigade oder ruten f̄s peawat, 247 oma Sjjalifo Riiti Piiga f̄s peax < as. VBNW *pietske* 'Peitsche'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Sehwers SKhU 89; Kettunen LW 299; Donner VEtFW 263.

pill 245 Sumall peab nente Piipide seu Piili praht üles fargfma, 102 Tæma eb taha faas mitte je nöddra Piiliroh fatti murda < as. *spil, spill* jne. 'Musik, sowohl die Instrumente, als die Spielleute'. — Schlüter SbGEG 1909, 19, 29, 45; Streng NRL 155; Ojansuu SUSA XXIII 13, 7; Kettunen LW 289; Ariste EK 1940, 111; Donner VEtFW 264.

pillama 'ära hävitama' 331 nind næmat piddawat errapillatuth sama, fudt se Dvl neet hafanat errapuhup, Sempraht piddawat næmat errapillatuth sama fest Tuhlest, fudt neet hafanat < as. *spillen, spilden* 'aufbrauchen, verwenden, besonders zu unnützen Dingen, verschwenden, neben ab fallen lassen'. — Kettunen LW 289.

pink 191 Pende alla, 215 syß peab tæma tova Benefide eht pißuth hölgfede pæl læßima < as. Lasch-Borchling MNW *bank, benk* 'Bank'. — Schlüter SbGEG 1909, 22, 44; Streng NRL 148; Sehwers SKhU 10; Kettunen LW 280; Donner VEtFW 257.

pinn 'nael, tihvt' 175 nind v̄che raudtse Pinna f̄s oma waßfise Lauva siße fainnuth < as. *pin, pinne* 'Pinne, Spitze, (bes. hölzerner) Nagel, Schusterzweck, Pflock'. — EK 1937, 137; Kettunen LW 290.

plaaster 175 süß pañeb se Arçht kš vche sühre Plafstre, mindfarn Plafstre meye sefama sühre Meyä peale piddame pañema, süß peab se Plafster se wašta sühremb ollema, eb kazo mina parrembat Plasterit mitte, 180 nīck ninda se eife Laywaje Plafstre < as. *plâster* 'Pflaster'. — Schlüter SbGEG 1909, 17, 26; Sehwers SKhU 91; Kettunen LW 303.

plih tanker 'peaankur' 300 Eife ninda N. piddab meddy Palwe, iþeer: sefinage willega Myä jid: se eife Plicht Mucker ollema < as. *pflichtanker* 'ancora sacra, der vornehmste oder Hauptanker, weil er auf der *pflicht* liegt, um stets bei der Hand zu sein'.

pokihuus 'rõugehaigete haigla' 218 sefinage Pockehuse mind Nuttumaya jid: < as. *pocke, poche* 'Blatter, Pustel', *hūs* 'Haus'. — Schlüter SbGEG 1909, 45; Wiget SbGEG 1927, 269; Kettunen LW 25.

pool 'kääv' 218 kuy se Langt vche Kangfore Põla sees < as. *spole* 'Spule, Weberspule' jne. — Schlüter SbGEG 1909, 26; Saareste LV 228; Wiget SbGEG 1927, 262, 267; Sehwers SKhU 118; Kettunen LW 380.

pott 200 katla eçh Potte jiddes. Siia kuulub ka liitsõna: 260 Paitab kš vř Souvo Tüct se Pottiseppa wašta, Eb süß jcl Pottiseppal mela wald olle < as. *pot, put* 'Topf, besonders ein irdener'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Kettunen LW 306. — Märkus 8.

praadima 101 nīck lajckis næmat eslawalt pradida < as. *braden* 'braten'.

predikstool 'räästool, kantsel' 329 et mina minu Jallade faas sefinage Predigstole pæle piddi seiþma < as. *predikstól, ka preckstoel, prekstoel* jne. 'Kanzel'. — Schlüter SbGEG 1909, 34; Sehwers SKhU 95, 325; Kettunen LW 380. — Märkus 9.

prii 'vaba' 77 se eddest is piddu vřfit Juimene frý eçh wabba ollema < as. *vri* 'frei'. — Schlüter SbGEG 1909, 21, 24, 41, 43; Streng NRL 21; Sehwers SKhU 17; Kettunen LW 29. — Märkus 10.

prohvet 2 neet Põhadit Patriarchit mind Prophetidit, 10 Et mit palio Prophetit mind Kunningkat, 11 sen Prophety Efaia ramatušt, 21 se Põha Prophet mind Kunningkas David, 31 mea se Jffandt lebbi sen Propheti olli ütelnut, 67 omat keid Prophetit sejt kulutanuth, 157 lebby nente Prophetide Suh, 329 kuy fina se Prophete Jeremias wašta ollet

paiaatant, nintf seefjin jind öcher Prophetix ölle minn rachtwa < as. Biblia 1599 *Prophet, Propheten und Prediger ampt.* — Streng NRL 165; Sehwers SKhU 94.

pruukima 'tarvitama, kasutama' 114 etñ meye needt [faas] piddame brufima < as. *bruken* 'gebrauchen, sich bedienen'. — Schlüter SbGEG 1909, 13, 41; Streng NRL 167; Sehwers SKhU 18; Donner VEtFW 273.

pruut 126 fauniſte eſituth futd öx Brudt < as. *brüt* 'Braut; auch von der rechtmässigen Gemahlin'. — Schlüter SbGEG 1909, 13; Sehwers SKhU 19; Kettunen LW 30.

pärm 249 ſuß piddawat needt Famitget feide wimatel ſe Pochia nintf ſe Berme ölleſrüpmä, 250 aino Berme fä ſegtaduth < as. *berm, barm* 'Hefe'. — Schlüter SbGEG 1909, 18, 44; Saareste LV 154 jj.; Wiget SbGEG 1927, 269. — Märkus 5.

pörel, pöril 'kodanik' 30 [nintf Pöhadē Bürgerix] Faywaſe Bөрrelix nintf Zumala Koddafundaſex, 37 ſuß on tæma meidt ſe lebby Zumala Bөрrilix, Koddafundaſex nintf Ferrüx ſeft Igfeweſeſt Eſluſt technut < as. Laſch-Borchling MNW *börger(e)* 'Bürger'. — Donner VEtFW 271. — Märkus 2, 11.

pürger 'kodanik' 30 nintf Pöhadē Bürgerix < üs. *Bürger* (Kluge EtWb). — Kettunen LW 23; Ariste EK 1940, 113. — Märkus 2.

püss 99 ny ſuhret ſirmſat Kaudriſtat nintf püſith < as. Laſch-Borchling MNW *büsse* 'Schliessrohr, Handfeuerrohr; grobes Geschütz, Kanone'. — Schlüter SbGEG 1909, 19, 40; Streng NRL 175; Sehwers SKhU 12; Kettunen LW 23; Donner VEtFW 280.

püssike 'karbike' 222 öche Püſiteſe Kaſæ on ölleſawanuth, 225 Pandora Püſiteſe < as. Laſch-Borchling MNW *büsse* 'Büchse, Dose, Gefäß jne.'. — Sehwers SKhU 12.

püüt 'saak' 70 Eſjmañe Lapſufene on ſe eife wegteſſ Sodda Pæmeeſ, fæ ſeu Kochnretti feide tæma Wæ nintf Kaudriſta faas on maha löhnut, nintf iaab ſeu Püty welia < as. Laſch-Borchling MNW *bûte* 'Anteil, Beute jne.'. — Schlüter SbGEG 1909, 25; Sehwers SKhU 13.

raasima 'mätatsema' 201 meſatāt nintf raſitat ny weifaſti ſuy næmat ealeſ rachtwat, 244 ſuß raſib nintf næſhab ſe Kurrat < as. *rasen* 'rasen'. — Ariste ERL 96; Sehwers SKhU 99; Donner VEtFW 286.

raatus 'raekoda' 225 Kirikut ning Rathhujit erraricfoda < as. *râthûs* 'Rathhaus'. — Schlüter SbGEG 1909, 43; Streng NRL 179; Sehwers SKhU 98; Kettunen LW 345; Donner VEtFW 286; Ariste EK 1940, 112, 113.

rakker 'nülgur' 310 dš er nicht ein zörniger ning Wallh Sundi / ehf Rakker olle, Erranes vž ErraLunnastaya, ning je eife Armuline Avitaya < as. *racker, racher* 'der den Unflat fortschaft; daher Schinder, Abdecker, Abtrittsfeiger, Todtengräber'. — Sehwers SKhU 98; Kettunen LW 329; Donner VEtFW 289.

redel 81 je eife Reddelme, mea je Patriarch Jacob Vmae siddes on næhnut, kumba Reddelme vž Taiivast aima je Maa pæle on oven-
danut < as. *ledder* 'Leiter, bes. die Wagenleiter, die leiterförmige Seitenwand des Wagens etc.' — Saareste LV 201; Wiget SbGEG 1927, 273; Ojansuu SUSA XXIII 13, 6; Kettunen LW 332.

reis 214 je Te ehf Reise pæle iethma < as. *reise* 'Handelsreise oder andere Reise'. — Streng NRL 183; Sehwers SKhU 99; Kettunen LW 332; Donner VEtFW 294.

rennest 'rentsel' 276 je keike paruma Royaste Reñeste jees < as. *rennesten* 'Rinnstein'. — Streng NRL 184; Sehwers SKhU 99.

rihtsnöör 'juhtnöör' 167 Jumala Eana on je eife Richtschnor, seu Tciõhataia < as. *richtesnör*. — Schlüter SbGEG 1909, 26, 41, 44; Saareste LV 297; EK 1931, 10; 1933, 131; Wiget SbGEG 1927, 266; Sehwers SKhU 113; Kettunen LW 337, 376.

roos 241 eth meye, fuy tæma Sullafet, sijn Maa pæl, eb mitte tüüma Padiade, ehf Roside pæl piddame keuvma < as. *rose* 'Rose'. — Streng NRL 192; Sehwers SKhU 103; Kettunen LW 348; Donner VEtFW 309.

ruum 59 et tæma meidt jæn juhre ning Iaya Tayvase rhumi jisse tachtis mia, eb olle heñesall iše ny palu ruhmi Bethlehem Linaš < as. *râm* 'Raum, Platz, bes. freies Feld'. — Sehwers SKhU 104; Kettunen LW 346.

rääkskop 'aruanne' 162 eth teye tæmalle piddate reecfshoppe andma, 260 Eth tæma jümulle ning minulle peax reecfshoppe andma < as. *rekenschop* 'Rechnung, Rechenschaft'. — Schlüter SbGEG 1909, 31; Streng NRL 197; Sehwers SKhU 100; Kettunen LW 334. — Märkus 9.

röst 'rest' 101 Ruidt je Werryfoir Amachius Phrygia Lima jiddes monifat Risti Juimejet öche Palawa Roste päle panri < as. *roste* 'Rost, craticula'. — Sehwers SKhU 99; Kettunen LW 333. — Märkus 3.

röömeri 'rooma' 91 seu Römery Reifere, 237 nente Römere Nachwa iures < as. *Biblia* 1599 *de Römer*.

röövel 126 ehtf öxifit Röver, 233 furry tegfia ehtf Röver < as. *rover* 'Räuber'. — Schlüter SbGEG 1909, 23; Streng NRL 195; Sehwers SKhU 101; Kettunen LW 334; Ariste EK 1940, 112; Donner VETFW 312. — Märkus 3, 11.

sakrament 100 lebby tæma fally Sana ninf Sacramentide, 125 hælmelell Sacramentill feuwma, 334 Pöha Sacramentide jiddes, 335 Lebby je Sacramenti fejt Altarijt < ladina *sacramentum* arvatavasti as. kaudu. Üs. sönana Müller 271 *die Hochwirdigen Sacramenta*. — Streng NRL 200; Sehwers SKhU 330; EK 1940, 112.

salm 92 faunidt Pjalmit ninf Laututh, eht teye tædda fauny Lautode ninf Pjalnide faas piddate tænmama, 114 kumbade Pjalmit ninf Lautut, 149 je Ruuningfa Dauide Pjalnis < as. *Biblia* 1599, 221 *Ein Pfalm Davids*. — Streng NRL 169.

salvima 195 fuy öx jalwituth Ruuningfa, 291 ninf fally roho fs jalwinuth < as. *salven* 'salben'. — Schlüter SbGEG 1909, 23, 44; Streng NRL 201; Sehwers SKhU 161; Kettunen LW 354, 398.

sant 'sant, kerjaja, vigane' 22 Se Ruuningfa David feriab fudt öx wayne Sant, 33 moito fuy je feife waysemb Sant, 40 Wayne, allotho ninf Sant, 56 D fina Sant, ninf wayne Juimeune, 108 neift tratijt ninf Santist, 178 Ruuy öx ilma heitümatta Sant Juim: kumb oma narffade et katte Ribede sees feub, nifc iftutab hend je feife weliemba Te ære, 216 Teiapew rickas, home öx Sant, 299 David feriab fudt öx Waine Sant öx pallofene leiba, 331 Ræmat omat öche Wayse Santi wafta arwatut < as. *sante* 'heilig, vor Heiligennamen'. — Ojan-suu SKTT 322; Schlüter SbGEG 1909, 42; Streng NRL 201; Kettunen LW 354; Donner VETFW 322.

selts 215 öche jefarufe Sefje sije, 244 tæma tahab nedt Juimeje Lapset heineje Sefix fs wotta (samal leheküljel esineb ka tæma Sefschoppit), 253 nente Jumala fartiade Sefjiv, 244 lafje je Kochuret tæma Sefjweliet fju Maa päel rahwul olla. Estoniseeritum kuju järgnevast sönast.

selskop 'selts, seltskond' 44 Sen Pauiße Pawesti ning feide tæma Selschoppite iures, 82 Kochuretti feide tæma Selschoppi faas, ning meyndt seft Þörgku Selschoppijt welia wihtut, 83 ning feide tæma Selschoppu faas, 91 fe sen Pawesti Selschoppu jiddes ollit, 95 seft Þörgkuhaawa Selschoppijt, 155 Se Dürck feide tæma Selschoppe faas, 216 Mea Selschoppe tæmal syn Maa pæl omat. Jutlustes palju tarvitatud sõna. < as. *selschop*, *seltschop* 'Gesellschaft'. — Schlüter SbGEG 1909, 12, 13, 34; Kettunen LW 357. — Märkus 4.

siid 24 ia fudt fe Sit piddama, 218 fe Syditi ning Kronith fandwat < as. *side*, *siden* 'Seide'. — Schlüter SbGEG 41; Vir 1933, 384; Sehwers SKhU 165; Kettunen LW 401.

skeemel 'pink' 310 fuy fä tæma Jalgfischemel fe Þörgkuhaawa sid: piddisime ollema < as. *schemel* 'Schemel'. — Et see sõna esineb üksnes liitsõna osisena, võib arvata, et sõnaalguline *s* on siin alles, kuigi hiljemini on pandud kirja *keemel* (Wiedemann EWb). — Märkus 4.

skiltvaht 'täies varustuses valve' 26 kumb fe Schiltwahi peele on setutuh, Se sama faab meit faas sen Schiltwahi pæle, 306 ehk vj Soddamees, fe fe Schiltwahi pæle on sædtuth < as. *schiltwachte* 'Wache in voller Rüstung'. — Streng NRL 209. — Märkus 4.

summa 'kokkuvõte' 48 Kumb fe Suma ning Dppetus on, 52 Se on niit lõhitelt fe Suma, seft jinageft Jütlußeft ning Sanast, 75 Rentejinage mollembade Dppetuje jiddes, faab meile fe Summa seft Þöha Riisti Dppetujeft tædta antuth, 77 Suma ning lõhitelt, 96 fe eife Suma ehk Dppetuje piddame, 146 Lõhitelt ning vöhe Suma jiddes < ladina *summa* arvatavasti as. kaudu. — Streng NRL 216 jj.

taaler 39 fuy tæmalle mitto tuhat Talerit ehk Ruld Þemmingit faab antuth < as. Lasch-Borchling MNW *daler*; üs. *Taler*. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Streng NRL 221 jj.; Sehwers SKhU 25; Kettunen LW 39; Donner VEtFW 359.

taht 102 sen pißofeße pollewa tacht'i errakustuda < as. *dacht* 'Docht'. — Sehwers SKhU 25; Kettunen LW 35.

tall 10 weddichse Talli siße, 13 sen weddichse Talli siße, 19 nente Loya ning Jffanda, sen Weddichse Talli jiddes walatama, 32 tullevat ning leutwat fe Lapsufeße sen Talli ning Seuma jiddes leßiwa, 36 moito tæma fay sen Weddichse Talli siße neutetuth, 59 kui tulleb tæma syß sen Talli siße, 62 Motle sen weddichse Talli ning Svime pæle < as. *stal* 'Stall'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Streng NRL 223; Sehwers SKhU 118; Kettunen LW 407; Donner VEtFW 263.

tangid 235 Tullise ehtf kumade Tangede faas < as. *tange* 'Zange'. — Schlüter SbGEG 1909, 26, 29, 43; Sehwers SKhU 119, 141; Kettunen LW 409.

tantsima 241 ehtf tantsima, nīc fuhre Auwo jid: syn ellama < as. *dansen, danzen* 'tanzen'. — Ojansuu SKTT 189; Sehwers SKhU 25; Kettunen LW 36; Donner VEtFW 366.

tatar '? tatarlane' 246 Judat, Türdit, Taträt, Pagfanat, Wschulifet et Ebbauschulifet < as. *tater* 'eig. Tartar, wird zur Bezeichnung eines Zigeuners gebraucht'; Mackensen BT 82 *Der Tatern söstich dusent man*; Russow Chronica 105 *de Rüssen unde Tatern*.

teenima 57 Minckpraft, sedda eb olle meye toesti mitte vordehniut, 62 Syß laskem meidt faas heelmelel meddy Vehmefse thenida, 71 kudt teye senjama faas ollet vordehniuth, 73 et meye sen igfewesse Surma olleme vordehniuth, 117 nīnc meye eb vordehniime enamb mitte, 118 muto næmat tehniwat nīnc auwustawat needt woyrat Jumalat, 130 fe sefama nuchtlufe omät ydenishnuth, 158 eth næmat sefama omät Vordehniuth, 180 eth meye Jumala wiha nīc nuchtlufe küll olleme vordehniuth, 246 eb woy nente Risti fs Pattuden andex and: mitte vordenida, 248 kytat nīc tenidt Jumala, 255 nīnc faas vlle se Vordente nuchtlufe, 301 Simi Arma Jumala feide Pöhasstufe nīnc Gyfedufe siddes tehniima, 339 roinja nīnc kawni ello faas Jumala teniima, Tæma eb olle mitte walnis yppeines feicf rytti vschulifet Inimefset teniima < as. *denen* 'dienen', *vordēnen* 'durch Dienst erwerben, verdienen, durch Gegendienste erwidern, vergelten, dienend leisten'. — Schlüter SbGEG 1909, 20, 25; Sehwers SKhU 26; Donner VEtFW 374. — Märkus 3.

teenistus 17 Jumala Thenistufe, 143 ja:l on feicf wöyra Jumal Tehnist, nīnc Ebbauscht, 159 Aino woyra Jumala Thenistufe, 160 næmat omät feicf woyra Jumala Tehnistufe, ia feicf Sogkedufe siddes ellanuth, 168 ilma feicf meddy Hæ Töy nīc ydenste, 235 Pöha Inimefse Kaanatufe nīc vordenste praft, 271 ilma feicf meddy hæ töy nīnc vordenistufe, 286 nīc hendis tama Vordenistufe fs röymustab, 303 oma Verdeenistuf nīnc Kytus, 318 fe eb mitte sen Jffanda Christufe Verdenste nīnc Surma . . . päle lotwat, Jumala Poya Verdenste < as. *dēnst, denest* 'freiwillige Leistung, Gefälligkeit' jne., *vordēnst* 'Verdienst'. — Sehwers SKhU 26; Kettunen LW 37. — Märkus 3.

tempel 'jumalakoda' 68 se Engel seit Toiwutufeft on oma Tempel siije tulnut < as. *tempel* 'Tempel'. Us. sönana on Müller 41

im Tempel schryen Vnd sagten, Hofianna dem Sohn David. — Streng NRL 226 jj.

testament 2 Wana Teſtamenti ſiddes, 118 kudit kaas ſeft Vdeſt Teſtamentiſt, 119 Sen Wana Teſtamenti ſiddes < as. Biblia 1599 *vp dat olde Teſtament.* — Streng NRL 227.

toh 'ometi, siiski' 7 toch ilma Pättuda ilmala thonut on, 19 Du toch iē Pannitſe ilma tombe, 34 doch ilma Pättuda, 49 ſyß peab tæma hend doch lifutama, 50 Du toch Christ: meddy eddeſt kannatanut, 56 doch ſenſarufe ſuhre ilma erramoitmata Rick: lebby, kaze ninc tunne toch, 60 Et tæma kill rickas on, ſay tæma toch wanſex meddy perraſt, 61 Dmat toch needt Tarcfat ſeft Peiwa Louſmeße Määſt hend rövumſtanut, 99 ſyß ewat woy næmat doch enamb mitte kachio teha, 109 ia meddy Pohr Iſſandt ütleb doch minda, 267 toch keick mea meile ſümmib, ſe on meddy Pättude Süy, 284 kumb toch waſto keickede Inimeſte motluſe on, Motle doch ſina Inimeße Yapß, 327 Syß piddawat doch wagka riſti Inimeſet idex oma ſüddame ſiddes neet ſanat motlema. Sõna eſineb jutluſtes väga ohtrasti. < as. *doch* 'doch, eine Verſicherung gegen eine ausſprochene oder gedachte Behauptung anzeigend'. Üs. sõnana on Mülleril näit. 7 *doch bleib Keuſcheit rein bewart.* — Donner VEtFW 378.

tool 41 ninc JütluſStole peel, 201 ſejmañe Jütluſ Stoel < as. *stól* 'Stuhl'. Vt. **predikstool**. — Schlüter SbGEG 1909, 13, 44; Streng NRL 241; Donner VEtFW 385.

tormima 'tormama, sööstma, rajuma, mässama' 186 meddy päle ſtormiwat, 193 ninc ſtormiwat keickest Paitaſt ninc urckait meddy päle, 194 Ja kuy nedt eifet MerreVainet ſtormiwat, 205 ſtormikat ninc mæſſafat, ny himſaſti kuy næmat eales tachtwat, 206 meddy päle ſtormiwat < as. *stormen* 'stürmen, toben, poltern, stürmend angreifen und nehmen'. — Schlüter SbGEG 1909, 41; Streng NRL 215; Sehwers SKhU 127; Kettunen LW 428; Donner VEtFW 380.

torn 'vangla' 267 eth tæma ſe Torninuchtluſe oma ſuhre vnd raſeda Pättude kaas hæſti olli vordehuinuth, 336 Se Kunningtas Manafe ſaab ſe Torri ſiddes ümber pörduth, 338 kui tæma ſe Torri ſiddes olli < as. *torn* jne. 'Thurm, Gefängnis'. — Schlüter SbGEG 1909, 41; Streng NRL 234; Sehwers SKhU 146, 147; Kettunen LW 428; Donner VEtFW 380.

troost 'lohotus' 12 Syß on ſe meye troſt ninc rövym, 49 Se piddab niit meddy troſt ninc rövym ollema, 56 Syß on ſe niit kumateckit meddy troſt, 71 ſen keicke forgeuſba troſti, 100 ellawat troſte, Kannel

nüith abby nind trosti tarwis on, 105 on sinul abby nind trosty tarwis, eth tæma aino ellawat troste nind røymu meddy kurbtuße Süddame siße welia walab, 268 tröstliko trosti, 307 meye eb moy vöhtekit Sægtemet Troste oma Süddame siße tackista. See sōna ning kaks järgnevat samast tüvest olevat on jutlustes öige sagedad. < as. *tröst* 'Gemüthsberuhigung, Zuversicht. (Das W. hat aber einen weiteren Begriff als jetzt.)'. Müller 202 üs. sōnana *ds sol vnser aller trost sein.* — Kettunen LW 41.

trots 'kiuste' 331 Troß feickelle, te meidt tæma feddejt tahab errafiskuda < *trotz* 'Trotz, trotz!' — Schwerts SKhU 143; Kettunen LW 432.

trumm 'trumm, kraav' 256 jj. Ja se Palue on fs je eife Weatrum, kumb meddy Süddame siße ioxeb < as. *trumme* 'Trommel, alles trommelähnliche; bes. ein Behältnis, in welches das Regenwasser von den Dächern herunter geleitet wird'. — Schlüter SbGEG 1909, 24, 26, 41; Streng NRL 190; Donner VETFW 306.

truu 'ustav' 12 fudt v̄x truu Kuningkas nind Mariane, 161 kuu faas weel teñafipeiwa feik truwit Kirko Oppiat, 187 lebby nente Truwy Kirko Jij: Suh, 196 Sefama on se truw Jumala Sullane Moises, 229 doch truwiste, n̄ck hæ Süddame mele fs, 236 Jumal on truw, 241 Sina truw Riit feickede Puide jæaß, 297 lafckem meye nüith seu Kuningka Da: truwuy mainiguse waisto wotta, 327 Eife ninda v̄x truw Oppia nind Wagka Jumala Juimene, 336 ia feik truwit Kirko Jbandat nind Driat < as. *truwe* 'treue'. — Schlüter SbGEG 1909, 41.

trööstima 'lohutama' 41 sen Nayse Sæme faas tröstnut, 43 ielles ümber tröstnuth jensinage toiwutuße faes, 45 Sefinane piddab meid tröstima, 68 Boyne meye hend faas jefsinage Rouwandiaft tröstida?, 72 Kui nüit v̄x Ema oma Lapje tröstib oma Sülle pael, eife ninda tahan mina teidt faas tröstida Israel, 100 meddy nöddruße siddes tröstib nind kinnitab, 139 Ja næmat omat need wanambat tröstnut nind paiatanuth, 214 nind eb olle hend mitte tachnuth lafcke tröstida, 248 Ninda kinnitawat nind tröstwat nedt Jumala kartiat Juimejet, 254 Eth tæma ninda jefst Proph: Samuelist Jay tröstituth < as. *trösten* 'trösten, Zuversicht geben, beruhigen jne.' Üs. sōnana esineb Müller 288 *Tröste Vns Gott.* — Schlüter SbGEG 1909, 37. — Märkus 3.

trööstlik 'lohutav' 4 rōhmuß nind tröstlik, 55 ny tröstlik piddab tæma meil faas ollema, 91 kaunidt tröstlikut Laulut, 92 Laulode nind tröstlike Sanade faas, 138 kauny tröstlikude Sanade pæle, 206 kaunidt tröstlikuth toiwutušet, 229 jefst juhre nind kauny tröstliko Ramatuß, 265

Nente jinage kauny trõstlikudde Sana ninck Jumala Toirvutuße pæle < as. *trõstlik* 'behülflich, Trost bringend, voll guter Zuversicht'. — Märkus 3.

tund 96 Wiendel palwume meye, vöche onfa Aya ninck Stunni perrast, eth Jumal meile tahax vöche onfa ninck röymus Stund anda, 98 vöche onfa Stunni perrast, 103 vöche onfa Stunny perrast, 133 vöche onfa Tunny praft, 135 Se Tund piddab tullesma, 138 sen wynnse Surma Stunni siddes, 210 kuy tæma aick nïck stund tulleb, 259 Peirwa, Stunde ninck ayka mitte kirutama, 268 ninck sühre Lotuße ks se Önnis ninck röymus wynnse stund ota, kumba Wymbse Stunny sees, 271 kuy kaas se wynnse Surma Tunni siddes, 307 sen Wymbse Tunne sees, 312 senjinage pohle tuüi siddes, 313 kudt se wynnse tumifene ligfi læhitus on, 333 sen jinage pohle Tunni siddes < as. *stunde*, *stunt* 'Stunde, bestimmte Zeit, Zeit überh. jne.' Üs. sõnana on Müller 221 *von vnser Geburtis stunde*. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Streng NRL 240; Sehwers SKhU 126; Kettunen LW 384; Donner VEtFW 385.

tuts 181 ninck ninda paiatama, Tuß (?) ÷ sinulle, sina Þörgfu Þersjepallæ < ? as. VBNW *Tautz* 'eine Kröte'. Mülleril esineb ohtrasti sõimusõnu kuradi kohta (vt. Reimani kirjutatud eesõna XXXIX—XL).

tuurima 'kestma' 88 kudt sejinane fallis ninck kury Ayc pear fauwa thurima, 218 meddy Ello thurib vö vörifene aick, 249 Eyß eb thury sefama doch mitte igkeweßt, 251 syß eb thury sefama mitte fauwa < as. *duren* 'dauern, wahren'. — Schlüter SbGEG 1909, 41; Sehwers SKhU 30; Kettunen LW 43.

tölner 22 Se Waine Tölner on sühres heddas oluut < as. *tölner* 'Zöllner'. — Üs. sõnana on Müller 292 *Zölner*. — Schlüter SbGEG 1909, 41.

tükk 2 ninck seft needt jinaget fax löhifest tücki payatada, 22 vö tück leiba, 45 se toine tück, 46 sen toise tücki meddy Þöha Catechismo Dppetußse siddes, 53 senjinage vöche Tücki heunesa ette wotta, 103 eth teye ollete lebby tæma keicke stückide siddes rickax techtuth, 112 kumba Þætücky Dppetußseft sefama Laul on woetuth, 114 Nente jinage kaxe Tückist echft Dppetußseft, 136 syß piddat jina nente jinage Kaxe tücky pæle walatama, 193 vö hæ Tücki Ayka, 260 Paiatab ks vö Sauwo Tück se Þottiseppa waßta, 276 kuy vö tiina tück Þochia lehab < as. *stucke* 'Stück, Theil eines Ganzen, Sache, Ding jne.' Üs. sõnana esineb Müller 211 *Im and'n Stücke*, 223 *Wie wir im Andern Stücke* jne. — Schlüter

SbGEG 1909, 41, 42; Streng NRL 243; Sehwers SKhU 122, 126; Kettunen LW 388; Donner VEtFW 390. — Märkus 3.

türann 71 Kudt mit needt Tyrannid, sen Sodda jiddes hend vellejstjwat, 99 ned Tyrannit nind werryfoyrat mašafat ny weifasti, kudt namat eales tachtwat, 101 Werryfoyrat nind Tyrannit, 123 nente Tyrannide Schffardufe eddest hoidmuth, 333 feide Tyrannide nind werryfoyrade meel < as. *tyrann*; Mackensen BT 80 *na tyrannischem orden*, 81 *tyranny*. — Streng NRL 244.

türk 'türklane' 119 nind eb mitte Juda eht Türcke Nachwa æft peetuth jama, kuy needt Türkit nind Judat, 136 Türkit nind Ebbaufkušet Inimešet, 183 kuy se Pawesti nind Türcki wašta woime sešta, 318 Eb mitte vypeines neet Paqfanat nind Türkit, Tæma olka Paqfana Türcki, eht Juda Suggušt, 320 tæma olka Turck, Nissi Inimene, eht Paqfanas < as. Mackensen BT 68 *Dar dorch der Turke vunde krystenfyenth*. — Vir. 1930, 232; Kettunen LW 422.

und 'ja' 154 Lebby se Kešku, und Euangeliume, 253 und aštwat se Pöha Palwe šs, 267 eth tæma se Torninuchtuše oma jure und rašeda Pättude faas hæsti olki vordehminuth, 310 piddšime ollema Vud iæhma < as. *unde*, *und* jne. 'und'. — Sehwers SKhU 147; Kettunen LW 452.

ungehoorsam 'sönakuulmatus' 42 nind tæma vngehoršame prašt nuchtliš, 78 kudt faas lebby sen Ešimeše Inimese Vngehoršame, 81 on lebby tæma Vngehoršame sen Pattu, Surma nind Jumala wiha meddy pæle thout, 128 nind ninda lebby tæma Vngehoršame sen Pattu alla langnuth, 129 nind Jumala Sana Vngehoršam olnuth, 224 nind se Vngehoršam [parandatud: Kange Südda] Jumala wašta < as. *ungehoorsam* 'Ungehorsam'. Müller 224 üs. sönana *welche Sünd Vnd Vngehoršam*. — Märkus 2.

unreht 'vale, ebaöige' 44 Waidt sešama on valsč nind unrecht, 320 Waidt et sešama Burecht nind vř Lapše mengt on, 330 sešama Oppetus on Valsč nind Burecht < as. *unrecht* 'Unrecht, Ungebühr'. — Ariste EK 1940, 112.

vaarao 71 sen Kuningka Pharao, Senacheribbe, nind palin toifte enambille neuthut on, 204 eth namat se Kuningka Pharao kæddede all feid ollit, 276 nind is taša šs Pharao hendš ene mitte parranda < as. Biblia 1599 *Pharao* 'Köninck'. Mülleril enesel esineb üs. tekstis 212 *da er furm König Pharao gestanden* jne.

vaat 222 kaž suhrd hirmsat Vate piddab ollema, se vche Vate jiddes omat palin nind hađ Öne, Sen toyše Vate šid: ošmatju teuvš

willekušt, 225 ečf je Jouis Raše Watijt < as. *vat* 'Fass, Gefäss'. — Schlüter SbGEG 1909, 17, 20; Streng NRL 255 jj.; Sehwers SKhU 152; Kettunen LW 501; Donner VEtFW 416.

vaema 'kaaluma' 175 Ja weddy Jij: Jhse Ehrje Nin: werritibbofene üllewayb feife Niimeste Pättuth < as. *wage* 'Wage, Werkzeug zum Wiegen'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Sehwers SKhU 152; Kettunen LW 499.

vaht 'valvur, valve, vaht' 26 Eife ninda fuy ög Wacht, ečf ög Nešfe Soddamees, kumb je Schiltwahi peele on feetuth, Sešama šaab meit faas jen Schiltwahi päle, 209 Nind fuy ög Šhwacht (parandatud: Šhwaltw), Perrašt teb Mošes meddy Eššo öche Šhwahi (parandatud: Šhwaltwo) šarnax, 210 minčšarn kombe je Šhwahi (parandatud: əwaltwo) peel šaab peetuth, fuy šauwa tæma piddab wachti piddama, 306 nīč et tæma fešt Pimēda Šhwahist jaax errapæštetuth < as. *wachte* 'Wacht, Wachen, Bewachung'. — Streng NRL 252; Sehwers SKhU 152, 153; Kettunen LW 467; Donner VEtFW 405.

vahthuus 'valvehoone, vahimaja' 87 Eb šuž je Wachtšuf Šaddamašt < as. *wachthūs*. — Vt. eelmist sõna.

valsk 'vale' 44 Waidt šesama on valsch nind vurecht, 50 lebby nente valsch tumišmehet, 90 lebby mošesarnaxe [nind] valsche Dppetufe olšy errakustututh nind erraunmututh, 108 eth teye ny Valšchište laulate, 109 eth teye valschiji, nind eb mitte eifešti laulate, 143 šesama on ög valsch nind Ebbaušč, 187 on feič muš Dppetus valsch, 195 je Valšch nind woyras Dppet, fuy šs nedt Valšchit Dppiat, 318 šuž on nente Wšč nind tædimene valsch, 320 et tæma heud hoyab Valšche nind wõra Dppetufe eddešt, 328 Šedda ewat teh needt Valšchit Dppiat < as. *valsch, vals* 'falsch, nicht richtig, unrecht'. — Schlüter SbGEG 1909, 23, 25; Streng NRL 19; Donner VEtFW 410; Ariste EK 1940, 112.

vandrema 'rändama' 211 fe fešt öchešt Lināšt je toyje Linna šife wandereb < as. *wandern* 'wandern'. — Schlüter SbGEG 1909, 12, 13; Sehwers SKhU 151.

vandremees 'reisimees, reisija' 211 ečf öche Wandre Mehe nind Šallafešiya šarnax on technuth. — Vt. eelmist sõna. Üs. sõnana on Müller 215 *wie denn Wanderleuten*.

wang 82 wangty wotnut, 110 oma Nīču šiddes omax wangix ollex piddanuth, 149 nind feiče je Šuda R: Babylone Linna šife wangti wuž, 196 nind errapæštima ne Wangfit, 239 fuy ög waine Wangt, 288 nīč

ollet nedt Jacobe Wangfit errapæstnuth < as. *vangen* 'gefangen, der Gefangene'. — Schlüter SbGEG 1909, 16; Streng NRL 254; Ojansuu SKTT 196; Kettunen LW 470; Donner VEtFW 411.

variser 155 kuy sæl omat olnuth nedt Þharif:, 318 ninf Þharifeirit Ebbaufchufet, 335 nente Þharifeiride ninf Kiriateediade Kiria jiddes < as. *Biblia Phariseer unde Publicanus*.

viig 'ficus' 42 Semprast solmsit næmat Figelecht üchte, Waidt ny pissuth kudt se Inimeie oma hebbü sen Figelehe faas wouß kinni kattada, 327 Eife ninda kudt v̄x Wina eche Vige Þuh < as. *vige* 'Feige'. — Schlüter SbGEG 1909, 21, 41; Schwerts SKhU 159; Kettunen LW 492; Donner VEtFW 425.

viik 'laht' 86 Tallinna Merre ninf wyfi pæl, 87 fuhret Laimat Wyfi pæl < as. *wik* '(See)bucht'. — Ariste ERL 115.

viss 'kindel' 54 Syß paiatab tæma io ny wißiſt ninf toesti, 76 ninf is olle faas mitte wißimb, 97 wißiſte v̄ſcma, meye piddame ſeſama wißiſt ninf toesti ſama, 134 kuy wißiſt v̄x igta Niſti Inimene woib tædta, 145 ſe on ny wiß ninf Toßy, Se v̄ſc on v̄x kindel ninf wis lothmene, eth ſe W̄ſc v̄x wiß Lothmene Zumala pæle . . ., eth meye ſeſama pæle ny wißiſte piddame lothma, 278 eth meye wißiſti ninf toesti . . ., 282 eth meye wißiſte piddame v̄lleſtowßma, 298 eth ſe Þörgku Nuchtlus wißiſte ſe pæle piddi tullemma, 323 et Zumala Sana v̄x kindel ninf wiß oppetuß on < as. *wisse, wis* 'sicher, fest'. — Schlüter SbGEG 1909, 16, 40; EK 1931, 10; Streng NRL 262; Ariste ERL 116; Donner VEtFW 430.

vunn 'söim' 227 ſyß piddat teye v̄lle melbæ neile Landſknechtillie nente Kun raha andma, ninf ſate monda Gotts wunnith weel pælefit < as. *wunde* 'Wunde; häufige Versicherungs-, Betheuerungsformel', *same de vyf wunden godes, summer gotts wunnen* jne.

värksteede 'töökoda' 94 v̄x Amietmees oma Werkſtede pæl < as. *werkstede* 'Werkstätte'. — Schlüter SbGEG 1909, 18. — Märkus 5.

värsko 325 Se on: V̄x ſeſarn Þu, fæ idex kaſwab, D̄igeb, wiliane ninf verſch iæb, 326 ninf on Verſch lebbi Zumala rochte arnu, ninf wyb meit ſe Verſche Wedde Dya iure, piddab ollema kudt v̄x Þu, ſe idex verſch on < as. *versch, vers* 'frisch'. — Schlüter SbGEG 1909, 22, 25; Wiget SbGEG 1927, 258; Kettunen LW 378. — Märkus 5.

värss 39 Se sana kvivoleis, kumb õhe igfa Verse iures saab lauletuth, 82 seft kolmande Verjist, 109 Eßimeße Verse jiddes, 150 Nüith saab seßinane Laut Kolme Verse eßt Oppetuße siße iætuth, Se eßimene vers on õr Palve, 163 se Kolmas Verß, 183 eth tæma Sanaßt nīf Verjist lōhifeene on, 302 seßinane Verß, 307 Meye piddame N. seßßinane Verjist < as. *vers* 'Vers'. Üs. tekstis on Mülleril enesel näit. 176 *wollen wir die 3. Verse fur uns nehmen.* — Schlüter SbGEG 1909, 43, 45; Streng NRL 266 jj.; Sehwers SKhU 156.

väärt 34 Mina waine Pattune eb olle mitte weert, 38 Toddeßt, se on io õr rõhmu weerd, 41 kumb eb mitte palin kytust weert olle, 82 Sānatus eb pidda mitte weerd ollema, 164 tæma on weel palin enamb weerd, 261 moito fs se Igewene Nuchtluße weerd, 275 kuy Jumal feife tæma Hætegtomeße fs küll weerd on, 293 eth tæma Christußeßt ny awjasti nīf weerd say peetuth, 321 Seßama küßimene eb olle mitte weerd < as. *wert* 'wert'. — EK 1931, 11; Streng NRL 267 jj.; Sehwers SKhU 156; Kettunen LW 479, 510; Ariste EK 1940, 112. — Märkus 5.

väävel 144 fuß se Þörgfußlly nīf Schweuel polleb < as. *swevel* 'Schwefel'. — Schlüter SbGEG 1909, 44; Kettunen LW 399.

vörst 'vürst' 238 nente Kuningfade nīf Jörstide iure < as. *vorste*; Biblia 1599 4. Moosese raam. XXX 2 *mit den Vörsten.* — Kettunen LW 54, 490; Streng NRL 22, 24; Ariste HMH 123. — Märkus 3.

vüllima 'täitma' 309 Jo enamb meye seft Armuliko Hallifaßt jüllime nīf wottame, io enamb tæmalle ieeb < as. VBNW *vullen* 'füllen'. — Schlüter SbGEG 1909, 19, 41. — Märkus 3.

vürst 5 Tæma olfa Keiser, Kuningfas, Jürst < as. *vurste.* — Vt. **vörst.** — Streng NRL 22, 24; Sehwers SKhU 159.

ärvima 'pärima' 131 meye ollene Ema Hiwust se Pattu erwīnuth, 175 se on se Pattu, mea meye Adamilt ollene erwīnuth, 176 Se tulleb seft wöllast, mea wir Adamilt ollene erwīnuth < as. *erven* 'vererben'. — Märkus 5.

Ülevaade laensõnadest.

Jutluste iseloomust oleneb asjaolu, et Mülleril esinevaist laensõnadest on suur osa niisugused, mis tähistavad kiriklikke mõisteid. Siiski on jutlustes küllalt ka niisuguseid laensõnu, mis on muudelt aladelt. Nõnda näiteks on ühiskondliku elu mitmesugustelt avaldusaladelt *föörspiraaker, härra, keiser, kinkima, kroon, kröönima, mörder, naaber, persoon, prii, pruut, põrel, raatus, rõövel, sant, selts ~ selskop, türann, vaht, vang, võrst ~ vürst, ärvima; reis, vandrema, vandremees; Frankriik, juuda, Liiflant, röömeri, tatar, türk*. Ajajärgule iseloomustavast sõjalisest vaimust on eesti keelde jätnud jälgi *lantskneht, püss, püüt, skiltvaht, vahthuus*. Eri ameteid, ametmehi ja nende tegevust ning tööriistu tähistavad *amet, haamer, kaarman, keed, kunst, kuntskop, leer, maaler, maalima, meister, piits, pottsepp, püssike, rakker, tangid, teenima, teenistus, värksteede*. Ametialasid lähemalt pretsiseerides näeme, et ehitustegevusest ja maja sisustusest kõnelevad *kamber, kelder, klaas, (maaler, maalima), müür, peegel, pink, pinn, redel, rennest, rihtsnöör, ruum, skeemel, taht, tall, tool ja torn*. Tallinn merelinnana ning saksakeelsete meremeeste ja laevandus-tegelastega on teadagi avaldanud eesti keelele suurt mõju juba varakult. Jutlustes on mere-eluga ühendusse kuuluvaid sõnu siiski vaid *mündrik, plihtanker ja viik*. Rõivastust tähistavad sõnad on *kapp, kört, lappima, mantel, mükkama, pool, siid*. Arsti-teaduse ja farmaatsia alalt leiame *arst, pidalik, plaaster, pokihuus, väävel*. Toitude ja jookide valmistamise oskus-sõnu on *käärima, praadima, pärm, röst, vüllima*. Kooli-tööst, haridusest ja kirjanduslikkudest mõistetest on olemas *kool, koolmeister, eksempl, histooria, kapiitel, rääkskop, värss*. Muusika ja sellega ühenduses olevate muude kunstide alalt leidub *koor, pasun, piip, pill, tantsima*. Mitmesugustest loodus-esse puutuvatest sõnadest oleks mainida *blöömike, loorber, roos, viig; lõvi; lamm*. Mõõtudest näeme *maat, penning, taaler, tund, tuurima, tükk, vaema, vaat* erisuguste mõõduühikute, aja,

raha jne. tähistisena. Edasi on ohtrasti sõnu vaimsete, hingeliste, füüsiliste või iseloomu omaduste ja nende funktsioonide kohta, nagu *begeerima, gehoorsam, günnima, kekk, lust, märk(ama), narr, oorsak, pillama, raasima, tormima, truu, ungehoorsam, unreht, valsk, viss, värske, väärt*. Peale selle koh-tame veel mõningaid noomeneid ja verbe lisaks mainitud rühma-dele: *föörvitima, klenöödie, kloppima, köstlik, nüpike, pruukima, summa, vunn*. On huvitav eriti alla kriipsutada, et laensõnade hulgas on ka interjektsioonid ja konjunktsioonid: *ah, ja, toh, trots, tuts, und*. Lõpuks toodagu needki sõnad, mis on usundi alalt. Selle rühma sõnad on ühenduses kas piibliga ja jumalateenistusega või usudogmade selgitustega ja usuharrastusega: *aflaat, altar, apostel, epistel, evangeelium, evangelist, forskoonima, heilant, hühler, iisrael, ingel, israeliit, jesuiiter, juuda, kalileer, kardinal, katekismus, liikpajatus, luteraan, mess, märtel, ohver, ohverdama, paater, paavst, pannine, paradiis, passioon, patriarh, pihtvaader, piibel, piisup, preedikstool, prohvet, sakrament, salm, salvima, (sant), tempel, testament, troost, trööstima, trööstlik, tõlner, vaarao, variser*. Tegelikult on usundialale kuuluvate sõnade hulk veelgi suurem kui siin toodud loend, sest mitmed sõnad, mis ei ole ainult usundiga seotud, on jutlustes esitatud siiski üksnes religioosses varjundis. Pealegi on sellest tööst välja jäetud rida piiblikke pärisnimesid, mis juba tollal võisid olla omased eesti rahvakeelele, ja seda usutavasti saksa keele vahendusel. Siinkohal mainitagu ka seda, et peale eventuaalsete saksa, s. o. kesk- ja uus-alamsaksa ning kesk- ja uus-ülemsaksa laenude on jutlustes vanemaid germaani laenusid, nagu *viin, tuba, saks, munk, paat, paastuma, rikkus* jt., mida käesolevas ülevaates ei võeta käsit-luse alla.

On öeldud, et Mülleri jutluste nooremad saksa laenud võivad pärit olla kas alam- või ülemsaksast. Enne kui hakata lähemalt analüüsima laensõnade täpsemat päritolu, on põhjust valgustada Tallinna saksakeelsete kodanikkude keeleolusid 1600. aasta paiku. Teatavasti oli äsja väljarännanud balti sakslaste kõnekeeleks ülem-saksa, aga ülemsaksa on siin lõplikult võidule pääsenud alles umbes 150 aasta eest. 1774. aastal kirjutas Hupel siinsete sakslaste keeleolude kohta: „Die platdeutsche (Sprache) ist zwar seit 20 Jahren sehr aus der Mode gekommen, doch wird sie noch in den Seestädten häufig, auch auf dem Lande in vielen Häusern gesprochen. Wer mit seinem Bekannten recht vertraut reden will,

pflegt sich derselben nicht selten zu bedienen. Bey dem auswärtigen Handel ist sie unentbehrlich“ (Topographische Nachrichten I 147). Nagu sellest tsitaadist võib näha, oli sadamalinnades — muuseas siis ka Tallinnas — 18. sajandi lõpupoolel alamsaksa keel veel täiesti elav. Võib arvata, et seda räägiti teatud määral ka 19. sajandi esimesel poolel. Alamsaksa keele tarvitajateks võisid olla niihästi mõningad põlised Tallinna perekonnad kui ka hilisemad siirdlased Põhja-Saksamaa alamsaksa keelega aladelt. Et 1825. aasta paiku võis Tallinnas *plattdeutsch*'i kuulda, osutab muide episood G. Springfeld'i (= Hansen'i) memuaarides „Meine Vaterstadt Reval vor 50 Jahren“ (1877), kus lk. 48 kõneldatakse Oleviste kiriku õpetajast, kes oli kange kogudust noomima, kui see ei olnud jutluse ajal küllalt tähelepanelik ja vagune. Kord olid kirikus mõned meremehed, kes hakkasid keset jutlust välja minema. Seda nähes käratas õpetaja: „Was sucht ihr?“ — Mehed vastasid üle kiriku: „Mer säuken man de Dör.“ — Mülleri elades ja toimides oli aga alamsaksa keel Tallinnas valitsevaks keeleks. Kuigi reformatsioon andis alamsaksale niihästi Saksamaal kui ka Baltikumis tugeva hoobi, ei võetud tal siin kirjandusliku ja ametliku keelena jalgu siiski mitte nii kiiresti alt ära kui Saksamaal, sest diasporas ei pääse ju uued voolud kunagi nõnda kiiresti valitsema kui rahvuse kompaktsel alal, kust uus vool lähtub. Tallinna linnast teame (linnaarhivaari R. Kenkmaa lahkeil suulisil andmeil), et siin oli alamsaksa keel ametlikuks keeleks 17. sajandi esimeste aastateni. Keele vahetuse põhjuseks ei olnud mitte niipalju sisemised kultuurilised arengud kui välised tegurid. 17. sajandi esimestel aastatel oli Tallinnas suur katkuhäda, millest kõnelevad Mülleri jutlusedki. Katk tappis maha väga palju põliseid tallinnlasi, muuhulgas ka linna-ametnikke. Langenud alamsaksa keeleuusega ametnikkude asemele tuli uusi, kellel oli vähemalt kirjalik keeletraditsioon ülemsaksakeelne. Rae- ja muudest protokollidest on ilmsesti näha, kuidas uue ametniku tööseilmumisega muutub kohe ka keel. Kodanikkude seas elas alamsaksa keele kirjalik tarvitamine edasi mõne aja pärast sedagi, kui linna ametlikuks keeleks oli saanud ülemsaksa. Linnaarhiivis olevatest erakirjadest ja kodanikkude poolt raele saadetud palvetest ning tõestistest on näha, et umbes 1620. aastani kirjutatakse ka veel alamsaksa keeli. Pärast seda on alamsaksa keele tarvitamine haruldane. Kuivõrd elav oli alamsaksa keel 16. sajandi lõpu Tallinnas, kus Müller sündis ja elas, osutab muide seegi fakt, et

B. Russow avaldas ka 1583. aastal alamsaksas oma „Chronica der Prouintz Lyfflandt“. — Ülemsaksa keel tungis Tallinna kõigepealt kirjandusliku ja kantseleikeelena. Kõnekeelena on teda tarvitama hakanud alguses haritumad kihid, kelledega lihtrahvas hakkas vähehaaval kaasa minema. Et olukorrad on olnud nõnda, ilmneb muuseas ka Mülleri jutlustest enestest. Haritlase ja suure eruditsiooniga mehana tarvitab Müller järjekindlalt ülemsaksat nendes tsitaatides, märkustes ja passaažides, mis ta on iseenese jaoks paberile pannud. Kui aga jutlustaja on pidanud mõnd saksa sõna tarvitama eestikeelses kõnes, on see peaaegu ikka alamsaksa algupära. Olid ju Mülleri eesti soost koguduseliikmed õige suures enamuses lihtrahvas. Kui see lihtrahvas 1600. aasta paiku kõneles saksa keelt või sai saksa keelest kuidagi aru, võis arvesse tulla ainult alamsaksa keel.

Nagu äsja on öeldud, on Müllerial esinevad saksa laensõnad peaaegu ilma erandita alamsaksa algupära. Laenamine ülemsaksast võib tulla kõne alla ainult paari sõna puhul. Niisuguseid sõnu oleks kõigepealt *Arzt*, *Arztide*, *arzt* 'arst', mis esineb kõrvu kujuga *Arzt* < üs. *Arzt*. Vt. selleks Kluge EtWb. Võib oletada, et selle sõna tarvitamisel on Müller käinud ülemsaksa järgi vahest ainult kirjutusuusus. Allpool on mitmeid näiteid selle kohta, et Müllerial ei tarvitse ühtida ortograafiline traditsioon ja faktiline häälendus. Teine sõna, mis ilmsesti põlvneb ülemsaksast, on *Bürgerix* (esineb ainult üks kord) < üs. *Bürger*. Et see sõna on Mülleri eesti keeles juhuslik ülemsaksapärusus, osutab kontekst, milles sõna esineb: 30 *Je lebbi on tæma meidt feife Engliide, [niint] Böhade Bürgerix] Taywafe Bõrrelix niint Jumala Kõddafundaßex tadmuit teha.* Näeme siis, et jutlust paberile pannes on alguses tarvitatud ülemsaksa algupäraga *Bürgerix* ja see siis kohe parandatud koguduseliikmeile arusaadavamaks alamsaksast põlvnevaks *Bõrrelix*. Ülemsaksa laenu-dena võiksid kõne alla tulla veel sõnad *Hamere* 'vasara' ja *Kambre* 'kambri' ~ *Kambride* 'kambrite' ~ *Kambrit* 'kambrid', kus esineb lühike vokaal ootuspärase alamsaksa pika vokaali asemel, vrd. alamsaksa *hamer* ja *kamer*. Eesti keeles on *kamber* ~ *kammer* üldiselt lühikese vokaaliga. Samuti esineb ka läti keeles *kaņbaris*. Sellepärast peab arvama, et balti-alamsaksas on olnud *kammer*. Niihästi eesti *haamer* kui ka läti *āmars*, *āmurs* näitavad, et eelmisele vastupidi on kohalikus alamsaksas olnud *hamer* tavaline. Kuid pole siiski tingimata tarvis arvata, et Mülleri *hammer* oleks ülemsaksa algupära. Kohati on alamsaksaski võinud olla *hammer*.

Alamsaksas on nimelt murdeti kõikuvusi lühikese ja pika vokaali tarvitamises. Vt. muuseas Chr. Sara u w, Niederdeutsche Forschungen I 16 jj-d (Historisk-filologiske Meddelelser utgivne af Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab V, 1). Eesti keeles on ka peale Mülleri tsiteeritud juhu lühivokaalne *hamber* olnud tuntud (vt. Wiedemann EWb. s. v. *hāmer*). Lõpuks näib, nagu oleks ülemsaksa laenud *Schlam̄* 'pori, muda', *Schweuel* 'väävel' ja (*Richt*)-*fchnor*, sest alamsaksas on nende sõnade vasteks harilikult *slam*, *swevel* ja *richtsnor*, vrd. ülemsaksa *Schlamm*, *Schwefel*, *Richt-schnur*. Tõepoolest on aga *sch* Mülleri erijoon puhtortograafiline või ta kajastab tõelist hääldususest. Et asjaolud on nõnda, osutab ilmekalt Mülleri eelkäija B. Russowi keeleuususe. „Chronica der Prouintz Lyfflandt“ (tarvitatud on 1857. aastal Riias ilmunud väljaande lõpus olevat „Wörterbuch und Namenregister“) esitab meile *ſchlau* 'schlagen', *ſchleden* 'Schlitten', *ſchlumpes wyſe* 'zufälliger Weise' jne. alamsaksale omasemate *sl*-ste kujude asemel. Russowil on samuti *ſchmaheit* 'Schmach', *ſchweuen* 'schweben'. Lasch MNGr 173. — Müller kirjutab ka eesti keeles mõnikord *fch* pro *s*: 100 rajſſſe, 318 ſebauſſſſſſſe.

Eeltoodust on ilmnenud, et peale mõne vähese juhu ei leidu Müllerial ülemsaksa laenusid. Konstateeritavad ülemsaksa laenud on pealegi juhuslikult või neile peab lisama küsimärgi. Müllerial esinevad laenusuhted annavad edasi seda tõelist olukorda, mis 17. sajandi algul valitses eesti ja saksa keele kokkupuudetes. Ajamärgiks on aga see, et alamsaksa laenude kõrval hakkab vähehaaval siiski ka ülemsaksa omi sisse tungima. Vanade traditsioonidega linnana suutis Tallinn isegi väga kaua vastustada ülemsaksa ekspansiooni. Vanimast lõuna-eesti murdelisest keelemälestisest, Sigismundus Awerbachile 1589. aastal antud tunnistusest näeme, et tol ajal oli Tartus ülemsaksa keel linna ametiasutistes saanud kindla jalgealuse (vt. autori kirjutist „Saksa laensõnadest 16. sajandi eesti kirjakeeles“, EK 1940, 110 jj-d.). Et veel Mülleri ajal ja seda enam enne teda oli alamsaksa keel see keel, mille kaudu eestlane kokku puutus muu maailmaga, on jutlustes esinevad heebrea, kreeka ja ladina algupäraga laenud arvatud alamsaksa omade hulka. Selleks on muuseas tuge andnud ka tõsiasi, et mitmed siia rühma kuuluvad laenud esinevad saksastatud kujul.

Mülleri saksa laensõnadest on õige palju niisuguseid, mida praegune eesti keeleuususe ei tarvita. Kas need sõnad on arhaisme või Mülleri keeletraditsiooni erijooni, seda osutab nende lähem

analüüs. Jutlustes on kõigepealt õige mitu niisugust sõna, mida praegune keeleuususe küll ei tunne, kuid mis siiski esinevad muudelgi vanematel autoritel või leiduvad vanemates sõnaraamatutes. Niisugused sõnad oleksid:

Äfflate (gen.) 'pattudeandeksandmine'; *Wiedemann* EWb *āblat* gen. *āblati* (lõuna-eesti sõnana) 'Oblate', *kiriko āblati-päiw* 'Kirchweih'. Samast tüvest on eesti *laat* 'Jahrmarkt, Viehmarkt' (EK 1929, 11).

Blömifene 'lilleke'; Mülleriilt saadult tarvitatakse praeguses eesti keele uususes humoristliku sõnana *plöömikene* 'lilleke, õieke'. Ilma metafooniatega esineb *Wiedemann* EWb-is *muskat-plôm* 'Muskatblüthe' ja *wēwli-plôm* 'Schwefelblumen'. Tartu vanarahvas kutsub lille 'pellis' *marj-jen-plôm*-iks.

günnima 'soovima, soodama'; *Wiedemann* EWb *künnama* 'gönnen', *künna* gen. id. 'freundlich', *künnatu* 'missgünstig, unfreundlich'.

Kaarmanne (gen.) 'voorimehe'; *Stahl* AES *fahrman* 'fuhrman'; *Wiedemann* EWb *kärman* gen. *kärmani* 'Fuhrmann'.

Kappide (gen. pl.) 'mantelkuubede'; vrd. *Wiedemann* EWb *kapp* gen. *kapi* 'Kappe', *lör-kapp* 'Florkappe, Schleier'.

kröönitüth 'kroonitud'; *Wiedemann* EWb *krönima* 'krönen'.

Kunnschop 'teade, teadaanne'; *Wiedemann* EWb s. v. *kopp*: *kunns-kopp* 'Plauderer, Schwätzer, Hexenmeister', *kunns-koppi küzima* 'einen Hexenmeister um Rath fragen'. Nagu osutavad AES-i murdekogud, esineb sõna ka mitmetes murretes, muuseas Tallinna külje all Jüri kihelkonnas: *egä ta eijette reakkind, ta reakkis kunnskoppi. egä mägi sedä eijette reakkind, ma reakkisin kunns-koppi*, mille kohta ütleb murdeuurija, et väljend tähendab 'osalt midagi rääkima või natuke mõistu midagi rääkima, nii et kes asjasse pühendatud on, see saab kohe aru'.

[**kört**] *ᚾchörti* (gen.) 'põlle'; *Wiedemann* EWb *kört* gen. *kördi* ~ *kört* 'um den Leib geschlungenes Tuch; farbiger Unterrock (welcher auch während der Menses getragen wird)'.

Landsfuehit 'palgasõdurid'; *Wiedemann* EWb *lanstsi-pois* 'Herumtreiber, Mensch der nichts als einen Sack auf dem Rücken hat', seega oleks sõna teine osis tõlgitud; vrd. ka *nih* gen. *nih* 'Bube (im Kartenspiel)'.

Vietpajatuße (gen.) 'võrdluse, tähendamissõna'; *Gutsleff* Vana Testament, 4. Moosese raam. 23, 22 omma lihspajatuße; *Stahl* LSp II 209 õhe töije lihspajatuße; LSp III 243 oppep

Christus lebbi lihspajatusse; Göseke Manud. 216 lihspajatus tehendaminiue 'Gleichnis'; Wiedemann EWb esinev *līg pajatis* 'unnütze Rede, Lüge' on arenenud arvatavasti rahvaetümoloogia mõjul, mis on alamsaksast põlvneva *liik*-ühendanud sõnaga *liig*.

mate (gen.) 'mõõdu'; Wiedemann EWb lõuna-eesti *māt* gen. *mādi* 'Mützenfleckchen, Modell dazu'. Ka AES-i murdekogud tunnevad seda sõna mitmes eri tähenduses, näit. Puhja, Kambja, Võnnu, Kanepi, Räpina *māt* gen. *mādi* 'lõige, paberist vorm, mille järgi riiet lõigatakse, riidelõikamise muster, saksa Schnitt', Räpina *mätte pālī lēcaitaš, kes vėl ei meista' pāšt lēcaita', kāiisse māt, riinnaestse māt, Otepää māt* gen. *mādi* 'siilud, milledest mütsipõhi õmmeldi', *kripsmāt* 'teat. mõõtmisabinõu puuseppadel', *kripsmāt om nahast, kolm aukku om sisēn, kripsmādiva mēpeitaš, reis-māt* 'teat. puusepa tööriist kriipsude tõmbamiseks', *reis-māt, tō teoē kriipse, vanašt ollive saksā meistre, siš näist jāivā nimē*. Ehkki sõna esineb praegu lõuna-eesti murdealal, ei kõnele see fakt siiski võimaluse vastu, et omal ajal oli *maat* omane ka Tallinna eesti keelele.

mõrdrit 'mõrtsukad'; allakirjutanu arvates pole võimatu, et *mõrtsukas*, Wiedemann EWb *mõrtsuk, mõrtsukas, mõrdzik, mõrtsik* on eestipärastusi kõnesolevast alamsaksa laenust. *Mõrtsuka* vanim esinemiskoht, mis on silma puutunud, on Göseke Manud. 299 *mörzik* 'mörder'.

müctada 'ehtida'; Wiedemann EWb *mukitama* 'sich zieren, sich hübsch machen', *mukk* gen. *muku* 'hübsch, schmuck'. Mülleril esinev *ü*-line vaste on lähtunud alamsaksa metafoonilisest kujust.

Mündrifo (gen.) 'paadimehe'; Wiedemann EWb *mündrik* gen. *mündriku* 'kleines Boot mit flachem Boden'. Viimases tähenduses esineb sõna rahvakeeleski, muide Tallinna lähedal Jõelähtmes: *mündrik, pāt miš evasi ei lähē ja laene otsas räpsib, oñ nisukke vilets pādi ehitus, siš seda üitta mündrik*.

[**nüpike**] fuüppifene 'kerge hoop, nips'; Wiedemann EWb *nipp* gen. *nipi*~*nipu* 'Knipps, Schnippchen'.

ᄋamine 'patune'; Wiedemann EWb *pannama, pannatama, panñima, panñitsema* 'in den Bann thun', *kõige pannatumad wiljad* 'das allerschlechteste Getreide'.

Sihtuaderille 'pihi-isale'; Wiedemann EWb esineb vana-
nenud sõnana *piht-wāder* 'Beichtvater', *piht-water* 'Beichtvater'.

ᄋipide (gen. pl.) 'pillide'; sama tüvi on teistes tähendustes üldestiliselt tuntud, vt. Wiedemann EWb *pīp* gen. *pību* 'Pfeife';

Röhre, Tülle'; AES-i murdekogude järgi tähendab Saaremaal ja Hiiumaal *piip* gen. *piibu* 'laesrippuvat raudlühtrit'. Siia kuulub ka Wiedemann op. c. *pīpar* gen. *pīpari* 'Horn, Posaune (aus Rinde)'.

Pinna (gen.) 'naela'; Wiedemann EWb *pinn* gen. *pinni* 'Klemme, Zwicke; kleiner eiserner Stift'; pandagu tähele ka sõna *pind* gen. *pinnu* ~ *pinna* 'Splitter, Pflock, Stäbchen, dünnes Brettchen, Nadel (am Baum)', mille osa semasioloogilist külge on ilmsesti saadud alamsaksa poolt.

Põckhufe (gen.) 'rõugehaigla'; Wiedemann EWb *pokk* gen. *poki* ~ *poka* (lõuna-eeesti sõnana) 'Pocke, Narbe, Unebenheit (der Haut)', *pokke pandma* 'impfen', *poki-reig* 'Pockenschorf (Schimpfw.)'; sõna teine osa esineb mitmes muus liitsõnas, nagu *raatus*, *vöörus*, *triipus* jne.

Predigtol (gen.) 'kantsel, räästool'; Thor Helle KA 408 räästol 'Kanzel'; Arvelius Üks Kaunis Jutto- ja Öppetusse-Ramat I 7 räästol; Wiedemann EWb *rästol* gen. *rästoli* ~ *reastol* 'Kanzel'. Alamsaksa *predikstol*, *prekstoel* arenemiseks eesti sõnaks *räästool* on pidanud kaasa aitama rahvaetümoloogia, mis on ühendanud käesoleva laenu eesti sõnaga *rääkima*, sest muidu ei oleks seletatav üldine sõnaalgulise *p* kadu.

Bürger (transl.) 'kodanikuks'; Wiedemann EWb *pürgel* gen. *pürgeli*, *pürger* gen. *pürgeri*, *pürjel* 'Bürger', mis on ülemsaksa laenusid. Müllerial esinev alamsaksa laen on tugevasti eestistatud, mis osutab omaltnki poolt, et sõna ei või jutluste kirjutajal olla juhuslik saksapärasus. Bürgeri-sõna hääduslik külge näib olevat olnud *pöreliks*.

Püty (gen.) 'saagi'; Beiträge IX 83 *püüt* 'gestrandete Waaren, die das Meer auswirft'; Wiedemann EWb *püt* gen. *püdi* 'Beute, Fang, Erwerb, gestrandete Waare, welche das Meer auswirft'; sõna esineb ka murretes, nagu näiteks Hiiumaal, kus *püit* tähendab kõigepealt 'meresaaki'. Sõnast *püüt* tuleb lahus hoida *püüd* gen. *püüu* 'Fang, Fangen, Beute', mis kuuluvad ühte verbiga *püüdma*.

Reckhopper (part.) 'aruannet'; Stahl LSp III 328 fe reckhopper hoppel chs peawat andma; Wiedemann EWb *räs-kopp* gen. *-kopi* 'Rechnung, Abrechnung, Ueberschlag, Vergleich, Contract', *kui räs-kopp oli ära peetud* 'als die Abrechnung gemacht war', vrd. ka *räs-peñning* 'Rechenpfennig'.

Reñeñte 'rentsel'; praegu eesti keeles tarvitusel olev *rentsel* ja läti *reñstele* (S e h w e r s SKhU 99) eeldavad, et juba balti-alam-saksas peab olema toimunud dissimilatsioon: *rennestên ~ rennstên* > **rennstêl*. Eesti keeles on peale selle toimunud metatees: **renstel* > *rentsel*.

Riçhtfçhuor 'juhtnöör'; Tallinna linlaste keeles võib praegugi kuulda verbi *rihtima* 'teimima, täpsustama, korda seadma'; *nöör-sõna* kohta vt. EK 1933, 131.

Rošte (gen.) 'resti'; W i e d e m a n n EWb *röšt* gen. *rösti* (~*reht* ~ *rešt*) 'Rost, Bratrost'; G u t s l e f f Vana Testament, 3. Moosese raamat 6, 31 eçf mia röjti päht om tettut. Kuigi Müller harilikult märgib ö-d nihästi eesti omades sõnades kui ka laenudes ja eesti keelega segi esinevas ülemsaksa keeles, on siiski üksikuid juhte, kus ö on jäänud märkimata kasvõi lohakuse tõttu. Sellepärast pole võimatu, et käesolevalgi jubul on Rošte tõeline hääldus *röste ~ rösti*. Vt. märkust 3.

ŷchemel sõnas ŷalçfŷchemel 'jalgpink'; W i e d e m a n n EWb *kemel* gen. *kemli* 'Schemel'.

toch, doch 'ometi, siiski'; see sõna on vanas kirjakeeles õige populaarne, esinedes muuseas järgmistel autoritel: R o s s i h n i u s 134 kumb toch erra löppis; B r o c m a n n (1637) VEKVM 53 ou temmal doch fiil Höbbe (1639), 57 *Kui doch sahþ teil keuja?*; S a l e m a n (1651) VEKVM 65 Doch mindŷarn Röhm ŷahþ doch ŷe; S a a r e m a a käsikiri (1650?) VEKVM 131 ŷen toch ŷe ou oluit; G i l ä u s (1656) VEKVM 145 Andis doch ŷind erra; G ö s e k e (1656) VEKVM 147 Doch tullep Önn ŷejt mitieftit, 149 fus temma doch feddakit ou; kindralkuberner Bengt Horni käsk (1665) VEKVM 152 ŷies fuhleme meye toch, fuy nemmat toch enne ommat ŷalçtanuit; korraldus nahkade ja hülgerasva müügi ja ostu kohta (1696) VEKVM 363 kumbat toch monford awwalifo ŷlafatide nint ŷahmatode lebbi errafçhtut ommat.

thurima 'kestma': G ö s e k e Manud. 157 esineb see sõna kujul tührima = feitma 'dauern, wären', mis osutab lähtumist balti-alam-saksa metafoonilisest vormist **düren*.

unrecht 'vale, ebaõige'; katkend Liivimaa talurahva õigusest (XVI s. ?) VEKVM 3 ŷeŷ; Unrechtli fainwap ŷe maçap unchtluŷŷ; W i e d e m a n n EWb *undrecht* gen. *undrehti* (*unrecht, undrekt*) 'Unrecht; unrichtig, falsch, widerrechtlich'. Sõna tunnevad ka murded ning osalt kõnekeelgi. Näit. esineb K i v i k a s M u r - r a n g 123 *ega see pakkumine olegi nii undrehti asi*.

wunnith 'sõim'; ? Wiedemann EWb *wuhn* gen. *wunni* 'Faustschlag'; Kivikas Punane ja valge 10 *sagedased vunnid kuklasse*.

Werkstede 'töökoda'; vrd. Wiedemann EWb *wärks-tuba*, *wärk-tuba* 'Werkstube, Arbeitsstube (der Handwerker)'

Wörstide (gen. pl.) 'vürstide'; Wiedemann EWb *wörst* gen. *wörsti* (lõuna-eesti sõnana) = *vürst*, sõna on siiski Põhja-Eestiski ka praegu tuntud, muuseas Hiiumaal, kus vanemal põlvel esineb *vörst*.

Muudele laensõnadele, mis esinevad Mülleril ning mida praegune eesti ühiskeelee uususe ei tunne, ei ole allakirjutanu leidnud vasteid ei vanemast kirjakeelest ega murdeist. See asjaolu ei tõesta siiski, et Müller oleks nende sõnade ainus tarvitaja. Üksikasjaline uurimine võiks osutada, et mõnigi sõna esineb ka mujal. Ja kui ei leiakski igale sõnale mujalt vastet, võime siiski arvata, et vähemalt osa Mülleri haruldasi alamsaksa laensõnu on tema ajal olnud Tallinna eestlaste seas tarvitusel, kuigi just mitte kõik sõnad ei ole olnud eesti lihtinimesele omased. Mujalt täiesti registreerimata laensõnad oleksid järgmised: begerib, Franckre Maast, eb vorfchone, Vorfprafer, eb vorwvte, gehorsam, Heylandt, Hüchlerit, Klenödye, köftlic, Orfaed jne., Pflichtluter, Püßifefje, Römery, Schiltwahi, tuß, vnd, ungehorsame, (Wachthuß), Werkstede.

Kui vaatame lähemalt Mülleri saksa laensõnu, näeme, et õige mitmed neist esinesid juba siis tugevasti eestistatud kujul. Niisugused sõnad on fectimængf 'narrimäng', müctada 'ehtida', Paunine 'patune', Paßuna 'pasuna', Pilli 'pilli', errapillatuth 'ära hävitatud', Pöla 'pooli, käävi', prädida 'praadida', Perme 'pärimi', püßith 'püssid', Püßifefje 'karbikese', tahti 'tahti', Talli 'talli', tantma 'tant-sima', thurima 'kestma'. See huvitav tõsiasi osutab kõigepealt, et Müller on tahtnud laensõnu esitada sellel kujul, nagu rahvas neid tõesti tarvitab. Nõnda siis ei ole meil põhjust arvata, nagu oleksid Mülleri saksa laensõnad sellepärast sattunud jutlustesse, et autor oskas eriti puudulikult eesti keelt ja võttis häda sunnil saksa sõnu appi. Nagu muu sõnavara oli jutluste koostajal saadud ümbritseva eesti rahvastiku käest, nõnda on saadud ilmsasti ka suurem osa saksa laenusid. — Täiesti eestistunud laenude kõrval on terve rida niisuguseid, mis esinevad kahel viisil, eestistunult ning ühtlasi alamsaksa algkeelele lähedasel kujul: Apostel ja oma Postlilt; Bishop ja Pißup; Bendide (gen. pl.) — Bende (gen. sg.); Selschoppe, Selschoppy (gen.) — Selsje, Selsjst, Selsy-

weliet; vordenida, vordehuinut, verdehuinut, Vordenistufje (gen.), Verdenste -- tenima, tehuiwat, Thenistufje; doch -- toch; Stuumi, Stuumy, Stunde - Tuumi, Tuume (gen.); tückide (gen. pl.) -- tück, Tücki. Lõpuks on sõnu, mis käivad orjalikult (alam)saksa algkujude järgi: schendemeut 'kinkinud', Glasfaden 'klaasaken', Glase 'klaasi', Scholit 'koolid', Schoelmeijter 'koolmeister', Chore siddes 'kooris', gehrib 'käärib', Schörti 'põlle, «kõrdis», Spiegel 'peegel', brufima 'pruukima', Brudt 'pruut', JütflusStole, JütflusStoel 'kantsel, «jutlustool»', stormiwat 'tormavad' jne. Peale esitatud sõnade on veel niisuguseid, kus alamsaksa algkuju ei ole teinud eestlastele häälikulisi raskusi, nõnda et eestipäraseks muutunud sõna võib siiski olla häälikuliselt jäänud sarnaseks saksa originaaliga. Et sama laensõna esineb kahesugusel kujul, osutab ühelt poolt tendentsi esitada laensõnu rahvapäraselt ja teiselt poolt tugevat kinnipidamist algkujust. Kui mõni laen on kas osaliselt või terviklikult algkeele kuju täielik koopia, ei pea see siiski tähendama, et sõna oleks ka nõnda hääldatud, nagu ta on kirjutatud. Teame praegusest keeleuusus- sest, et sageli püsib algkeele ortograafiline külg, kuigi hääldus on eestistunud. Pandagu selleks tähele sõnu *dokument, džentlmen, baar* jne. Veelgi rohkem näiteid selle kohta, kuidas laensõna on tehtud rahvapäraseks, leidub rahvakeelest. Selleaegne eesti keel oli ainult rahvakeele tasemel. Võime siis arvata, et kirjavärside schendinut, Scholit, gehrib, Spiegel, Brudt jne. taga peitub tõeline hääldus *kenkinüd ~ kenkinud, koolid, käärib, peegel, pruut*.

Siinkohal on põhjust puudutada Mülleri saksa laensõnade tüvevokaali küsimust. Enamik laensõnu, olgu nad noomenid või verbid, on *i*-tüvelised: Ameti, Ammeti, Amety, Epistlit, Euangeliumi, gümima, gümimuth, Mächlerit, Israelsy, Israellit, Israelliterit, Jesuwiterit, Galileerit, Capitti, Kappide, Cardinalit, Randfedide, Kecty, Kelleri, Schoelmeistri, Kronith, krönituth, Kunsti, gehrib, Schörti, Landskuehit, lappida, Lusti, malib, malituth, merckille pannema, Mertleril, Marrit, knüppitene, Pipide, Pilli, pradida, brufima, Bөрrefix, pißith, Rathuñit, Roside, ruhmi, Sydit, Talerit, tacht, Talli, vordenida, tehuiwat jne., Templi, Testamenti, Testamenty, stormiwat, Torui, tröstima, thurima, tücki, tücky, Tyrannidit, Schiltwahi, Schwahi, wangky, wangfi, Phariseirit, wyfi, wunnith, Wörstide, jüllime, wißit(e), erwimuth jne. Esitatud *i*-tüveliste juhtude kõrval näeme edasi niisuguseid juhte, kust samast sõnast on kõrvuti *e*- ja *i*-tüveline kuju: Altare — Altary; Apoitte — Apoit- tide; Arste ~ Arstit; Exemple — Exempli; Euangelistet — Euangelistit; Engle — Engly, Engli; Kambre — Kambrit (pl.); Keyfere — Keyserille;

ſchenckenut - ſchenckinut; Schole - Scholi; Louvehauwade - Louwit; Meijtre - Meiftri; Mördre - Mördrit; Orſake - Orſakit, Orſakit; Paweſte - Paweſti, Paweſty; Peüinge - Penningfit; Perſone - Perſonit; Pencke - Penckide; Plaſtre - Plaſterit; Potte ſiddes - Pottifeppa; Propete - Propeti; Römere - Römery; Selße - Selſhweliet, Selſix, Selſchoppe - Selſchoppy, Selſchoppite; troſte - troſti, troſty; Tunne, Stunde - Tunni, Stunni, Stunnu; Dürcke - Dürcki, Dürckit; valſche - valſchi; Verſe, Verſje - Verſit jne. Kolmandaks on sõnu, mida tunneme üksnes *e*-tüvelistena: eb vorſhone, eb vorwytte, Hamere, Kaarmañe, Glaſe, Kloppe (imperatiiv), Chore, Vyfflande, mantle, Mantele, Dffere, Patre, Paſſione, Paradiſe, Paradyſe, Ferme, Reije, Reñeſte, Roite, Tangede, ZütlusStole, Vate, wandereb, Wandre Meſe, Nigelecht, Wige Puh, verſche (nom. on Mülleriſ verſch) jne. Tüvevokaali *-e* esinemisest võiks arvata, et Müller on pidanud kinni saksa keele eeskujudest, sest saksagi keeles tuleb neis sõnades paradigmaatilisel *e* esile. Mõnel juhul on ehk tõepoolest tegu saksa keele otsese eeskujuga, kuid üldiselt peab konstateerima, et *-i* ja *-e* vahelduses on kõigepealt küsimuses eesti keele murdejooned. Tallinna kandi vanemas kirjakeeles näeme mujalgi, kuidas laensõnades võistlevad omavahel need kaks tüvevokaali. Vt. selle kohta EK 1939, 211 jj. Tallinna külje all olevas Jüri murdes on praeguses murdeusususes tuntud niihästi üks kui teine tüvevokaal, nagu muuseas osutab MT 240: *vuõdrest* (13), *muõdi* (17), *triõmletta* (40), *truõmmi* (40), *müõsisi* (40), *pieõre* (41), *arõtima* (41), *kuõtsisi* (42), *lappõda* (42), *selõsi* (45), *alttari* (47) jne. Nende sõnade kohta, kus vaheldub *-i* ja *-e* tüvevokaalina, võib veel seda öelda, et absoluutses lõpus on *-e* sagedasem kui siis, kui tüvevokaalile järgneb veel mõni konsonant. Sama nähtust võib konstateerida ka sõnalõpulisel *-u* ja *-o* vahelduses (trõõflifo, trõõflifut), sest sealgi on absoluutses lõpus vokaalil madaldumistendentsi. *-i* ja *-e* vaheldumine positsiooni järgi ei näi olevat aiva juhuslik, vaid selle taga peituvad pigemini tõelised hääldusolud, mis võisid Tallinnas valitseda 1600. aasta paiku. — Lõpuks on mitmeid laensõnu, millel ei ole tüvevokaaliks *-i* või *-e*, vaid mõni teine vokaal. Tüvevokaali *-a*-ga on merſada, müſada, Paſſuna, Peepifopadde, Paſipopax (selle kõrval siiski ka Piſipit), erapilfatutſ, Pinna, Pola, Tatarat. Toodud näited osutavad, et Mülleriſ on kohati suurem tendents tüvevokaali *-a* tarvitamiseks kui tänapäeva eesti keele uususel. On ju praegu harilikud *mukkima*, *piiskopiks*, *pooli*, *tatarit*. Paljude *-likko*-lõpulisel eesti omade sõnade mõjul on ka alamsaksa *-lik*-lõpulisel sõnade tüvevokaaliks saanud

-u ($\sim o$): Wünderfo, Fiddalifo, tröftlifo, tröftlifut. Siiski esineb tüvevokaali *-i*-ga Kunstlifimb, Wünnstlifimb. Ühenduses tüvevokaaliga on põhjust siingi esile tõsta tõsiasi, et alamsaksa laensõnad ei tarvitse tingimata olla *-i*-tüvelised ja skandinaavia poolt, s. o. kõigepealt rootsist saadud, *-a-* või *-u*-tüvelised. Kui vaadelda alamsaksa laensõnu, võib näha, et suurem osa neist on küll *-i*-tüvelised, kuid selle üldise tüvevokaali kõrval võib kõikjal esineda ka teise tüvevokaaliga sõnu. Vt. selle kohta Ariste ERL 28 jj., Mägiste „Kõhklevaid mõtteid läänemere-soome laensõnade uurimise puhul“, EK 1932, 129 jj-d, 175 jj-d.

Eelnenud ülevaadetes on mitmele korrale esile tõstetud fakti, et Mülleri keeles ei ole olemas eriliselt suurt saksa keele leksi-kaalset mõju, mis oleks tekkinud sellest, et jutluste kirjutaja oleks teadlikult või alateadlikult tarvitanud saksa sõnu igapäevaste eesti omade asemel. Olemasolevad laensõnad on peamiselt sel põhjusel sattunud jutlustesse, et need on olnud omased eesti keelele, mida Müller kuulis. Vähemalt suuremat osa laensõnu on Müller tarvitanud eesti keelenditena. Osutab ju seda paljude sõnade täiesti eestistunud kuju. Kas Müller on üldse tarvitusele võtnud uusi germanisme ja missugused on tema poolt tarvitusele võetud sõnad, seda on raske öelda. Kindel on aga, et kuigi palju ei ole neid laenusid, mida ei või ka muudest allikatest konstateerida. Mõningaid saksa sõnu on Müller võinud selle tõttu tarvitama hakata, et vastava mõiste tähistamiseks ei ole eesti keeles leidunud sobivat sõna. Jutlusi lugedes võib lõppude lõpuks otsusele jõuda, et Müller on püüdnud pakkuda tõelist eesti rahvakeelt niipalju kui ta on seda suutnud. Ühtlasi võib märgata, et ta on aina eesti keelt juurde õppinud. Kuidas Mülleri eesti keele oskus on üha suurenenud, osutab kõigepealt seegi nähtus, et mida aasta edasi, seda ulatuslikumaks muutuvad tema jutluste saksa- ja ladinakeelsed tsitaadid ja passaažid. Kui jutlustaja keeleoskus oli nõrgem, pidi ta muidugi täpsemalt kirja panema jutluste sõnastust. Kui aga eesti keele sõnavara oli küllalt ulatuslik ning kõne üldse voolav, võis mälu hõlbustamiseks paberile pandud tekst olla muuski keeles. Et Mülleri ladina- ja saksakeelsed passaažid ei kõnele viletsast eesti keele oskusest, vaid — pigemini just vastuoksa — osutavad küllaldast eesti keele tundmist, on maininud juba C. Malm (Baltische Monatsschrift XXXIII 618) ja W. Reiman (VhGEG XV, XXXIV).

On öeldud, et Mülleri tegevusajal toimus Tallinnas suur

muutus saksa keele uususes. Enne seda olid tallinnlased sattunud otsestesse kokkupuudetesse rootsi keelega. Riigirootsi keel on jätnud eesti keelde ilmseid jälgi, kuigi rootsi keele mõju ei ole kaugeltki nõnda suur kui saksa keele oma, sest rootsi keele valitsusaeg on olnud saksa omast palju lühem ja pealegi ei ole rootsi keelel olnud niisugust tugevat positsiooni, nagu oli saksa keelel. Rootsiga valitsuse ajal eesti keelde tunginud rootsi laensõnadest vt. allakirjutanu kirjutist „Svenska lånord från svensktiden i estniska språket“ (Svio-Estonica 1936, 185—199). Tallinn läks rootslaste kätte 1561, seega siis 40 aastat enne Mülleri jutluste kirjapanemist. Tallinnas asuvaid rootslasi mainitakse jutlusteski (91, 107 ja 112). Mülleri tegeldes Tallinna kirikhärrana oli eesti keel arvatavasti üsna intensiivselt rootsi keelega kokku puutunud, kuigi meil ei ole jutlustes rohkem ilmseid rootsi laenusid kui üks ainus. See sõna on nimelt **tratt**, mida praegune eesti keeleuususe enam ei tunne: 22 *Se Kuuningas David feriab fudt öx wayne [trat] Sant*, 108 *kuw teye rumalat Inimehet teddy Kohre Polwel neift tratist niud Santist nende vrede eddes ollete fulmt lautwa*, 137 *Wincp: se Surm woib, ny pea sen feide wagtewama Kuuningat, fudt sen feide waysemba Trati, sen feide Norckimba Inimeße, fudt sen feide wæhembra Lapse errakæiftada*, 178 *Kuw müith öx waine Trath tahax forckide Nibede fæ feüya*. Sõna tähendus võib olla umbes 'hulkur, kerjaja' ning selle lähtekohaks on rootsi *tratt* 'joodik', mis küll ei leidu üksiksõnana nendes teaduslikkudes sõnaraamatutes, mida allakirjutanu on võinud kasutada, kuid mis rootsi vanemas kirjakeeles on siiski üsna üldine. Prof. P. Wieselgren on allakirjutanu tähelepanu juhtinud Anna Maria Lenngren'i „Samlade skrifter“ III köitele (Stockholm 1926) 307, kus esineb luuletise *Cornelius Tratt* seletusi: *Tratt* innebär en anspelning på mannens egenskap af *fyllbult*, *din gamle tratt* ja liitsõnu: *öltratt*, *fylletratt*. Etümololoogiliselt kuulub siia *tratt* 'trehter' (Hellquist SvEtO).

Häälikuloolisi märkusi.

1. Alamsaksas on ühendid *ald*, *alt* muutunud ühenditeks *old*, *olt*. Sellepärast on ka *altar*- ja *alter*-sõnade kõrval üldised *oltar* ja *olter*. Siiski ei pea arvama, et Mülleril esinev *altar* oleks saadud ülemsaksa kaudu. Mitte kõigis alamsaksa murretes ja mitte ühel ajal ei ole käesoleval juhul $a > o$ (Lasch MNGr 67 jj-d; Sarauw NF I 108 jj-d). Kui vaadata näiteks 14. sajandi Tallinna linna kantseleikeelt, siis võib näha niihästi *a* säilimist kui ka muutumist *o*-ks: *behalden*, *alden*, *gewald*; *holden*, *beholden*, *olde*, *solt* (Lesthal RKSpr 3). Ka eesti keel osutab, et Baltikumis võis kohata mõlemat esindust, näiteks *kaldunid* 'Eingeweide' < *kaldünen*, kuid *olderman*, *olterman* 'vanamees, isamees, esimees' < *olderman*. Üldiselt on nii, et püsi esindab vanemat olukorda ja *o* nooremat, kuid seda ei saa tingimata tõestada ka Eesti pinnal kõneldud alamsaksa kohta, sest siia tuli siirdlasi mitmelt alamsaksa alalt aina juurde. Eri aegadel ja eri kohtadest tulnud asunikudel võisid olla erisugused keelelised traditsioonid. See asjaolu on teinud balti-alamsaksa teatud määral kirjuks häälikuesinduste suhtes. Alamsaksas valitsenud kirjavus on kandunud ka eesti keelde tulnud laenudesse.

2. Alamsaksa *g*-st arvatakse, et keskalamsaksa ajal oli selle kirjamärgi taga heliline ahtushäälik, „stimmhafter spirant“ (Lasch MNGr 180 jj-d). Praegustes alamsaksa murretes on keskalamsaksa γ esindus väga kirju (Grimme PDM 48 jj.). Missugune oli Eesti pinnal kõneldud alamsaksa hääliku nüanss, mida on tähistatud *g* või *gh*-ga, ei tea öelda. Arvesse võttes eesti keeles olevaid alamsaksa laenusid, peab arvama, et alamsaksa ajajärgul pidi see häälik olema lähedane eesti palataalvelaarsele klusiilile. Pandagu selleks tähele eesti sõnu *kekk* 'verwöhnt (von kleinen Kindern)', *etel*, *eingebildet*, *hochfahrend*, *Geck*, *Narr*' < *geck*, *käärima* 'gären' < *geren*, *köst* 'Hefe' < *göst* jne., kus alamsaksa *g*-le vastab eesti keeles *k*. Teiselt poolt leiame eesti keeles sõnu, kus saksa *g*-le vastab *j*: *jäng*, *jeng* 'Gang (bei den

Webern), d. h. zwanzig Fäden von zwanzig Knäulen zugleich auf den Garnbaum gezogen', eesti sõna on lähtunud usutavasti ülemsaksa mitmusest *Gänge, jängitama* 'gängern, etwas mehr als im Schritt gehen (von Pferden)' < *gängern, jikti* < *Gicht, jihvt* < *Gift, jips* < *Gips* jne. Sõnad, kus esineb *j*, näivad olevat nooremad, s. o. ülemsaksa algupära. Äsja hajutatud balti-saksas oli esivokaalide ees teatavasti *j* pro *g*: *jēbn* 'andma', *jin* 'ging', *jestā* 'külalised' jne. (selle kõrval on vähemalt Tartus esinenud ka *γ* või *h*). Nagu osutavad mõned tõsiasjad, võis juba Müllerigi ajal *g*-l olla kas isikuti või muudel tingimustel ka *j*-le lähedane varjund. Mülleri eelkäija Pühavaimu kirikus B. Russow kirjutab oma Chronica's nimelt *yegen* pro *gegen*: unde in de yegen, dar de Wyben wanen (11), in defülruige yegen in de Wyfte (70). Juba 14-ndalgi sajandil on Tallinna kantseleikeeles *g* ja *j* tarvitamises segiminekuud (Lesthal RKSpr. 113). Ka läti keeles leiduvad alamsaksa laenud osutavad, et kõnesoleval juhul on laenuandjas keeles olnud häälik, mis on seisnud lähedal palataalvelaarsele klusiilile ja nimelt helilisele *g*-le. — Sõnas *Börrelig, Bõrrilig* näeme ahtushääliku *γ* (või klusiili *g*) kadu. See kadu on ootuspärane. *γ* või *g* on kadunud ka sõnast *orel~örel~ōrel* < *orgel, örgel*, nagu omadestki eesti sõnadest, millel on olnud samasugused häälikulised suhted (Kettunen EKÄH 59).

3. Müller tähistab harilikult metafooniat nihästi ülemsaksa passaažides kui ka eesti keeles olevates alamsaksa laenudes: *Förjtide, föjtlic, frönituth, Mördridte, Röwer, Schörti, tröstima, tröstlic, füllime, gümminuth, Rünstlifimb, müctada, Mündrifo, Mühr, Tüct* jne. Kuid on siiski mõni juht, millest peaks arvama, et seal on esinenud metafooniat, kuigi Müller seda ei märgi, näit. *Röjte*. Lasch MNGr 125 väidab, et eessilp *vor-* on kirjakeeles olnud üldine. Selle hääldusliku küljena esitatakse *vor-* rõhututes ja *vör-* rõhulistes eessilpides. Kuidas on Baltikumis olnud hääldussuhted, osutab kõigepealt eesti keel. Näeme, et laensõnades, kus esineb rõhuline eessilp *vor-*, on selle vasteks eesti keeles *vöör-*: *vöörkaup* < *vör-köp*, *vöörrüütel* < *vör-rüter*, *vöörkoda*, vrd. *vör-hūs*, *vöormast* < *vör-mast*, *vöörväravad*, vrd. *vör-tör*, *vöölmölder~vöölmönder~vöör-münder* jne. < *vör-münder*, *vöörus* < *vör-hūs* jne. Ülemsaksast saadud laensõnades on rõhulise eessilbi vastena *voor-*: Wiedemann EWb *wörshū* < *Vorschuh*, *wöster* < *Vorsteherhund*, *wörreiter* 'Vorreiter'. Viimase sõnaga kõrvuti tunneb sõnaraamat

kuju *wōr-rütel*, mille teine osis vähemalt on alamsaksa algupära. Sõna *voorrüütel* võib aga osutada ka kõikuvust *vor-* ja *vör-* tarvitamises. Teame ju, et Baltikumi alamsaksas on olnud ohtrasti igasuguseid kõikuvusi, mis olenesid sellest, et siirdlased ei tulnud samalt alalt. Et siin on olnud kõikuvusi, osutavad muide ka alamsaksakeelsed mälestusmärgid. *Russow*' *Chronica* tähistab üldiselt metafooniat, kuid siiski esineb küllalt juhte, kus samas sõnas on niihästi *vor-* kui *vör-*. Vt. sõnaloendit lk. 176: *vördeel* ~ *vordeel*, *vördörften* ~ *vordörften*, *vörjöfen* ~ *vorjöfen*. On näiteid ka selle kohta, et rõhuline *vor-* on siiski kirjutatud *o-*ga: *vorjar* 'Frühjahr', *vorjprode* 'Fürsprache' jne. Järjekult ei olnud Mülleri ajal täiesti kindlat traditsiooni *vor-* ja *vör-* kirjutamises. Sellepärast ei tea öelda, kuidas just oli sõnade eb *vorjhouc*, *vorjprafer*, eb *vorwytte*, *vordehniunt*, *vordehniŭtŭe* tõeline hääldus. Müller kirjutab pealegi ka (ülemsaksapäraselt?) *verdehniuntŭ*, *Verdenjŭt*. Käesolevas kirjutises on jäädud põhimõtte juurde, et arvatav rõhuline eessilp on eesti keeles transkribeeritud *vöör-*iks ja rõhutu *vor-*iks. Alamsaksa eessilbi *vor-* kohta eesti keeles vt. ka EKirj 1928, 598 jj-d.

4. Eesti keeles olevates alamsaksa laensõnades vastab alamsaksa *sch-*le *k:* *kool* < *schole*, *kinkima* < *schenken*. See asjaolu osutab, et siinses alamsaksas on *sch* hääldus olnud *sz* või *sk*, ega mitte *š*, nagu ülemsaksas ja mõnedes elavates alamsaksa murretes. *sk* ja *sz* esineb praegugi mitmetes as. murretes (*L a s c h* MNGr 173 jj.; *G r i m m e* PDM 50). Ei ole midagi selle arvamise vastu, et Mülleri ajal oli Tallinna alamsaksas *sch* häälduseks *sk* või *sz*. Kõrvuti esinevad *ŷa* *ŷiŷŷop* ja *ŷiŷup*, *ŷiŷopit* ei tähenda ka, et selles sõnas oleks hääldatud *bišop*. Ka häälduskujust *bisŷop* võib vägagi hästi areneda *piisup*. Üldisemalt tuntud *piiskop* osutab omalgi poolt, et selles sõnas pole olnud *š-i*. Sama näitab verb *kriiskama* < *krischen*. Pandagu siinkohal muuseas tähele vene laensõnu, kus esineb sõnasisene *sz* (= *cx*). Näeme, et neiski võib see häälikuteühend olla eesti keeles edasi antud *s-*ga. Vene toidu *паша* eesti vaste *pasha* hääldatakse ühiskeeles harilikult *paššä*. Vt. ka Schlüter SbGEG 1909, 24 jj-d.

5. Sõnade *merŷ*, *merŷada*, *Merŷlerit*, *ŷerme*, *ŷerŷŷede*, *verjŷ*, *merŷdt*, *erwiuntŭ* jne. praegune hääldus näitab, et *e* oli *r-i* ees madaldunud *ä-*ks juba alamsaksas, sest nendeski eesti murretes, kus algupärane eesti *-er-* on säilinud, on alamsaksa laensõnades ikka *-är-*. *är* on olnud omane balti-saksa keelele kõige viimasema ajani: *märkŷ*, *värkštübä*, *värt*, *ärbnj* jne.

6. Alamsaksa *ö*-le vastab eesti keeles õige mitmel juhul *õ*: *õli* < *ölje*, *õrel* 'orel' < *örgel*, *lõõr* < *rör*, *rõnn* 'renn' < *rönne*, *mõrtsukas* ? < *mörder*. Mõnes sõnas võib näha ka alamsaksa *o* vastena *õ*-d.

7. Sõna fuüppifene on loendis tuletatud alamsaksa sõnast *knipken*. Eesti vaste eeldab õigupoolest lähtumist kujust *knüpken*. Alamsaksas võib murdeti niihästi labiaali järel kui ka ees olev *i* labialiseeruda *ü*-ks (L a s c h MNGr 99 jj-d; S a r a u w NF I 303 jj-d). Labialisatsiooniküsimus on balti alamsaksas eriti huvitav ning ühtlasi keeruline peatükk, sest peale mitmesuguste labialisatsioonijuhtude kohtab siin ka vastupidist tendentsi, nimelt delabialisatsiooni. Delabialisatsioon on omane eriti Baltikumi läti osas, kus ta olemasolu võib seletada läti keele otsese mõjuga. Ent ka Eesti pinnal, peamiselt küll Lõuna-Eestis on ohtrasti näited selle kohta, kuidas näiteks *ü* asemel esineb *i*: Tartu *trikkima* ~ *trükkima*; Tartu *villima* ~ Tallinna *vüllima* 'täitma, täis valama'; W i e d e m a n n EWb *tiüning*, *tiüningi-koht* 'Schläfe' ~ AES Muhu *tiüningio* jne., vrd. alamsaksa *drücken*, *füllen*, *dünninge*.

8. Alamsaksas on rida sõnu, kus vahelduvad murdeti *o* ja *u* (L a s c h MNGr 91 jj-d.; S a r a u w NF I 104). *o* muutumine *u*-ks on omane eriti labiaalide järel, kuid teda võib kohata ka muudel eeldustel. See häälikumuutus kajastub ka eesti keeles, kus esineb kõrvuti *pukk* ja *pokk* < *bock*, *buck*, *tull* ~ *toll* 'paadihank' < *dulle*, *dolle*, *rull* ~ *roll* < *rulle*, *rolle* jne.

9. Sõnade *Þredigtote* ja *reefþjoppe* praegused vasted *räästol* ja *rääskop* osutavad, et alamsaksas on neis sõnus olnud madal ehk lahtine *ē*, s. o. mingisugune *ē* või *ā* sarnane häälik. Eesti keel on üldse väga oluline keskalamsaksa *ē¹*, *ē³* ja *ē⁴* hääldusnüansi kindlaksmääramisel. *ē³* ja *ē⁴* on harilikult antud edasi eesti keeles pika *ē*-ga või *r*-i eel teatud juhtudel ka *ā*-ga. *ē¹* aga, mis on saadud *ā*-st metafoonilisel teel, on eesti keeles enamasti ikka *ā*-na: *rääskop*, gooti *rahnjan*; *äädikas* < as. *etik*, gooti *akeit*, ladina *acetum*; *tääv* < as. *steven*, vana-saksi *stamn*; *ääs* < as. *ese* < germaani **asjōn*; *lääger* 'koot, pint' < as. *slegere* < verbist *slagen* 'lööma'; *väävel* < as. *swevel*, *swavel*, rootsi *svavel*; *käävel* < as. *gevel*, rootsi *gavel*.

10. Võib arvata, et sõna *iru* hääldus oli Mülleri ajal *prii*.

Alamsaksa laenudes on üldiselt *l*-i ja *r*-i ees esineva *v* vastena *p*: *proua* < *vrouwe*, *plink* < *flink* jne.

11. Mülleril esinev *Römer* võib peegeldada kas tõelist hääldust või on meil tegemist üksnes kinnipidamisega alamsaksa eeskujust. Praeguses eesti keeleuususes on teatavasti *röövel*. Ka muudel juhtudel näeme, et tegijanime lõpp *-er* ja samuti ka muud algupära olev alamsaksa lõpp *-er* on eesti keeles dissimileeritud *-el*-iks, kui sõnatüves esineb ka *r*: *kortel*, *kärnel*, *rüütel*. Mülleril enesel on siiski ka juba *Börrelig*, *Börrilig*.

SUMMARY:

The German Loanwords of Georg Müller.

There are literary monuments of the Estonian language from the 16th century but only in the 17th century do they begin to occur in greater numbers. We have a rather voluminous collection of sermons, dating from the very beginning of the century, which were given between 1600 and 1606 by Georg Müller, pastor of the church of the Holy Ghost at Tallinn. The sermons, with a German preface, were published by W. Reimann "Neununddreissig Estnische Predigten von Georg Müller aus den Jahren 1600—1606" (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat XV, Tartu 1891). Müller's sermons are important for the Estonian, from the point of view not only of linguistic but of cultural history. The sermons reflect Tallinn life during Müller's time and incidentally we get an idea of the kind of language that was spoken 350 years ago. In the language of that time there existed several old forms and words which the present Estonian common language does not use or which have completely disappeared from the Estonian language. The 39 sermons are important too, because they are a gauge for the age of many German loanwords. In the present work chiefly those words are given which the author has been able to make certain of. Words of Greek, Latin and Hebrew origin which could come into the Estonian language only through the intermediation of the German language are also included in the German loanwords. Owing to the contents of the sermons the greater part of Müller's German loanwords denote religious conceptions, but there is, too, an abundance of those words the origin of which is found in everyday life. If we look at the sounds of the words we see that, with a few exceptions, they take their origin from the Low German. Until the Reformation, Low German was the only German dialect spoken in Estonian towns and even among the Germans in the country. In Estonia as well

as in Germany the Reformation dealt a severe blow to the Low German literary language. The place of the latter was gradually taken by High German. At Tallinn High German became the only official language just at the time when Müller's sermons were written. The reason for the change in lingual traditions was due chiefly to the fact that at the beginning of the 17th century the plague was raging in Tallinn and killed a great number of the old officials. The new ones which came in their stead came with High German literary traditions. As the language of the people Low German, of course, continued to exist. At Tallinn Low German died out completely only in the 19th century. The High German in the Tallinn of Müller's time could only have been spoken by a few of the higher sets. A great number of the Tallinn Estonians were simple people who did not come into contact much with the higher classes. If an Estonian spoke German it would be Low German. Therefore it is natural that the loanwords which come from the German language originated in the Low German usage. Although Müller himself uses the High German language in the notes and quotations of his sermons he has, nevertheless, in the speeches destined for the members of his congregation changed into Low German even those few High German words which accidentally appeared as he wrote. Müller did not use German loanwords because his knowledge of the Estonian language was insufficient. Although his German syntax really had great influence, one must still believe that he used only those German words which the Estonian of that time was acquainted with, which existed in the Estonian language of that time. As the author shows in the present Estonian dialects several German words occur even now which Müller used and which the tradition of the present common language does not know. If in the present Estonian language we do not find the doublet of some loanword there still is nothing to prove that these words were not used by the Tallinn Estonians at the end of the 16th and the beginning of the 17th centuries.

In several respects the Estonian language shows us what the pronunciation of the extinct Estonian Low German was like. The Estonian language is especially important in relation to metaphony. The Low German literary language before and during Müller's time did not always use the metaphonic marks. But with the aid of Estonian loanwords we can show where *o* and *u*

und where *ö* and *ü* were employed. The Estonian language shows, too, that in Müller's time *sch* was pronounced as *sk* or *sχ* and that there was a great difference in the pronunciation of Low German *ê*¹, *ê*³ and *ê*⁴. The *ee* of the Estonian language corresponds to the higher *ê*³, the *ää* to the lower *ê*¹. Before *r* is the *ê*⁴ as *-eer*, the *ê*¹ and *ê*³ as *-äär*.

At the end of the work a list is given of the Teutonic and other words which have been treated.

Käsitletud sõnade loend.

(Eesti loendisse on võetud üksnes need sõnad, mida ei käsitleta alfa-beetilises sõnastikus.)

<i>E e s t i :</i>	<i>kuñsisi</i> 45	<i>pannatumad</i> 40
<i>āblat</i> 39	<i>kärnel</i> 52	<i>pasha</i> 50
<i>altar, alttari</i> 45, 48	<i>käärima</i> 48	<i>pietre</i> 45
<i>arštima</i> 45	<i>kõrt</i> 39	<i>piht-wāder, piht-water</i> 40
<i>baar</i> 44	<i>käävel</i> 51	<i>pīp</i> 40
<i>doch</i> 42	<i>köst</i> 48	<i>pīpar</i> 41
<i>dokument</i> 44	<i>künna</i> 39	<i>piiskop</i> 50
<i>džentlmen</i> 44	<i>künnama</i> 8, 39	<i>pind</i> 41
<i>Ebbauschkufet</i> 38	<i>künnatu</i> 39	<i>piññ</i> 41
<i>haamer</i> 8, 37	<i>laat</i> 39	<i>plink</i> 52
<i>hamber</i> 3, 11, 37	<i>lañtsi-poiš</i> 39	<i>plöömikene</i> 39
<i>jeng</i> 48	<i>lappida</i> 45	<i>poki-reig</i> 41
<i>jihti</i> 49	<i>lig pajatis, lihkpajatufse</i>	<i>pokk</i> 41, 51
<i>jihvt</i> 49	jne. 39	<i>prii</i> 51
<i>jips</i> 49	<i>lör-kapp</i> 39	<i>proua</i> 52
<i>jäng</i> 48	<i>lõõr</i> 51	<i>pukk</i> 51
<i>jängitama</i> 49	<i>lääger</i> 51	<i>pürjel, pürger</i> jne. 41
<i>kārman</i> 39	<i>māf</i> 40	<i>püüd(ma)</i> 41
<i>kaldunid</i> 48	<i>marī-jen-plōm</i> 39	<i>pūt, püt</i> 41
<i>kamber</i> 9, 11, 37	<i>mukitama</i> 40	<i>raatus</i> 41
<i>kapp</i> 39	<i>mukk</i> 40	<i>rafchke</i> 38
<i>kēmel</i> 25, 42	<i>muòdi</i> 45	<i>reis-māř</i> 40
<i>kekk</i> 48	<i>muskat-plōm</i> 39	<i>rentsel</i> 42
<i>kinkima</i> 50	<i>mõrtsukas</i> 40, 51	<i>rihtima</i> 42
<i>kool</i> 50	<i>mündrik</i> 40	<i>roll</i> 51
<i>kõrt</i> 39	<i>mütsisi</i> 45	<i>rull</i> 51
<i>kortel</i> 52	<i>niht</i> 39	<i>rōnn</i> 51
<i>kripsmāt</i> 40	<i>nipp</i> 40	<i>rääkima</i> 41
<i>kriiskama</i> 50	<i>olderman, olterman</i> 48	<i>rās-kopp</i> 41
<i>krōnima</i> 39	<i>orel</i> 49	<i>rās-peññing</i> 41, 51
<i>kuñs-kopp, kunškoppi</i> 39	<i>pannama, pannatama</i>	<i>räästol</i> 41
	jne. 40	<i>rōšt</i> 42
		<i>rüütel</i> 52
		<i>seltsi</i> 45

<i>toch</i> 42	Vana-saksi:	<i>engel</i> 10
<i>toll</i> 51	<i>stamn</i> 51	<i>epistel</i> 7
<i>tiñning</i> 51		<i>erven</i> 33
<i>trikkima</i> 51	Alamsaksa:	<i>ese</i> 51
<i>tratt</i> 47	<i>ach</i> 6	<i>etik</i> 51
<i>triemletta</i> 45	<i>aftåt</i> 6	<i>ewangeliste</i> 8
<i>triipus</i> 41	<i>alden</i> 48	<i>ewangelium</i> 8
<i>truüml</i> 45	<i>altar, alter</i> 6, 48	<i>exempel</i> 7
<i>trükkima</i> 51	<i>ammet</i> 6	
<i>tull</i> 51	<i>anker</i> 6	<i>flink</i> 52
<i>tüñningid</i> 51	<i>apostel</i> 7	<i>Frankrike</i> 8
<i>tuurima</i> 42	<i>arste</i> 7	<i>füllen</i> 51
<i>tääv</i> 51		
<i>undreht, unreht jne.</i> 42	<i>bank</i> 20	<i>Galileer</i> 11
<i>wewli-plõmid</i> 39	<i>bannich</i> 18	<i>geck</i> 12, 48
<i>villima</i> 51	<i>barm</i> 22	<i>gegen</i> 49
<i>wõr-reiter</i> 49	<i>bas(s)une</i> 18	<i>gehõrsam</i> 8
<i>wõr-rütel</i> 50	<i>begären</i> 7	<i>geren</i> 14, 48
<i>wõrshü</i> 49	<i>behalten, beholden</i> 48	<i>gevel</i> 51
<i>wõster</i> 49	<i>benk</i> 20	<i>gewald</i> 48
<i>wuññ</i> 43	<i>berm</i> 22	<i>glas</i> 12
<i>vuõdrest</i> 45	<i>bibel, biblie</i> 19	<i>gõst</i> 48
<i>wõrst, võrst</i> 43	<i>bichtvader</i> 19	<i>günnen</i> 8
<i>wärks-tuba, wärk-tuba</i> 43	<i>bischof, bischup</i> 20, 50	<i>hamer</i> 8, 37
<i>väävel</i> 51	<i>blomeken</i> 7	<i>hammer</i> 8, 37
<i>võõrkaup</i> 49	<i>bock</i> 51	<i>Heiland</i> 9
<i>võõrkoda</i> 49	<i>bõrger(e)</i> 22	<i>her, here</i> 9
<i>võõrmast</i> 49	<i>braden</i> 21	<i>historia</i> 9
<i>võõrmünder</i> 49	<i>bruken</i> 22	<i>hof</i> 9
<i>võõrrütel</i> 49	<i>brüt</i> 22	<i>holden</i> 48
<i>võõrus</i> 41, 49	<i>buck</i> 51	<i>hucheler, hugeler</i> 9
<i>võõrväravad</i> 49	<i>büsse</i> 22	<i>hüs</i> 21
<i>vüllima</i> 51	<i>büte</i> 22	
<i>õli</i> 51	<i>capit(t)el</i> 11	<i>ja</i> 10
<i>õrel</i> 49, 51	<i>catechismus</i> 11	<i>jesuiter</i> 10
	<i>conscop</i> 14	<i>Jsrael</i> 9
<i>äädikas</i> 51	<i>dacht</i> 25	<i>Jsraeliter</i> 10
<i>ääs</i> 51	<i>däler</i> 25	<i>Juda</i> 11
<i>õrel</i> 51	<i>dansen, danzen</i> 26	<i>kaldünen</i> 48
Germaani:	<i>denen</i> 26	<i>kamer</i> 11, 37
* <i>asjõn</i> 51	<i>dênst, denest</i> 26	<i>kammer</i> 11, 37
	<i>doch</i> 27	<i>kapittel</i> 11
Gooti:	<i>dolle</i> 51	<i>kappe</i> 11
<i>akeit</i> 51	<i>drücken</i> 51	<i>kardinale</i> 11
<i>rahnjan</i> 51	<i>dulle</i> 51	<i>kärman</i> 11
	<i>dünninge</i> 51	<i>kede(ne)</i> 12
	<i>duren</i> 29, 42	<i>keiser</i> 12

- kelder, keller* 12
klênode, kleinode 12
kloppen 12
knipken 17
kôr 13
kost(e)lik 14
krischen 50
krone 13
kronen 13
kunst 13
kunstlik 14
kun(t)schap, kunschop 14

landesknecht 14
lappen 14
ledder 23
lere 14
ler(e)knape 14
Lîflant 14
lîk, like 15
likenisse 15
lîkwort 15
lôrbere 15
louwe, lowe, lauwe 15
lust 15
lutterân 15

malen 15
maler 15
mantel 16
martelere 17
mate 15
meister 16
merk 16
merken 16
mertelere 17
messe 16
mester 16
morder 16, 51
munderke 17
mure 17

naber 17
narre 17

offer, opper 17
offeren, opperen 18
olde 48
olderman 48
- ôlje* 51
orgel, örgel 49, 51
orsake 18

paradîs 18
passion 18
pater 18
Patriarchen 19
pawes(t) 18
penni(n)k 19
perfon 19
Pharao 30
Pharifeer 32
pietske 20
pin, pinne 20
pipe 20
plâster 21
plichtanker 21
pocke, poche 21
pot 21
predikstôl, prekstoel 21, 41
Prophet 21
Pfalm 24
put 21

racker, racher 23
rasen 22
râthûs 23
reis(e) 23
rekenschop 23
rennestên, rentsel 23, 42
richtesnôr 23, 38
rolle 51
Römer 24
rönne 51
rör 51
rose 23
roste 24
rover 24
rulle 51
râm 23

salven 24
sante 24
schemel 25
schenken 12, 50
schildwachte 25
schlan 38
schleden 38
- schlumpes wyfe* 38
fchmaheit 38
schole(ne) 13, 50
scholemester, scholmeister 13
schorte 14
fcheuen 38
selschop 25
side(n) 25
slagen 51
slam 14
slegere 51
smucken 17
solt 48
spegel 19
spil(l) 20
spilden, spillen 20
spittâl 19
spittelere 19
spittelsch 19
spole 21
stal 25
steven 51
stôl 27
stormen 27
stucke 29
stunde, stunt 28
summa 25
swevel 33, 38, 51

tange 26
Tatern 26
tempel 26
Testament 27
tölner 29
torn 27
trôst 28
trôsten 28
trôstlik 29
trotz 28
trumme 28
truwe 28
Turke 30
Tuutz 29
tyrann 30

unde, und 30
ungehorsam 30
unrecht 30

<i>valsch, vals</i> 31	<i>wachte</i> 31	<i>Schlamm</i> 14, 38
<i>vangen</i> 32	<i>wachthüs</i> 31	<i>Schwefel</i> 38
<i>vat</i> 31	<i>wage</i> 31	
<i>vers</i> 33	<i>wandern</i> 31	<i>Taler</i> 25
<i>versch, vers</i> 32	<i>werkstede</i> 32	
<i>vige</i> 32	<i>wert</i> 33	<i>värkstübə</i> 50
<i>vördeel, vordel</i> 50	<i>wik</i> 32	<i>värt</i> 50
<i>vordēnen</i> 26	<i>wis, wisse</i> 32	<i>Vorreiter</i> 50
<i>vordēnst</i> 26	<i>wunde</i> 32	<i>Vorschuh</i> 49
<i>vördörften, vordörften</i> 50		<i>Vorsteherhund</i> 49
<i>vör-hüs</i> 49	<i>yegen</i> 49	
<i>vorjar</i> 50		<i>Rootsi :</i>
<i>vör-köp</i> 49	<i>Ülemsaksa :</i>	<i>gavel</i> 51
<i>vör-mast</i> 49	<i>ärbm</i> 50	<i>svavel</i> 51
<i>vör-münder</i> 49	<i>Arzt</i> 7, 37	<i>tratt</i> 47
<i>vör-rüter</i> 49		
<i>vorschonon</i> 8	<i>Bürger</i> 23, 37	<i>Läti :</i>
<i>vorschoning</i> 8	<i>Gänge</i> 49	<i>āmars, āmurs</i> 37
<i>vörföken, vörföken</i> 50	<i>gängern</i> 49	<i>kañbaris</i> 11
<i>vorsprake</i> 8	<i>Gicht</i> 49	<i>reñstele</i> 42
<i>vörspraker</i> 8	<i>Gift</i> 49	
<i>vorfprocke</i> 50	<i>Gips</i> 49	<i>Vene :</i>
<i>vorste</i> 33		<i>пача</i> 50
<i>vör-tör</i> 49	<i>jēbm</i> 49	
<i>vorwiten</i> 8	<i>jestə</i> 49	<i>Ladina :</i>
<i>vri</i> 21	<i>jiŋ</i> 49	<i>acētum</i> 51
<i>vrouwe</i> 52		<i>pater noster</i> 18
<i>vullen</i> 33	<i>märkŋ</i> 50	<i>sacramentum</i> 24
<i>vurste</i> 33	<i>Richtschnur</i> 38	<i>summa</i> 25

Tarvitatud kirjandust ja allikaid.

- AES = Akadeemilise Emakeele Seltsi murdekogud Eesti ja Sugukeelte Arhiivis.
- AES = Heinrich Stahl, *Anführung zu der Ehstnischen Sprach. Revall 1637.*
- Beiträge = Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache. Pernau I (1813) —.
- Biblia = Biblia. *Dat ys: De gantze hillige Schrift (Sassisch). Wittenberch 1599. Kui ei ole märgitud selle teose lehekülge, on näide võetud piibli eesotsas olevast sõnade ja nimede loendist.*
- Bibl. Verz. = E. N. Setälä, *Bibliographisches verzeichnis der in der literatur behandelten älteren germanischen bestandteile in den ostseefinnischen sprachen. (Finnisch-Ugrische Forschungen XIII.) Helsingfors 1912—1913.*
- BT = Lutz Mackensen, *Baltische Texte der Frühzeit. (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga V 8.) Riga 1936.*
- Chronica = Balthasar Russow's *Chronica der Prouintz Lyfflandt, in erneu-tem Wiederabdrucke, mit Wörterbuch und Namenregister versehen. Riga 1857.*
- EK = Eesti Keel. Akadeemilise Emakeele Seltsi ajakiri. Tartu I (1922)—.
- EKkirj = Eesti Kirjandus. Eesti Kirjanduse Seltsi väljaanne. Tartu I (1906)—.
- EKAH = Lauri Kettunen, *Eestin kielen äännehistoria. Toinen, uusittu painos. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 156) Helsinki 1929.*
- ERL = Paul Ariste, *Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XXIX .) Tartu 1933.*
- EtWb = Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Achte verbesserte und vermehrte Auflage. Strassburg 1915.*
- EWb = J. Wiedemann, *Eesti-Saksa Sõnaraamat. Kolmas muutmatu trükk teisest, dr. Jakob Hurt'i poolt redigeeritud väljaandest. Sissejuhatusega varustanud Albert Saareste. Tartu 1923.*
- HMH = Paul Ariste, *Hiiu murrete häälikud. (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XLVII 1) Tartu 1939.*
- KA = Anton Thor Helle, *Kurtzgefasste Anweisung zur Ehstnischen Sprache Halle 1732.*

- LV = Albert Saareste, Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B VI₁) Tartu 1924.
- LW = Lauri Kettunen, Livisches Wörterbuch mit grammatischer Einleitung. Helsinki 1938.
- LSp = Henricus Stahl, Leyen Spiegel. Darinnen kürztlich gezeigt wird wie ein einfaltiger Christ die Fest- vñ Sontägliche Evangelia in reiner Lehr und heiligem Leben jhm zu nutze machen kan. Revall 1641—9.
- Manud = Henricus Göseke, Manuctio ad Linguam Oesthonicam, Anführung zur Öhstnischen Sprache. Reval 1660.
- MNGr = Agathe Lasch, Mittelniederdeutsche Grammatik. Halle a. S. 1914.
- MNW = A. Lasch — C. Borchling, Mittelniederdeutsches Handwörterbuch. Hamburg 1928 —.
- MT 240 = Kustav Must, Kuuldelisi murdetekste Jüri kihelkonnast. 1938. Käsikiri Eesti ja Sugukeelte Arhiivis.
- Müller = Neununddreissig Estnische Predigten vom Georg Müller aus den Jahren 1600—1606. Mit einem Vorwort von Wilhelm Reiman. (VhGEG XV.) Dorpat 1891.
- NF = Chr. Sarauw, Niederdeutsche Forschungen. I. Vergleichende Lautlehre der niederdeutschen Mundarten im Stammlande. II. Die Flexioner der mittelniederdeutschen Sprache. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser V₁ ja X₁) København 1921—1924.
- NRL = H. J. Streng, Nuoremmat ruotsalaiset lainasanat vanhemmassa suomen kirjakeielessä. Helsinki 1915.
- PDM = Hubert Grimme, Plattdeutsche Mundarten. Zweite durchgesehene Auflage. Berlin-Leipzig 1922.
- RKSpr = Ralph Lesthal, Die Revaler Kanzleisprache im XIV. Jahrhundert. 1931. Käsikirjaline magistritöö Eesti ja Sugukeelte Arhiivis, nr. 350.
- Rossinius = Joachim Rossinius, Südestnische Uebersetzung des Lutherischen Katechismus, der Sonntags-Evangelien und -Episteln und der Leidensgeschichte Jesu nebst einem Anhang in das Südestnische übersetzter Kirchenlieder und Stücke der Agende mit einer Einleitung von Wilhelm Reiman. (VhGEG XIX.) Jurjew (Dorpat) 1898.
- SbGEG = Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Tartu 1861—.
- SKhU = Johann Sehwers, Sprachlich-kulturhistorische Untersuchungen vornehmlich über den deutschen Einfluss im Lettischen. (Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms Universität Berlin.) Leipzig 1936.
- SKTT = Heikki Ojansuu, Suomen kielen tutkimuksen työmaalta. Sarja esitelmiä. I. Jyväskylä 1916.

- SUST = Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Helsinki I (1890) —.
- SvEtO = E l o f H e l l q u i s t, Svensk etymologisk ordbok. Lund 1922.
- Svio-Estonica = Svio-Estonica. Årsbok utgiven av Svensk-estniska samfundet vid Tartu Universitet. — Akadeemilise Rootsi-Eesti Seltsi Aastaraamat. Tartu 1934 —.
- VEtFW = K a i D o n n e r, Verzeichnis der etymologisch behandelten finnischen Wörter. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae BXXXVI.) Helsinki 1937.
- VBW = Versuch eines bremisch-niedersächsischen Wörterbuchs. Bremen 1767—1771.
- VEKVM = A l b e r t S a a r e s t e j a A. R. C e d e r b e r g, Valik eesti kirja-keele vanemaid mälestisi a. 1524—1739. Tartu 1925—31.
- VhGEG = Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Tartu I (1840) —.
- Vir = Virittäjä. Uusi jakso. Kotikielen Seuran aikakauslehti. Helsinki 1897—.

Sisukord.

Eessõna	3—5
Sõnaloend	6—33
Ülevaade laensõnadest	34—47
Häälikuloolisi märkusi	48—52
Summary:	53—55
Käsitatud sõnade loend	56—59
Tarvitatud kirjandust ja allikaid	60—62

**„KALEVALA“
SÕNASILBISTATISTILINE UURIMUS**

A. AAVIK

MIT EINEM REFERAT :
WORTSILBENSTATISTISCHE UNTERSUCHUNG DES
„KALEVALA“

TARTU 1939

Eessõna.

Käesoleva statistilise uurimuse aluseks on E. Lönnrot'i poolt koostatud „Kalevala“ (viides stereotüpeerattu painos, Helsinki 1907), mis sisaldab kokku 22795 värssi.

Töös on kogu materjal jagatud kaheks osaks (tekstis I ja II) nii, et I pool koosneb 11398-st ja II pool 11397-st värssist. See jaotus on läbi viidud selleks, et kontrollida, kas I ja II pool annavad sarnaseid statistilisi resultate.

Töö metoodiliseks eeskujuks on olnud W. Anderson'i „Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder“*), mille aluseks on Hurda „Vana Kannel II“ värssistik.

Nagu selles, nii on käesolevaski töös tehniline statistika koostatud esiteks kogu materjali, siis I ja II poole kohta eraldi, niihästi värsside arvu kui ka vastavate protsent-arvude suhtes. Samasugune statistiline kokkuvõtte esitatakse ka iga värstitüübi juures eraldi.

Värstitüübid on liigitatud kõige pikema sõna järgi värssis, sealjuures ühtlasi silmas pidades ka silpide ja sõnade arvu. Eri-rühma moodustavad värstitüübid ainult kahe silbiliste sõnadega, missugune rühm antakse töö alguses eraldi.

Kui mingisse värstitüüpi kuulub kuni 0,2% „Kalevala“ värsside koguarvust (s. o. 1—45 v.), siis on välja kirjutatud kõik tekstid; 0,2%—1% (s. o. 46—227 v.) on antud tekstide nimestik + kahest värssist koosnev näide; üle 1% esinevate värsside puhul (s. o. 228 + x v.) antakse ainult kahest värssist koosnev näide.

Matemaatiliselt võimalike kombinatsioonide arvulised andmed on samuti võetud mainitud W. Anderson'i raamatust, ilma neid siin töös eraldi kordamata.

Skandeeritavad värssid on märgitud tärnikesega (*) vastava tüübi ees.

Töös ei ole piiratud ainult „Kalevala“ värssimaterjali kohta saadud tulemuste esitamisega, vaid neid tulemusi on püütud võr-

*) Tekstis lühendatud: „Anderson“.

relda ka eesti rahvalaulude uurimustest saadud andmetega. Nii on käsitledavas materjalis 18-ne kõige sagedamini esineva värsitüübi puhul antud vastava tüübi asend esinemisjärjekorras ka eesti rahvalauludes.

Võrdlusmaterjaliks on olnud andmed Hurda „Vana Kannel II“ (tekstis VK) ja Veske „Eesti rahvalaulude“ (tekstis VER) kohta. Töö lõpus leiduvasse võrdlustabelisse on aga toodud ka eesti kunstrahvalaulude — G. Suitsu ja V. Ridala poemide — kohta käivad andmed.

Peale puht-statistilise uurimise on püütud jälgida ka mõningaid muid nähtusi.

Nii on eriti tähelepanu pöördud sellele, kuidas „Kalevalas“ on täidetud soome värsimõõdu ortodoksaalreegleid, ja iga lahku mineku puhul reegleile mitte vastavad värsid välja kirjutatud, kusjuures on püütud leida ka põhjendusi ja motiive vigaste värs side esinemisele.

Skandeeritavate värsside puhul esineb üksikuid juhtumeid, kus värsijala languses (kaugemal esimest värsijalga) esineb pikk pearõhuline silp, mida pole aga veaks loetud, ja seda järgmistel põhjustel.

Reeglile mitte vastav pikk silp esineb ainult *ts-*, harvemini ka *sk-*, *tk-* ja *hk-*ühendilistes sõnades.

Nagu teada, on suurem osa „Kalevala“ runosid üles kirjutatud Karjala keelealalt. Sel murdealal aga allub *ts-*ühend teatavasti pikkusvaheldusele *ttš ~ tš (tts ~ tš)*, näit. *mettšä ~ me^tšän*, kusjuures nõrga-astmeline kuju on afrikaadiline. Sellega on siis seletatav kirjakeelses kujus pika silbi esinemine värsijala languses kaugemal esimest värsijalga. Mitte alati aga ei esine seesugust vaheldust, sest kinnise silbi vokaali ees oleva *ts-*ga vorme leidub ka tõususes, seega pikaks silbiks käsitatuina *).

Sõna *itse* esineb kirjakeelselt pikasilbilisena värsijala languses ka siis, kui järgneb kinnine silp; et see sõna aga on karjala murdes teatavasti alati afrikaadiline (*i-tše* **), siis on selline esindus arusaadav.

*) Vrd.: Heikki Ojansuu, „Karjala-aunuksen äännehistoria“ (Helsingissä 1918), lk. 167.

**) Vrd.: Y. H. Toivonen, „Zur geschichte der finnisch-ugrischen inlautenden affrikaten“ (Finnisch-Ugrische Forschungen XIX, 1928), lk. 137.

Ühendid *tk*, *sk*, *hk* on karjalas (mitte aga aunuses) samuti nõrgenenud kinnises silbis: *matata* ~ *matkoq*, *koski* ~ *kosen*, *rihki* ~ *rihkin* jne. *). Mõnes juhtumis aga esineb mõne mainitud ühendi püsimine kinnises silbis (*itkulle*). Need on vahest Lönrot'i enda (või hiljem kellegi teise) poolt parandatud kirjakeelseiks, sest nagu teame, on Lönrot „Kalevalas“ (eriti II väljaandes) teinud laulude üleskirjutustes mitmeid keelelisi ühtlustusi üldkeele (kirjakeele) heaks. Kui aga värsimõõt nõuab, on ta säilitanud ka karjala murdele omaseid jooni **).

Teiselt poolt on teada, et osa laule on Lönrot'i poolt üles kirjutatud ka soomepoolse Karjala põhja- ja idapoolsemaist osadest (vt. K. Krohn, Soome-Eesti vanast rahvalaulust, lk. 20), missugusel murdealal *ts*-esindus on samuti lahkuminev üldsoomest. Selle kohta ütleb Setälä järgmist:

„(*ts*) *ht* on üldine kogu põhjapoolse savo murde alal, kuni Keuruuni ja Ätsärini läänes, samuti soomepoolse Karjala põhjaosades. See *ht* on kas täiesti väljaspool nõrgenemisjuhtumeid või on nõrgenenud nii, et kas *h* või *t* on kadunud. Näit. *mehtä*, gen. *mehtän* e. *metän*; *patas* e. *pahas*, gen. *pahtaan*; *ehin* e. *etin*, *ehtii*, jne.“ ***).

Skandeeritavate värsside puhul mainitakse ka alati nende vastavust soome skandeerimisreeglite nõudeile.

Töö lõpus esitatakse kokkuvõetult käesoleva töö põhjal saadud tulemused, nii skandeeritavate värsside üldarv ja protsent, liitsõnade suhteline esinemine jm.

Muidugi tuleb silmas pidada, et kõik statistilised protsentarvud ja teised käesoleva töö tulemused käivad Lönrot'i eepose ja mitte ehtsate soome rahvalaulude kohta. Et aga peagu terve Lönrot'i „Kalevala“ on ainult ehtsate rahvalaulude, rahvalaulu-osade ja -värsside mosaiik, kusjuures Lönrot'i poolt on juurde luuletatud ainult 5 või natuke rohkem protsente värsside üldarvust, annab see uurimus ka ehtsate soome rahvalaulude värsitehnikast kaunis hea ettekujutuse.

*) H. Ojansuu, „Karjala-aunuksen äännehistoria“, lk. 26, 27 ja 29.

**) Ibid. lk. 163 ja 164; vrd. ka „Kalevala“ eessõna (II laitos, 1849).

***) E. N. Setälä, „Yhteissuomalainen äännehistoria“, lk. 172.

I. Värsitüübid ainult kaheasilbiliste sõnadega.

Matemaatiliselt võivad need olla kaheksa- ja kümnesilbilised, nelja- või viiesõnalised.

A. Kaheksasilbiline värsitüüp.

a. Neljasõnaline.

1. Tüüp 2222.

946 värssi (4,1%). I — 483 (4,2%); II — 463 (4,1%).

Näide:

Vilu mulle virttä virkkoi (I: 1, 65).

Eipä äiti ääntä kuulle (II: 24, 397).

Soome-eesti rahvalaulu värsimöödu-teooria järgi peaks see tüüp esinema kõige sagedamini meie rahvalauludes, aga nagu selgub, seisab ta esinemissageduselt alles viiendal kohal.

Eesti rahvalauludes vastavate uurimuste abil saadud tulemused räägivad selle tüübi kui oodatava ideaaltüübi kasuks rohkem; nimelt esineb VK-s tüüp 2222 teisel ja VER-s samuti teisel kohal. Eesti kunstrahvalauludes on see aga jälle pidanud niikuma allapoole esinemissageduse järjekorras: Suitsul esineb kolmandal ja Ridalal viiendal kohal.

19 juhtumis on värsijala tõusus (kaugemal esimest värsijalga) lühike silp:

Uipi iät, uipi lännet (I: 1, 144).

Lenti iät, lenti lännet (I: 1, 183).

Olin kapo, neiti nuori (I: 5, 125).

Kylli oli Saaren neiti (I: 11, 21).

Tuoni minun tänne tuotti (I: 16, 183).

Antoi tuopin totta tehä (I: 21, 247).

Suku suuri, laji laaja (I: 24, 182).

Ellös tätä ennen syökö (II: 32, 31).

Etpä sinä sinne pääse (II: 38, 153, 165, 177).
 Soitti pojat, jotta piiat (II: 40, 296).
 Sekä pojat, jotta neiet (II: 41, 181).
 Taoit ennen, taoit eilen (II: 44, 16).
 Sa'a mettä, sa'a vettä (II: 45, 326).
 Mitä tehen metsä mieltyi (II: 46, 463).
 Sa'a hyytä, sa'a jäätä (II: 48, 363).
 Kunne tulet tuosta läksi (II: 47, 217).
 Sata neittä, tuhat naista (II: 50, 91).

Värssides II: 45, 326 ja 48, 363 peaks õigupoolest olema pikk silp (saa'a), nagu see esinebki mujal; siin on tegemist arvatavasti ebajärjekindla üleskirjutamisega.

B. Kümnesilbiline värsitüüp.

a. Viiesõnaline.

2. Tüüp 22222.

2 värssi (0,01%). I — 2 (0,02%); II — puudub.

Kolme oli neittä niemen päässä (I: 4, 305).

Akka oli vanha vaipan alla (I: 8, 249).

II. Värsitüübid ainult ühesilbiliste sõnadega.

Niisuguseid tüüpe ei esine „Kalevalas“.

III. Värsitüübid ühe- ja kahesilbiliste sõnadega.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

Need võivad olla viie-, kuue- või seitsmesõnalised.

a. Viiesõnalised.

Matemaatiliselt on siin võimalik moodustada kümme kombinatsiooni. Neist esineb käsitledavas materjalis 3: 11222, 21122 ja 22112.

3. Tüüp 11222.

168 värssi (0,7%). I — 77 (0,7%); II — 91 (0,8%).

Näide:

Kuss' ei konsa kuuta nähnyt (I: 1, 299).

Jott' ei jälki jäällä tunnu (II: 24, 391).

I: 1, 299; 2, 75. 113; 3, 11. 165. 246. 290. 360. 376; 4, 129. 165. 207. 494. 498; 7, 9. 109. 155; 9, 61. 269. 277. 363. 441. 557; 10, 115. 235. 439; 11, 4. 57. 175. 291; 12, 72. 269. 273. 377. 479; 13, 13. 29. 121. 148; 14, 15. 207. 275; 15, 329. 330. 351; 16, 189; 17, 385. 461. 537. 591; 18, 415. 576. 635; 19, 23. 87. 96. 105. 149. 296. 304. 321. 333. 493; 20, 124. 613; 21, 301; 22, 83. 133. 179. 274. 495; 23, 299. 549; 24, 35. 219. 237. 319;

II: 24, 391. 401; 25, 59. 105. 345. 434. 442. 450. 459. 473. 495. 646. 648; 26, 135. 150. 182. 281. 319. 320. 719. 729. 739. 741. 745; 27, 87. 105. 392; 28, 193; 29, 59. 255. 399. 341. 469; 30, 89. 203. 447; 31, 255; 32, 301. 325. 429. 505. 519. 529; 33, 171. 179. 240; 36, 26. 239. 267; 38, 186. 210. 234. 342; 39, 57. 356. 371. 425; 40, 3. 47. 55. 77. 105. 323; 41, 14; 42, 119. 149. 321. 347. 357. 511; 43, 17. 27. 233. 431; 45, 79. 131. 178. 229. 281. 348; 46, 345; 47, 157; 48, 323. 337. 355; 49, 9. 77. 285; 50, 449. 470. 595.

Kuna see tüüp on „Kalevalas“ esinemissageduselt alles 19. kohal, on ta eesti rahvalauludes palju sagedam; nii VK-s kuuendal ja VER-s samuti kuuendal kohal.

Kahes värsis on II värsijala tõusus lühike silp:

Vei ne ulos usta myöten (I: 7, 155).

Joit' ei nähä näillä mailla (I: 9, 441).

4. Tüüp 21122.

11 värssi (0,05%). I — 4 (0,04%); II — 7 (0,1%).

Mistä puist' on pirtti tehty (I: 21, 155).

Koirat ei ne koissa maanne (I: 22, 497).

Oven suuss' on ouot silmät (I: 23, 569).

Lässäp' on nyt muien lähtö (I: 24, 301).

Hyvä tääll' on mutson olla (II: 25, 339).

Hyvä täss' on neien olla (II: 25, 343. 367).

Päältä on kuin päivän koite (II: 25, 666).

Laski pään on päältä olka (II: 27, 380).

Liiat meill' on linnat täällä (II: 29, 111).

Tunsi maat on, tunsi rannat (II: 29, 455).

5. Tüüp 22112.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Kovin äija, kun on kolme (I: 14, 420).

Mitäs tuosta, jos ma laulan (II: 50, 549).

b. Kuuesõnalised.

15-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin ainult 1: 112112.

6. Tüüp 112112.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Vaan jos sitte siit' ei huoli (I: 24, 229).

c. Seitsmesõnalised

värsitüübid pole esindatud ühegi juhtumiga.

B. Üheksasilbilised värsitüübid.

Need on võimalikud viie-, kuue-, seitsme- või kaheksasõnalistena.

a. Viiesõnalised.

Matemaatiliselt võimalikust viiest kombinatsioonist esineb meie materjalis kolm: 12222, 21222, *22122.

7. Tüüp 12222.

43 värssi (0,2%). I— 25 (0,2%); II — 18 (0,2%).

Ei ole laulut lasten laulut (I: 3, 287).

Kun olet saava suuren sulhon (I: 3, 545).

Se oli surma nuoren neien (I: 4, 371).

Ei ole kokko suuren suuri (I: 7, 45).

Ei ole itku lapsen itku (I: 7, 175).

Tuo oli kaunis Pohjan neiti (I: 8, 1).

Et ollut suuri, etkä pieni (I: 9, 288. 296. 302. 308).

Kun sua hirvet suolla hieroi (I: 9, 297).

Kun oli voie päälle pantu (I: 9, 517).

En ole tuota ennen nähnyt (I: 11, 121).

En ole nähnyt enkä kuullut (I: 11, 122).

En ole vielä mointa syönyt (I: 17, 111).

Jonk' oli suussa suuri tieto (I: 17, 529).

Ei ole kuultu eikä nähty (I: 17, 555).

Mont' olen syönyt, monta juonut (I: 17, 589).

Ei ole hauki pienen pieni (I: 19, 225).

Eik' ole kokko pienen pieni (I: 19, 235).

Ei ollut suuri eikä pieni (I: 20, 19).

Ei ole tässä ennen kuultu (I: 21, 326).

Ei ole kuultu eikä nähty (I: 21, 327).

Kun oli kyllin häitä juotu (I: 22, 1).

Jost' oli rakki rasvan syönyt (I: 23, 810; II: 33, 55).

Ei ole tässä ennen ollut (II: 25, 221).

Eip' ole tässä ennen ollut (II: 25, 657).

Ei ole siinä miehen surma (II: 26, 165).
 Ei ole keiho suuren suuri (II: 30, 100).
 Jo oisi aika orjan syöä (II: 33, 61).
 Se oli meno nuoren naisen (II: 33, 291).
 Se oli surma nuoren miehen (II: 36, 343).
 Kun oli kuollut nuori nainen (II: 37, 7).
 Se oli kylki kyllä lämmin (II: 37, 189).
 Ku oli nuorta neittä vasten (II: 37, 191).
 Ei ole teissä puolta miestä (II: 40, 153).
 En ole mointa ennen kuullut (II: 41, 139).
 Jo oli sieltä Sampo saatu (II: 42, 327).
 Tuoss' oli purtta, kaksi purtta (II: 44, 41).
 Ei ole tuota ennen kuultu (II: 44, 283).
 Kut' oli vasten nuotta tehty (II: 48, 191).
 Kuu oli nousnut, päivä pääsnyt (II: 49, 397).

Ühes juhtumis on teise värsijala tõusus lühike pearõhuline silp (II: 33, 291). Kuues juhtumis (1: 9, 288. 296. 302. 308; 20, 19; II 33, 61) on kasutatud esimese värsijala oma soovi järgi täitmise võimalust: nimelt esineb siin värsijala languses pikk silp, nähtus, mis on „Kalevalas“ üsna haruldane (ainult teatavais tüüpides on märgata kalduvust selleks; selle üle pikemalt allpool).

8. Tüüp 21222.

26 värssi (0,1%). I — 8 (0,1%); II — 18 (0,2%).

Parta on eessä polven päällä (I: 2, 155).
 Mätäs on märkä maita vanhin (I: 3, 207).
 Mikä nyt sorti suuren äänen (I: 5, 200).
 Kupli nyt siellä kuusi vuotta (I: 6, 203).
 Lapsset on laihat Saaren mailla (I: 11, 141).
 Kyllä mä sulle kyyin laitan (I: 17, 449).
 Mene jo myöten, myöty neiti (I: 22, 49).
 Emo on nähnyt suuren vaivan (I: 23, 473).
 Lähes nyt kohti näitä maita (II: 25, 23).
 Hyvän on sulho neien saanut (II: 25, 281).
 Kyllä mä siihen keinon keksin (II: 26, 137).
 Seki on surma lapsen surma (II: 26, 251).
 Kyllä mä siihen mutkan muistan (II: 26, 167).
 Kova on kokko kourin saa'a (II: 28, 63).
 Tiera on tehnyt kuulun kaupan (II: 30, 87).
 Poika ei puutu surman suuhun (II: 31, 197).
 Moni on kakku päältä kaunis (II: 33, 77).
 Millä nyt maksan naisen naurun (II: 33, 99).

Vilu on olla viltin alla (II: 35, 149).
 Äijä on yötä, tunti tuhma (II: 37, 17).
 Jänö on juosnut siitä poikki (II: 38, 188).
 Repo on juosnut siitä poikki (II: 38, 212).
 Hukka on juosnut siitä poikki (II: 38, 236).
 Ollut ei miestä eikä naista (II: 41, 173).
 Vielä mä tuohon mutkan muistan (II: 43, 105. 307).

9. Tüüp *22122.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Kuta sinun ei saaja saane (II: 25, 365).

I värsjalg loetakse siin kolmesilbiliselt vastavalt soome skandeerimisteooriale.

b. Kuuesõnalised.

Matemaatiliselt võimalikust 20-st kombinatsioonist esineb siin kaks: 111222 ja 122112.

10. Tüüp 111222.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Jo silt' on siikä silmät syönyt (I: 15, 289).

Esimest värsjalga täitvad kolm silpi ei kuulu samasse sõnasse vastavalt soome värsireegleile.

11. Tüüp 122112.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Jo olen uinut yöt ja päivät (II: 29, 437).

c. Seitsmesõnalised

ja

d. Kaheksasõnalised

värsitüübid sellest liigist ei ole esindatud, samuti mitte

C. Kümnesilbilised värsitüübid.

IV. Värsitüübid kuni kolmesilbiliste sõnadega.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

Matemaatiliselt võimalikud on siin kolme-, nelja-, viie- või kuuesõnalised värsitüübid.

a. Kolmesõnalised.

Matemaatiliselt võimalikest kolmest kombinatsioonist esinevad kõik: *233, *323 ja *332.

12. Tüüp *233.

3824 värssi (16,8%). I — 1874 (16,4%); II — 1950 (17,1%).

Näide:

Sanat suussani sulavat (I: 1, 7).

Salot ilveksen samota (II: 24, 384).

Esinemissageduselt on see tüüp käsiteldavas materjalisel kohal (võrdluseks antagu siin vastavad arvud eesti materjalide kohta: VK-s on sel tüübil viies ja VER-s kolmas koht).

Kui eesti rahvalaulude puhul võidi veel kahelda skandeeritava ettekandmisviisi vanemuses või selle üheaegses eksisteerimises mitteskandeeritavaga (Zeiger, Paukson), — seal esineb kõnealuseis värssides kohati eksimusi soome pikkusreeglite vastu (vrd. Anderson lk. 48—53), — siis soome rahvalaulude (resp. „Kalevala“) puhul ei saa selle eksistentsis üldse olla kahtlust, sest ainult skandeeriva ettekandmise puhul võib siin nentida täielikku kooskõla soome reeglitega. Kui aga lugeda nii, et sõnarõhk langeks kokku meetrilise rõhuga, ei vastaks ükski värss soome pikkusreegleile!

Vigaseks pole siin loetud ka neid värssse, kus kirjakeele nõudeile kohandatud tekstis esineb pikk pearõhuline silp kolmanda värsijala languses seal, kus karjala murde järgi oleks lühike silp vastavalt soome skandeerimisteooriale (vt. Eessõna, lk. 4 ja 5).

See nähtus esineb 23 juhtumis:

Läksin marjahan metsälle (I: 4, 139; II: 35, 219).

Laski virkkua vitsalla (I: 8, 213. 238. 260; 10, 7; 12, 305. 332; II: 26, 551).

Veti virkkua vitsalla (I: 11, 316; 14, 355).

Kahen puolesi katsellut (I: 22, 66).

Iski virkkua vitsalla (II: 26, 421. 499; 35, 101).

Karjan mentyä metsälle (II: 32, 32).
 Syöös sieniä metsästä (II: 32, 401).
 Vielä itkenet itseki (II: 33, 127).
 Läksi marjahan metsälle (II: 34, 213).
 Kalat liivaksi litsotti (II: 35, 58).
 Lähen miehistä metsälle (II: 46, 51).
 Otti hampahat otsolta (II: 46, 545).
 Kaste kantajan otsasta (II: 49, 66).

Värsis II: 33, 127 esineb kolmanda värsijala languses pikk pearõhuline silp (*it-*), *ts*-ühendilises sõnas lahtises silbis; et aga *itse*-sõna on karjala murdes alati afrikaadiline, siis on seegi nähtus seletatav murdelise kujuga.

26 juhtumis (0,7%) on kolmesilbiline teine sõna liitsõna (1 + 2 silpi):

Lautui lakkapäät petäjät (I: 2, 36).
 Nousi koivupuut noroilla (I: 2, 37).
 Laulqi laukkipään hevosen (I: 3, 309).
 Pilven pystypää kokaksi (I: 3, 320).
 Mikä vastasään meniä (I: 3, 388).
 Läpi länkiluun lihoista (I: 6, 181).
 Nouse kynkkäluun nenille (I: 7, 92).
 Lausui lakkapuun takoa (I: 8, 266; 12, 320).
 Karhun kantapään sioille (I: 9, 124).
 Lausui lakkapää petäjä (I: 10, 152).
 Leppä leukaluun nenässä (I: 17, 63).
 Latvoin lakkapäät petäjät (I: 17, 428; II: 32, 290).
 Kokon kynkkäluun nenille (I: 19, 194).
 Pähän lakkapään petäjän (I: 19, 292).
 Oisin eeskipäin elellyt (I: 23, 642).
 Lauloi lakkapäät petäjät (I: 23, 756).
 Kunnes purjepuu näkyvi (II: 29, 389).
 Itki purjepuun alaista (II: 29, 393).
 Nouse purjepuun nenähän (II: 43, 29).
 Nousi purjepuun nenähän (II: 43, 39).
 Lenti purjepuun nenähän (II: 43, 182).
 Puhui purjepuun nenästä (II: 43, 232).
 Joka umpiluut lukisi (II: 46, 535).
 Itse umpiluut lukevi (II: 46, 541).

Huvitav juhtum on järgmine, kus komposiitumi liitosade vahele on paigutatud teine sõna, nähtavasti vältimaks lühikese pearõhulise silbi sattumist värsijala tõusu ja samasuguse pika silbi sattumist värsijala langusesse:

Ero- juotuna oluet (I: 24, 322).

Samasugust võimalust on kasutatud paaris teiseski kohas (vt. allpool).

* 13. Tüüp *323.

867 värssi (3,8%). I — 435 (3,8%); II — 432 (3,8%).

Näide:

Mieleni minun tekevi (I: 1, 1).

Vietteli ve'en kalasen (II: 24, 486).

Esinemissageduse järjekorras on sel tüübil siin seitsmes koht, huvitaval kombel samuti kui VK-s. VER-s on see tüüp ka heksandal kohal, nii et selle esinemine on niihästi soome kui ka eesti rahvalauludes peaaegu võrdne.

Kõne all olevas tüübis ei esine eksimusi soome skandeerimisreeglite vastu. Küll aga leiame siin jälle rea värse, kus *ts-*, *sk-* ja *hk-*ühendilised sõnad, millest juba eespool on juttu olnud, on sattunud värsijala langusesse:

Hevonen kosken kivistä (I: 3, 480).

Löytyne sitä metsässä (I: 13, 99).

Uhallä metsän ajohon (I: 13, 265).

Mieliksi metsän emännän (I: 14, 9).

Mielikki, metsän emäntä (I: 14, 45. 255; II: 32, 241; 46, 57. 379. 407. 419. 477).

Mieluisan metsän emännän (I: 14, 72).

Mintähän, metsän emäntä (I: 14, 106).

Itsensä metsän emännän (I: 14, 127).

Ehtoisän metsän emännän (I: 14, 128).

Mimerkki, metsän emäntä (I: 14, 217).

Miellytti metsän emännän (I: 14, 235).

Itsenki metsän isännän (I: 14, 236).

Korea minä itseki (I: 23, 780).

Pelätä metsän petoja (II: 25, 562).

Tahikka tähkän olesta (II: 27, 383).

Suorihe kasken ajohon (II: 31, 261).

Mielikki, metsän miniä (II: 32, 89).

Otsonen, metsän omena (II: 32, 315; 46, 63).

Kuippana, metsän kuningas (II: 32, 493).

Metsähän metsän omaksi (II: 38, 265).

Itseki metsän emäntä (II: 41, 63).

Oisinko itse perässä (II: 42, 270).

Yhestä vatsan väestä (II: 45, 157).

Tullessa otson tuville (II: 46, 261).

Polvilla metsän emännän (II: 46, 414).

Ikävä itsen Ukonki (II: 47, 50).

Kahes juhtumis (I: 23, 780; II: 42, 270) on lahtise silbi *ts* sattunud värsijala langusesse, mis on aga murdeliselt õige (vt. lk. 4).

14. Tüüp *332.

898 värssi (3,9%). I — 393 (3,4%); II — 505 (4,4%).

Näide:

Vanheni sanoihin Sampo (I: 1, 47).

Hangella hamosen toimi (II: 24, 393).

Esinemissageduse järjekorras on see tüüp kuuendal kohal. Eesti rahvalauludega võrreldes on kõne all oleva tüübi esinemine siin üsna sage (VK-s neljateistkümnendal ja VER-s kümnendal kohal).

Soome skandeerimisteooria vastu ei esine ühtegi eksimust. 4 juhtumis esineb sama nähtus, mis kahe eelmise tüübi puhul, nimelt satub värsijala langusesse pikk pearõhuline silp, tingituna *ts*-ühendiliste sõnade murdelise kuju asendamisest kirjakeelsega:

Miehittä metsässä käyvät (I: 3, 371).

Paksumpi patsasta portin (II: 26, 620).

Korea kutsuttu vieras (II: 27, 199).

Otatti otsolta turkin (II: 46, 300).

13 juhtumis on esimene sõna liitsõna. 7 juhtumis on see 2 + 1 silpi:

Kuolasuu kovalla säällä (I: 3, 160).

Simasuu Tapion neiti (I: 14, 68).

Vesikyyn ve'estä nosti (I: 14, 407; 15, 579).

Kivenpuu käkenä kukkui (I: 19, 443).

Perimies perältä lausui (II: 35, 21).

Emäpuun iloa uutta (II: 44, 174).

6 juhtumis on komposiitum 1 + 2 silpi:

Suovieret sulalle voille (I: 14, 172).

Kuu-kulta, Jumalan luoma (I: 15, 163).

Suovieret sulaksi meeksi (II: 32, 127).

Maaailma isoksi täytyi (II: 42, 392).

Kuukauet kujaisten suussa (II: 46, 210).

Kuu-kulta, kivistä pääsit (II: 49, 407).

Kõigis neis kuues värsis esineb esimese värsijala languses pikk silp liitsõna teises liitosas (vrd. ka tüübid *1223, *1232 ja *125, kus sama nähtus esineb üsna sageli).

b. Neljasõnalised.

18-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb käsiteldavas materjalis 10: *1133, *1313, *3113, *1223, *1232, *1322, *2123, *2132, *2213, 3122.

15. Tüüp *1133.

264 värssi (1,2%). I — 142 (1,2%); II — 122 (1,1%).

Näide:

Kun ei tuotane olutta (I: 1, 95).

Jos ma kulmilla kujerran (II: 24, 399).

Esinemissageduse järjekorras evib kõne all olev tüüp ka heksateistkümnenda koha (eesti rahvalauludes esi-
neb see tüüp sagedamini: VK-s on sel 12. ja VER-s 15. koht).

Siin on eranditult kõigis värssides täidetud soome pikkus-
reegleid. — Ühes juhtumis on 3. sõna komposiitum 2 + 1 silpi:

Ne on partasuun urohon (I: 3, 289).

16. Tüüp *1313.

44 värssi (0,2%). I — 23 (0,2%); II — 21 (0,2%).

Suin lumehen, päin vitihin (I: 3, 47).

Sen sikäli, tuon tākäli (I: 3, 280).

Ei sukeu suu teräksen (I: 9, 204).

Ei isosi, ei emosi (I: 9, 329).

Ei pajoa, ei paletta (I: 10, 286).

Suin sytehen, päin savehen (I: 12, 139).

Vaan minäpä, mies mokoma (I: 12, 165).

Suon selillä, maan navoilla (I: 12, 493; II: 46, 447).

En parasta, en pahinta (I: 13, 11).

En pisintä, en lyhintä (I: 13, 12).

Luo hopea luun lomahan (I: 15, 361).

Teet paremmin, kun paloat (I: 17, 594; II: 48, 273).

Mies rehevä reen perässä (I: 18, 607).

Tuo osasi noin sanoa (I: 18, 636).

Ei siniset, ei punaiset (I: 21, 214).

Kuin syksyisen yön sylihin (I: 22, 161).

Kuin syksyinen yö pimeä (I: 22, 181).

Kuin sanelen, kuin puhelen (I: 22, 246; 23, 214; 24, 10).

Voi isoni, voi emoni (I: 22, 415; II: 35, 275).

Pää parempi, luu lujempi (I: 22, 458).

Suun kivistä, pään savesta (I: 23, 687).

Niin sinusta mies tulevi (II: 26, 413).

Luut lihoista, päät kaloista (II: 27, 134).

Sen sutosen suun e'essä (II: 27, 232).

Tuon reposen suun e'essä (II: 27, 252).

Mun, poloisen, pään varalle (II: 28, 155).

Jo lähenki, jo pakenen (II: 29, 10).

Puut punalle, maat sinelle (II: 29, 580).

Suo sorahiti, maa järähti (II: 34, 15).
 Suun savesta, pään kivistä (II: 36, 98, 120).
 Pään kivistä, suun savesta (II: 37, 155).
 Niin sovitti suun sorean (II: 38, 266).
 Vai vetehen veen omaksi (II: 40, 56).
 Veen isäntä, vuon alio (II: 40, 118).
 Ei kivellä, ei haolla (II: 44, 121).
 Ken lipiksi, ken tupeksi (II: 44, 137).
 Mun, poloisen, pään menoksi (II: 47, 119).
 Jos olisi kuun kehänen (II: 47, 119).

Selle tüübi puhul on prof. Anderson oma uurimuses (vt. lk. 64 ja 190) fikseerinud statistilise reegli, mille järgi esimese värsipoolle täitmine 1 + 3-silbilise sõnaga on ebanormaalne nähtus; kui esineb, siis rõhutab värsi parallelismi. Meie materjalis ei ole selle tüübi esinemisprotsent palju suurem, aga kui juurde arvata sarnased tüübid (*1322 — 88 värssi ja *134 — 349 värssi), siis selgub, et see kombinatsioon polegi väga haruldane (kokku 481 värssi — 2,1%).

32 juhtumis esineb parallelism (välja arvatud vahest värssid I: 12, 165, I: 17, 594 ja II: 48, 273, kus parallelism esineb ainult vormiliselt, mitte sisuliselt).

17. Tüüp *3113.

8 värssi (0,04%). I — 6 (0,05%); II — 2 (0,02%).

Miksipä on tuo jätetty (I: 2, 268, 363).
 Siksipä on tuo jätetty (I: 2, 272, 366).
 Hevosell' on pää parempi (I: 22, 457).
 Kuulesta, ma kuin sanelen (I: 24, 9).
 Leikkasip' on pään maolta (II: 49, 265).
 Siitapä nyt tie menevi (II: 50, 615).

4. sõna lühike algsilp vastab soome skandeerimisteooriale.

18. Tüüp *1223.

360 värssi (1,6%). I — 183 (1,6%); II — 177 (1,6%).

Näide:

Ei ole sitä urosta (I: 2, 97).
 Jo sepon koti näkyvi (II: 24, 523).

Esinemissageduselt on käesolev tüüp kuueteistkümnes (eesti rahvalauludes esineb seda rohkem: VK-s on 11. ja VER-s 7. kohal).

8 juhtumis ei näi värss mitte kooskõlas olevat soome pikkusreeglitega:

- Oi mielu metsän emäntä (I: 14, 135).
- Ei ole sitä metsässä (II: 25, 359).
- Noin sanon minä itseki (II: 30, 466; 32, 184).
- En laula metsän omaksi (II: 38, 267).
- Ei ollut sitä metsässä (II: 41, 32).
- Mi oli metsän eläintä (II: 44, 293).
- Jo otan nenän otsolta (II: 46, 509).

Siin ootaksime kolmes juhtumis (I: 14, 135; II: 38, 267; 44, 293) kolmandas sõnas lühikest ja viies ülejäänud juhtumis neljandas sõnas lühikest algsilpi; aga nagu juba eespool nägime, on need ebareeglipärasused tingitud murdelisest nähtusest.

Huvitav on aga see seik, et kõne all olevas tüübis väga sageli esimese värsijala languses esineb pikk pearõhuline silp, nimelt kokku 223 juhtumis (61,9%). See on tähelepandav selle poolest, et nii rohke pika silbi esinemine esimese värsijala languses tuleb ette ainult teatavais üksikuis tüüpides (peale käesoleva veel tüüpides *1232 ja *125), kuna muidu seda väga harva leidub.

19. Tüüp *1232.

455 värssi (2,0%). I — 250 (2,2%); II — 205 (1,8%).

Näide:

- Ne minä kerälle käärin (I: 1, 71).
- Ei uros hätäille noita (II: 26, 109).

Esinemissageduse järjekorras on sel tüübil kümnes koht (VK-s 22. ja VER-s 12. koht).

Siin, samuti kui eespool, esineb mitu värssi, milledes *ts*-ühendist tingitud pikk silp esineb värsijala languses, mida aga ei loeta veaks, sest murdes on siin reeglipärane lühike silp:

- Kuin mitä itseki tiesi (I: 3, 29).
- Kun ennen kävin metsässä (I: 14, 113).
- Ei sua kutsuttu sinne (II: 26, 87).
- Niin otso valansa vannoi (II: 46, 413).

Muidu ei esine ühtegi kõrvalekaldumist reegleist; ainult võiks jälle märkida, et suures osas värssides (kokku 260 juhtumis — 57,1%) on esimese värsijala languses pikk pearõhuline silp.

20. Tüüp *1322.

88 värssi (0,4%). I — 39 (0,3%); II — 49 (0,4%).

Näide:

Veen emonen, ilman impi (I: 1, 196).

Jää hyvästi, järven rannat (II: 24, 467).

I: 1, 196. 218. 250. 303; 2, 59; 3, 237; 4, 16. 22. 96. 108; 9, 130; 10, 423; 11, 319; 12, 30. 144; 14, 102. 445; 15, 131; 16, 61. 136. 163. 277. 279. 334; 19, 38. 223. 298; 22, 180. 201. 237. 325. 463; 23, 352. 365. 711. 818; 24, 59. 291. 353;

II: 24, 467; 25, 60. 120. 321. 346. 381. 464; 26, 27. 51. 247. 293; 27, 196; 28, 137; 29, 18. 120. 293; 30, 228; 32, 399, 544; 33, 268; 35, 25. 190; 36, 135; 37, 141. 156; 38, 192. 216. 240; 41, 78. 112; 43, 71. 96. 167. 177. 335. 371; 44, 20; 45, 231; 46, 132. 293; 48, 217; 49, 57. 121. 150. 151. 153. 169. 189; 50, 163.

Kõigis juhtumeis on kolmanda ja neljanda sõna algsilp pik k vastavalt soome pikkusreegleile.

Huvitav on asjaolu, et VK-s see tüüp täiesti puudub ja VER-s on esindatud ainult viie värsiga.

21. Tüüp *2123.

121 värssi (0,5%). I — 68 (0,6%); II — 53 (0,5%).

Näide:

Jääpi mies meren varahan (I: 1, 327).

Kenpä toi tämän valehen (II: 25, 115).

I: 1, 327; 3, 171. 475; 4, 333. 341. 349. 357. 444; 5, 108. 174; 6, 230; 8, 86; 9, 337; 10, 103; 11, 11. 301. 337. 382; 12, 180; 13, 150; 15, 102. 356; 16, 31. 148. 213. 248. 305; 17, 123. 323. 324. 425. 451; 18, 141. 156. 171. 193, 641; 19, 485; 20, 107. 165. 417; 21, 37. 253. 341; 22, 61. 121. 146. 215. 263. 473. 493; 23, 17. 221. 471. 531. 635. 649. 772; 24, 16. 118. 129. 138. 147. 218. 281. 282. 333. 337. 347;

II: 25, 115. 219. 231. 336. 493. 543. 555; 26, 253. 449. 549; 27, 17. 59. 95. 344. 394; 28, 19. 181. 266; 29, 131. 326. 473; 30, 213. 269. 409; 31, 57. 184. 243; 32, 354; 34, 19. 61. 77. 105; 37, 16; 38, 47. 89. 129; 39, 45. 365. 379; 42, 427; 43, 203. 273; 45, 147. 215. 255; 46, 202. 521; 47, 115; 48, 303; 50, 31. 215. 243. 561.

Eesti rahvalauludes esineb see tüüp üsna sagedasti: VK-s esinemissageduselt 8. kohal ja VER-s 9. kohal. „Kalevalas“ aga on sel alles 21. koht.

Kahes juhtumis satub *ts*-ühendilise sõna läbi pikk pearõhuline silp värsijala langusesse:

Menenp' on otsan hyvyille (I: 18, 641).
Otan ma otsan otsolta (II: 46, 521).

Neljas juhtumis on teise värsijala languses pikk pearõhuline silp:

Terve kuu, terve kuningas (II: 25, 219).
Pi'it häät häijyn tavalla (II: 27, 95).
Lienen mies viien veroinen (II: 31, 243).
Koske sen lehmän nisähän (II: 50, 31).

22. Tüüp *2132.

386 värssi (1,7%). I — 187 (1,6%); II — 199 (1,7%).

Näide:

Siihen sai sileät rannat (I: 1, 270).
Otti tuo omenan meiltä (II: 24, 485).

Esinemissageduselt on see tüüp neljateistkümmes (VK-s 20. ja VER-s 18. kohal).

Neljas juhtumis on teise värsijala languses pikk silp (murdelisest seisukohast reeglipärane):

Otan ma otsolta korvan (II: 46, 513).
Otan ma otsolta silmän (II: 46, 517).
Otan ma otsolta turvan (II: 46, 525).
Otan ma otsolta kielen (II: 46, 529).

23. Tüüp *2213.

475 värssi (2,1%). I — 211 (1,9%); II — 264 (2,3%).

Näide:

Yksin meillä yöt tulevat (I: 1, 105).
Lähen tästä, kuin lähenki (II: 24, 387).

Esinemissageduselt on see tüüp kümnendal kohal (VK-s 16. ja VER-s 13. kohal).

Ühes juhtumis esineb kolmanda värsijala languses pikk silp (vrd. eespool seletusi *ts*-ühendi puhul):

Syöta lasta, syö itseki (II: 31, 220).

Värsis II: 38, 308 esineb teise värsijala tõusus lühike pearõhuline silp:

Jotta sanon, kuin sanonki.

24. Tüüp 3122.

16 värssi (0,1%). I — 11 (0,1%); II — 5 (0,04%).

- Seitsemän on heinän päästä (I: 9, 228).
 Jumalass' on juoksun määrä (I: 9, 583).
 Kamala on kaksi naista (I: 12, 121).
 Sorea on suonten vaimo (I: 15, 315).
 Mitenkä mä sinne pääsen (I: 15, 491).
 Himmene nyt, Hien hurtta (I: 17, 245).
 Valjasta nyt viljo varsa (I: 18, 383).
 Kummallenp' on mielit mennä (I: 18, 611).
 Talvinen on päivä musta (I: 22, 182).
 Varikselt' on varren saanut (I: 23, 677).
 Kuulesta, sa Pohjan poika (II: 27, 340).
 Mitenkä mä sinne pääsnen (II: 34, 139).
 Sanomiks' on saukko saatu (II: 46, 173).
 Lippasi kuin liinan päitä (II: 49, 229).

Kahes juhtumis on esimene sõna komposiitum 2 + 1 silpi:

- Ikipuol' ei ilman virka (I: 18, 533).
 Kunnepäin on päätä käänti (II: 29, 227).

c. Viiesõnalised.

20-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb käsiteldavas materjalis 4: *11123, *11132, *11213 ja *21113.

25. Tüüp *11123.

14 värssi (0,1%). I — 5 (0,04%); II — 9 (0,1%).

- Kuin on nyt tätä nykyä (I: 1, 163).
 Onp' on tuo kala kalanen (I: 5, 61).
 Ja kun ei sitä totelle (I: 17, 299).
 Jo nyt sain sa'an sanoja (I: 17, 617).
 Kuin ma saan nähä omani (I: 19, 12).
 Niin on, kuin sanoi emonsa (II: 26, 447. 509).
 Niin on, kuin sanoi emoni (II: 26, 597).
 Kun ei nuo piot paranne (II: 27, 288).
 Niin on, niin, emo poloinen (II: 30, 419).
 Ei kuin nyt tätä nykyä (II: 30, 433).
 Ei se saa sinä ikänä (II: 34, 243).
 Niinp' on, niin sanoi mokomin (II: 50, 287).
 Niin miks' ei runo väsyisi (II: 50, 525).

Neljanda ja viienda sõna lühike algsilp on vastavuses some skandeerimisteooriaga.

26. Tüüp *11132.

35 (0,2%). I — 21 (0,2%); II — 14 (0,1%).

- Eip' on maa väkeä puutu (I: 2, 305).
 Kun ei lie minulla mieltä (I: 3, 257).
 Jo ma tuon itseki tieän (I: 7, 198).
 Kun ma uin omilta mailta (I: 7, 255).
 Kun ei lie minussa miestä (I: 9, 393).
 Siin' on pää hyvänki pilkan (I: 11, 91).
 Jos en oo su'ulta suuri (I: 11, 277).
 Niin miks' et minua laula (I: 12, 482).
 Kunp' on et kehanne itse (I: 14, 57).
 Sen mä tein pahinta työtä (I: 14, 416).
 Kunp' on et sanone tuota (I: 15, 79).
 Kun en saa sanoja kuulla (I: 17, 519).
 Jos en saa tosia kuulla (I: 18, 187).
 Suu sen on satoa sylvä (I: 19, 237).
 Vaikk' ei tuo ve'että synny (I: 20, 141).
 Jos ei muut lihavat laula (I: 21, 298).
 Vaan en nyt sanoa saata (I: 21, 343).
 Ei se nyt jokena juokse (I: 21, 347).
 Tok' ei muut muretta tunne (I: 22, 167).
 Niin kun tuo tulevi tuolta (I: 23, 695).
 Jo ma tuon tulosta tunsin (I: 23, 697).
 Muut ne ei minua tunne (II: 24, 437).
 Ken nyt vie ve'elle meitä (II: 24, 489).
 Niin miks' en minäki laula (II: 25, 433. 441. 449).
 Mist' on pää pahalle pantu (II: 26, 737).
 Vaan en nyt iällä tällä (II: 34, 87).
 Jos ma sun vesille työnnän (II: 39, 230).
 Vaan ei nyt, nykyisin aioin (II: 42, 229).
 Vaan kun lie vihattu vieras (II: 46, 185).
 Kun tuo ei vioille saisi (II: 46, 411).
 Jo nyt on kalainen karja (II: 48, 184).
 Kun ei kuu kivistä pääsne (II: 49, 207).
 Kunp' on kyyt oluen juovat (II: 49, 263).

Neljanda sõna lühike ja viienda sõna pikk algsilp vastavad soome pikkusnõudeile. Värsis I: 7, 198 on pikk silp teise värsi-jala languses, tingituna murdelisest nähtusest.

27. Tüüp *11213.

13 värssi (0,1%). I — 9 (0,1%); II — 4 (0,04%).

- Mink' on niitti, sen haravoi (I: 2, 65).
 Ne on kullat kuun ikuiset (I: 3, 421).
 Se on seppo sen mokoma (I: 7, 333).

Noin on lausui ja pakisi (I: 8, 168).
 Kun et tyy'y, niin tyrehy (I: 9, 377).
 Josp' on mulla suu suloinen (I: 9, 513).
 Kun ei kuulu jo tulevan (I: 15, 5. 112).
 Kuin on tikka puun kylessä (I: 19, 460).
 Tuoss' on kutsut kuun ikuiset (II: 26, 93).
 Viel' on kynnet kyyn veressä (II: 26, 265).
 Loi ne maahan maan hyviksi (II: 27, 175).
 En mä noissa noin asuisi (II: 32, 451).

Kolmanda sõna pikk ja viienda sõna lühike algsilp on kooskõlas soome skandeerimisreeglitega.

28. Tüüp *21113.

1 värss (0,01%). I — ei ole; II — 1 (0,01%).

Kenen muun, kun ei emonsa (II: 34, 220).

Viienda sõna lühike algsilp vastab pikkusnõudeile.

d. Kuuesõnalised

värsitüübid ei ole esindatud ühegi värsiga.

B. Üheksasilbilised värsitüübid.

Matemaatiliselt võivad need olla kolme-, nelja-, viie-, kuue- või seitsmesõnalised.

a. Kolmesõnaline.

Ainuke matemaatiliselt võimalik kombinatsioon on siin *333.

29. Tüüp *333.

26 värssi (0,1%). I — 13 (0,1%); II — 13 (0,1%).

Veäite syrjähän vähäisen (I: 3, 119).
 Mitäpä kummasti kuletki (I: 3, 497).
 Sanoipa Untamo unensa (I: 5, 21).
 Otatko kultia kypärin (I: 7, 301).
 Olipa aikoa vähäinen (I: 9, 67).
 Vaskinen vasara käessä (I: 9, 111).
 Tokipa rientäen tulisit (I: 14, 429).
 Olihan oikea vasikka (I: 20, 20).
 Tahikka kaasolle taritse (I: 23, 51).
 Eläkä orsia unoha (I: 23, 210).
 Eläkä ähkeä isosti (I: 23, 289).
 Eläkä aitasta epeä (I: 24, 152).

Eläkä korvia koseta (I: 24, 252).
 Lähetkö ilveksen ajohon (II: 26, 60).
 Olipa pikkuista pitempi (II: 27, 301; 49, 219).
 Muistatko muinaista sotoa (II: 28, 55).
 Oletko voitettu orihin (II: 28, 91).
 Tahikka lehtohon lepäksi (II: 28, 204).
 Panenko aitojen panohon (II: 31, 307).
 Panenko puimahan rukihit (II: 31, 343).
 Eläkä vatsahan valahan (II: 35, 349).
 Eläkä jalkoihin jaloihin (II: 38, 88).
 Tahikka tau'illa tapata (II: 45, 19).
 Eläkä vaimoja varoa (II: 46, 271).
 Olipa tuhkia läjänen (II: 48, 23).

Nagu teada, ei või kolmesilbiline sõna soome ortodoksaalreeglite järgi täita esimest värsijalga. Käsiteldavas materjalis esinev 26 värsist koosnev erandrühm (vt. ka tüübid 324, 3222, *3123, *3132, *3213) on selle poolest huvitav, et esimeses värsijalas esinev kolmesilbiline sõna peagu kõigis juhtumeis pole mitte harilik lihtsõna, vaid on moodustunud kolmesilbiliseks liitpartikli kaudu (*-pä, -hän, kä, -kö*).

Värssides I: 3, 119; 9, 111; 23, 51; II: 28, 204; 45, 19 on kolmesilbiline sõna harilik lihtsõna.

Värsis I: 9, 111 algab 2. sõna ebareeglipäraselt lühikese silbiga.

b. Neljasõnalised.

16-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin 10: *1233, *1323, *2133, *3123, *3132, *3213, *2223, *2232, *2322 ja 3222.

30. Tüüp *1233.

61 värssi (0,3%). I — 32 (0,3%); II — 29 (0,3%).

Näide:

Jo olen joutunud johonki (I: 1, 155).

Ei ole kiirettä kivelle (II: 25, 369).

I: 1, 155; 2, 197; 3, 103. 120. 139. 185; 5, 45; 7, 40. 79; 9, 131. 201. 453; 10, 107. 137. 277. 285; 11, 17. 113. 161; 12, 13. 21. 37. 229. 485; 14, 114. 377; 15, 277. 612; 16, 169; 17, 17; 18, 644; 24, 227;

II: 25, 369. 423; 26, 136. 252. 291. 305; 27, 36. 215; 28, 93; 29, 125; 31, 63. 129. 185. 213. 346; 34, 125. 197; 37, 23; 39, 341; 40, 216; 42, 315; 44, 273. 275; 47, 267. 287. 307. 359; 49, 343; 50, 275.

Ühes juhtumis on kolmas kolmesilbiline sõna liitsõna 2 + 1 silpi:

Ei ole partasuun urohon (I: 3, 185).

Ühes juhtumis näib neljanda sõna algsilp pikk olevat, mida põhjustab *ts*-ühendi murdeline esindus:

Kolm' oli linnoa metsässä (I: 14, 114).

31. Tüüp *1323.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Ken panisi käen kätehen (I: 21, 319).

Pikkusnõuded on täidetud.

32. Tüüp *2133.

95 värssi (0,4%). I — 59 (0,5%); II — 36 (0,3%).

Näide:

Sampo ei puuttunut sanoja (I: 1, 45).

Iso ei itkua tajunne (II: 24, 398).

I: 1, 45. 79; 3, 125. 153. 175. 452. 455; 4, 215. 225. 404; 5, 17. 188; 6, 33. 125. 156; 7, 177. 325; 8, 93; 9, 17. 317. 515. 543. 571; 10, 25. 223; 11, 1. 367. 373. 385. 393; 12, 11. 95. 200; 13, 155; 14, 23; 15, 35. 45. 569. 597. 645; 17, 184; 18, 29. 657; 19, 110. 162. 287. 487; 20, 1. 587; 21, 41. 53. 135. 167. 199; 22, 238. 443. 504; 23, 223; 24, 183;

II: 24, 398; 25, 127. 498; 26, 66. 225. 349. 437. 583. 703; 27, 189; 28, 177; 29, 365. 475; 30, 159. 255. 335; 31, 127; 32, 73. 79. 302; 34, 35. 184. 236; 40, 141; 42, 47; 43, 237; 45, 211. 266. 303. 339. 350; 46, 119; 49, 228; 50, 72. 513. 535.

Ühes juhtumis on kolmas sõna komposiitum 2 + 1 silpi:

Itku on partasuun urohon (I: 7, 177).

Ühes juhtumis on *ts*-ühendiline sõna pikasilbilisena kolmanda värsijala languses:

Lähen nyt miehistä metsälle (I: 14, 23).

Ülejäänud värssid on kooskõlas soome pikkusreeglitega.

33. Tüüp *3123.

3 värssi (0,01%). I — 3 (0,03%); II — puudub.

Reppänä on liki lakea (I: 3, 151).

Usein nyt minun utuisen (I: 4, 209).

Jumala ei riko rekeä (I: 18, 436).

Soome reeglile ei vasta esimest värсияlga täitev kolmesilbiline sõna. Kolmanda ja neljanda sõna lühike algsilp on vastavuses soome pikkusreeglitega.

34. Tüüp *3132.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Vuoresta on vetosen synty (I: 3, 203).

Tukela on tuletta olla (II: 47, 47).

Kolmesilbiline sõna esimeses värсияlas ei ole vastavuses soome värсияreeglitega. Pikkusnõuded on täidetud.

VK-s puudub see tüüp täiesti; VER-s ta on esindatud ainult ühe värсияga.

35. Tüüp *3213.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Vieläkö tästä mies tulisi (I: 15, 283).

Pikkussuhe on reeglipärane, aga kolmesilbiline sõna esimeses värсияlas on ebanormaalne.

36. Tüüp *2223.

4 värssi (0,02%). I — 1 (0,01%); II — 3 (0,03%).

Iso kielti, emo epäsi (I: 3, 42).

Tuhat oli tuvan katolla (II: 25, 490).

Siitä oli paha elämä (II: 29, 591).

Iso käski orin rekehen (II: 50, 35).

Kolmanda ja neljanda sõna lühike algsilp vastavad soome skandeerimisteooriale.

Kahes juhtumis on I värсияjala languses pikk silp (I: 3, 42 ja II: 50, 35).

37. Tüüp *2232.

2 värssi (0,01%). I — 2 (0,02%); II — puudub.

Hyvä oli isosta huuto (I: 19, 423).

Elä anna anopin lyöä (I: 24, 201).

Värssis I: 24, 201 on I värsijala languses pikk silp.

38. Tüüp *2322.

5 värssi (0,02%). I — 4 (0,04%); II — 1 (0,01%).

Ohoh sinua, ukko utra (I: 5, 129; 7, 193; II: 50, 457).

Läpi syämmen, maksan kautta (I: 6, 113).

Ohoh sinua, rauta raukka (I: 9, 271).

39. Tüüp 3222.

14 värssi (0,1%). I — 11 (0,1%); II — 3 (0,03%).

Olipa impi ilman tyttö (I: 1, 111).

Eläpä muille, neiti nuori (I: 4, 15).

Eläpä muille, neiti rukka (I: 4, 95).

Tuoltapa aina armot käyvät (I: 9, 567).

Kukapa tässä toisna vuonna (I: 10, 441).

Olipa tässä ennen koira (I: 12, 417).

Oletko tauti luoja luoma (I: 17, 173).

Oletko tauti tuulen tuoma (I: 17, 347).

Olipa ukko uunin päällä (I: 20, 137; 21, 307; 24, 265).

Olipa kystä kyllin syöä (II: 25, 389).

Olipa miekka miestä myöten (II: 39, 101).

Värss II: 46, 323 tuleb lugeda kolmesilbilise teise värsijalaga:

Petäjäst' oli pöytä tehty.

Kõigis neis värssides (välja arvatud värss II: 46, 323) on esimest värsijalga täitev kolmesilbiline sõna 3-silbiliseks moodustunud liitpartikli kaudu (*-pä*, *-ko*; vrd. ka tüübi *333 puhul).

c. Viiesõnalised.

40-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin 8: *11133, *11223, *11322, *12123, *12213, *21123, *21213, 31122.

40. Tüüp *11133.

5 värssi (0,02%). I — 3 (0,03%); II — 2 (0,02%).

Jo nyt on poikani poloisen (I: 15, 42).

Jo nyt on liittosi likellä (I: 22, 51).

Jo nyt on toivoni toeksi (I: 22, 147).

Jo se on vuoroni minunki (II: 27, 356).

Jo nyt on karjasi kujalla (II: 33, 181).

Neljanda sõna pikk ja viienda sõna lühike algsilp on vastavuses soome pikkusreeglitega.

41. Tüüp *11223.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Ku ei tarvo olan takoa (II: 35, 51).

Esimese värsijala languses on kaks pikka silpi. Pikkusnõuded on täidetud.

42. Tüüp *11322.

3 värssi (0,01%). I — 2 (0,02%); II — 1 (0,01%).

Jos ei minussa miestä liene (I: 17, 257; II: 45, 237).

Jott' ei minua syyttä syöä (I: 17, 287).

43. Tüüp *12123.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Ei ole ne varat väkevät (I: 12, 243).

Mi olet mies metsän asuja (II: 39, 369).

Värsis II: 39, 369 esinev pikk pearõhuline silp teise värsijala languses seletub *ts*-ühendi murdelise esindusega.

44. Tüüp *12213.

4 värssi (0,02%). I — 2 (0,02%); II — 2 (0,02%).

Jo olen syönyt saan urosta (I: 17, 151).

Ku oli pysty pään piolta (I: 19, 403).

Eik' ole suuri suun piolta (II: 37, 209).

Ei ole talvi sen parempi (II: 44, 141).

Pikkusnõuded on täidetud.

45. Tüüp *21123.

2 värssi (0,01%). I — 2 (0,02%); II — puudub.

Pitkät on puut Pisan mäellä (I: 3, 173).

Susi ei syö minun sukua (I: 15, 75).

Neljanda ja viienda sõna lühike algsilp vastab soome pikkusreegleile. Eesti rahvalaulu materjalis seda tüüpi ei esine (VK-s ja VER-s).

46. Tüüp *21213.

7 värssi (0,03%). I — 3 (0,03%); II — 4 (0,04%).

Minun on kullat kuun ikuiset (I: 14, 223).

Mahti ei joua maan rakohon (I: 17, 525).

Lähen nyt tästä, kuin lähenki (I: 24, 363).

Aivan on surma suun e'essä (II: 28, 245).

Paljo on niitä ja pahoja (II: 32, 159).

Vähä on niitä ja hyviä (II: 32, 163).

Lähe nyt tästä, kuin lähetki (II: 46, 137).

Pikkussuhted on reeglipärased.

47. Tüüp 31122.

2 värssi (0,01%). I — puudub; II — 2 (0,02%).

Hyväpä tässä' on miesten olla (II: 25, 453. 461).

Kolmesilbiline sõna esimeses värsijalas on ebareeglipärase, kuigi on lihtsõna + liitpartikkel.

d. Kuuesõnalised.

30-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb käsitledavas materjalis 1 : *111213.

48. Tüüp *111213.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Jo nyt on mennyt mies minulta (I: 15, 31).

Jo sen on surma sein piellyt (II: 38, 33).

Kolmanda sõna pikk ja neljanda sõna lühike algsilp on vastavuses soome skandeerimisreeglitega.

e. Seitsmesõnalised

värsitüübid ei esine selles liigis.

C. Kümnesilbilised värsitüübid.

Need võivad olla nelja-, viie-, kuue-, seitsme- või kaheksasõnalised.

a. Neljasõnalised.

10-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin ainult *2233.

49. Tüüp *2233.

9 värssi (0,04%). I — 6 (0,05%); II — 3 (0,03%).

Syltä oli silmien välitse (I: 2, 157).

Kivi oli kirjava selällä (I: 4, 315).

Kaari oli kaunihin näköinen (I: 6, 41).

Ukko oli uunilla asuva (I: 8, 271).

Minä olen ontelo tyveltä (I: 16, 43).

Tupa oli kuuella tuella (I: 23, 551).

Ahti oli saarella asuva (II: 26, 1).

Sata oli seivästä mäellä (II: 27, 389).

Tyttö oli Tuonelan sokea (II: 45, 23).

Kõigis juhtumeis on soome pikkusreeglid täidetud.

b. Viiesõnalised.

50-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin 3: *11233, *22213, 31222.

50. Tüüp *11233.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Jos en ole koiltani korea (I: 11, 75).

Tüüp *11233 puudub VK-s; VER-s on esindatud, samuti kui siin, ainult ühe värsiga.

51. Tüüp *22213.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Ääni oli suuri ja sokea (I: 21, 337).

52. Tüüp 31222.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Minua on vyötty miehen vyöllä (II: 26, 201).

c. Kuuesõnalised,

d. Seitsmesõnalised

ja

e. Kaheksasõnalised

värsitüübid sellest rühmast ei ole esindatud ühegi värsiga.

V. Värsitüübid kuni neljasilbiliste sõnadega.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

Need võivad olla kahe-, kolme-, nelja- või viiesõnalised.

a. Kahesõnaline.

Ainuke matemaatiliselt võimalik kombinatsioon on siin 44.

53. Tüüp 44.

3132 värssi (13,7%). I — 1574 (13,8%); II — 1558 (13,7%).

Näide:

Lähteäni laulamahan (I: 1, 3).

Kotihini käytyäni (II: 24, 396).

Esinemissageduse järjekorras on see tüüp kolmandal kohal (eesti rahvalauludes: VK-s kolmandal ja VER-s neljandal kohal).

Et üsna suur osa neist värsidest koosneb liitsõnast + liitsõnast, poleks huvitusetu vaadelda nende suhet eri asendite järele:

Liitsõna	+	liitsõna	—	2256 värssi	(72,0%).
Liitsõna	+	liitsõna	—	688	„ (21,9%).
Liitsõna	+	liitsõna	—	168	„ (5,4%).
Liitsõna	+	liitsõna	—	20	„ (0,6%).

55 juhtumis on värss skandeeritav, nimelt koosneb neis neljasilbiline sõna 1 + 3-silbilisest sõnast:

I sõna liitsõna 1 + 3 silpi (30 värssi):

Päärivatoin neitoseksi (I: 5, 68).
 Pää-hopea huotrasessa (I: 5, 74).
 Pään-alaisen laskiaksi (I: 5, 114; 18, 706).
 Pääsomihin suoritseikse (I: 10, 240).
 Tiepuolehen poikeltaisi (I: 14, 192).
 Tiepuolehen poikeltavi (I: 14, 194).
 Maailmoille pohjaisille (I: 16, 50).
 Koi-jumalan koittamista (I: 17, 478).
 Jäähyväiset jättelevi (I: 23, 424).
 Maailmassa muuallaki (I: 24, 360).
 Päälaella laulattelen (II: 24, 400).
 Pään-alaiset pällähkyset (II: 25, 310).
 Voivatinen vallassasi (II: 25, 342).
 Pääkurikat kuilumahan (II: 26, 234. 592).
 Pääkasuissa katkiellut (II: 27, 286).
 Voivatia vuolemahan (II: 33, 44).
 Maarahoja maksamahan (II: 35, 66).
 Maajyviä maksamahan (II: 35, 74).
 Maajyväset maksettua (II: 35, 76).
 Maarahojen maksannasta (II: 35, 328).
 Päälaella lausuelen (II: 36, 284).
 Päälakensa painakohon (II: 40, 44).
 Luunpurian puoleltansa (II: 40, 132).
 Maailmassa mainittavan (II: 43, 332).
 Vyölapasta lainehesen (II: 45, 122).
 Suopetäjän suuruhinen (II: 48, 328).
 Jää-vilulla jäähyttele (II: 48, 352).
 Vyörivoilta rinnoillensa (II: 50, 116).

II sõna liitsõna 1 + 3 silpi (24 värssi):

Alaiseksi maaemäksi (I: 1, 234).
 Apeasta miel'alasta (I: 3, 542).
 Muuallaki maailmassa (I: 3, 572).
 Huotrastansa pää-hopean (I: 5, 76).
 Apeissa miel'aloissa (I: 5, 219. 229).
 Alaisehen maa-emähän (I: 6, 172).
 Pehmeimmät pään-alaiset (I: 11, 368).
 Solahutti suopetäjän (I: 13, 199).
 Matkoiltansa maailmassa (I: 15, 6).
 Koillisille maailmoille (I: 16, 20).
 Suvisille maailmoille (I: 16, 70).
 Pääskyjenkö päälaelta (I: 16, 128).
 Pohjaisilla maailmoilla (I: 20, 463).

Apeille miel'aloille (I: 22, 432).
 Murotella voimuruja (II: 25, 394).
 Lemminkäistä päälakehen (II: 27, 312).
 Simatorvi maa-emästä (II: 32, 120).
 Mairehista maa-emistä (II: 32, 217).
 Pehmeille pää-aloille (II: 37, 165).
 Matosetki maan-alaiset (II: 44, 301).
 Soreihin pääsomihin (II: 46, 241).
 Alaisihin maa-emihin (II: 47, 118).
 Yläisihin maa-emihin (II: 50, 505).

1. ja 2. sõna liitsõna 1 + 3 silpi (1 värss):

Suo-sulihin, maa-sulihin (II: 32, 293).

Kahes juhtumis on teises värsijalas liitsõna 2. komponendi algsilp lühike:

Tasaterä tapparainen (I: 8, 170).
 Keski-ään keihäille (I: 15, 234).

Ühes juhtumis on kolmanda värsijala tõusus lühike silp:

Lusikkaiset hopeasta (II: 46, 325).

Siinjuures võib märkida, et eesti rahvalauludes ei esine üldse seesuguseid värssse, kus 4-silbiline liitsõna koosneks 1 + 3 silbist.

b. Kolmesõnalised.

9-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin 7: *134, *143, *314, *413, 224, 242, 422.

54. Tüüp *134.

349 värssi (1,5%). I — 194 (1,7%); II — 155 (1,4%).

Näide:

Tuon tupahan vakkaseni (I: 1, 83).
 Tuo minua tuntenevi (II: 24, 419).

Esinemissageduselt on see tüüp seitsmeteistkümnes. Selle tüübi puhul selgus huvitav asjaolu: eesti rahvalauludele on see peaaegu täiesti võõras, sest VK-s esineb ainult üks juhtum, ja VER-s 7 (+ 1 ekvivalent) juhtumit. Prof. Anderson seletab seda nähtust statistilise reeglga, et esimest värsipoolt ei tohi täita ühe- + kolmesilbilise sõnaga (vt. lk. 29 tüüp *1313

puhul). Eesti rahvalaulude kohta on see reegel maksev; „Kalevala“ põhjal aga ei saa seda reeglit fikseerida.

12 juhtumis (3,4%) on kolmas sõna liitsõna 2 + 2 silpi; ühes juhtumis on see aga 1 + 3 silpi (I: 19, 503).

Jo kutaisi sulkkunuotan (I: 5, 147).
 Ei asehet ampumiehen (I: 12, 272).
 Ja varava vastasäällä (I: 18, 688).
 Sai sutosen suitsi-suuhun (I: 19, 143).
 Kuin orava oksapuussa (I: 19, 462).
 Voi minua mies-kuluista (I: 19, 503).
 Kuin keväinen päivännousu (I: 22, 175).
 Kun tulevi kehruu-aika (I: 23, 371).
 Kun tulevi päiväpaiste (I: 24, 51).
 Kun kumotti kultasolki (II: 25, 644).
 Jo näkyvi Nälkäniemi (II: 30, 327).
 Söi Kalervon kaurakylvön (II: 31, 38).
 Tuo pahainen paimen-raiska (II: 33, 143).

Skandeeriva esituse pikkusreeglid on täidetud.

32 juhtumis (9,2%) esineb esimese värsijala languses pikk silp, nagu nägime eespool ka tüüpide *1223, *1232 puhul; siin ei esine see nähtus siiski nii sagedasti.

55. Tüüp *143.

7 värssi (0,03%). I — 3 (0,03%); II — 4 (0,04%).

Ei suattane sinua (I: 11, 71).
 Tuon sivullehen sitovi (I: 12, 231).
 En kuhunkana kykene (I: 21, 388).
 Ei seponkana pajassa (II: 40, 218).
 Ei tehäksensä pahoja (II: 46, 417).
 Kuu tuvastahan tulevi (II: 47, 7).
 Sen kivistivät somasti (II: 48, 69).

Neljasilbiline liitsõna seisab siin täiesti ebanormaalsel kohal (vrd. allpool lk. 38).

VK-s ja VER-s ei esine see tüüp üldse.

56. Tüüp 314.

28 värssi (0,1%). I — 17 (0,1%); II — 11 (0,1%).

Hämehess' on Hälläpyörä (I: 3, 179).
 Lampiveet on laskemassa (I: 3, 222).

- Lampiveet on laskettihin (I: 3, 242).
 Sormukset on sormestansa (I: 4, 32).
 Elköhönp' on veikkoseni (I: 4, 351).
 Elköhönp' on siskoseni (I: 4, 359).
 Sileähk' on siikaseksi (I: 5, 63).
 Parempi on ollakseni (I: 9, 187).
 Kuvakuun on nouantahan (I: 10, 157).
 Laitahan on jauhomyllyn (I: 10, 414).
 Toisehen on suolamyllyn (I: 10, 415).
 Makeamp' on juoakseni (I: 12, 77).
 Lapokyy on lainehesta (I: 15, 580).
 Peräpään on päättimillä (I: 16, 118).
 Kultasuut on kukkumahan (I: 21, 266).
 Lattiat ei lausahtele (I: 21, 283).
 Näitihin ma miehelähän (I: 23, 535).
 Tapasip' on taskuhunsa (II: 26, 485; 27, 165).
 Pistäiksen on piilemähän (II: 28, 3).
 Kassapäät ei kalketelle (II: 29, 354).
 Pakinoist' on parratointen (II: 30, 474).
 Rukihit on ruumenina (II: 31, 353).
 Ikävät on iltaseni (II: 37, 19).
 Apeat on aamuseni (II: 37, 20).
 Itketkö sä puisuuttasi (II: 39, 165).
 Melatar on, mielivaimo (II: 40, 71).
 Tapasi on taskuhunsa (II: 42, 83).

Neljas juhtumis on kolmas sõna liitsõna 2 + 2 silpi; seitsmes juhtumis on esimene sõna liitsõna 2 + 1 silpi; ülejäänud 21 juhtumis on kolmesilbiline sõna liitsõna.

57. Tüüp *413.

89 värssi (0,4%). I — 51 (0,4%); II — 38 (0,3%).

Näide:

Kerittelen pään kerältä (I: 1, 89).
 Sykysyisen yön sylihin (II: 24, 389).

I: 1, 89. 164. 230. 280; 2, 50. 58. 122. 203. 218. 260; 3, 8. 559; 5, 18. 22; 6, 137; 7, 37; 9, 83. 224. 264. 291. 322. 325. 514; 10, 450; 12, 102. 263; 13, 120; 14, 42. 220; 15, 55. 56. 248. 265. 437. 455. 594; 16, 78; 17, 334. 564; 19, 92. 97. 322. 507; 20, 84; 21, 193; 22, 195. 396; 23, 431. 537; 24, 4. 20;

II: 24, 389. 427; 25, 416. 470. 629; 26, 381. 601. 647. 665. 772; 27, 172. 311. 360; 30, 244; 31, 7. 289. 295; 32, 364. 471; 33, 18. 148. 258; 34, 49; 36, 22. 35; 38, 270; 39, 195; 40, 111; 41, 128. 191; 42, 208; 45, 53; 46, 115. 296; 47, 220; 48, 17; 50, 382. 396.

9 juhtumis (10,1%) on neljasilbiline esimene sõna komposiitum 2 + 2 silpi:

Merimiesten pään menoksi (I: 1, 280).
 Vaskikirves vyön takana (I: 2, 122).
 Punapuola pois menisi (I: 10, 450).
 Äkki-outo, tien osoan (I: 14, 42).
 Punasukka suon emäntä (I: 14, 220).
 Elotukku sai etehen (I: 15, 265).
 Meripääskyn pään sisästä (I: 15, 594).
 Saajanaisen suu somainen (II: 25, 629).
 Siipilintu niin sirotti (II: 31, 7).

Ühes juhtumis on kolmanda värsijala languses pikk silp (*ts*-ühendilises sõnas):

Karvojasi ei katsota (II: 46, 296).

58. Tüüp 224.

5297 värssi (23,2%). I — 2579 (22,6%); II — 2718 (23,8%).

Näide:

Veli kulta, veikkoseni (I: 1, 11).
 Jalan isku iljangolla (II: 24, 392).

Esinemissageduselt on see tüüp esimesel kohal, nii nagu ka eesti rahvalauludes. Seega võib seda õigusega pidada soome-eesti rahvalaulude ideaaltüübiks.

322 juhtumis (6,1%) on kolmas (4-silbiline) sõna liitsõna.

22 juhtumis on see 1 + 3 silpi, seega on need värsid skandeeritavad (lähenedes tüübile *2213):

Juuren juurti maa-emähän (I: 10, 430).
 Surra suolla suopetäjän (I: 22, 89).
 Yksi vuosi suusanalla (I: 24, 216).
 Kului kengät kesk'-iältä (II: 25, 11).
 Kynnin maata kyyn-alaista (II: 26, 258).
 Maon suuren suupalaksi (II: 26, 269).
 Sata syltä maa-emähän (II: 26, 585).
 Mato musta, maan-alainen (II: 26, 633. 759).
 Susi ulvoi suoverolla (II: 30, 105).
 Yksi juuri maa-emähän (II: 39, 20).
 Laski päivän maavesiä (II: 40, 14).
 Päivän toisen suovesiä (II: 40, 15).
 Tuota hau'in pääpaloa (II: 40, 179).
 Tuli pojat puol'ikäiset (II: 40, 247).
 Itki pojat puol'ikäiset (II: 41, 180).
 Minkä laati luuvaloksi (II: 45, 165).
 Hirvi hihti suoverossa (II: 46, 38).
 Enkä pannut maavarahan (II: 46, 603).

Oisin pannut maavarahan (II: 46, 604).

Hyinen lakki pääläella (II: 48, 331).

Nousi siitä vyöriivoille (II: 50, 115).

Siin on kõigis värssides kolmanda sõna algsilp pikk ja liitsõna teise komponendi algsilp lühike vastavalt soome skandeerimis-teooria nõudeile.

33 juhtumis ei ole värss kooskõlas soome pikkusreeglitega, nimelt esineb teise värsijala tõusus lühike pearõhuline silp:

Susi sanan saatantahan (I: 4, 385).

Kukas sanan saatantahan (I: 4, 389. 397).

Repo sanan saatantahan (I: 4, 393).

Jänö sanan saatantahan (I: 4, 401).

Läksi jänis juoksemahan (I: 4, 405).

Läksin sanan saatantahan (I: 4, 425).

Poikki joen juorotuksen (I: 7, 162. 168).

Piäty, veri, vuotamasta (I: 9, 343).

Jänön jälen polkiaksi (I: 11, 233).

Jääpä, piha, terveheksi (II: 24, 451).

Järvet saoin saarinensa (II: 24, 459).

Tulla jälen tuntuessa (II: 25, 55).

Saa'a jälen jäähtymättä (II: 25, 56).

Terve, vaja täysinesi (II: 25, 213).

Kunne lähet, poikueni (II: 26, 59).

Työnnä pisin piikojasi (II: 32, 243).

Enkä lähe piilemähän (II: 35, 361).

Maata kera puolisona (II: 37, 187).

Tuli pojat puol'ikäiset (II: 40, 247).

Soitti pojat Pohjolassa (II: 40, 295. 303).

Itki pojat puol'ikäiset (II: 41, 180).

Koko sylen korkeuiset (II: 42, 554).

Ota kivut kippasehen (II: 45, 293).

Siihen kivut kiskotahan (II: 45, 307).

Ensin emä itselöitä (II: 47, 156).

Jolla selät seuruelet (II: 48, 139).

Oisi lukot luikahtanna (II: 49, 291).

Kylpi kylyn kyllältänsä (II: 50, 331).

Otti pojan polvillensa (II: 50, 339).

Laski pojan polvillensa (II: 50, 347).

59. Tüüp 242.

5 värssi (0,02%). I — puudub; II — 5 (0,04%).

Tuohet tuomivaaran päältä (II: 25, 485).

Kaiken ilmankaaren karva (II: 26, 762).

Lehmät lääväpellon päässä (II: 33, 182).

Juoksi riistariihen luoksi (II: 42, 312).

Suottu Suolasalmen kautta (II: 46, 313).

Kõigis viies juhtumis on neljasilbiline sõna liitsõna 2 + 2 silpi, nii et see tüüp on peaaegu identne tüübiga 2222. Reeglist, mis keelab 2. + 3. värsijalga täitmast neljasilbilise sõnaga, on „Kalevalas“ kinni peetud 100%-liselt, sest ka tüüp 1142 puhul on neljasilbiline sõna liitsõna (vt. lk. 39). Tüüpi *143 ei saa õigupoolest lugeda siia alla kuuluvaks, sest selles langeb neljasilbilise sõna esimene silp esimese värsijala langusesse ja kolmesilbilise viimase sõna esimene silp kolmanda värsijala langusesse.

60. Tüüp 422.

446 värssi (2,0%). I — 210 (1,8%); II — 236 (2,1%).

Näide:

Poloisilla Pohjan mailla (I: 1, 20).

Alimainen aian vitsa (II: 24, 409).

Esinemissageduse järjekorras on kõne all olev tüüp kolmeteistkümnes (VK-s üheksas ja VER-s neljateistkümnes).

79 juhtumis (17,7%) on esimene sõna liitsõna 2 + 2 silpi.

„Kalevala“ värsimaterjalile, samuti kui eesti omale, on omane nn. staccato-legato rütm (vt. Anderson lk. 115. 187 j.); selle tüübi puhul aga ilmneb vastupidine nähtus, sest 367 juhtumis (82,3%) on esimene sõna liitsõna, andes nii värsile legato-staccato rütmi. Prof. Anderson seletab seda nähtust vahelduse taotlemisega (vt. Anderson lk. 123).

c. Neljasõnalised.

12-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin 4: 1124, 1142, 2114 ja 4112.

61. Tüüp 1124.

556 värssi (2,4%). I — 280 (2,5%); II — 276 (2,4%).

Näide:

Viel' ei synny Väinämöinen (I: 1, 287).

Kuin ne kaksi kappaletta (II: 24, 408).

See tüüp on esinemissageduselt kaheksas (VK-s neljas ja VER-s viies).

40 juhtumis (7,2%) on neljas sõna komposiitum, tavaliselt 2 + 2 silpi, välja arvatud värsid:

Sen on maahan maakiviksi (I: 3, 318).
 Sait kuin suolta suovariksen (II: 25, 255).
 Oi te pojat puol'älyiset (II: 40, 266),

kus neljasilbiline liitsõna koosneb ühe- + kolmesilbilisest sõnast.

Viies juhtumis esineb teise värsijala tõusus lühike pearõhuline silp:

Kun nyt lähet kulkemahan (I: 24, 87).
 Tuon on pojan Pohjolaisen (II: 27, 366).
 Oi te pojat puol'älyiset (II: 40, 266).
 Siit' on polo Pohjolassa (II: 43, 383).
 Pois on, pojat, porstuasta (II: 46, 263).

62. Tüüp 1142.

2 värssi (0,01%). I — puudub; II — 2 (0,02%).

Se on poikkipuolin tietä (II: 26, 154. 512).

Kolmas sõna on liitsõna 2 + 2 silpi, seega pole siin eksimust soome-eesti ühe rangema reegli vastu (neljasilbiline sõna ei tohi täita 2. + 3. värsijalga).

63. Tüüp 2114.

27 värssi (0,1%). I — 17 (0,1%); II — 10 (0,1%).

Vilu tääll' on ollakseni (I: 1, 165).
 Viisi veen on morsianta (I: 2, 60).
 Varin veen on vaikeaksi (I: 3, 197).
 Vyötöin veen on tyttöseksi (I: 5, 69).
 Päältä pään on taivahalle (I: 6, 166).
 Hyvä tääll' on ollaksesi (I: 7, 271).
 Päälle pään on taivosehen (I: 9, 564).
 Kuta hän ei kosketellut (I: 11, 155).
 Pane, kuinp' on muinaiselta (I: 14, 165).
 Aalto toi on Tuonelahan (I: 16, 214).
 Tuli toi mun Tuonelahan (I: 16, 227).
 Hyvä tääll' on ollakseni (I: 17, 507).
 Vielä vyön on vyöhyställe (I: 18, 367).
 Lapsen kiel' on kimmeltynnä (I: 20, 545).
 Valmis on nyt valvattisi (I: 22, 47).
 Puolen puun on poltakselta (I: 23, 398).
 Veikko sull' on ventovieras (I: 23, 769).

Alta on kuin aamurusko (II: 25, 665).
 Ehkä tuon on tarvinnetki (II: 27, 343).
 Joka jo on leikattuna (II: 29, 24).
 Joka suon on sotkiaksi (II: 33, 13).
 Pahoin tein mä paimen-parka (II: 33, 231).
 Itse en nyt tieäkänä (II: 35, 337).
 Maassa on jo marjaseni (II: 38, 35).
 Sieltä sain nyt saalihini (II: 46, 459).
 Hyvä siin' on ollaksesi (II: 46, 563).
 Silmin loin on luutehesen (II: 46, 598).

Kolmes juhtumis on neljasilbiline sõna liitsõna 2 + 2 silpi (I: 23, 769; II: 25, 665; 33, 231).

64. Tüüp 4112.

3 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 2 (0,02%).

Elotukku ei se ollut (I: 15, 267).
 Uituansa yön ja päivan (II: 29, 417).
 Havukoita ei ne olle (II: 43, 63).

Ühes juhtumis on esimene sõna liitsõna 2 + 2 silpi (I: 15, 267).

d. Viiesõnalised.

värsitüübid ei ole esindatud.

B. Üheksasilbilised värsitüübid.

Need võivad olla kolme-, nelja-, viie- või kuuesõnalised.

a. Kolmesõnalised.

9-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin 3: 414, *234 ja 324.

65. Tüüp 414.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Annettava on alliseni (I: 19, 349).

Esimeses + teises värsijalas esinev neljasilbiline sõna pole kooskõlas soome reegluga (vrd. lk. 34, 38). See tüüp on üldse haruldane ja tähelepandav, sest niisugust kombinatsiooni ei esine eesti rahvalauludes.

66. Tüüp *234.

6 värssi (0,03%). I — 3 (0,03%); II — 3 (0,03%).

Käämi käessä kääperöitsi (I: 8, 12).

Kiven syäntä syöäkseni (I: 9, 184).

Väikyn väellä kaikkivallan (I: 9, 510).

Tämän neitosen soreutta (II: 25, 291).

Löyti emännän leipomassa (II: 29, 424).

Käsi orosen ohjaksissa (II: 35, 183).

Ühes juhtumis on neljasilbiline sõna liitsõna 2 + 2 silpi (I: 9, 510).

Värsis II: 25, 291 langeb kolmanda värsijala tõusu lühike pearõhuline silp, seega on see soome reeglite seisukohalt vigane.

67. Tüüp 324.

26 värssi (0,1%). I — 17 (0,1%); II — 9 (0,1%).

Olipa nuori Joukahainen (I: 3, 21; 6, 23).

Tulipa tuuli luotehesta (I: 7, 75).

Luulitko puuta purrehesi (I: 8, 171).

Olipa lapsi lattialla (I: 8, 227; 19, 355; II: 25, 243).

Olipa haapa haaraniekka (I: 9, 467).

Oletko tullut tuntemahan (I: 10, 203).

Olipa lieto Lemminkäinen (I: 15, 268).

Olipa pursi Väinämöisen (I: 18, 99).

Tulipa ukko ulkomainen (I: 20, 53).

Olipa lohta luotasilla (I: 21, 233).

Olipa vanha Väinämöinen (I: 21, 257).

Olipa akka, askarvaimo (I: 22, 185).

Eläkä räämi rätsinättä (I: 23, 216).

Olipa akka lattialla (I: 23, 479).

Kävipä tiensä tervehenä (II: 25, 103).

Kukapa tuossa kukkujaksi (II: 25, 405).

Oletko naisin naurettuna (II: 28, 109).

Eläkä koske korviani (II: 30, 189).

Panenko kasken kaa'antahan (II: 31, 235).

Oisiko aivot pikkaraiset (II: 42, 203).

Olipa ennen aikoinani (II: 42, 226).

Oliko keihon keksimistä (II: 46, 469).

Ühes juhtumis tuleb teine värsijalg lugeda kolmesilbiliselt:

Ikenet oli irvellänsä (I: 23, 701).

Kahes juhtumis (I: 9, 467; 22, 185) on viimne sõna liitsõna 2 + 2 silpi.

Kolmesilbiline sõna esimeses värsijalas on ebareeglipärane. Siin esineb huvitaval kombel sama nähtus kui tüüp *333 juures

(vt. lk. 23), nimelt pole esimest värsijalga täitev kolmesilbiline sõna üheski juhtumis harilik lihtsõna (välja arvatud I: 23, 701), vaid on kolmesilbiliseks moodustunud liitpartikli kaudu (*-pä, hän, -kää, -kö*).

b. Neljasõnalised.

24-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb käsiteldavas materjalis 4: 1224, 2124, 2214 ja 4112.

68. Tüüp 1224.

97 värssi (0,4%). I — 52 (0,5%); II — 45 (0,4%).

Näide:

Jo oli saaret siivottuna (I: 1, 281).

Ei ole tässä nuorisossa (II: 25, 701).

I: 1, 281. 341; 2, 58. 61. 133. 217; 3, 111. 181. 218. 225. 445. 561. 569; 5. 9; 6, 197; 7, 194. 207; 9, 15. 371. 457; 10, 47. 65. 69. 141. 189. 215; 11, 269; 13, 36. 142. 161; 14, 129. 457; 16, 63. 81; 17, 149. 169. 293; 18, 215; 21, 55. 255. 309. 359. 381; 22, 23. 29. 35. 41. 85. 139. 269. 435; 23, 163;

II: 25, 701; 26, 217. 380; 28, 111; 29, 257. 501; 30, 225; 31, 331. 356; 32, 255; 33, 50. 91. 293; 35, 7; 36, 219. 305. 317; 37, 190. 193; 39, 9; 40, 241. 269. 284; 41, 71. 163. 183. 227; 42, 143. 557; 43, 141; 45, 29. 119; 46, 310. 315. 405. 491; 47, 203; 48, 200. 235; 49, 391; 50, 26. 169. 222. 459. 557.

Huvitav on siinjuures märkida, et eesti rahvalauludes esineb see tüüp palju sagedamini kui siin; nii VK-s on see esinemissageduselt kümnenendal ja VER-s üheteistkümnendal kohal, meie materjalis aga alles 22. kohal.

Kahes juhtumis on neljas sõna komposiitum 1 + 3 silpi:

Jok' oli pantu maa-emästä (II: 31, 331).

Jo oli vuollut voivatinsa (II: 33, 50).

Kolmes juhtumis on teise värsijala tõusus lühike silp:

Mi sinä olet miehiäsi (I: 2, 133; 7, 207).

Et ole joki juoksemahan (I: 9, 371).

69. Tüüp 2124.

132 värssi (0,6%). I — 88 (0,8%); II — 44 (0,4%).

Näide:

Lähe nyt kanssa laulamahan (I: 1, 13).

Hyvä on toiste tullakseni (II: 24, 445).

1, 13; 2, 235. 303; 3, 123. 199. 268. 276. 366. 417; 4, 25. 111. 197. 216. 373; 5, 177. 208; 7, 29. 309. 358; 8, 27. 73. 86. 135. 150; 9, 37. 145. 205. 335. 375; 10, 82. 459; 12, 209. 409; 13, 3. 9; 14, 155. 197. 221. 257. 371; 15, 3. 76. 387. 395. 493. 539; 16, 271. 393; 17, 121. 157. 309. 383. 417. 469. 475; 18, 167. 433. 435. 441. 505. 519. 631. 645; 19, 21. 109. 161. 329. 343; 20, 112. 531. 535. 541; 21, 216. 269; 22, 43. 233. 411. 513; 23, 19. 55. 61. 67. 73. 95; 24, 23. 80. 321;

II: 24, 445. 449. 453; 25, 211. 289. 301. 417. 487; 26, 101. 317. 763; 27, 147; 30, 161; 32, 279. 281. 349. 461; 34, 69. 141. 157; 36, 255; 38, 199. 236. 247; 40, 119; 42, 145; 43, 47. 73; 45, 343; 46, 163. 179. 219. 281. 341. 501. 555; 47, 173; 48, 172. 181. 307. 355; 50, 75. 89. 143.

Viies juhtumis on neljasilbiline sõna liitsõna, neist on vär-
sid I: 8, 135 ja II: 46, 501 skandeeritavad, sest siin koosneb
liitsõna ühe- + kolmesilbilisest sõnast:

Liene ei maassa, maailmassa (I: 8, 135).

Hako on tiellä poikkipuolin (I: 14, 197).

Kivi on tiellä poikkipuolin (I: 17, 469).

Lähe nyt tieltä matkamiehen (II: 26, 763).

Päästä nyt tänne pääripasi (II: 46, 501).

Kahes juhtumis on huvitaval kombel liitsõnade liitosade
vahele pandud sõna *on*; nähtavasti on see selleks, et vältida teise
värsijala muutumist kolmesilbiliseks:

Ero- on tuopit tyhjettynä (I: 24, 321).

Käpy- on kangas käyäkseksi (II: 32, 461).

Kolmesilbilise teise värsijalaga loetakse värss:

Sata miest' oli suotamassa (I: 18, 167).

Kolmes juhtumis esineb värsijala tõusus lühike silp:

Kukas nyt sanan saatantahan (I: 4, 373).

Terve, nyt, piha, täysinesi (II: 25, 211).

Koissa on hyvä ollaksenne (II: 32, 279).

70. Tüüp 2214.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Mitä minun on miekastani (II: 27, 284).

Teine värsijalg loetakse siin kolmesilbiliselt. Teise värsi-
jala tõusu satub seega lühike silp.

71. Tüüp 4122.

2 värssi (0,01%). I — 2 (0,02%); II — puudub.

Sivuseinä on siilin luista (I: 21, 159).

Manalassa on makso tuhma (I: 23, 465).

Ühes juhtumis on esimene sõna liitsõna 2 + 2 silpi; mõlemas värssis loetakse 2. värsijalg 3-silbiliselt.

d. Viiesõnalised.

20-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb selles materjalis ainult 1: 11124.

72. Tüüp 11124.

8 värssi (0,04%). I — 4 (0,04%); II — 4 (0,04%).

Ken ei käy miekan mittelöhön (I: 3, 275).

Kun ei oo kullan muuttajata (I: 14, 229).

Vaan se on sinne mentävätä (I: 17, 15).

Jo nyt on neiti neuvottuna (I: 24, 1).

Jo nyt on aika atrioia (II: 33, 66).

Jo nyt on kummat kuulununna (II: 35, 323).

Jo nyt on tuuli turvanani (II: 42, 519).

Jos ma nyt lähen Pohjolahan (II: 49, 113).

Värssis II: 49, 113 on teise värsijala tõusus lühike silp.

e. Kuuesõnalised

värsitüübid ei ole selles rühmas esindatud.

C. Kümnesilbilised värsitüübid.

Matemaatilisel võivad need olla kolme-, nelja-, viie-, kuue- või seitsmesõnalised.

Käsiteldavas materjalis esineb ainult üks neljasõnaline (2224) ja üks viiesõnaline (11224) värsitüüp.

a. Neljasõnalised.**73. Tüüp 2224.**

13 värssi (0,1%). I — 6 (0,1%); II — 7 (0,1%).

Vaski- oli hattu hartioilla (I: 2, 117).

Yksi oli impi kaikkienensa (I: 11, 157).

Tupa oli täynnä tuntioita (I: 12, 395).
 Jousi oli suuri jäntehessä (I: 18, 147).
 Neiti oli itse jauhamassa (I: 19, 441).
 Tupa oli tehty Pohjolassa (I: 20, 119).
 Sata oli miestä salvaimella (II: 25, 489).
 Hyvä oli siellä ollaksensa (II: 28, 289).
 Hyvä oli siellä ollakseni (II: 29, 577. 589).
 Poika oli pääsnyt puolikosta (II: 31, 131).
 Tupa oli niemen tutkaimessa (II: 34, 177).
 Minä olen vanhin vaimoksia (II: 47, 154).

Värsis I:2, 117 on liitsõna liitosade vahele paigutatud sõna *oli*; sellega välditakse 1. värsijala muutumist neljasilbiliseks.

b. Viiesõnalised.

74. Tüüp 11224.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Kun ei ole kynttä varpahissa (I: 7, 15).

See väga haruldane tüüp esineb ka eesti materjalis ainult üks kord, nimelt VER-s; VK-s ei esine.

Lõppeks võib neljasilbiliste sõnade puhul mainida, kui need on liitsõnad, et VK-s ja samuti VER-s ei esine sel juhtumil kunagi kombinatsiooni 1 + 3 silpi, mis põhjustaks skandeeriva ettekandmisviisi.

VI. Värsitüübid kuni viiesilbiliste sõnadega.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

Need on võimalikud kahe-, kolme- või neljasõnalistena.

a. Kahesõnalised.

2-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esinevad mõlemad: *35 ja *53.

75. Tüüp *35.

1803 värssi (7,9%). I — 931 (8,2%); II — 872 (7,7%).

Näide:

Aivoni ajattelevi (I: 1, 2).
 Iholle imettäjani (II: 24, 403).

Esinemissageduselt on see tüüp neljas.

Siin on huvitav võrrelda esinemissagedust eesti rahvalauludega, sest tulemused on väga erinevad: VK-s on kõne all olev tüüp viieteistkümnendal ja VER-s seitsmeteistkümnendal kohal. Selles nähtuses avaldub selgesti soome keelele omane pikkade sõnade esinemise rohkus.

Et viiesilbiline sõna on küllaltki sageli liitsõna, vaatame lähemalt selle suhtelist esinemist.

430 juhtumis (23,8%) on viiesilbiline sõna liitsõna 2 + 3 silpi (vastates nii tüübile *323).

Näide:

Ilmestyi ikirunoja (I: 1, 108).

Pitkillä piharikoilla (II: 24, 417).

50 juhtumis (2,8%) on viiesilbiline sõna liitsõna 3 + 2 silpi (nii vastates tüübile *332).

Näide:

Lysmyä rutimoraita (I: 2, 182).

Kasvanut katajapehko (II: 24, 402).

I: 2, 182. 185. 264. 368. 371; 3, 260; 4, 49. 62. 224. 429; 6, 209; 8, 74; 9, 7. 218; 14, 162. 248; 17, 65. 75. 237; 19, 291. 387; 20, 377; 21, 78. 433; 22, 104; 23, 112. 372;

II: 24, 402; 25, 257. 287; 27, 255; 29, 217; 31, 93; 32, 386. 498; 33, 204; 35, 174; 41, 116. 147; 43, 365; 46, 14. 125. 294. 387. 431; 47, 126; 49, 261; 50, 220. 304. 371.

15 juhtumis on kolmesilbiline sõna liitsõna 2 + 1 silpi:

Syänveet syventämässä (I: 3, 221).

Syänveet syvennettihin (I: 3, 241).

Ristisuu ripottamahan (I: 4, 408).

Olkapään ojentamatta (I: 8, 132; II: 39, 219).

Ovensuu osoavia (I: 12, 398).

Kokkapuut kohennetahan (I: 17, 614).

Kokkapuut kohotetuksi (I: 17, 626).

Poskipäät punertavina (I: 18, 332).

Maapuolen Simasaloa (I: 18, 550. 602. 623).

Kangaspuut kamahtelevi (I: 24, 68).

Emäpuun visaperästä (II: 44, 176).

Emäpuu iki-iloa (II: 44, 180).

4 juhtumis on kolmesilbiline sõna liitsõna 1 + 2 silpi:

Kuu-kulta tähyämähän (I: 17, 566).

Suu-levän levittelevi (II: 48, 220).

Kuu-kulta kumottamatta (II: 49, 2).

Vyövaski, valitseman (II: 50, 86).

Nagu näha, on kolmes loeteldud värsis esimese värsijala languses pikk kaasrõhuline silp.

Viies juhtumis on mõlemad sõnad liitsõnad:

Maapuolen Simasaloa (I: 18, 550. 602. 623).

Emäpuun visaperästä (II: 44, 176).

Emäpuu iki-iloa (II: 44, 180).

Pikk silp värsijala languses kaugemal esimest värsijalga esineb 6 juhtumis (juurde on arvatud ka need värsid, kus see esineb liitsõnades):

Viieltä vitsasväliltä (I: 14, 203).

Sanelin salometsillä (I: 21, 336).

Neitona vitsastamani (II: 24, 412).

Paksumpi kujapatsasta (II: 26, 244).

Karvojen katseltavaksi (II: 46, 290).

Karvojen katsanto-aika (II: 46, 294).

Need ebareeglipärasused on tingitud *ts*-ühendi murdelisest esindusest, millest on eespool juba korduvalt juttu olnud.

76. Tüüp *53.

452 värssi (2,0%). I — 252 (2,2%); II — 200 (1,8%).

Näide:

Hampahilleni hajoovat (I: 1, 10).

Asemillansa apajat (II: 24, 442).

Esinemissageduselt on käesolev tüüp ka h e t e i s t k ü m n e s (vrd. VK-s 21. ja VER-s 28. kohal).

216 juhtumis (47,8%) on viiesilbiline sõna liitsõna 2 + 3 silpi (vastates nii tüübile *233), missugune asjaolu on tähelepandav selle poolest, et tüübis *35 pole liitsõnade protsent mitte nii suur; siin võiksime jälle näha tõestust staccato-legato-teooriale.

Siin esinevad liitsõnad koosnevad ainult 2 + 3 silbist, kuna üldse ei esine kombinatsiooni 3 + 2 silpi; samuti pole ka üheski juhtumis kolmesilbiline sõna liitsõna.

Näide:

Maitopartana pahaisna (I: 1, 43).

Simasalmien sivutse (II: 24, 501).

I: 1, 43. 88. 291; 2, 70. 118. 119. 214. 234. 346; 3, 65. 278. 472; 4, 178. 183. 240. 380. 388. 396; 5, 82. 106. 143. 151; 6, 6. 14. 48. 94. 180. 188; 7, 266. 288; 8, 7. 29. 125; 9, 18. 166. 294; 10, 92. 154. 158. 198. 241; 11, 140.

193. 332; 12, 53. 218. 222; 13, 21; 14, 108. 138. 140. 142. 260. 359. 443; 15, 192. 247. 313. 323. 350. 502. 514; 16, 40. 338. 345. 391; 17, 101. 146. 236. 284. 360. 378. 399. 532. 580. 584. 598. 602; 18, 17. 135. 236. 296. 308. 384. 445. 541. 652. 658. 681; 19, 67. 196. 206. 391. 398. 418. 430. 484; 20, 280. 414. 612; 21, 108. 248. 340. 428; 22, 120. 229. 230. 280. 282. 292. 464; 23, 42. 177. 182. 390. 426. 594. 684; 24, 150. 156. 162. 350;

II: 24, 501; 25, 247. 322. 364. 455. 468. 670; 26, 308. 310. 629; 27, 16. 104. 292; 28, 39. 288; 29, 158. 392; 30, 20. 168. 221; 31, 166; 32, 100. 232. 372. 381. 450. 490; 33, 154. 238; 34, 173; 35, 172; 36, 218. 293; 37, 31. 42; 38, 37; 39, 280. 284. 400; 40, 27. 70. 130; 41, 6. 19. 65. 66. 102. 107. 120. 159. 204. 205. 210; 42, 40. 295; 43, 14. 30. 36. 40. 324; 44, 67. 188; 45, 142. 243; 46, 50. 84. 121. 122. 304. 342. 369. 426. 448. 542. 589. 626; 47, 22. 74. 261. 262. 281. 301. 325. 326; 48, 265. 294. 327; 49, 201. 234. 258; 50, 452. 571. 572. 610.

Soome skandeerimisreeglite vastu ei esine ühtegi eksimust.

b. Kolmesõnalised.

6-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin 2: *125 ja *215.

77. Tüüp *125.

376 värssi (1,6%). I — 177 (1,6%); II — 199 (1,7%).

Näide:

Saa kera sanelemahan (I: 1, 14).

Puut pitkät petäjikössä (II: 24, 470).

Esinemissageduse järjekorras on see tüüp viieteistkümnese (VK-s ja VER-s esineb seda tüüpi vähe: esimeses on sel 38. ja viimases 23. koht).

82 juhtumis (21,8%) on viiesilbiline sõna liitsõna 2 + 3 silpi (vastab siis tüübile *1223).

Näide:

Oi Ukko ylijumala (I: 1, 169).

Tuo mulle sotisopani (II: 26, 331).

I: 1, 14; 2, 317. 331. 361; 5, 123; 7, 20; 9, 104. 109; 10, 23; 12, 60. 74. 79. 100. 105. 279; 14, 13. 38. 117. 304; 15, 629; 17, 58. 450. 528; 18, 558; 19, 40; 20, 22. 31. 409. 410. 419; 21, 15; 22, 7; 23, 88. 639;

II: 24, 470; 26, 339. 342. 519. 531; 27, 116; 29, 212. 219. 305. 556; 30, 144. 235. 309. 397; 32, 415. 441; 33, 8. 198. 264. 274; 35, 297; 36, 29. 238; 38, 109; 39, 58. 95. 373. 424; 42, 317. 358. 465; 44, 153. 243; 45, 15. 132. 245. 270. 321; 46, 338; 47, 51. 249. 317; 48, 226. 356; 50, 23. 134. 265. 281.

5 juhtumis on viiesilbiline sõna liitsõna 3 + 2 silpi (vastab tüübile *1232):

- Kun kävin mataramaalla (I: 8, 53).
- Ja pahan pakeno-aika (I: 17, 482).
- Et hyvin, emäntä-parka (II: 33, 232).
- Jäi yksi sakarisormi (II: 43, 250).
- Niin paloi katajakangas (II: 48, 252).

Üldse on siis viiesilbiline sõna liitsõna 87 juhtumis (23,3%).

8 juhtumis on värsijala languses (kaugemal esimest värsijalga) pikk silp:

- On noita itselläniki (I: 3, 368. 384. 400. 418. 436).
- Ei ole itkettäviä (I: 3, 529).
- Ja kuta katsottanehe (I: 20, 186).
- Niin kuulla kymmenennellä (II: 50, 151).

Värsis II: 51, 151 esineb ebanormaalne pikk silp 2. värsijala languses.

Lõppeks võiks veel märkida, et 220 juhtumis esineb esimese värsijala languses pikk pearõhuline silp (58,5%). Sama nähtus esines ka tüüpides *1223 ja *1232, nagu nägime eespool.

78. Tüüp *215.

79 värssi (0,3%). I — 36 (0,3%); II — 43 (0,4%).

Näide:

- Uuen kuun kumottaessa (I: 1, 248).
- Luulin kuun kumottavaksi (II: 25, 643).

I: 1, 194. 248. 272; 2, 33. 47. 110. 220. 254. 309; 4, 123. 230; 10, 40. 291; 11, 234; 12, 233. 241; 13, 198. 241; 15, 454. 492. 551. 555; 16, 45. 176. 332; 17, 143. 549; 18, 120. 211. 303. 644; 21, 163; 22, 317; 23, 172; 24, 327. 373;

II: 25, 634. 643; 26, 33; 27, 155; 30, 119. 251; 31, 11. 80. 143. 173. 359; 33, 215; 34, 208. 212; 36, 147; 37, 74. 147. 225; 38, 29. 134; 39, 22; 42, 163. 477; 43, 301. 403. 418; 46, 214; 47, 21. 27. 43; 48, 232; 49, 16. 69. 73. 141. 281. 293. 383. 403; 50, 37. 164. 178. 497.

15 juhtumis (19,0%) on viiesilbiline sõna liitsõna. 12 juhtumis on sel 2 + 3 silpi, 3-s aga 3 + 2 silpi.

- Aalto vie asuinsiani (I: 1, 194).
- Siihen loi lohiapajat (I: 1, 272).
- Toinen syö sianlihoa (I: 4, 123).
- Kuni kyyn kulon-alaisen (I: 13, 198).

Minä mies vähäväkinen (I: 15, 492).
 Tunnen mie kalanku'unkei (I: 18, 120).
 Orret on omenapuista (I: 21, 163).
 Toisin tuon miniä-raukan (I: 22, 317).
 Kuni kuu meren-ylinen (II: 25, 634).
 Kuni kynn kulon-alaisen (II: 30, 119).
 Kolmas on hopeakarva (II: 37, 74).
 Kolmas on kotimäkehen (II: 39, 22).
 Purki tuon punakeräsen (II: 48, 232).
 Pieni on sotatuliksi (I: 49, 141).
 Veikko vei emähevosen (II: 50, 37).

Kõigis selle tüübi värssides vastavad silbi pikkused soome skandeerimisteooriale.

c. Neljasõnalised.

4-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin 1: *1115.

79. Tüüp *1115.

8 värssi (0,04%). I — 4 (0,04%); II — 4 (0,04%).

Kun ei kuu kerittänyännä (I: 1, 315).
 Eip' on mies pahempikana (I: 10, 293; 16, 275).
 Jos on mies epäpätöinen (I: 23, 90).
 Vaan ei mies pahempikana (II: 26, 199).
 Kun ei kuu kumotakana (II: 47, 57).
 Pah' on kuun kumottamatta (II: 49, 33).
 Saan ma kuun kumottamahan (II: 49, 115).

Ühes juhtumis on viiesilbiline sõna liitsõna 2 + 3 silpi (I: 23, 90).

B. Üheksasilbilised värssitüübid.

Need on matemaatilisel võimalikud kahe-, kolme-, nelja- või viiesõnalistena.

a. Kahesõnalised.

2-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist *45 ja *54 esineb siin esimene.

80. Tüüp *45.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Aiaksiksi asettelevi (II: 31, 312).

Värsis on eksimus selle soome reegli vastu, mis keelab esimest värsijalga täitmast kolme samasse sõnasse kuuluva silbiga.

b. Kolmesõnalised.

9-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb käsiteldavas materjalis 2: *315 ja *225.

81. Tüüp *315.

1 värss (0,01%). I — 1 (0,01%); II — puudub.

Kyllikki on kylänkäviä (I: 12, 124).

Viiesilbiline sõna on liitsõna 2 + 3 silpi.

82. Tüüp *225.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Neiti oli mataramaalla (I: 19, 449).

Käänny käet syleilemähän (II: 37, 152).

Pikkusnõuded on täidetud.

c. Neljasõnalised.

12-st matemaatiliselt võimalikust kombinatsioonist esineb siin kaks: *1125, *1215.

83. Tüüp *1125.

2 värssi (0,01%). I — puudub; II — 2 (0,02%).

Jo tuon näen kyselemättä (II: 25, 101, 235).

84. Tüüp *1215.

3 värssi (0,01%). I — puudub; II — 3 (0,03%).

Ei ole mies pahempikana (II: 42, 379).

Kun oli kuun kulettanunna (II: 47, 33).

Jo oli yö alinomainen (II: 47, 41).

Viimses värsis 5-silbiline sõna on liitsõna 2 + 3 silpi.

d. Viiesõnalised

värsitüübid sellest rühmast pole esindatud.

Võrreldes „Kalevalas“ esineva viiesilbilise sõna esindust eesti rahvalaulude omaga, selgub, et seal on viiesilbiline sõna õige sageli liitsõna (vrd. Anderson lk. 149—172, Aavik lk. 100—116). Meie materjalis aga on viiesilbiline sõna suuremalt jaolt lihtsõna.

VII. Värsitüübid kuni kuuesilbiliste sõnadega.

A. Kakeksasilbilised värsitüübid.

Need võivad olla kahe- või kolmesõnalised.

a. Kahesõnalised.

Matemaatiliselt on siin võimalik kaks kombinatsiooni: 26 ja 62; need esinevadki mõlemad käsiteldavas materjalis.

85. Tüüp 26.

486 värssi (2,1%). I — 272 (2,4%); II — 214 (1,9%).

Näide:

Käyä kulleroittelevi (I: 2, 166).

Piha pihlajaisinesi (II: 24, 452).

Esinemissageduselt on kõne all olev tüüp üheksandal kohal (VK-s 19. ja VER-s 29. kohal).

253 juhtumis (52,1%) on kuuesilbiline sõna liitsõna 2 + 4 silpi.

Näide:

Kaunis kasvinkumppalini (I: 1, 12).

Pirtti lautakattoinesi (II: 24, 444).

Neis juhtumeis on see tüüp lähedane tüübile 224, millega ongi seletatav selle nii rohke esinemisprotsent.

51 juhtumis (10,5%) on kuuesilbiline sõna liitsõna 3 + 3 silpi, vastates nii tüübile *233; kuna aga viimane on üldmaterjalis esinemissageduselt teisel kohal, on siin selle esinemisprotsent küllalt väike.

Laivan laskemasiaksi (I: 1, 279).

Vaaksan palttinapaloa (I: 4, 226).

Halki hartialihojen (I: 6, 114; II: 33, 272).

Noille syntymäsioille (I: 7, 131; 10, 496).

Vaimo valkeanverinen (I: 7, 134).

Rauan karkaisu-vesiksi (I: 9, 212).

Rauan karkaisu-veteheh (I: 9, 244).

Sepon seisonta-sioilla (I: 9, 315).

Halki hartialihojen (I: 12, 182).

Poron poikimäsioille (I: 13, 123).

Koiran haukuntasioille (I: 13, 177).

Vasten varvikkomäkeä (I: 13, 244; II: 46, 559).

Keihäs kenkimäsioilta (I: 13, 255).

- Läpi liikkumalihojen (I: 15, 357).
 Löyän synnyntäsiasi (I: 17, 188).
 Revon räähntäsiolta (I: 17, 215).
 Tuulen tuutimasioilta (I: 17, 238).
 Viljan vierimäsioille (I: 19, 140).
 Savun syntymäsioa (I: 20, 478).
 Siirryit syntymäsioilta (I: 22, 72).
 Nousi nuotiotulelta (I: 22, 501).
 Pätsin lämmitä-panoksi (I: 23, 274).
 Eikä synnyntäsiasi (I: 23, 760).
 Siirryin synnyntäsialta (I: 23, 822).
 Kutsui kuppeloperäksi (I: 24, 287).
 Kaiken kasvanto-ikäni (I: 24, 311).
 Heitän heinikkopihani (I: 24, 368).
 Päänsä pellavaspioksi (II: 26, 47).
 Suulla surkeannäöllä (II: 28, 67).
 Kupit kukkurakuvulle (II: 29, 208).
 Seinän seisontasioa (II: 29, 462).
 Tuli turmion-alainen (II: 30, 236).
 Vaelsi varvikkosaloa (II: 30, 398).
 Kaksi kattila-rania (II: 31, 369).
 Viisi viikate-kulua (II: 31, 371).
 Saunan lämmitä-panolle (II: 32, 312).
 Kule pellavaskupona (II: 32, 366).
 Murra muurahaiskekoja (II: 32, 402).
 Poikki pohkealihasi (II: 32, 458).
 Kaatui kattilanoeksi (II: 33, 288).
 Saksan saipuvesillä (II: 36, 224).
 Vieri valkamavesille (II: 36, 271).
 Tuhat ampuja-urosta (II: 43, 160).
 Etsi synnytyssioa (II: 45, 67).
 Noista nostamavioista (II: 46, 5).
 Tulen siirtymäsioille (II: 47, 125).
 Sepä Kurjetta-rukalla (II: 50, 142).
 Käyä hongikkokeolle (II: 50, 296).

Kõigis loeteldud värssides on kuuesilbilise liitsõna 1. sõna algsilp pikk ja 2. sõna algsilp lühike vastavalt soome skandeermisteooria nõudeile.

182 juhtumis (37,4%) on kuuesilbiline sõna liitsõna. Et need juhtumid on vahest kõige huvitavamad, eriti selle poolest, et eesti rahvalauludes kuuesilbiline sõna vastavas tüübis ainult kahel korral on liitsõna (VER-s; VK-s on see ainult liitsõna), on siin antud kõik need tekstid.

Tuulen tuuteltavaksi (I: 1, 157; 7, 25, 73; II: 43, 281).

Vaiva värjätelläkseni (I: 1, 166; 7, 30).

Veessä vierießläkseni (I: 1, 168).

- Käyä kulleroittelevi (I: 2, 166; 14, 286).
 Käsin kääntymättömäksi (I: 3, 49).
 Jaloin liikkumattomaksi (I: 3, 50).
 Mäet mylleröittämissä (I: 3, 223).
 Mäet mylleröitettiin (I: 3, 243).
 Virkki vieriellessensä (I: 4, 272).
 Lohen leikkaellaksensa (I: 5, 78).
 Lohi leikkaellaksesi (I: 5, 101).
 Kaunis katsannoisiltansa (I: 5, 239).
 Jousen jänniteltäväksi (I: 6, 60).
 Kääntyi kämmenyisillehen (I: 6, 224).
 Nimen tietämättömällä (I: 7, 120).
 Tuiki tuntemattomalla (I: 7, 200).
 Armas aikaellaksesi (I: 7, 272; II: 32, 468; 46, 564).
 Solmun tuntumattomaksi (I: 8, 98, 104).
 Aivan tutkaimettomalla (I: 8, 102).
 Hurme huppelehtamahan (I: 8, 164).
 Karhu kämmenyisillensä (I: 9, 300).
 Hurme, huppelehtamasta (I: 9, 344).
 Päältä päärmehtömäksi (I: 9, 554).
 Vieä vieretelläksesi (I: 10, 167).
 Vieä viiletelläksensä (I: 10, 172).
 Uros untelompikana (I: 10, 294; 16, 276; II: 26, 200; 42, 380).
 Lyöä lynnähyttelevi (I: 10, 412; 17, 142).
 Tanner tanhuellakseni (I: 11, 130).
 Tanner tanhuellaksesi (I: 11, 138; II: 29, 150).
 Liitti liistehyisillensä (I: 11, 206).
 Liitin liistehyisilleni (I: 11, 359).
 Luokin lonkahuttajata (I: 12, 324, 330).
 Maille kyntämättömille (I: 12, 460; 17, 412).
 Aivan ahvenettomihin (I: 12, 462; 17, 406).
 Kurja koskemaisittani (I: 12, 486).
 Kalhu kalpoeltavaksi (I: 13, 62).
 Silmän siintämättömähän (I: 13, 214).
 Korvan kuulemattomahan (I: 13, 216).
 Silmän siintämättömihin (I: 13, 245).
 Korvan kuulemattomihin (I: 13, 246).
 Terve, tervehyttäjänne (I: 14, 30).
 Pane palkkalaisiasi (I: 14, 59).
 Käyä kälkähyttelevi (I: 14, 390).
 Teille tietämättömille (I: 15, 34; II: 30, 344).
 Varsat valjastuttamahan (I: 15, 106).
 Kannan karskuteltavaksi (I: 15, 158).
 Lasta lausehelliseksi (I: 15, 384).
 Käyä kääramöittelevi (I: 15, 412).
 Saa'a saaveroittelevi (I: 15, 460).
 Kaunis kaapsahellaksesi (I: 15, 494).

- Saa'a käärahyttelevi (I: 15, 530).
 Polku poimeteltavata (I: 17, 16).
 Kolmas koikutellaksesi (I: 17, 23).
 Päivän pouahuttamatta (I: 17, 144).
 Maista liikuteltavista (I: 17, 200).
 Soilta sammalettomilta (I: 17, 204).
 Mailta kyntämättömiltä (I: 17, 222).
 Maihin liikuteltavihin (I: 17, 382).
 Soille räykymättömille (I: 17, 402).
 Lempi liehaellaksesi (I: 17, 416).
 Hengen huokumattomaksi (I: 17, 494).
 Armas aikaellakseni (I: 17, 508; II: 29, 590).
 Tuli tuntemattomana (I: 18, 330).
 Luien tuntumattomille (I: 18, 346).
 Valmis valvateltavani (I: 19, 14. 344).
 Valmis valvateltavasi (I: 19, 348).
 Hullut huppeloitsemahan (I: 20, 424).
 Käen kintahattomana (I: 21, 118).
 Kupit kukkuraisillansa (I: 21, 235).
 Toiste toimieltavaksi (I: 21, 418).
 Puoli palmikoitsematta (I: 22, 26).
 Toinen hiemoiteltavana (I: 22, 32).
 Toinen kengiteltävänä (I: 22, 38).
 Toinen kinnasteltavana (I: 22, 44).
 Vuonet voikerrehtamisen (I: 22, 70).
 Kerran kertaellaksesi (I: 22, 124).
 Läävät länkämöisilläsi (I: 23, 150).
 Kulta kuiskuteltaessa (I: 23, 506).
 Tytär tuuiteltunaki (I: 23, 524).
 Nuorna tuuiteltuasi (I: 24, 338).
 Rinnoin ruokkieltuasi (I: 24, 340).
 Kaunis kaaputellakseni (II: 24, 446. 450. 454).
 Piha pihlajaisinesi (II: 24, 452).
 Kana kainaloisessansa (II: 25, 112).
 Vaja vierahaisinesi (II: 25, 214).
 Suulta suurukselliselta (II: 25, 436).
 Tulen tietämättömällä (II: 25, 586).
 Häissä häilyteltäväni (II: 26, 73).
 Löihe kukkaroisehensa (II: 26, 486).
 Hepo helkeyttämähän (II: 26, 502).
 Kulki kukkaroisehensa (II: 26, 568; 27, 166; 42, 84).
 Tielle teukkalehtamahan (II: 26, 642).
 Kielin kertoeltavana (II: 27, 8).
 Terve tervehyttäjälle (II: 27, 24).
 Lampi laikutellaksesi (II: 27, 212).
 Armas aikaellaksensa (II: 28, 290).
 Lempi liehaellakseni (II: 29, 578).
 Kuura kuulemaisissani (II: 30, 50).

Rinnat riuahuttamatta (II: 30, 92).
Maahan mättähättömähän (II: 30, 112).
Maata matkaellessansa (II: 30, 148).
Heinät helpehettömäksi (II: 30, 150; 42, 480)
Vaai varpahuisiani (II: 30, 188).
Teillä tietämättömillä (II: 30, 372).
Vaali vartiattomassa (II: 32, 58).
Paras palkkalaisiasi (II: 32, 244).
Ranta raikutellaksenne (II: 32, 282).
Hiekka helkytelläksesi (II: 32, 462).
Polku poimetelläksesi (II: 32, 476).
Leivän leikkaellaksensa (II: 33, 82).
Maata mahtavaisimmanki (II: 33, 261).
Tyttö tietämättömihin (II: 34, 202).
Nimen tietämättömähän (II: 34, 218).
Kulta kuihauttelevi (II: 35, 178).
Kerran kertoelleheksi (II: 35, 258).
Läävät länkämöisilläni (II: 36, 144).
Päivät einehettömänä (II: 37, 4).
Päivän pouahuttamatta (II: 37, 148).
Venyn veistännäisilläni (II: 39, 194).
Vene vieremättömäksi (II: 40, 94).
Koivin koikkelehtavata (II: 41, 34).
Kävi kanteloisehensa (II: 42, 66).
Varsin vaattehettomaksi (II: 44, 156).
Maalla mättähättömällä (II: 45, 44).
Nimen tietämättömiä (II: 45, 188).
Tuulen tuntumattomahan (II: 45, 279).
Päivän paistamattomahan (II: 45, 280).
Vammat värjymättömäksi (II: 45, 288).
Päivin pääsemättömiksi (II: 45, 312).
Hengin henkäeltyäni (II: 45, 336).
Hanhi hautomaisillansa (II: 46, 80).
Turkin tunnusteltavaksi (II: 46, 289).
Retki reiahelläksesi (II: 46, 550).
Toiste toimiteltavaksi (II: 46, 624).
Puita pilkoteltaviksi (II: 46, 630).
Pirtit valkeattomaksi (II: 47, 40).
Tulta tuuiteltaessa (II: 47, 93).
Kalat kartanoisiansa (II: 47, 243).
Verkko valmistellakseni (II: 48, 11).
Päivän paistamattomilta (II: 48, 149).
Hiekan hieromattomilta (II: 48, 150).
Yöllä piileteltäväksi (II: 48, 279).
Pirtit valkealliseksi (II: 48, 290).
Väki Väinämöisellenki (II: 50, 200).
Paras palkkalaisiani (II: 50, 206).
Aivan aivinaisillansa (II: 50, 240).

Lapsen lantehuisillensa (II: 50, 348).
 Käyä kääperöittelevi (II: 50, 374. 388. 402).
 Töistä tuhmemmistakana (II: 50, 462).
 Lausui lähtiellessänsä (II: 50, 490).
 Toisin tutkaeltavaksi (II: 50, 530).
 Kielen keikkelehtämättä (II: 50, 548).

86. Tüüp 62.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Merenvahti-vaippa päällä (II: 48, 128).

Kuuesilbiline liitsõna on 2 + 2 + 2 silpi (lähedane tüübile 2222). Tüüp 62 ei ole esindatud eesti rahvalauludes ühegi värssiga.

b. Kolmesõnalised.

3-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb siin üks: 116.

87. Tüüp 116.

6 värssi (0,03%). I — 3 (0,03%); II — 3 (0,03%).

Oi sie, kyntörastahainen (I: 8, 63).

Tuo nyt kultaturpoasi (I: 14, 329).

Voi on valtavanhempani (I: 22, 416; II: 35, 276).

Oi on osto-orjaseni (II: 26, 369).

Tuon on valtavanhempansa (II: 29, 532).

Kõigis kuues juhtumis on kuuesilbiline sõna liitsõna 2 + 4 silpi.

B. Üheksasilbilised värssitüübid.

Matemaatilisel võivad need olla kahe-, kolme- või neljasõnalised.

a. Kahesõnalised.

2-st matemaatilisel võimalikust kombinatsioonist esineb üks: 36.

88. Tüüp 36.

1 värss (0,01%). I — puudub; II — 1 (0,01%).

Veäite villakuontalona (II: 26, 661).

6-silbiline sõna on liitsõna 2 + 4 silpi. I värssjalga täitev 3-silbiline sõna on ebareeglipärane.

b. Kolmesõnalised.

6-st matemaatilisest võimalikust kombinatsioonist esineb siin üks: 216.

89. Tüüp 216.

7 värssi (0,03%). I — 3 (0,03%); II — 4 (0,04%).

Sure en sukkajalkojasi (I: 3, 399).

Murti se puolipyörryksihin (I: 9, 519).

Pääse en neitipäiviltäni (I: 10, 456).

Viety on viljamättähältä (II: 25, 323).

Nousnut on nuotiotulelta (II: 25, 505).

Ota ei orvaskettuana (II: 27, 352).

Karja on kaunihin-näköinen (II: 33, 203).

5 juhtumis on 6-silbiline sõna liitsõna 2 + 4 silpi, 2 juhtumis aga (II: 25, 505; 33, 203) 3 + 3 silpi.

c. Neljasõnalised

värsitüübid pole selles rühmas esindatud.

VIII. Värsitüübid kuni seitsmesilbiliste sõnadega.

Need võivad olla kahe-, kolme- või neljasõnalised. Käsiteldavas materjalis esineb üks kahesõnaline kaheksasilbiline värsitüüp.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

a. Kahesõnalised.

90. Tüüp *17.

2 värssi (0,01%). I — 1 (0,01%); II — 1 (0,01%).

Pään pärisemättömäksi (I: 17, 493).

öin yrittämättömiksi (II: 45, 311).

7-silbiline sõna on mõlemal juhtumil liitsõna.

Võrdluseks võiks mainida, et eesti rahvalauludes ei esine üldse värsitüüpe seitsmesilbiliste sõnadega.

IX. Värsitüübid kuni kaheksasilbiliste sõnadega.

Matemaatiliselt võivad need olla ühe-, kahe- või kolmesõnalised. Käsiteldavas materjalis esineb ainult üks kaheksasilbiline ühesõnaline värsitüüp.

A. Kaheksasilbilised värsitüübid.

a. Ühesõnaline.

91. Tüüp 8.

12 värssi (0,1%). I — 10 (0,1%); II — 2 (0,02%).

Takehinta-tanterilla (I: 9, 316).

Kultalatva-kuusosehen (I: 10, 41).

Kultalatva-kuusosesta (I: 10, 144. 150).

Eränetso-aikoinani (I: 14, 56. 144).

Miehentappo-tanterilta (I: 17, 224).

Aallonlaskia-urosta (I: 18, 698).

Kaljankeitto-valkeita (I: 20, 482).

Kanervikkokankahisin (I: 22, 290).

Kohokuori-kokkaroilla (II: 25, 530).

Tuhatkieli-käärmelelle (II: 26, 630).

Välja arvatud kaks juhtumit (I: 18, 698 ja 22, 290), on kõigis esinevais värssides 8-silbilise liitsõna I pool (s. t. I värsipool) liitsõna 2 + 2 silpi ja II pool 4-silbiline liitsõna, olles seega lähedane tüübile 224.

Värssis I: 18, 698 on 8-silbilise liitsõna I pool (s. t. I värsipool) 2 + 3 silpi, II pool 3-silbiline liitsõna, vastates nii tüübile *233.

Värssis I: 22, 290 koosneb 8-silbiline liitsõna kahest 4-silbilisest liitsõnast, sarneldes nii tüübiga 44.

Eesti rahvalauludes puuduvad 8-silbiliste sõnadega värsitüübid.

Värsitüübid esinemissageduse järjekorras.

Nr.	Tüüp	Värsside arv			Protsentides		
		I + II	I	II	I + II	I	II
58	224	5297	2579	2718	23,2	22,6	23,8
12	*233	3824	1874	1950	16,8	16,4	17,1
53	44	3132	1574	1558	13,7	13,8	13,7
75	*35	1803	931	872	7,9	8,2	7,7
1	2222	946	483	463	4,1	4,2	4,1
14	*332	898	393	505	3,9	3,4	4,4

N r.	T ü ü p	V ä r s s i d e a r v			P r o t s e n t i d e s		
		I + II	I	II	I + II	I	II
13	*323	867	435	432	3,8	3,8	3,8
61	1124	556	280	276	2,4	2,5	2,4
85	26	486	272	214	2,1	2,4	1,9
23	*2213	475	211	264	2,1	1,9	2,3
19	*1232	455	250	205	2,0	2,2	1,8
76	*53	452	252	200	2,0	2,2	1,8
60	422	446	210	236	2,0	1,8	2,1
22	*2132	386	187	199	1,7	1,6	1,7
77	*125	376	177	199	1,6	1,6	1,7
18	*1223	360	183	177	1,6	1,6	1,6
54	*134	349	194	155	1,5	1,7	1,4
15	*1133	264	142	122	1,2	1,2	1,1
3	11222	168	77	91	0,7	0,7	0,8
69	2124	132	88	44	0,6	0,8	0,4
21	*2123	121	68	53	0,5	0,6	0,5
68	1224	97	52	45	0,4	0,5	0,4
32	*2133	95	59	36	0,4	0,5	0,3
57	*413	89	51	38	0,4	0,4	0,3
20	*1322	88	39	49	0,4	0,3	0,4
78	*215	79	36	43	0,3	0,3	0,4
30	*1233	61	32	29	0,3	0,3	0,3
16	*1313	44	23	21	0,2	0,2	0,2
7	12222	43	25	18	0,2	0,2	0,2
26	*11132	35	21	14	0,2	0,2	0,1
56	314	28	17	11	0,1	0,1	0,1
63	2114	27	17	10	0,1	0,1	0,1
8	21222	26	8	18	0,1	0,1	0,2
29	*333	26	13	13	0,1	0,1	0,1
67	324	26	17	9	0,1	0,1	0,1
24	3122	16	11	5	0,1	0,1	0,04
25	*11123	14	5	9	0,1	0,04	0,1
39	3222	14	11	3	0,1	0,1	0,03
27	*11213	13	9	4	0,1	0,1	0,04
73	2224	13	6	7	0,1	0,1	0,1
91	8	12	10	2	0,1	0,1	0,02
4	21122	11	4	7	0,05	0,04	0,1
49	*2233	9	6	3	0,04	0,05	0,03
17	*3113	8	6	2	0,04	0,05	0,02
72	11124	8	4	4	0,04	0,04	0,04
79	*1115	8	4	4	0,04	0,04	0,04
46	*21213	7	3	4	0,03	0,03	0,04
55	*143	7	3	4	0,03	0,03	0,04
89	216	7	3	4	0,03	0,03	0,04
66	*234	6	3	3	0,03	0,03	0,03
87	116	6	3	3	0,03	0,03	0,03
38	*2322	5	4	1	0,02	0,04	0,01

N r.	T ü ü p	V ä r s s i d e a r v			P r o t s e n t i d e s		
		I + II	I	II	I + II	I	II
40	*11133	5	3	2	0,02	0,03	0,02
59	242	5	—	5	0,02	—	0,04
36	*2223	4	1	3	0,02	0,01	0,03
44	*12213	4	2	2	0,02	0,02	0,02
33	*3123	3	3	—	0,01	0,03	—
42	*11322	3	2	1	0,01	0,02	0,01
64	4112	3	1	2	0,01	0,01	0,02
84	*1215	3	—	3	0,01	—	0,03
2	22222	2	2	—	0,01	0,02	—
5	22112	2	1	1	0,01	0,01	0,01
34	*3132	2	1	1	0,01	0,01	0,01
37	*2232	2	2	—	0,01	0,02	—
43	*12123	2	1	1	0,01	0,01	0,01
45	*21123	2	2	—	0,01	0,02	—
47	31122	2	—	2	0,01	—	0,02
48	*111213	2	1	1	0,01	0,01	0,01
62	1142	2	—	2	0,01	—	0,02
71	4122	2	2	—	0,01	0,02	—
82	*225	2	1	1	0,01	0,01	0,01
83	*1125	2	—	2	0,01	—	0,02
90	*17	2	1	1	0,01	0,01	0,01
6	112112	1	1	—	0,01	0,01	—
9	*22122	1	—	1	0,01	—	0,01
10	111222	1	1	—	0,01	0,01	—
11	122112	1	—	1	0,01	—	0,01
28	*21113	1	—	1	0,01	—	0,01
31	*1323	1	1	—	0,01	0,01	—
35	*3213	1	1	—	0,01	0,01	—
41	*11223	1	—	1	0,01	—	0,01
50	*11233	1	1	—	0,01	0,01	—
51	*22213	1	1	—	0,01	0,01	—
52	31222	1	—	1	0,01	—	0,01
65	414	1	1	—	0,01	0,01	—
70	2214	1	—	1	0,01	—	0,01
74	11224	1	1	—	0,01	0,01	—
80	*45	1	—	1	0,01	—	0,01
81	*315	1	1	—	0,01	0,01	—
86	62	1	—	1	0,01	—	0,01
88	36	1	—	1	0,01	—	0,01

Kokkuvõtteid ja võrdlusi.

Nagu selgus, on „Kalevalas“ üldse 91 värsitüüpi. Kõige sagedamini esinev värsitüüp on tüüp 224 — samuti nagu eesti rahvalaludes, nii et see tüüp näib olevat rahvalaulikute poolt enim eelistatud.

Üle 227 (1%) värssi esineb 18-s värsitüübis. Neis kokku on 21372 värssi (93,8%). Kuni 0,1%-lise (s. t. 1% — 0,1%) värs-side arvuga on esindatud 17 värsitüüpi 1185 värsiga (5,2%); ülejäänud 238 värssi moodustavad 1,0% koguarvust (56-s tüü-bis). 18 tüüpi on esindatud igaüks ainult ühe värsiga.

Nii näeme, et „Kalevala“ värsitüübigistik võrreldes VK ja VER omaga on hoopiski lihtsam: VK-s esineb 153 ja VER-s 103 värsitüüpi.

Siiski esineb „Kalevalas“ 26 niisugust tüüpi, mida ei leidu VK-s või VER-s.

VK-s puuduvad neist järgmised:

*1322, *3132, *21123, *11233, *143, 414, 11224, 62, *17 ja 8.

VER-s puuduvad:

*3113, *21113, *3123, *3213, *11322, *12123, *21123, *21213, 31122, *111213, 31222, *143, 414, 4122, *1115, *315, *1125, *1215, 62, 36, *17 ja 8.

Ka värsitüüpide esinemissagedus on „Kalevala“ ja eesti rahvalauludes nii mõnegi tüübi suhtes ebauhtlane; seepärast antakse siin võrdlustabel, kuhu on lisatud statistilised andmed ka eesti kunstrahvalaulude — Suitsu ja Ridala poemide — kohta.

Andmed on esitatud kaheksateistkümne kõige sagedamini esineva värsitüübi kohta (protsentides).

Tüüp	Klv.	VK	VER	Suits	Ridala
224	23,2	21,9	25,4	18,2	18,0
*233	16,8	5,8	8,7	9,2	21,2
44	13,7	10,6	6,8	13,6	9,0
*35	7,9	1,1	1,3	0,8	5,9
2222	4,1	13,0	11,8	12,8	8,2
*332	3,9	1,2	2,2	2,4	9,9
*323	3,8	3,4	2,7	2,1	3,7
1124	2,4	6,7	4,9	5,9	1,1
26	2,1	1,0	0,5	0,7	0,2
*2213	2,1	1,1	1,9	5,3	4,6
*1232	2,0	0,8	2,0	0,7	0,3
*53	2,0	0,8	0,5	0,5	5,1
422	2,0	2,6	1,8	5,4	5,0
*2132	1,7	0,9	1,2	1,1	1,1
*125	1,6	0,3	0,7	—	0,2
*1223	1,6	1,8	2,8	1,6	0,1
*134	1,5	0,01	0,2	0,3	0,8
*1133	1,2	1,5	1,8	0,5	0,2

Nagu nähtub tabelist, on „Kalevalas“ ja eesti rahvalauludes tüübi 224 esinemisprotsent peaaegu võrdne, eesti kunstrahvalauludes aga on see väiksem. Tüüp *233 juures on aga kõikuvus küllaltki suur. Kõige rohkem on viimast tarvitanud Ridala, sellele järgneb „Kalevala“; VK-s, VER-s ja Suitsul on seda aga poole võrra vähem kui eelmistel. Tüübi 2222 juures torkab silma selle vähemus „Kalevalas“ võrreldes eesti rahvalauludega. Ka viie- ja kuuesilbiliste sõnadega värsitüüpides on märgatav vahe eesti ja soome materjalide vahel.

Peale selle esineb siin rida värsitüüpe, mis „Kalevalas“ on esindatud rohkem kui 1%-liselt, VK-s ja VER-s aga vähem kui 1%-liselt. Need on järgmised:

T ü ü p	K l v.	V K	VER
26	2,1	1,0	0,5
*1232	2,0	0,8	2,0
*53	2,0	0,8	0,5
*2132	1,7	0,9	1,2
*125	1,6	0,3	0,7
*134	1,5	0,01	0,2

„Kalevalas“ esinevad värsitüübid on kas kaheksa-, üheksa- või kümnesilbilised.

Kaheksasilbilised värsitüübid, arvult 44, moodustavad neis esineva 22163 värsiga (97,2%) valdava osa kogu materjalist.

Üheksasilbilisi värsitüüpe on 40, aga värsside arv neis on võrdlemisi väike: 604 (2,6%).

Kümnesilbilisi värsitüüpe on 7, 28 värsiga (0,1%).

Skandeeruvate värsside protsent võrreldes eesti rahvalauludega on „Kalevalas“ märgatavalt suurem. Siin esineb 11407 (50,0%) niisugust värssi, kus sõnarõhk ja värsirõhk ei ühti. Skandeeruvate värsside hulka on arvatud ka need värsid, kus esinev neljasilbiline liitsõna koosneb ühe- + kolmesilbilisest sõnast (VK-s ja VER-s ei esine niisuguseid kombinatsioone).

„Kalevalas“ ja eesti rahvalauludes esinevate skandeeruvate värsside esinemissuhe on järgmine:

K l v.	V K	VER
50,0%	27,4%	33,2%

Välja arvatud üksikud juhtumid, on kõigis skandeeruvais värssides rangelt kinni peetud soome pikkusreegleist.

Mis puutub prof. Andersoni uurimuses fikseeritud staccato-legato reeglisse (vt. Anderson lk. 187 j.), siis, nagu vastavate tüüpide juures on juba mainitud, võib seda nentida ka „Kalevala“ vastava värsimaterjali puhul. Pikemad sõnad (4-, 5-, 6- ja 7-silbilised) esinevad siingi värsi esipooles harvemini kui teises pooles.

Täielikuma ülevaate saamiseks esitatakse siin kokkuvõtlikud andmed nelja-, viie-, kuue- ja seitsmesilbiliste sõnade esinemise kohta.

4-silbiline sõna	I värsip.	II värsip.
	540 v. (2,4%)	6542 v. (28,7%)

Kui siia juurde arvata tüüp 44 juurest niisugused värsid, kus 4-silb. sõna on liitsõna kas värsi I või II pooles, siis kujuneb olukord järgmiseks:

5-silbiline sõna	I värsip.	II värsip.
	709 v. (3,1%)	7230 v. (31,3%)
6-silbiline sõna	Esiosas	Lõpposas
	452 v. (2,0%)	2275 v. (10,0%)
7-silbiline sõna	Esiosas	Lõpposas
	1 v. (0,01%)	500 v. (2,2%)
7-silbiline sõna	Esiosas	Lõpposas
	—	2 v. (0,01%)

Neljasilbiliste liitsõnade puhul on tavaline, et need on 2 + 2 silpi (1298 juhtumit); 86 juhtumis aga on neljasilbiline sõna liitsõna 1 + 3 silpi. Kokku on neljasilbiliste sõnade hulgas liitsõnu 1384; siia juurde on arvatud ka tüübis 44 esinevad liitsõnad.

Viiesilbiliste sõnade puhul on suhe järgmine: värsi lõpposas esinev viiesilbiline sõna on 527 juhtumis 2 + 3 silpi, 58 juhtumis aga 3 + 2 silpi; värsi esiosas esinev viiesilbiline sõna on 216 juhtumis 2 + 3 silpi.

Kuuesilbilised liitsõnad on tavaliselt 2 + 4 silpi (265-s värsis); 53 juhtumis on värsi lõpposas esinev kuuesilbiline sõna liitsõna 3 + 3 silpi. Tüübis 62 esineb liitsõna 2 + 2 + 2 silpi.

Tüübis 8 esineb kaheksasilbiline liitsõna 2 + 2 + 4 silpi (10 värssi), või 4 + 4 silpi (1 värss), või 2 + 3 + 3 silpi (1 värss).

Jaotades värsid neis esineva kõige pikema sõna järgi, saame järgmised tulemused:

Värsitüübid kuni	Klv.	VK	VER
2-silb. sõnadega:	1202 v. (5,3%)	3514 v. (22,7%)	943 v. (19,7%)
3-silb. sõnadega:	8123 v. (35,6%)	3782 v. (24,5%)	1460 v. (30,6%)
4-silb. sõnadega:	10228 v. (44,9%)	7549 v. (48,8%)	2162 v. (45,3%)
5-silb. sõnadega:	2727 v. (12,0%)	443 v. (2,9%)	150 v. (3,1%)
6-silb. sõnadega:	501 v. (2,2%)	176 v. (1,1%)	27 v. (0,6%)

Värsitüübid 7- ja 8-silbiliste sõnadega esinevad ainult „Kalevalas“:

7-silb. sõnadega: 2 v. (0,01%).

8-silb. sõnadega: 12 v. (0,1%).

Siin selgub huvitav nähtus: vaatamata soome keelele omasele sõnade pikemusele, on soome rahvalaulikul, samuti kui eesti rahvalaulikul, kalduvus tarvitada rohkem lühisõnalisi kui pikaõnalisi värsse.

Mis puutub lõppeks prof. Andersoni poolt VK põhjal fikseeritud reeglisse, et kaht naabervärsijalga ei tohi täita 1 + 2 + 1 silbiga ja esimest värsipoolt 1 + 3 silbiga, siis võib nentida, et esimesest mainitud reeglist on siingi kinni peetud ja koguni 100%-liselt; teise reegli kohta ei saa seda aga ütelda, sest kombinatsioon 1 + 3 silpi värsi esimeses pooles esineb 481 korda (2,1%), ja mitte alati pole see rõhutamas paralleelismi, nagu ette näeb mainitud reegel.

Üldiselt võib ütelda, et „Kalevala“ ja eesti rahvalaulud, vaatamata üksikuile erinevustele (pikemate ja lühemate sõnade esinemissageduses, üksikute tüüpide puudumises ühes või teises materjalis või nende erinevas esinemisprotsendis jmm.) on oma iseloomult sarnased, kusjuures muidugi tuleb alla kriipsutada vigaste värsitüüpide täielikku puudumist „Kalevalas“, ebareeglipäraste värsside väikest esinemisprotsenti ja värsitüübiga suuremat lihtsust võrreldes eesti rahvalauludega.

Tarvitatud kirjandus.

- Kalevala I Runot — viides stereotyperattu painos, Helsinki 1907, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustannusliike.
- Kalevala II Selityksiä — kolmas painos, Helsingissä 1908, Suomal. Kirjall. Seuran Kirjapainon Osakeyhtiö.
- Anderson, Walter — Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder, Tartu 1935, Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XXXIV. 1.
- A. V. Kõrv — Värsimõõt Veske „Eesti Rahvalauludes“, Tartu 1923, Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XIII. 3.
- A. Aavik — M. Veske „Eesti Rahvalaulude“ sõnasilbistatistiline uurimus. Rahvaluule keskastme seminaritöö, 1936.
- Gerda Kink-Laugaste — Sõna-silpide statistika G. Suitsu poemi „Lapse sünd“ ja V. Ridala poemi „Merineitsit“ kohta. Rahvaluule keskastme seminaritöö, I sem. 1935.
- E. A. Saarimaa — Kalevalan sanasto, Helsinki 1921, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Prof. K. Krohn — Soome-Eesti vanast rahvalaulust, Tartus 1924. Eesti Kirjanduse Seltsi kirjastus. Äratrükk „Eesti Kirjandusest“ XVIII.
- Kaarle Krohn — Kalevalankysymyksiä. Helsinki 1918, Suomalais-Ugrilainen Seura. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikauskirja XXXV, 1 ja XXXVI, 1.
- E. N. Setälä — Yhteissuomalainen äännehistoria, Helsingissä 1899.
- Heikki Ojansuu — Karjala-aunuksen äännehistoria, Helsingissä 1918, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Y. H. Toivonen — Zur geschichte der finnisch-ugrischen inlautenden affrikaten (Finnisch-Ugrische Forschungen XIX, Helsingfors 1923).

Värsitüüpide register.

Värsitüüp	Värsside arv	Nr.	Lk.	Värsitüüp	Värsside arv	Nr.	Lk.
8	12	91	59	*1313	44	16	16
*17	2	90	58	*1322	88	20	19
26	486	85	52	*1323	1	31	25
*35	1803	75	45	2114	27	63	39
36	1	88	57	*2123	121	21	19
44	3132	53	31	2124	132	69	42
*45	1	80	50	*2132	386	22	20
*53	452	76	47	*2133	95	32	25
62	1	86	57	*2213	475	23	20
116	6	87	57	2214	1	70	43
*125	376	77	48	2222	946	1	6
*134	349	54	33	*2223	4	36	26
*143	7	55	34	2224	13	73	44
*215	79	78	49	*2232	2	37	27
216	7	89	58	*2233	9	49	30
224	5297	58	36	*2322	5	38	27
*225	2	82	51	*3113	8	17	17
*233	3824	12	12	*3122	16	24	21
*234	6	66	41	*3123	3	33	26
242	5	59	37	*3132	2	34	26
314	28	56	34	*3213	1	35	26
*315	1	81	51	3222	14	39	27
*323	867	13	14	4112	3	64	40
324	26	67	41	4122	2	71	44
*332	898	14	15	*11123	14	25	21
*333	26	29	23	11124	8	72	44
*413	89	57	35	*11132	35	26	22
414	1	65	40	*11133	5	40	28
422	446	60	38	*11213	13	27	22
*1115	8	79	50	11222	168	3	7
1124	556	61	38	*11223	1	41	28
*1125	2	83	51	11224	1	74	45
*1133	264	15	16	*11233	1	50	30
1142	2	62	39	*11322	3	42	28
*1215	3	84	51	*12123	2	43	28
*1223	360	18	17	*12213	4	44	28
1224	97	68	42	12222	43	7	9
*1232	455	19	18	*21113	1	28	23
*1233	61	30	24	21122	11	4	8

Värsitüüp	Värsside arv	Nr.	Lk.	Värsitüüp	Värsside arv	Nr.	Lk.
*21123	2	45	29	31122	2	47	29
*21213	7	46	29	31222	1	52	31
21222	26	8	10	*111213	2	48	29
22112	2	5	8	111222	1	10	11
*22122	1	9	11	112112	1	6	9
*22213	1	51	30	122112	1	11	11
22222	2	2	7				

REFERAT.

Wortsilbenstatistische Untersuchung des „Kalevala“.

Den Inhalt der vorliegenden Schrift bildet eine Untersuchung der Frage, wie die acht bis zehn Silben, aus denen der Vers des „Kalevala“ (sowie der älteren finnischen und estnischen Volkslieder) besteht, sich auf die einzelnen Worte des Verses statistisch verteilen; genauer: welche von den zahllosen mathematisch möglichen Verstypen ($224 = \text{zweiselbiges} + \text{zweiselbiges} + \text{viersilbiges Wort}$, $*233 = \text{zweiselbiges} + \text{dreiselbiges} + \text{dreiselbiges Wort}$ u. s. w.) im „Kalevala“ tatsächlich vorkommen und durch einen wie hohen Prozentsatz von Versen ein jeder von diesen Verstypen darin vertreten ist.

Als Vorbild dienen Walter Anderson's „Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder“ (1935), deren Grundlage die aus dem Kirchspiel Kolga-Jaani stammenden Volkslieder im II. Bande von Jakob Hurt's „Vana kannel“ (1886) bilden. Auf diese „Studien“ sei der Leser hiermit verwiesen: er wird darin eine Behandlung aller mit einer derartigen Statistik verknüpften prinzipiellen und technischen Fragen finden.

Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt überall auch den Umstand, ob die zu einem jeden Verstypus gehörigen Verse den von den finnischen Forschern aufgestellten Quantitätsregeln (vgl. Anderson p. 9 ff. und 192 ff.) entsprechen, und zwar beschränkt sich hier die Betrachtung nicht, wie bei Anderson, auf die sog. skandierten Verse (d. h. diejenigen, wo Wortakzent und Versakzent auseinanderfallen: vor der Formel eines jeden solchen Verstypus steht ein Sternchen!), sondern erstreckt sich auf das gesamte Versmaterial.

Das „Kalevala“ besteht aus **22795** Versen. Um die objektive Genauigkeit und Zuverlässigkeit der für jeden Verstypus errechneten Prozentsätze zu prüfen, wurde (ebenso wie bei Anderson) jeder Prozentsatz dreimal berechnet: für das gesamte „Kalevala“.

für dessen erste Hälfte (1, 1—24, 383:11398 Verse) und für dessen zweite Hälfte (24, 384—50, 620:11397 Verse).

Die Verstechnik des Lönnsrotschen Epos ist mit derjenigen der echten finnischen älteren Volkslieder natürlich nicht völlig identisch, steht ihr aber sehr nahe, da das „Kalevala“ vielleicht zu 95% aus echten Volksliedern, Volksliedteilen und Volksliedversen mosaikartig zusammengesetzt ist.

Zum Vergleiche werden herangezogen die statistischen Ergebnisse über die estnischen Volkslieder aus dem obenerwähnten Buche von Anderson sowie aus der ungedruckten Seminararbeit der Verfasserin (1936) über M. Veske's „Eesti rahvalaulud“ (1879. 1883); außerdem in einigen Fällen statistische Daten über die estnischen (im Versmaß der älteren Volkslieder abgefaßten) Kunstdichtungen von G. Suits und V. Ridala (nach der ungedruckten Seminararbeit von G. Kink-Laugaste).

Im ganzen finden sich im „Kalevala“ **91 Verstypen** (Vana kannel II: 153, Veske: 103), unter denen — ebenso wie in den estnischen Volksliedern — der Typus **224** bei weitem der häufigste ist (23,2% der gesamten Verszahl).

Durch mehr als 227 Verse (= 1%) sind **18 Verstypen** vertreten (93,8% der gesamten Verszahl), durch je 23 bis 227 Verse (= 0,1—1%) **17 Verstypen** (5,2% der Verszahl), noch seltener sind **56 Verstypen** (1,0% der Verszahl); unter den letztgenannten sind **18** nur je einmal belegt.

26 von den Verstypen des „Kalevala“ fehlen entweder in „Vana kannel II“ (10 Typen) oder bei Veske (22 Typen): oben p. 62.

Die relative Häufigkeit der einzelnen Verstypen des „Kalevala“ weicht von derjenigen in „Vana kannel II“, bei Veske, Suits und Ridala erheblich ab (vgl. die Übersichtstabelle über die 18 häufigsten Typen des „Kalevala“ oben p. 62 sowie die beigeheftete Farbentafel). Die 3 häufigsten Typen sind im „Kalevala“: **224**, *233, 44, in „Vana kannel II“: **224**, 2222, 44, bei Veske: **224**, 2222, *233, bei Suits: **224**, 44, 2222, bei Ridala: *233, **224**, *332. Der in den estnischen Volksliedern zweithäufigste Verstypus **2222** (13,0 bzw. 11,8%) erscheint im „Kalevala“ erst an fünfter Stelle (4,1%).

6 Verstypen, die im „Kalevala“ zu den 18 häufigsten (über 1%) gehören, sind in „Vana kannel II“ (sowie in 4 Fällen bei

Veske) durch weniger als je 1% der gesamten Verszahl vertreten: oben p. 63.

Die Zahl der achtsilbigen Verse (44 Typen) beträgt im „Kalevala“ 97,2%, diejenige der neunsilbigen Verse (40 Typen) 2,6%, diejenige der zehnsilbigen Verse (7 Typen) 0,1% der Gesamtzahl.

Die Zahl der „skandierten Verse“ (s. o.) ist im „Kalevala“ (50,0%) merklich höher als in „Vana kannel II“ (27,4%) und bei Veske (33,2%).

Die von den finnischen Forschern aufgestellten Quantitätsregeln sind mit sehr seltenen (und dann meistens nur scheinbaren) Ausnahmen konsequent durchgeführt — viel konsequenter als in den estnischen Volksliedern.

Die von Anderson (p. 187 f.) für die estnischen Volkslieder aufgestellte *Staccato-legato-Regel* („die erste Vershälfte wird sozusagen mehr staccato, die zweite mehr legato gesungen“, weshalb längere Worte viel häufiger am Ende als am Anfang des Verses stehen) gilt in der erdrückenden Mehrzahl der Fälle auch für das „Kalevala“, wo 4-, 5-, 6- und 7-silbige Wörter am Schlusse des Verses um ein vielfaches häufiger auftreten als am Anfang: oben p. 64.

Viersilbige Komposita kommen 1384 mal vor, und zwar bestehen sie aus 2 + 2 Silben in 1298 Fällen, aus 1 + 3 Silben in 86 Fällen.

Fünfsilbige Komposita begegnen (wie fünfsilbige Worte überhaupt) meistens am Versschluß: 2 + 3 Silben — 527 mal, 3 + 2 Silben — 58 mal; in 216 Fällen aber am Versanfang (immer 2 + 3 Silben).

Sechssilbige Komposita am Versschluß: 2 + 4 Silben — 265 Fälle, 3 + 3 Silben — 53 Fälle; am Versanfang (Verstypus 62): 2 + 2 + 2 Silben — 1 Fall.

Siebensilbige Komposita kommen im „Kalevala“ überhaupt nicht vor.

Achtsilbige Komposita: 2 + 2 + 4 Silben — 10 Fälle, 4 + 4 Silben — 1 Fall, 2 + 3 + 3 Silben — 1 Fall.

Eine Übersicht des Versmaterials von „Kalevala“, „Vana kannel II“ und Veske, geordnet nach Versen mit höchstens zweisilbigen, dreisilbigen, viersilbigen, fünfsilbigen, sechssilbigen, siebenschilbigen und achtsilbigen Worten, findet sich oben p. 65.

Die von Anderson (p. 190) auf Grund von „Vana kannel II“ aufgestellte Regel, daß zwei Nachbarversfüße nicht durch ein einsilbiges + ein zweisilbiges + ein einsilbiges Wort ausgefüllt werden dürfen (so daß die Verstypen *1214, *12122, *12113, *21212, *121212, *211212 u. s. w. unzulässig sind), hat sich auch im „Kalevala“ hundertprozentig bewährt: nicht ein einziger Verstoß gegen diese Regel hat sich darin gefunden.

Anders steht es mit der ebenfalls von Anderson (p. 190) aufgestellten Regel, daß die erste Vershälfte nicht durch ein einsilbiges + ein dreisilbiges Wort ausgefüllt werden dürfe, abgesehen von dem seltenen (0,1%) Verstypus *1313 (wo die beiden Vershälften fast immer einander inhaltlich parallel gebaut sind). Diese Regel, die für „Vana kannel II“ und fast ebenso streng für Veske's Volkslieder gilt, hat für das „Kalevala“ durchaus keine Geltung: der Verstypus *134 kommt hier 349 mal vor (1,5%), der Verstypus *1322 88 mal (0,4%); daneben der Verstypus *1313 44 mal (0,2%), darunter 15 mal ohne inhaltlichen Parallelismus.

Sisukord.

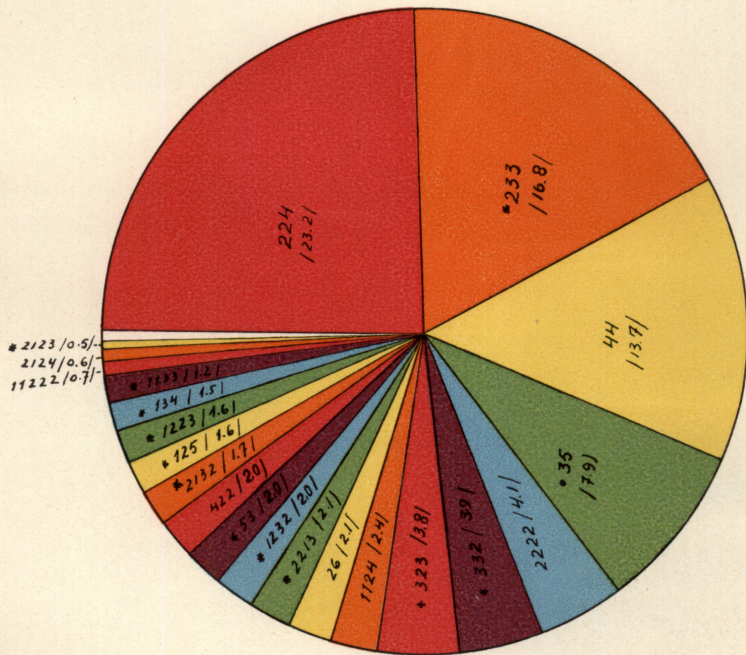
	lk.
Eessõna	3
I. Värsitüübid ainult kaheasilbiliste sõnadega	6
A. Kaheksasilbiline värsitüüp	6
a. Neljasõnaline	6
1. Tüüp 2222 (946 värssi): 6.	
B. Künesilbiline värsitüüp	7
a. Viiesõnaline	7
2. Tüüp 22222 (2 v.): 7.	
II. Värsitüübid ainult ühesilbiliste sõnadega	7
III. Värsitüübid ühe- ja kaheasilbiliste sõnadega	7
A. Kaheksasilbilised värsitüübid	7
a. Viiesõnalised	7
3. Tüüp 11222 (168 v.): 7. — 4. Tüüp 21122 (11 v.): 8.	
— 5. Tüüp 22112 (2 v.): 8.	
b. Kuuesõnalised	8
6. Tüüp 112112 (1 v.): 9.	
c. Seitsmesõnalised	9
B. Üheksasilbilised värsitüübid	9
a. Viiesõnalised	9
7. Tüüp 12222 (43 v.): 9. — 8. Tüüp 21222 (26 v.): 10.	
— 9. Tüüp *22122 (1 v.): 11.	
b. Kuuesõnalised	11
10. Tüüp 111222 (1 v.): 11. — 11. Tüüp 122112 (1 v.): 11.	
c. Seitsmesõnalised	11
d. Kaheksasõnalised	11
C. Künesilbilised värsitüübid	11
IV. Värsitüübid kuni kolmesilbiliste sõnadega	12
A. Kaheksasilbilised värsitüübid	12
a. Kolmesõnalised	12
12. Tüüp *233 (3824 v.): 12. — 13. Tüüp *323 (867 v.):	
14. — 14. Tüüp *332 (898 v.): 15.	

	Lk.
b. Neljasõnalised	15
15. Tüüp *1133 (264 v.): 16. — 16. Tüüp *1313 (44 v.): 16. — 17. Tüüp *3113 (8 v.): 17. — 18. Tüüp *1223 (360 v.): 17. — 19. Tüüp *1232 (455 v.): 18. — 20. Tüüp *1322 (88 v.): 19. — 21. Tüüp *2123 (121 v.): 19. — 22. Tüüp *2132 (386 v.): 20. — 23. Tüüp *2213 (475 v.): 20. — 24. Tüüp 3122 (16 v.): 21.	
c. Viiesõnalised	21
25. Tüüp *11123 (14 v.): 21. — 26. Tüüp *11132 (95 v.): 22. — 27. Tüüp *11213 (13 v.): 22. — 28. Tüüp *21113 (1 v.): 23.	
d. Kuuesõnalised	23
B. Üheksasilbilised värsitüübid	23
a. Kolmesõnaline	23
29. Tüüp *333 (26 v.): 23.	
b. Neljasõnalised	24
30. Tüüp *1233 (61 v.): 24. — 31. Tüüp *1323 (1 v.): 25. — 32. Tüüp *2133 (95 v.): 25. — 33. Tüüp *3123 (3 v.): 26. — 34. Tüüp *3132 (2 v.): 26. — 35. Tüüp *3213 (1 v.): 26. — 36. Tüüp *2223 (4 v.): 26. — 37. Tüüp *2232 (2 v.): 27. — 38. Tüüp *2322 (5 v.): 27. — 39. Tüüp 3222 (14 v.): 27.	
c. Viiesõnalised	27
40. Tüüp *11133 (5 v.): 28. — 41. Tüüp *11223 (1 v.): 28. — 42. Tüüp *11322 (3 v.): 28. — 43. Tüüp *12123 (2 v.): 28. — 44. Tüüp *12213 (4 v.): 28. — 45. Tüüp *21123 (2 v.): 29. — 46. Tüüp *21213 (7 v.): 29. — 47. Tüüp 31122 (2 v.): 29.	
d. Kuuesõnalised	29
48. Tüüp *111213 (2 v.): 29.	
e. Seitsmesõnalised	29
C. Kümnesilbilised värsitüübid	30
a. Neljasõnalised	30
49. Tüüp *2233 (9 v.): 30.	
b. Viiesõnalised	30
50. Tüüp *11233 (1 v.): 30. — 51. Tüüp *22213 (1 v.): 30. — 52. Tüüp 31222 (1 v.): 31.	
c. Kuuesõnalised	31
d. Seitsmesõnalised	31
e. Kaheksasõnalised	31
V. Värsitüübid kuni neljasilbiliste sõnadega	31
A. Kaheksasilbilised värsitüübid	31
a. Kaheõnaline	31
53. Tüüp 44 (3132 v.): 31.	
b. Kolmesõnalised	33
54. Tüüp *134 (349 v.): 33. — 55. Tüüp *143 (7 v.): 34. — 56. Tüüp 314 (28 v.): 34. — 57. Tüüp *413 (89 v.):	

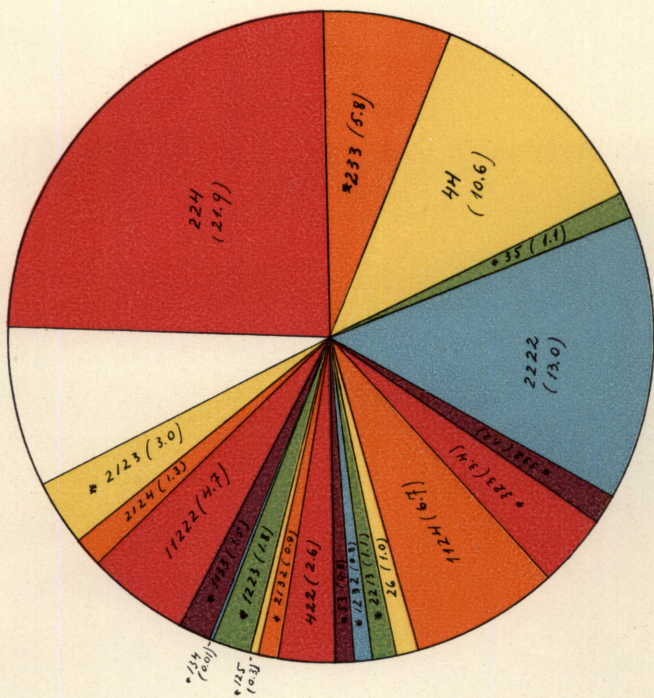
	35. — 58. Tüüp 224 (5297 v.): 36. — 59. Tüüp 242 (5 v.): 37. — 60. Tüüp 422 (446 v.): 38.	l.k.
c.	Neljasõnalised	38
	61. Tüüp 1124 (556 v.): 38. — 62. Tüüp 1142 (2 v.): 39. — 63. Tüüp 2114 (27 v.): 39. — 64. Tüüp 4112 (3 v.): 40.	
d.	Viiesõnalised	40
B.	Üheksasilbilised värsitüübid	40
a.	Kolmesõnalised	40
	65. Tüüp 414 (1 v.): 40. — 66. Tüüp *234 (6 v.): 41. — 67. Tüüp 324 (26 v.): 41.	
b.	Neljasõnalised	42
	68. Tüüp 1224 (97 v.): 42. — 69. Tüüp 2124 (132 v.): 42. — 70. Tüüp 2214 (1 v.): 43. — 71. Tüüp 4122 (2 v.): 44.	
c.	Viiesõnalised	44
	72. Tüüp 11124 (8 v.): 44.	
d.	Kuuesõnalised	44
C.	Kümnesilbilised värsitüübid	44
a.	Neljasõnalised	44
	73. Tüüp 2224 (13 v.): 44.	
b.	Viiesõnalised	45
	74. Tüüp 11224 (1 v.): 45.	
VI.	Värsitüübid kuni viiesilbiliste sõnadega	45
A.	Kaheksasilbilised värsitüübid	45
a.	Kahesõnalised	45
	75. Tüüp *35 (1893 v.): 45. — 76. Tüüp *53 (452 v.): 47.	
b.	Kolmesõnalised	48
	77. Tüüp *125 (376 v.): 48. — 78. Tüüp *215 (79 v.): 49.	
c.	Neljasõnalised	50
	79. Tüüp *1115 (8 v.): 50.	
B.	Üheksasilbilised värsitüübid	50
a.	Kahesõnalised	50
	80. Tüüp *45 (1 v.): 50.	
b.	Kolmesõnalised	51
	81. Tüüp *315 (1 v.): 51. — 82. Tüüp *225 (2 v.): 51.	
c.	Neljasõnalised	51
	83. Tüüp *1125 (2 v.): 51. — 84. Tüüp *1215 (3 v.): 51.	
d.	Viiesõnalised	51
VII.	Värsitüübid kuni kuuesilbiliste sõnadega	52
A.	Kaheksasilbilised värsitüübid	52
a.	Kahesõnalised	52
	85. Tüüp 26 (486 v.): 52. — 86. Tüüp 62 (1 v.): 57.	

	L3
b. Kolmesõnalised	57
87. Tüüp 116 (6 v.): 57.	
B. Üheksasilbilised värsitüübid	57
a. Kahesõnalised	57
88. Tüüp 36 (1 v.): 57.	
b. Kolmesõnalised	58
89. Tüüp 216 (7 v.): 58.	
c. Neljasõnalised	58
VIII. Värsitüübid kuni seitsmesilbiliste sõnadega	58
A. Kaheksasilbilised värsitüübid	58
a. Kahesõnalised	58
90. Tüüp *17 (2 v.): 58.	
IX. Värsitüübid kuni kaheksasilbiliste sõnadega	59
A. Kaheksasilbilised värsitüübid	59
a. Ühesõnaline	59
91. Tüüp 8 (12 v.): 59.	
Värsitüübid esinemissageduse järjekorras	59
Kokkuvõtteid ja võrdlusi	61
Tarvitatud kirjandus	65
Värsitüüpide register	66
Referat: Wortsilbenstatistische Untersuchung des „Kalevala“.	69
Tahvel: „Kalevala“ ja „Vana kandle II“ sõnasilbispektru- mid	62

Kalevala



Vana Kannel



„Kalevala“ ja „Vana Kandle II“ sõnasilbispektrumid.

EESTI-ROOTSI LAENSÕNADEST

PAUL ARISTE

WITH A SUMMARY :
ESTO-SWEDISH LOANWORDS

TARTU 1939

K. Mattieseni trükikoda o./ü., Tartu, 1939.

Kui allakirjutanu avaldas 1933. aastal oma magistritöö „Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles“ (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) BXXIX.3), oli selles töös püütud esitada kogu asjasse puutuv materjal, mida oli võimalik kätte saada sõnaraamatutest ja vastavatest arhiivkogudest ja mille kohta võis tookord olla kindel, et sõna on laenatud Loode- ja Lääne-Eestis asuvatelt rootslastelt. Viimaste aastate jooksul on eesti keele uurimine läinud edasi eriti suurte sammudega. Murrete uurimine on muu seas toonud päevavalgele ka palju leksikaalseid lisandeid. Nende sõnade hulgas, mis on esimene kord murdekogujate poolt registreeritud, leidub ka mõningaid eesti-rootsi laenusid. Järgnevas ülevaates tahetaksegi avalikkuse ette tuua kõigepealt just neid senitundmatuid eesti-rootsi elemente.

Et suurim osa siin esitatavaid laensõnu on pärit Risti kihelkonnast, ei ole juhuslik nähtus. Ka varemini toodud eesti-rootsi laensõnadest on suurem osa sellelt maa-alalt. Risti on kihelkond, kus aastasadu on elanud külg külje vastas niihästi eestlasi kui rootslasi. Pealegi on siin rootslased olnud samades õiguslikkudes tingimustes, milles olid ümbruskonna eestlasedki (Russwurm Eib I, 143 jj.). Muude põhjuste hulgas on just ka see asjaolu võimaldanud juba õige varakult segunemisi kahe rahvuse vahel, mille tagajärjeks on olnud rootslaste suur eestistumine. Seal, kus rootslased olid paremates õiguslikkudes ning selle tõttu ka majanduslikkudes tingimustes, hakkas kompaktna rootsi element kiiremini eestistuma alles siis, kui rootslaste eesõigused kaotasid faktilise väärtuse. Kus rootslased olid arvult õige suures vähemuses, nagu Saaremaal või Ida-Harjumaal, ei takistanud siiski privilegeeritudki ühiskondlik positsioon rootslasi eestlastega ühte sulamast juba enne seda,

kui neilt oleks suudetud talletada eesti keele uurimisele tähtsat keelelist ainetikku.

Praegu on rootsi keel peale Kurksi küla kõikjal Risti rannas õige kõvasti taandumas. Russwurm Eib I, 144 j. ja 175 järgi olid 1850. aastal rootsi küladeks Vannika, Praski, Vinse, Suur- ja Väike-Kibru, Alliklepa, Keibu, Muuse, Ugla, Tamse. Meie päevil ei või Vannikat ja Tamset enam sugugi rootsi ala juurde arvata, ja ka Praskis, Vinses ning Uglas pole rootsi element kuigi elav. Juba Russwurmigi ajal olid Vihterpalu külad osaliselt eestistunud. Eib I, 172 on öeldud: „Gegenwärtig sind die Schweden so mit Ehsten gemischt, dass man nur im Allgemeinen die Zahl der zum Theil schon sehr ehstnirsirten Schweden auf 170 m. 180 w. anschlagen kann“. Samast küsimusest ütleb autor Eib I, 144: „Durch Heirathen und Versetzungen sind viele Ehsten unter sie gemengt, und wir können unter den Bauern des Guts, deren Zahl sich 1850 auf 1205 Personen belief, nur etwa 350 Schweden annehmen, unter denen die Jüngerer meistens schon lieber ehstnisch als schwedisch sprechen. Nur in etwa 20 Familien werden auch die Kinder noch nach schwedischen Lesebüchern und Katechismen unterrichtet, die übrigen gebrauchen fast nur ehstnische Bücher, und so scheint hier wohl das schwedische Element in nicht ferner Zeit von dem ehstnischen überwältigt zu werden“. Russwurm näikse olevat vaadanud asjale siiski liiga mustade prillide läbi, nagu ka mitmed hilisemad autorid, kes on käinud Ristil. Umbes 50 aasta eest arvas rootsi avalik arvamine, et Risti rootslased on umbes poole sajandi jooksul täiesti välja surnud, ja nende haudade üle oleks meie päevil astunud üksnes eestlase jalg. Niisugune viimsepäeva-pasunana kõlav otsus sattus muide ka Risti rootslaste eneste kõrva, kus ta mõnelele sai rahvuslikuks äratuseks ning andis seega jõudu rootsi rahvust säilitada veel vähemalt teise 50 aasta jooksul. — Kurksi oli Russwurmi ajal puhtrootsi küla, millest võis öelda: „Alle sprechen unter sich ein Schwedisch, welches nicht viel schlechter ist, als der Dialect der übrigen Schweden“ (Eib I, 145). Pakri saared on isoleerituse tõttu suutnud kõige kauemini vastustada pealetungivat eesti mõju, kuid viimastel aastatel on segaabelude kaudu siingi eesti mõju kasvamas. — Omal ajal oli Risti rootsi ala veelgi suurem kui 1850 paiku. Suured külad, nagu Leetsi ja Engküla, olid 17. sajandi lõpul rootslaste käes, samuti ka

Tamse, mis hajutati 19. sajandi algul, kõnelemata mitmest vähest külast. Rootslasi elas ka Nõval ja Keilagi kihelkonna piirides Ristist ida poole. Võib julgesti öelda, et Risti ja naabruses oleva Harju-Madise rannapoolsemate osade rahvastik on tegelikult rootsi algupära. Tähelepandav on Russwurmi märges Eib I, 150: „Noch vor 40 Jahren (s. o. umbes 1810. aastal) verstanden die an der wichterpalschen Gränze wohnenden sonst ehstnisch redenden Bauern alle schwedisch, was bei der Schwierigkeit, die den Ehsten das Erlernen eines fremden Idioms verursacht, auf schwedische Abstammung deutet; ja damals lebte noch in Kirritse eine alte Schwedin, deren Vorfahren beständig da gewohnt hatten“.

Risti rootslaste eestistumisel on sellepärast peatunud nõnda pikalt, et siin kihelkonnas näeb eriti selgelt, kuidas eestistumine on jätnud jälgi tänapäeva eesti keelde, mida kõneldakse niihästi puhteestikeelsetes kui ka kahekeelsetes rannakülades. Risti elanikkude tugev rootsi substraat on kõigepealt põhjuseks, et selles kihelkonnas on rootsi laensõnugi ülirohkesti. On huvitav märkida, et niisugust laensõnade rohkest, nagu Ristil, ei kohta Hiiumaa ega Noarootsi eesti murretes, s. o. muudel aladel, kus on samuti eestlased ja rootslased elanud sajandeid teineteise kõrval. Hiiumaa seletab laensõnade suhtelist vähesust see asjaolu, et niihästi Reigist kui Kärblast rändas rootsikeelne rahvastik massiliselt välja enne suurt eestlastega ühtesulamist. Asemele tulnud eesti rahvastik oli vaba otsesest rootsi mõjust. Vt. selle kohta lähemalt P. Ariste „Die Schweden auf Hiiumaa nach der grossen Auswanderung“ (Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1937, I. 278 jj.). Noarootsis oli rahvastik varemalt enam-vähem täiesti rootsikeelne. Naabruse eestlased kuulusid teistesse kihelkondadesse; nendega ei olnud nõnda tihedaid kokkupuuteid kui oma kihelkonna rahvaga. Omas kihelkonnas leidis eestlasi peamiselt ääremail vastu suurt eesti ala. — *Nuckös ja Egelandis*, s. o. praegusel Noarootsi poolsaarel ja kihelkonda kuuluval mandriosal kokku oli 1834. aastal 256 eestlast 2390 rootslase vastu. Eesti küladeks olid Väike-Harju, Vööla, Niibi, Imbi, Klaanemaa, Salajõgi, Saunja ja mõni väikesem piiriküla (Russwurm Eib I, 177 jj.). Umbes samad olid suhted ka 1850. Sajandi teisel poolel algas eestlaste, eriti hiidlaste sisserändamine. Ühtlasi algas Noarootsi ääremaadel eestistumine. Eestistunud rootslased ei ole Noarootsis suutnud tuua eesti keelde

nõnda tugevat võõrmõju nagu Ristil, sest Noarootsis on sündinud eestistumine järsku ühe või kahe inimpõlve jooksul, ega mitte märkamatu sajanute vältel.

Risti eestlaste keeles esinevaid rootsi laensõnu on õigupoolest raske pidada tõelisteks laensõnadeks. Nagu lisaku poluvertsikutel on algupärane emakeel — vene keel — ja hiljemini ümbruselt omandatud uus kodukeel — eesti keel sulanud kokku ühiseks tervikuks, nõndasamuti on Ristil eesti keel järk-järgult lähenenud rootsi keelele ja, vastupidi, rootsi keel on ikka enam lähenenud eesti keelele. Vastastikust lähenemist on kaasa aidanud kauaaegne bilingvism. Kuidas kahest keelest on välja arenenud uus tervik, osutab muu seas rootsi külade üldine fonetiline süsteem. Kohalik rootsi murre on asendanud algupärased *k*, *p*, *t* ja *s*-i eesti keelele omaste leenistega *b*, *d*, *g* ja *z*. Pikk keskkõrge vokaal on ka rootsi keeles muutunud diftongiks, nagu naabruse eesti murdes. Samadel tingimustel, nagu eesti keeles, esineb rootsi keeles teises silbis poolpikk vokaal jne. Vt. lähemalt „Folkmålsstudier från Kors socken av Seminariet för estlandssvensk dialektforskning“, *Svio-Estonica* 1938, 58—111. Kuidas taas rootsi keel on mõjustanud eesti keele hääldust, ilmneb esitatavatest näidetest. Vt. selle kohta *Ariste ERL* 129 jj. — Risti rootsi murre on täis eesti sõnu ja eestipäraseid kõnekäände ning tõlkelaenusid. Sõnavara suhtes on huvitav tähele panna, et täiesti kahekeelne olles kõneldakse sageli mõlemaid keeli segamini või segatakse emba-kumba keelde teise keele sõnu. Võib tabada ka niisugust olukorda, et kumbki kõneleja kõneleb teist keelt, seda, mis on talle omasem. Sääraste suhete valitsemises ei märgatagi, kuidas ühe keele sõnavara siirdub teise. Risti keeleolusid kirjeldades peakski kõnelema sõnade siirdumisest, aga mitte nende laenamisest. Laenamine eeldab ikkagi seda tõsiasja, et teine rahvas on teiselt midagi üle võtnud enam-vähem teadlikult kas koos mõistetega, mida vastavad keelendid võivad tähistada, või mõnel muul eeldusel.

Risti praegustes kahekeelsetes külates ei ole rahva enamiku suhtumine keeltesse niisugune, nagu seda teeb filoloog või mõni muu haritlane. Risti kalastajale ei ole sugugi probleemiks see, et ühel pool on ametlik idioom — riigikeel ja teisel pool kodukolga murre — rootsi keel, samuti nagu Lõuna-Eesti talupojal on tavaliselt kaks keeleuusust: ühiskeel ja kodukoha murre. Muidugi on olemas ka neid rootslasi, kes oma emakeelt

tarvitavad teadlikult. Kui vähe tähendab ristlasele keeleküsimums, kujutab muu seas seegi asjaolu, et samas perekonnas võib keel vahelduda inimpõlvede järgi. On perekondi, kus vanavanemad kõnelevad rootsi keelt, lapsed eesti keelt ja lastelapsed taas rootsi keelt, või vastupidi. Kooli ei saadeta lapsi sageli sedavõrd emakeele alusel kui kooli läheduse järgi. Eestikeelsetest perekonnadest on kasvanud parimaid rootsi keele oskajaid ja rootsi patrioodi järeletulijad võivad olla taas täiesti eestikeelsed. Risti praegustest rahvus- ja keeleoludest vt. lähemalt P. Ariste „Risti kihelkonna rootslased“ (EKirj. 1929, 425—433) ja Svio-Estonica 1938 eri kirjutisi.

Risti keeleolude kirjeldust lõpetades kriipsutatagu alla, et esitatavasse sõnaloendisse on võetud üksnes neid eesti keelde siirdunud sõnu, mis on saanud üldiseks või enam-vähem üldiseks ka nende hulgas, kes räägivad üksnes eesti keelt.

Peale nende sõnade, mis Ristilt ja mujalt on esmakordselt kirja pandud alles viimastel aastatel, tulevad käesolevas ülevaates kõne alla mõningad niisugused sõnad, mis eelmisel korral on jäänud esitamata kas juhuslikult või (enamatel juhtudel) mõnedel häälikulistel või tähenduslikkudel põhjustel. „Eesti-rootsi laensõnu eesti keeles“ koostades oli allakirjutanu ehk liiga ettevaatlik ühenduste tegemisel. Kui sõnade ühtekuuluvus ei olnud tollal küllalt kindel, jäi sõna tööst pigemini välja, kui pääses sinna sisse. Juurdetulnud andmed lubavad nüüd mõndagi kõrvalejäänud sõna kindla ühendina esile tuua. Uus ainestik on ühtlasi osutanud, et paar etümoloogiat on ekslikud. Teatud määral on korrektsioone teinud ka ERL kohta avaldatud arvustused. Allakirjutanu kätte on puutunud kaks pikemat kriitikat. Esimene neist on ilmunud J. Mg. (= J. Mägiste) poolt EK 1933, 149—152. Arvustaja ütleb lk. 150: „Laenuloetus on rida autori pooltki küsimärgistatud (enamasti teiste uurijate poolt tehtud) etümoloogiaid. Mõned, millede puhul autor tugevasti kahtleb, oleksid vahest küll võinud loetelust hoopis välja jääda (näit. lk. 10 oort, 77 lääger „väga suure küsimärgiga“ jt., enamasti as. laenu alternatiiviga)“. — Sõna *lääger* on ERL-s ainult suure küsimärgiga peetud eesti-rootsi laenuks ja sedagi peamiselt üksnes rootsi murrete hea tundja W. Wiget'i küllaltki veenvate argumentide tõttu. Käesolevas ühendis jäetakse kõrvale igasugune katsegi laenata seda sõna eesti-rootsis. Sõna ilmne vaste on saksa *Schlegel* 'Werkzeug zum Schlagen, Keule, Flegel, Hammer

(Kluge EtW) või selle sõna mõni murdekuju. Saksa esimese silbi *ē*-le vastab *ā* veel muiski hiiu murde laenudes, nagu *tāv ~ tēv < Steven*. Lõpu *-el* ja *-er* vaheldus assimilatsioonini või dissimilatsioonini tõttu on eesti keeles üsna harilik nähtus. Sõna (*v*)oort suhtes on allakirjutanu praegu endisest enam veendunud, et vähemalt kaaslaenuandjana peab arvestama ka eesti-rootsit. Peamiselt just semasioloogiline külg sunnib otsima *voort*-sõna lähtekohta eesti-rootsistki. — Sama arvustaja ütleb lk. 151: „Etümoloogiaist ei taha paika pidada I *pink* (näit. lk. 88 *pinkline lõng* 'ebatasaselt kedratud lõng'). Ris *pinkat gond* 'ebatasane lõng'. Arvata võib, et laenusuund on vastupidine (e. > er.), sest sõna on just Eestis laiemalt levinud, vähemalt *Wiedemann*'i EWb tunneb eL-st siia kuuluvaid näiteid: *pinkäne g. pinkätse, pinklikäne jt., pinklikäne ja johtlikane lang* 'ganz ungleich gesponnenes Garn mit dünneren und dickeren Stellen'.“ Allakirjutanu peab selle sõna puhul tunnustama arvustaja seisukoha õigemaks. Muud Mägiste poolt esiletõstetud täiendused või korrektsioonid ei lükka ümber toodud etümoloogiaid.

Teine arvustus on ilmunud eesti-rootsi murrete uurija N. Tiberg'i sulest: „Estlands-Svenska ock Estniska. Studier i ett nytkommet estniskt arbete“ (SvLm 207, 70—92). Selles õige laialdases retsensioonis, mille peamiseks ülesandeks on olnud rootsikeelse publiku tutvustamine ERL tulemustega, on mõne etümoloogia suhtes jäädud teisele seisukohale. Ühtlasi on üritatud tuua paar lisaetümoloogiat. Siinkohal pole põhjust peatuda arvustaja eriseisukohtadel, sest need käivad peamiselt Reigi sureva rootsi murde kohta, milles on väga palju individuaalseid kõikuvusi, nagu igas ununevas keeles. On ju Leivuski igal kõnelejal õigegi individuaalne keeleuus. Huvitavamad on Tibergi lisaetümoloogiad. Need on järgmised: *ruga* 'liten rund eller avlång hög av hö, som på aftonen hoplägges av en nyslagen hösträng för att följande morgon åter bredas ut'; 'grössere runde haufen oder saden' (90). Autor arvab sellest sõnast, et „fullt naturligt kan det förklaras som esv lånord: dvs. (s. o. Hiiumaa eesti-rootsi) *roga -an -ar -ana*, m3, betyder 'liten hög' vare sig av hö eller annat; det motsvarar svenskt *råge*, svagt mask., eller med oblika formen som grundform: *råga*“. — *Wiedemann* EWb järgi *ruga* gen. *roa* 'kleiner Heuhaufen' on Lõuna-Eesti sõna (=S). Lähemalt sõna levikut lõuna-eesti murretes jälgimata mainitagu vaid, et teda tuntakse keelesaartelgi: AES Leivu *rùgà*

gen. *rüa* 'väike heinakuhi; kuiv hein pannakse rukka, et vedada seda reel või okstel küüni'; AES Lutsi *hainä rugà* gen. *ruà* 'heinahunnik'. Juba see asjaolu, et sõna leidub lõuna-eesti keele- saartel, sunnib arvama, et meil ei ole tegu eesti-rootsi laenuga, vaid küsimuses on vanem skandinaavia laen. Suure küsimärgiga võiks ehk mõelda sedagi, et sõna on saadud küll rootsi keelest, kuid mitte eesti-rootsi, vaid mõnest teisest rootsi murdest, mida on kõneldud Rootsi ajal Lõuna-Eestisse siirdunud ning sinna elama jäänud rootsi kolonistid. Kuidas kindlasti rootsi algupäraga sõnu võib leida Lõuna-Eestiski või mõnikord ainult Lõuna-Eestist, selle kohta vt. allakirjutanu kirjutist „Svenska lånord från svensktiden i estniska språket“ (Svio-Estonica 1936, 185—199). *Ruga*-sõna skandinaavia päritolu kohta on muuseas kirjutanud H. Suolahti FUF XII, 105 jj. Siinkohal peab peatuma veel sellel, et sageli on mõni laensõna, olgu alamsaksa või rootsi oma, võinud levida seal, kus seda vaevalt ootaks. Peale linnade on mõisadel ja võõrastel asunikudel olnud küllalt suur mõju lokaalsetele eesti murretele, mida ei ole aga iga kord kahjuks küllaldaselt arvestatud. Rootsi laensõnade levitajaks on võinud olla ka sõjavägi, keda liikus kõikjal rahva hulgas. — Teine Tibergi toodud etümoloogia on *rõuk* 'aufrecht stehender stab, pflock'; 'kornhaufen, die zwischen stäben aufgeschichteten feldfrüchte'. Peale muude rootsi vastete ühendab Tiberg käesoleva sõnaga eesti-rootsi *rauk*, *räk*, *rouk* 'garbenhaufen', *räuk* 'Ett slags hässja för ärter' (Vihterpalu), *roug* 1 'en hop av c:a 20 nekar, provisoriskt satta till tork, innan de läggas i större stack under avvaktan på tröskningen' (91). Seega siis on eesti-rootsi sõna kõigepealt 'hakk', mis tähendust pole eesti *rõuk*-sõnal. Lõpptulemusena ütleb Tiberg oma etümoloogiast; „Om det inte visas, att estn. *rõuk* är ett finsk-ugriskt ord — ock det vore ju i så fall egendomligt med likheten i betydelse —, så synes ingenting hindra att betrakta det som ett esvlånord“. Teatavasti on *rõuk* vanem skandinaavia laen, mida tunnevad ka teised läänemere-soome keeled. Selle sõna kohta avaldatud kirjutistest vt. eriti Y. H. Toivose oma Vir 1919, 107 jj. Donner VEtFW 303 on loendatud laiaulatuseline siiakuuluv kirjandus. — Tiberg on oma etümoloogia püstitanud I. Mannise teose „Die Sachkultur Estlands“ II (Tartu 1933) põhjal. Kolmanda arvatava eesti-rootsi laenuna esitab Tiberg Mannise teosest sõna *nukk* liten rund eller avlång hög av hö', mis tähenduses seda sõna

ei ole registreeritud eesti-rootsis (91 jj.). Eesti-rootsis on *F r e u d e n t h a l - V e n d e l l* OESvD järgi *nokk* pl. *nokkar* 'Udde'; 'Rånock' (Hiiu, Pakri, Vihterpalu); *nukk* pl. *nukkar* 'Spets, udde'; 'Rånock' (Gammalsvenskby, Noarootsi, Vormsi). *W i e d e m a n n* EWb tunneb eesti keelest *nukk* gen. *nuku, nuki, nuka, nükk* järgmistes tähendustes: 'vorstehendes Ende (Spitze, Knauf, Ueberbein, Knöchel, Leichdorn, Schnauze etc.)' jne. Eesti ja Sugu keelte Arhiivi andmetel on *nukk* üldestiline sõna. See asjaolu paneb tahtes-tahtmata arvama, et küsimuses ei või olla eesti-rootsi laen, vaid vanem rootsi laen, kui see sõna on üldse rootsi keelest saadud. Vt. *H e l l q u i s t* SvEtO *nock, nocke* väga mitmesuguste tähendustega. Laenuallikana peab silmas pidama tingimata ka alamsaksa sõna *nok(ke)*.

Aja jooksul on selgunud, et mõned sõnad, mis ERL-s on esitatud eesti-rootsi laenudena, põlvnevad ka mõnest teisest rootsi murdest või nad on koguni mittegermaani algupära. ERL 43 on öeldud sõnast *end*: „Seda huvitavat eitussõna võib ainult suure ettevaatuse ja kahtlusega pidada er. laenuks“. Allakirjutanu on hiljemini näidanud, et saarte *eñd ~ end ~ änd ~ -nd* jne. tähenduses 'mitte' ja rõhustava liitena ei põlvne eesti-rootsi negatsioonist *änt ~ änte* 'inte, icke', vaid sõna praegune kuju on kuluvorm kahest algkujust: *nüüd* ja *ei mitte*. Nagu ERL-s on mitmele korrale rõhutatud, on sageli peaaegu võimatu öelda, kust rootsi murdest laen on tulnud. On ka küllalt niisuguseid juhte, kus sama sõna on laenatud mitmest eri murdest, s. o. eesti-rootsist, soome-rootsist ja riigi-rootsist. Sõnade *moor, vaar* ja *plika* kohta peab arvama, et nad on peale eesti-rootsi tulnud ka riigi-rootsist. Vt. selles küsimuses lähemalt „Svenska lånord från svensktiden i estniska språket“, *Svio-Estonica* 1936, 185 jj. ja ERL vastavate märksõnade alt.

ERL lk. on 84 hiiu murrete *nuk* gen. *nükkü* 'riideäär või lõngajupp, mis kinnitati villasele voodivaibale' ühendatud rootsi vastetega ning oletatud, et sõna lähtekohaks on Reigi rootsi murre, milles vaste oleks ununenud, enne kui uurijad oleksid suutnud seda paberile talletada. Hilisem uurimine on siiski osutanud, et *rüi* ja temale asetatud *nukud* on omased üksnes Hiiumaa lõunapoolsele osale, ega mitte rootsipärasele osale. Eesti-rootsi murretes on *rüi* tuntud ainult Vormsis. Et *rüi* on haruldasemaid ja huvitavamaid etnograafilisi esemeid Eestis, siis järgnegu siinkohal tast lühike kirjeldus. Mag. Erna Ariste andmeil, kes on

mitme suve jooksul uurinud Hiiu rahvakultuuri, on *rüi* ja *nukud* tuntud Pühalepas, Kassaris, Käinas ja Emastes. Eset ennast kutsutakse Pühalepas *nukudega tekk*, *nukutekk*, *tekk*, *nukudega rüi*, *rüi*, Kassaris, Käinas ja Emastes *rüi*. Rüile kinnitatud narmaste nimetus *nukk* gen. *nuku* on registreeritud üksnes Pühalepast ja Käinast. Hiiu rüi valmistati järgmiselt: kõigepealt kooti villane ruuduline sõba valgete ja lambamustade ruutudega. Sõba ühele küljele kinnitati — takistati — nukud külge õmmeldes. Nukkudeks olid kas kangarmad, lõngatükikesed või riideääred. Niisuguse paksu vaiba all magati külma ajaga või väljas magades (peamiselt kalastusretkedel). Hiiu rüile on väga lähedane Vormsi rootslaste rüi. Vormsigi rüil on aluseks villane ruuduline sõba. Sellele on kinnitatud pikad villased valged ja lambamustad narmad. Hiiu ja Vormsi rüi lähevad teineteisest selle poolest lahku, et Vormsi rüi on valmistatud palju suurema korra- ja kunstipärasusega. Vormsi rüil on nimelt nukud suurte kahevärviliste ruutudena, kuna Hiiu omal olid mitmevärvilised nukud täiesti segamini. Niihästi Vormsi kui Hiiu rüile leiab otseseid vasteid Soome saarestikust, kus vanaaegsed etnograafilised rüid on valmistatud sama tehnikaga. Vt. selle kohta Hjördis Dahl, Skärgårdsryor. Kulturhistorisk årsbok 1934 (Centralutskottet för hembygdsforskningen i Finland, Helsingfors), lk. 49 jj. Võib arvata, et Eestis tuntud rüid ongi saanud tehnilise alguse Soome rootsikeelsest saarestikust. Ka keeleline külg osutab otsest kokkupuudet soome-rootsiga: V e n d e l l OÖSvD *nuk* (Ida-Uuemaa sõnana) 'Ulltrådsnopp på en rya'. Et eesti sõnas *rüi* esineb *ü*, viitab laenamisele soome-rootsist; eesti-rootsis on *y > i*. F r e u d e n t h a l - V e n d e l l OESvD järgi on eesti-rootsis *ri* pl. *riar* 'Rya'.

Enne kui minna sõnaloendi esitamisele, mainitagu veel üht küsimust eesti-rootsi laensõnade alalt. Nii ERL kui ka käesolev väike ülevaade käsitlevad peaaegu ainult neid rootsi laene, mida kohtab Lääne-Eestis. Ka Põhja-Eesti rannamurretes leidub rohkesti rootsi laene. Need osutuvad aga alati soome-rootsi omaks, mis on tulnud eesti keelde kas otse soome-rootsist või soome keele vahendusel. Teatavasti oli Jõelähtmes varemalt ka rootslasi ja praegugi on neid alles Naissaarel. Naissaare nüüdne murre kuulub soome-rootsi murrete hulka. Missugune oli Jõelähtme rootsi, ei ole meil teada, kuid võib oletada, et see oli lähedane samuti soome-rootsile. Vähemalt ei kohta Ida-Harjumaal leiduvais rootsi laenudes niisuguseid häälikulisi jooni,

mis oleksid ilmselt eesti-rootsilised. Seda arvesse võttes peab Tallinna ümbruses ja temast ida pool leiduvaid rootsi laenusid käsitlema koos soome-rootsi omadega. Viimaste arv ei ole eesti keeles palju vähem eesti-rootsi omadest. Raske küsimus on see, kas arvata eesti-rootsi laensõnadeks ka neid rootsi sõnu, mis on leviku ja muude kriteeriumide järgi otsustades saadud Eesti rootslastelt, kuid millel ei ole eesti-rootsi murrete keelalisi tunnuseid. Peale Hiiumaa ja Risti on Loode-Eesti rootslased viimasel ajal eriti tihedasti kokku puutunud riigi-rootsiga. Suhted riigi-rootsiga on kaasa mõjunud, et keelde on tulnud ohtrasti sõnu rootsi kirja- ja kõnekeelest. Samuti on tulnud tihedaid kokkupuuteid soome-rootsiga. Selle kõige tõttu ei ole eesti-rootsi mured enam täiesti puhtad, vaid eriti just meeste keel on tunduvalt riigi- ja soome-rootsi mõju all. Allakirjutanu arvates peab pidama siiski eesti-rootsi laenudeks neid sõnu, millel ei ole küll ilmset eesti-rootsi kaju, kuid mis kahtlemata on siirdunud eesti keelde eesti-rootslaste kaudu.

Sõnaloend.

föör: AES Risti Alliklepa *för* 'laeva nina'.

Risti Alliklepa *för* 'laeva ninaosa'; Pakri *för* id. Laevameeste keelest levima hakanud sõna. Et sõnas esineb *f* algkonsonandina, peab arvama, et küsimuses on otsene laen kohalikkudelt rootslastelt.

härskama: AES Risti Rannaküla *erškama* 'halvaks minema', *kali* *leks erškama*, *leks alvaks*, *polè karšket mekki*, *pahà luūt jürès*; *erškane kali*.

Risti Alliklepa *drik gik härsknas* 'kali läks halvaks'; Pakri *drike blæ häšked*; Freudenthal-Vendell OESvD *häskian* ~ *häskin* jne. 'Härsknen'; Vendell OÖSvD Naissaare *härškigär* 'Härsk'; Hellquist SvEtO *härsk*.

hüüsmees: LS IV Noarootsi *üismees* 'sulane, kelle naine ja lapsed (palgata) toidu eest peremeest teenivad'.

Freudenthal-Vendell OESvD Noarootsi *hüssman* 'Tjänare, dräng'. Käesolev sõna on sellepolest huvitav, et tema esimene osis on võetud eesti keelde laensõnana, teine osis on tõlkelaenuna. Rootsi keeles on *husman* vana ühiskondlik sõna.

Vanemas keeleuususes tähendas ta 'Inhyesman, äfven tjenare' (F. A. Dahlgren, Glossarium öfver föräldrade eller ovanliga ord och talesätt i svenska språket från och med 1300-talets andra årtionde, Lund 1914—1916). Praeguses keeles on *husman* 'man av arbetarklassen som (äger o.) bebor ett hus på landet (utan l. med blott ringa tillhörande jord)' (Ordbok över Svenska Språket utgiven av Svenska Akademien, Häfte 112—116, Lund 1932). Ainult esitatud Noarootsi sõna võib arvesse tulla eesti-rootsi laenuna. Väljaspool eesti-rootsi mõjupiiri on keeleliselt ning sisuliseltki lähedane Põhja-Tartumaa vaste: AES Maarja-Magdaleena *üismēs* 'taluhooones, rehetas elav talupoeg perekonnaga'; AES Palamuse *üiznik* gen. *üiznikku* 'abieluline taluteenija', *eñnevanast elid ikkē üiznikkud igas talus. elid ikkē mis ja naenē üiznikkust. talust said nād rukkid ja ētru ja kారు ja karttulid. üiznikkud elid eñnē, nagu peremehed vętsid mehē ja naesē jure. igā päev elid talū tūs, said talū süögā ja lehma pidasid. siz elin nūr, kui elid üiznikkud.* Sõna tunneb ka Wiedemann EWb *ühis-mēs* 'Compagnon, der mit einem Anderen zusammen wohnt und wirtschaftet, verheiratheter Knecht'. Võib arvata, et Wiedemannil esinev *h*-line kuju on häälikuliselt vanemal järjel. Seega siis tähendab Tartumaa *üiznik* ja *üismēs* 'peremehega üheskoos, ühe katuse all elavat sulast'. Kuidas intervokaalne *h* kaob liitsõnadest, osutab samuti Põhja-Tartumaal esinev taimenimi *üizmarohi* 'üheksamehe-rohi, üheksaväGINE'. Et geograafiliselt õige kaugetel aladel esineb sama sõna samas tähenduses, võiks ehk seletuda ka sel viisil, et omal ajal on *ühismees* eesti keelealal olnud palju laiemalt levinud, millest oleks jäänud meie päevil rudimente kahte kohta. Noarootsis oleks seega sõna säilimist kaasa aidanud sisuliselt ja häälikuliselt lähedane rootsi vaste. Siiski on usutavam, et meil on tegemist kaht eri algupära olevate sõnadega, mis juhuslikult on häälikuliselt sarnased. — Lõpuks mainitagu veel, et vanem eesti kirjakeel tunneb üldiselt sõna *hüüs* 'vara, vili', vt. näiteks Müller 226 *Наша ниндъ Шүүзъ [awat feft Шүүлашъeft errawoetut], 313 Reich fe Шма хүүз; Göseke grammatikas, lk. 263 on Шүүз 'Korn, frumentum'. Sõna tunneb ka Rossihnius. Sellel sõnal ei näi olevat etümoloogilist ühendust Tartumaa *üismehega*, kuigi *üismees* oli teenija, kes sai oma palga viljas.*

jätli: AES Risti, Pakri *jätli* pl. nom. *jätlid* 'mehed, kes jäänoota sisse lasevad'.

Põhl Risti *ɹætl̥, ɹætel, ɹætl̥ik, ɹætl̥ik* 'pealik (peamees) nooda-vedamisel'; *ɹætel* juhib kogu aeg tegevust, ta sõidab paadis, mis on kõige ees, ja määrab koha, kus noota sisse lasta, — *ɹæteln hælder ɹætl̥iken e til hurwežman mæ nod drä. hañ vižer kon varpena era o ti kon hañ vil ti fo tom ar ga mä an.* Hr. J. Põhl on allakirjutanutule lahkesti teatanud, et Risti ja Pakri rootsi kalurite eneste teades on see sõna tulnud rootsi keelde vene keelest < *стоятель*. Vene rannavalvuritelt on eesti-rootsi murretesse tõepoolest tulnud sõnu, mida kohalik eesti keel ei tunne, nagu näiteks *starik* 'vanamees' < *старик, snak* 'meremärk' < *знак*. Nõnda siis on vahest usutav, et käesolev sõna on vene algupära. Vene keeles V. Dal'i sõnaraamatu „Толковый словарь живого великорусского языка“ (IV изд. С.-Петербургъ-Москва 1912) järgi võib *предстоятель* tähendada ka 'старшина, голова, большакъ', mis sobib kõigiti eesti-rootsi sõna vasteks. Vene sõnast **стоятель* on saanud *ɹætel* jne. sel teel, et sõna esimesest osast on saadud aru, nagu oleks tegemist rootsi verbiga *sto* 'seisma'; **стоятель* on siis rahvaetümoloogia analüüsinud sisuliselt: *jätliks* olema, *jätliks* seisma.

jäärđ: AES Risti Alliklepa *jäärđ* pl. *jäärđid* 'kaks nõõri purjekahvli otsas, millega kahvlid sisse ja välja tõmmatakse'.

Risti Alliklepa *ɹærdana* (määratud pl.) id.

kastaliin: AES Risti Alliklepa *kastalin* 'lihtne köis, mille otsas on linkpall'.

Põhl Risti *kastlin, kastlin er eit reið som kastaž mila byōda to tē vil feer kram fron ein byōd til an; kastlin* on siis köis, mida tarvitatakse kraami viskamiseks ühelt laevalt teisele. Asi seotakse köie otsa kinni ja visatakse sinna, kuhu tahetakse. Vt. ka riigi-rootsi *kastlina* 'en smækker lina, vars ena sladd är försedd med en tyngd, vanligen sandpåse, användes att sticka på en förtöjningstross som är för tung att kasta i land' (E. v. Gegerfelt, Sjöspråk, Stockholm 1922).

kito: AES Risti Alliklepa *cittō* 'nõör, mille abil purje alla tõmmatakse raalaevas'.

Pakri *gutog* id. — AES-i murdekoguja poolt kirja pandud *cittō* ei või olla tõelise häälduse tähistajaks, sest isegi võõra keele mõju all olevais eesti murdeis ei leidu sõnaalgulist leenisklusiili

g (samuti ka *B* ja *D*). Peab arvama, et murdejuht on hääldanud helilise *g*, mida võib kuulda Risti rannakülades. — Vt. ka van der Meulen HZSR hollandi *geitouw*.

klibu: AES Risti Rannaküla *klibù*: *klibù enk poi, kläzist keräd, oijavad võrõud siřged*.

Risti Alliklepa *klibo* id. = *letær*.

klink: AES Risti Vilivalla *klinĕk* gen. *klinĕgi* 'link'; *ukse klinĕk, kařga klinĕk* 'raud käärpoomi küljes, mis pannakse hammasratta sisse'.

Risti Alliklepa *dorn-klinĕk* 'ukse link'; Freudenth'al-Vendell OESvD *klinĕk* pl. *klinĕkar* 1. 'Klinka'; 2. 'Sprint'. — Eesti-rootsi laensõnana tuleb arvesse üksnes esitatud *kl*-alguline Risti murdekuju. Wiedemann EWb esinev *klink* gen. *klingsi* 'Klinke' ja *link* gen. *lingsi* 'Klinke (auch von Holz), Hemmeisen an der Ankerspille, Vorstecker, Ausrücker', *poomi-link* 'Weberklinke (am Webstuhl)' on laen alam-saksast; vt. Kluge EtWb *Klinke* < keskalamsaksa *klinke* 'Türriegel'. Ka rootsi *klinka* põlvneb keskalamsaksast (Hellquist SvEtO).

kooning: AES Risti Alliklepa *gõniņged* 'rõngad alumisel rajal (s. o. raal), kust jookseb nõör läbi purje kokkutõmbamiseks'.

Põhl Risti *gõnrin* ~ *gõnrin* 'lõngaring, lõngarõngas'.

kräss: Wiedemann EWb *kräss* gen. *krässsi* (*kräss*) 'Klippe, lockeres Gestein über dem festen, steinige Untiefe'; Pühalepa *kräs* gen. *krässsi* 'õige väike rahu', *liñnù kräs* 'rahu Kuri külas Uemaa talu rannas'; sõna on tuntud ka mujal Hiiumaal; AES Ridala *kräs* gen. *krässsi* 'kõva kare meres', *ajasid näe mõt-tori krässsi ořsa, vint lāks lõmmi*; AES Risti Alliklepa *krässsi kroñnil keigē paremad lestäd*.

Reigi rootsi murdes vastab sellele sõnale *kræs kræsar* 'madalik', *vatokræs* pl. *vatokræsar* 'raudkivid vee ääres, kust lokse käib üle'.

laga: Wiedemann EWb *laga* gen. *laa* (SW-sõnana) 1. 'Lake, Salzlake', *laas kala, veri-laa-kala* 'leicht gesalzener Fisch'; 2. 'Spülwasser'; EÕS *laga* 'must vesi, pesuvesi; soga, loga'. Soolvee või sodise vedeliku tähenduses on sõna tuntud kõikjal saarestikus ja laialt ka läänepoolsel mandril: Pühalepa, Käina,

Emaste, Reigi *lacà* ~ *lacà*, gen. *lâ* ~ *lâ* ~ *lacà*, 'soolvesi'; AES Mustjala, Karja *lacà* gen. *lacà* 'soolvesi'; AES Jämaja *kalà lacà* gen. *lâ* 'kala soolvesi', *lihà lacà* 'liha soolvesi'; AES Kihelkonna *lacà* gen. *lacà*: *paljas verl-lacà oll jär̄ges, kiš sevà lacà* ('halba taari') *tahàB?* AES Valjala *lacà* gen. *lacà* 'vedel asi, sodi': *kalà-lacà aisèb kañgesti, peksis nīkauwà kuī paliàs lacà jâl jär̄ge*; Lääne-Nigula *kalà lacà* 'kalavedelik'; AES Karuse *lacà* gen. *lacà* 'vedel, lahja toit, pori'; *té lacane*; Vigala *lacà* 'vesine leem'; AES Märjamaa *lacà* gen. *lacà*: *lém jūstku vâ lacà, añtti meilè igavest lacà, lacane* 'lagaga koos'; AES Tõstamaa *lacà* gen. *lacà* 'solk, vedel jätis; vedel, halb piim'; AES Häädemeeste *lacà* gen. *lacà*: *lacà õ raišku läind toit*; Tori *lacà* 'vesine supp, mis pole midagi väärt, vilets toit'; Pärnu-Jaagupi *sup on vedel nacù lacà*, AES *lacà* 'vedel, lahja toit'; Harju-Madise *lacà* 'sodi'; AES Pilistvere *lacà* 'halvaks läind jook': *miš lacà seäl sēs oñ? viškasin mahà sellè lacà, jälle vâ ellè lacà seäl tōppis*; AES Kolga-Jaani *lacà* gen. *lacà* 'halb söök', 'tühi väärtusetu jutt, plära': *tahà külattaci sihukkest lacà, lacàb sīn miš kevāci pelè*; AES Kadrina *lacà* 'lahja, vedel söök, jook': *â sevà vâ kaljà lacà sisše et ägise, ei minà sevà kõrdi lacà kül tahà*.

Freudenthal-Vendell OESvD *loka* 'Lake, saltlake'; Tiberg ULMA 2765:633 Reigi *kaet-loga* 'kött el. fläskspad'. Eesti praeguse *lacà* vanem kuju **lakà* peab põlvnema eesti-rootsi kujust **laka*, s. o. laen on tulnud eesti keelde juba enne seda, kui eesti-rootsi lühike $a > o$. Eesti vaste lühike a esimeses silbis on peale tüvevokaali $-a$ ja sõna levikuala peakriteeriumiks, mis tõestab laenamist eesti-rootsist. Saksa vastetes on pikk \bar{a} , vt. Hupel Idiotikon 136 *Lafe* 'Salzwasser, Salzbrühe. Einige nennen sie Salz- oder Solafe; aber Lange schreibt Laaf'. — Rootsi sõna ise on kas algupärane või laen alamsaksast, vt. Hellquist SvEtO sub *lake* ja Kluge EtWb sub *Lache*. — Eesti keeles on sõnal olnud väga mitmesuguseid tähendusarenguid; algne tähendus soolvesi on $>$ sodine vesi $>$ halb toit, halb jook, pori, plära jne.

Tähenduse eri arenguteks on avaldanud ilmsesti mõju ka mitmed deskriptiivsed lähedase tähendusega sõnad, nagu *liga*, *loga*, *läga*.

likkliin: AES Risti Kurksi *likslīn* 'peenikene nõör purje-paadi masti ümber, mis aitab purje sirge hoida'; Vilivalla *liklīn*. Risti Alliklepa *likslīn* id.

luss: LS *luss* gen. *lussu* 'lutikas', *lussune* 'lutikane' (Jämaja ja Kihnu sõnana); AES Pühalepa, Käina, Emaste, Reigi, Karja, Mustjala, Pöide, Valjala, Jämaja *luš* gen. *lušsü* 'lutikas'; AES Emaste on registreeritud ka *luš* gen. *lušsü* id. Eritähendustest pandagu veel tähele AES Käina *luš* gen. *lušsü* 'pisielukas lamba maksas, maksalutikas'; AES Pöide *merè lušsüv, menèv* — *merè, öitsev, sügise nāv tulevad miħkli kü sihès, sīs õ neiv nāhjä*. Seega siis tähistab *merè luš* 'millimallikat'.

Freudenthal-Vendell OESvD *vāggelūs, vāgglūs* 'Vägg-lus', vt. ka *lūs* 'Lus'; Reigi rootsi murde *vāgelūs* 'lutikas'; Hellquist SvEtO riigi-rootsi *lus* 'täi'; *vāgglus* (sub. v. *vāgg*) 'lutikas'. Sõna tähenduslik külg sunnib eesti vastele otsima laenuühendust rootsi poolt, sest ülemsaksa *Laus* ja alamsaksa *lus* on tähenduslikult kaugemal (vt. Kluge EtWb). Saartel esinev *luss* on laenatud kohalikkudest rootsi murretest. Et eesti ja eesti-rootsi vaste vokalism ei lange täiesti ühte, seletub vahest sellega, et *luss* on kontaminatsioon omast sõnast *lutik(as)* ja rootsi sõnast *lus*.

pakk: AES Risti Alliklepa *baķ* 'puupide purjelaeva ninas, kuhu kinnitatakse soodid tormi ajal'.

Risti Alliklepa *baķ* id. — Sõna alguses on hääldatud arvatavasti *b* (vt. selle kohta seletusi sub **kito**). See asjaolu sunnib arvama, et eesti vaste otseseks allikaks on Risti rootsi.

piisna: AES Risti Vinse *pīsna* gen. id. 'sammast kirikus'. Risti Alliklepa *pižn* 'sammast'.

pleek: AES Risti Alliklepa *meri on pleek vāga*.

Vendell OÖSvD ütleb, et ida-rootsi murretes *blek* võib olla ka 'Lugn, spegelblank (om havsytan)'. Eesti-rootsi ootuspärane kuju oleks diftongiline, nagu esinebki Freudenthal-Vendell OESvD *blāikan, blaikan* 'blek'. Pikavokaaliline kuju peab seega põlvnema Risti rootsi merimeeste keelest, kelle keeleuus on tugevasti riigi- ja soome-rootsi mõju all.

pliht: AES Risti Villivalla *pliht on siè, kus verttel juòzeb; voķkè pliitiza oli miittü, ammad on plihi sièz*.

Risti Alliklepa *flūst* 'vokilüht'; Freudenthal-Vendell OESvD *fliht* pl. *flihtér* (Vihterpalu sõnana) = *flift* 'Spinnrocksflykt'.

proosud: AES Risti Rannaküla *pruòzud*, *pruòzudega kana* 'kana, kellel on suletutid ümber lõugade'. ERL 92 on toodud Risti Alliklepa murdesõnana *prõsùd* 'suletutid kana noka ümber, kana habe': *allil kanàl sūrèd prõsùd*, mille eesti-rootsi vasteks on esitatud *prosat hena* 'kana püsti krantsi moodi sulgedega kaela ümber'. Tsiteeritud eesti-rootsi sõna on tegelikult häälikuline tagasilaen eesti keelest, kuna tõeline eesti-rootsi vaste on *b*-alguline: Põhl Risti *hegn-bruõžar* 'kanahabe', mis võib esineda ka kujul *hen-bruõžar*.

prudan: LS IV *prudan* gen. *prudani* 'tüma, lage koht' (Noa-rootsi sõnana).

Noarootsi Põõsapea *blota*, määratud *blotan* id. (üliõpilase E. Lagman'i andmeil).

pusan: AES Risti Vilivalla, Rannaküla *puzàn* gen. *puzana* 'väike kott; pakk'.

Risti Alliklepa *poža*, määratult *požan* 'väike kott'; Freudenthal-Vendell OESvD *pusa* pl. *pusar* 'Päse'. — Samatähendusliku sõna *pusa* kohta vt. ERL 94.

rool: Wiedemann EWb *rool* gen. *rooli* (Pärnumaa ja saarte sõnana) 'Steuerruder'; — *fig. rooli panema* 'in's Gleis bringen, in Gang bringen', *rooli saama* 'in's rechte Gleis kommen', *saaks ma seda aga rooli* 'wenn ich nur damit erst in Ordnung wäre'; EÕS *rool* 'tüür (näit. autol)' paljude liitsõnadega; Pühalepa, Käina, Emaste, Reigi *rõl* gen. *rõll* 'tüür', AES-i murdekogud tunnevad Pühalepast ka *rõli* gen. *rõli*: *rõli on pãvì tacà*, ja Reigist *rõvel* (peaks vist olema *rõvel*): *més on rõvlis ja juhiv laèva*; AES Mustjala *rõri-pù* 'tüüripuu'; AES Jämaja *rõr* gen. *rõri*, *laèvã rõr*; AES Ridala *roël*, *rõliga juhittasse türi*; AES Audru *trõl oli kaõti laìn*; AES Häädemeeste *rõl* gen. *rõli* 'Steuerruder', ka *rõl* gen. *rõli*; AES Risti *rõl* gen. *rõli*, *rõl* gen. *rõli*, *ruõli miès* 'tüürman'; AES Viru-Nigula *ruõl(i)* gen. *ruõli* 'tüüri hoidmispuu, puu, mis „tüüri pää“ küljest tuleb horitsontaalselt ja millega tüüri hoitakse'. Samast tüvest on tuntud ka verb **roolima**: Hiiumaa *rõlimv ~ rõlimv* 'tüürima'; AES Pühalepa *rõlimã*; AES Mustjala *rõlima* 'tüürima'; AES Jämaja *rõrima* 'roolima'; AES Jõelähtme *ruõlima* 'tüürima'; AES Viru-Nigula *rõlima* 'roolima, tüürima' jne. Peale selle võib see tüvi esineda mitmesugustes

liitsõnades, nagu AES Häädemeeste *rül'piñ'* 'raud, mis võimaldab rooli pööramise, mille juurde rooli kett käib, teine ots käib ümber rooli pää'.

Freudenthal-Vendell OESvD *ról* pl. *rólér* 'Roder'; Pöhl Risti *rol* 'rool', *hald rol* 'tüürima'; Vendell OÖSvD eesti-rootsi *rol*, soome-rootsi *rol*, *roul* 'Roder', *rol* 'Styra fartyg (ej båt)'; Hellquist SvEtO *roder*, vana-rootsi *rödher*, taani *ror* < alamsaksa *röder*, *rór*. — Eesti vaste levik aladel, millel on olnud otseseid kokkupuuteid eesti-rootsiga, sunnib arvama, et kõigepealt tuleb laenuandjana küsimusse just eesti-rootsi. Pealegi on eesti keeles sama ahtushäälikute dissimilatsioon, mida tunneb eesti-rootsi ja soome-rootsi. Peale eesti-rootsi on teiseks rootsi-poolseks allikaks olnud ilmsesti soome-rootsi. Saaremaal esinevatest *r*-listest kujudest võib oletada, et nende lähtekohaks võib olla ka alamsaksa keel. Vaevalt võib aga arvesse tulla vene keel, kus esineb *pyль* < hollandi *roer* (van der Meulen HZSR 168). Vene keeles on toimunud vaid samasugune ahtushäälikute dissimilatsioon, nagu eesti-rootsiski ja eesti keeles.

skippar: AES Risti Alliklepa *skippar* 'kipper, väikese laeva juht'.

Rootsi laenuks tuleb arvata üksnes *s-i* sõna alguses, mis on tekkinud sinna eesti-rootsi mõjul, vrd. Freudenthal-Vendell OESvD *skepær* (Pakri), *skipar* (Vormsi), *skäpar* (Noa-rootsi, Vihterpalu) 'Skeppare'. Eesti *kipper* ~ *kippar*, mis esineb üldiselt merimeeste keeles, on alamsaksa laen < *schipper* (Schiller-Lübber MNW).

stilt: AES Risti Alliklepa *merì on stilt* — öeldakse siis, kui meri on täiesti vaikne, valge ja peegelsile.

Vendell OÖSvD soome-rootsi *stilt* adv. 'Stilla, lungt'. Olemasolevais sõnaraamatuis ei leidu eesti-rootsi vastet, kuid võib arvata, et see esineb vähemalt Risti rootsi merimeeste keeles, kust ta on tulnud Risti eestlaste keelde. Soome-rootsist põlvneb AES Haljala *tilt* 'päris vaikne'.

upas: AES Risti Vilivalla *uþpàs* 'üles'; *laþs oñ uþpàs*, *veþtã* *miñd uþpàs*, *laþs kiþþub uþpàs*, *veþtã laþs uþpàs*.

Pöhl Risti *kom op e famen* 'tule sülle', *op* 'üles'. — Käesolev sõna on sellepolest eriti huvitav, et temas võib konstateerida haruldast nähtust, kuidas eesti-rootsi prepositsioon on eesti keeles saanud substantiiviks.

SUMMARY.

Esto-Swedish Loanwords.

In 1933 the writer of this published an article „Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles“ (Esto-Swedish Loanwords in the Estonian Language) (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XXIX. 3), where there were listed all those Esto-Swedish loanwords of the Estonian literary language and its dialects which were known up to that time, or of which it could be said with certainty that they had not been derived from other Swedish dialects but just from the Swedes at present living in North-Western Estonia. In the meantime a great deal of new material about Estonian dialects has been added. In this new material there are words which have come into the Estonian language from the Estonian Swedes. In the present article there are named in the first place those new, previously unknown loanwords. Secondly, those loanwords about which, during the preparation of the work mentioned, the author was not sure whether they were from Esto-Swedish, but of which it may now be said boldly that as a source of loans only this Swedish dialect should be taken into account. In the course of time it has become clear that some words which the „Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles“ listed as loans from Esto-Swedish have after all another origin, for instance *end*, *lääger*, *nukk*. The first of these is a pure Estonian word which has developed out of the expressions *ei mitte* and *ei nüüd*. The origin of the second word is the German *Schlegel*, and the third word, together with the word *rüü*, is derived from Finno-Swedish. Some corrections mentioned in the preface have been made by critics of the „Eesti-rootsi laensõnad“. A few new Esto-Swedish loanwords in the Estonian language have been found by N. Tiberg. In analysing the loanwords presented by him it becomes clear that the words *ruga*, *rõuk* are older Scandinavian loanwords in the Estonian language which appear

in other Balto-Finnish languages, too, and cannot in any way have been derived from the Esto-Swedish dialect.

A great number of the loanwords presented here come from the parish of Risti. This circumstance is not accidental. Risti is a parish where Estonians and Swedes have lived side by side for centuries and have fused thoroughly. In the Swedish area of Risti bilinguality has been the custom for time out of mind. Owing to this the Estonian language has had an extremely great influence on the Swedish and on the other hand the Swedish language has influenced the Estonian very strongly in many ways. In connection with Risti, one cannot really speak of one language borrowing a word from the other but of a migration of words, because, being strongly bilingual the vocabulary migrates from one language to the other unnoticeably and unconscious of being loaned. In other parts of Estonia the fusion of Estonians and Swedes in Swedish areas has not been so great for two reasons. In Noarootsi, for instance, closer relations between the two peoples started only about the middle of the 19th century, the islands of Vormsi and Pakri are even now isolated from the Estonians. In Hiiumaa the Swedes were in more privileged circumstances than the Estonians, which resulted in class differences. Besides that the greater part of the Swedes of Hiiumaa emigrated to the Ukraine in 1781.

Kirjandust ja allikaid.

- AES = Akadeemilise Emakeele Seltsi murdekogud Tartus Eesti ja Sugukeelte Arhiivis.
- Eib = C. Russwurm, Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehistlands und auf Runö. I—II. Reval 1855.
- EK = Eesti Keel. Akadeemilise Emakeele Seltsi ajakiri. Tartu. I (1922) —.
- ERL = Paul Ariste, Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. Tartu 1933. (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XXIX. 3.)
- EtW = Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Achte verbesserte und vermehrte Auflage. Strassburg 1915.
- EWb = Ferdinand Wiedemann, Ehistnisch-deutsches Wörterbuch. Zweite vermehrte Auflage. Im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften redigirt von Dr. Jakob Hurt. St. Petersburg 1893.
- EÕS = Eesti õigekeelsuse sõnaraamat. „Eesti keele õigekirjutuse-sõnaraamat“ II täiendatud ja parandatud trükk. Tartu 1925 —.
- FUF = Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors. I (1900) —.
- Göseke = H. Göseke, Manuductio ad Linguam Oesthonicam. 1660.
- HZSR = R. van der Meulen, De Hollandsche Zee- en Scheepstermen in het Russisch. Amsterdam 1909. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks X. 2.)
- Idiotikon = Wilhelm Hupel, Idiotikon der deutschen Sprache in Lief- und Ehistland. Nebst eingestreuten Winken für Liebhaber. Riga 1795. (Neue Nordische Miscellaneen. Stück XI—XII.)
- MNW = Karl Schiller u. August Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch. Bremen 1875—1881.
- Müller = Neununddreissig Estnische Predigten von Georg Müller aus den Jahren 1600—1606. Mit einem Vorwort von Wilhelm Reiman. Dorpat 1891. (Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat XV.)
- OESvD = A. O. Freudenthal och H. A. Vendell, Ordbok öfver estländsk-svenska dialekterna. Helsingfors 1887.
- OÖSvD = Herman Vendell, Ordbok öfver de östsvenska dialekterna. Helsingfors 1904 —.
- Pöhl = Üliõpilase John Pöhli käest saadud Risti ja Pakri andmed.

- SvEtO = E l o f H e l l q u i s t, Svensk etymologisk ordbok. Lund 1922.
- Svio-Estonica = Årsbok utgiven av Svensk-estniska samfundet vid Tartu Universitet — Akadeemilise Rootsi-Eesti Seltsi Aastaraamat. Tartu. I (1934) —.
- SvLm = Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folklif. Tidskrift utgiven ... genom J. A. L u n d e l l. Stockholm 1879 —.
- ULMA = Svenska Landsmålsarkivet'i rootsi murdekogud Upsalas.
- VEtFW = K a i D o n n e r, Verzeichnis der etymologisch behandelten finnischen Wörter. Helsinki 1937. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XXXVI).
- Vir = Virittäjä. Uusi jakso. Kotikielen Seuran aikakauslehti. Helsinki 1897 —.

DAS CHARISMA DES GEBETES UM REGEN NACH DER TALMUDISCHEN TRADITION

**EIN BEITRAG ZUR ERFASSUNG DES RELIGIÖSEN VOLKSLEBENS
IN DER ZEIT JESU**

(VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN, GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT
UPPSALA, 24.—31. OKTOBER 1938)

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1939

*Excellentissimo ac reverendissimo domino Archiepiscopo
doctore Erling Eidem
Primate ecclesiae Suecanae
dedicatum*

Inhaltsverzeichnis.

I. Der Begriff des Gebetes und seine Entwicklung im Alten Testament, dargestellt am Begriff der תפלה	7—18
II. Der Erzählungskreis um den Charismatiker Ḥonī den „Kreiszieher“	19—28
III. Ḥasīdīm und Taqqīfīm als Fürbitter um Regen	29—41
IV. Die Entwicklung des Gebetsbegriffes in der Tradition	42—50

I. Der Begriff des Gebets und seine Entwicklung im Alten Testament, dargestellt am Begriff der תפלה.

Das Thema unserer Diskussion führt uns mitten hinein in das religiöse Leben des jüdischen Volkes, denn es behandelt einen der zentralsten Begriffe der jüdischen Religion und der Religion überhaupt. Was wir also über das Wesen des Gebetes im Judentum erforschen und aussagen können, verspricht zugleich wesentliche Ergebnisse für die Erkenntnis der jüdischen Religion zu vermitteln. Unsere Aufgabe ist hier nicht den Gesamtkomplex des Gebetes im Judentum darzustellen. Wir gehen zunächst nur an die Erforschung einer einzelnen Erscheinung, die wir aus dem Fluß des geistigen Geschehens herauslösen wollen. Es ist darum zunächst unsere Aufgabe, einen kurzen Abriß derjenigen Begriffswelt zu geben, aus der wir einen Sonderbegriff herauslösen wollen.

Dem Charakter der Bibel als Heiliger Schrift entsprechend ist es nicht anders zu erwarten, als daß das Gebet eine zentrale Stelle, ja die zentrale Stelle in der biblischen Begriffswelt einnimmt. Wenn wir darum den Begriff des Gebets in der Bibel unter sprachlichem Gesichtspunkte untersuchen wollen, so müssen wir uns von vornherein auf einen Ausschnitt beschränken. Unter den verschiedenen Themen und Wortformen, die wir in dem sprachlichen Komplex des Gebets vorfinden, wählen wir darum nur eines aus, und zwar das Thema פלל. Das Verbum vom Thema פלל für den Vorgang des Betens ist התפלל.

In alten Texten, Gen. 48, 11 z. B., begegnen wir auch der Form פלל. Diese dürfte ebenfalls die Bedeutung „beten“ haben. In der der Elohim-Quelle angehörenden Stelle Gen. 48, 11 sagt Jakob zu Joseph, daß er nicht einmal gewagt habe, ein Wiedersehen seines Sohnes von Gott zu erbitten, so unmöglich sei es ihm erschienen. Es wird hier also durch das um eine Sache nicht einmal Beten der höchste Grad der Resignation ausgedrückt. Die übliche Übersetzung (Holzinger bei Kautzsch z. St. und Greiff, das Gebet

im Alten Testament in: Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nikel, Band V, Münster 1915, S. 17) mit „meinen“ oder „glauben“ ist viel zu abstrakt und viel zu blaß, um das Unerhörte des Vorgangs, das doch hier betont werden soll, zu erfassen. Deutlich ist die Bedeutung „Beten“ des Pi'els auch im Ps. 106, 30, einer relativ jungen Stelle, von der wir annehmen müssen, daß sie bewußt archaisiert. Es handelt sich hier um denselben Fall wie in Num. 11, 2 und 21, 7, wo eine über das Volk als Strafe verhängte Plage durch das Gebet einer durch ein Gebetscharisma ausgezeichneten Person aufgehoben wird. Auf für die Form פללה Ez. 16, 52 läßt sich der Sinn „Beten“ aufrechterhalten. Es dürfte hier davon die Rede sein, daß die בלטה die Jehuda einst über Samarien herabgefleht habe, nun über Jehuda selbst kommen sollte, da es Samarien lange nicht so schlimm getrieben habe. Schwer ist der Sinn des פלל in I Sam. 2, 25 zu erklären. Hier handelt es sich um einen Text aus der älteren Königsquelle, also etwa aus der Zeit Salomos. Die Pillel-Form kommt innerhalb einer zitierten sprichwörtlichen Redensart vor, gehört also einer noch älteren Sprachperiode an als der gegenwärtige Zusammenhang. Dem Zusammenhange nach müßte פלל hier „sich ins Mittel legen“ heißen. Es ist nicht mehr deutlich, wie diese Bedeutung mit dem Begriff des Betens in Zusammenhang steht. Die nur andeutende Art des Sprichworts bringt es mit sich, daß wir heute nicht mehr sagen können, welche Assoziationen man damals mit den in dem Sprichwort nur angedeuteten Begriffen verbunden hat. Konstruktiv ließe sich der begriffsgeschichtliche Vorgang etwa so kennzeichnen: neben der rein sakralen Bedeutung von פלל = „beten“, insbesondere „fürbittend beten“, gab es eine übertragene profane Bedeutung „durch Fürbitte zwischen Streitenden vermitteln“, was um so leichter möglich war, als auch der sakralen Fürbitte die Bedeutung einer versöhnenden Vermittlung zukommt. Diese Vermittlerrolle überträgt das Sprichwort auf Gott, worin vielleicht ein wortspielerisches Paradoxon zu sehen ist.

Wenn also in der älteren Zeit פלל und התפלל beide in der Bedeutung „beten“ nebeneinander gebraucht worden sein dürften, so liegt die Möglichkeit einer dialektischen Verschiedenheit vor. Die beiden ältesten Stellen Gen. 48, 11 und I Sam. 2, 25 lassen eine solche Deutung zu. Gen. 48, 11 ist elohistisch und I Sam. 2, 25 gehört einer Quelle an, die nicht in dem Maße gegen Saul und

gegen Israel eingestellt ist, wie die sicher aus Juda stammende Geschichte Davids. Den nordisraelitischen Charakter dieser Quelle betonen vor allem diejenigen Exegeten, die sie als elohistisch bezeichnen (so Kittel bei Kautzsch). Sie könnte also nordisraelitischen Ursprungs sein. Es wäre darum möglich, daß hier eine für Nordisrael typische Dialektform vorliegt. In Ez. 16, 52 und Ps. 106, 30 haben wir es wohl mit Archaisierungen zu tun, die absichtlich eine nicht mehr gebräuchliche Form wählten. Im allgemeinen Sprachgebrauch aber hat sich nur das התפלל durchgesetzt. Es muß aber auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß die beiden verschiedenen Formen verschiedene Nuancen des Begriffes ausgedrückt haben, zumal der Elohist doch sonst התפלל gebraucht. Für uns sind diese Nuancen jedoch nicht mehr erkennbar.

Das ganz überwiegend im Gebrauche befindliche Nomen aus dem Thema פלל ist תפלה. Doch begegnet uns auch ein Nomen פלילים, das sehr selten im Gebrauche war und an so unsicheren Stellen vorkommt, daß es nicht sicher ist, ob es sich nicht überhaupt um Textfehler handelt. Das Wort kommt dreimal vor: Dt. 32, 31; Ex. 21, 22 und Hiob 31, 11. Dt. 32, 31 heißt es: „Denn nicht wie unser Schöpfer ist ihr Schöpfer, ואויבינו sind פלילים“. In der zweiten Vershälfte ist das Wort ואויבינו nicht in Ordnung. Wir erwarten hier einen Parallelbegriff zu צורם, über den dann etwas Pejoratives ausgesagt wird. Die LXX haben die Sinnlosigkeit des gegenwärtigen Textes zwar erkannt, aber den Fehler an der falschen Stelle vermutet und deshalb פלילים durch אוילים ersetzt. Für den Sinn von פלילים können wir aus dieser Stelle nur entnehmen, daß פלילים etwas Pejoratives bedeutet. Weiter führen uns auch die beiden anderen Stellen nicht, an denen das Wort vorkommt. Ex. 21, 22 wird die Strafe für den Schuldigen an einer Fehlgeburt festgesetzt. Abgesehen von der Geldstrafe, deren Höhe vom Manne bestimmt wird (im Gegensatz zu Hammurabi § 209, der die Höhe der Strafe von Staats wegen festsetzt), scheint dieses Gesetz noch eine moralische Bestrafung vorzusehen, die durch die Formel ונתן פלילים ausgedrückt wird¹⁾. Hiob 31, 11

¹⁾ Die Korrektur בנפלים (s. Gesenius z. St.) im Anschluß an Hammurabi § 294 (a-na ša li-ib-bi-ša) ist wenig überzeugend.

ist wohl kaum echt, sondern eine etwas pedantische Glosse, die die gesamte Sünde juristisch und moralisch genau qualifiziert. Der Ehebruch wird als זמה und עון פלילים bezeichnet. זמה bedeutet Vergehen, die nicht nur juristisch und moralisch anfechtbar, sondern ausgesprochen schändlich sind. Etwas Entsprechendes dürfte darum auch עון פלילים in Parallele dazu bedeuten. פלילים scheint also etwas Pejoratives mit einem Einschlag des Schändlichen zu bedeuten. Es verfällt dem Tabu, womit auch der Zusammenhang mit dem Thema פלל hergestellt wäre. Ohne die Ambivalenztheorie Freuds zu akzeptieren, ist doch der Tabucharacter des Religiösen unbestreitbar. Das Religiöse tendiert immer sowohl nach der transzendent-göttlichen als auch nach der magisch-dämonologischen Seite. In dem Maße, in dem die beiden Seiten auseinandertreten, entwickeln sich auch die religiösen Begriffe in verschiedenen Richtungen. Dem entspricht auch die sprachliche Entwicklung. So können aus demselben Thema Worte von ausgesprochen sakraler und solche von ausgesprochen pejorativer Bedeutung entwickelt werden, wobei aber den pejorativen Worten ihr Ursprung noch deutlich anhaftet. Es handelt sich nicht um moralisch oder juristisch zu verurteilende facta, sondern um facta, denen etwas Unheimliches, Unmenschliches anhaftet, die nicht so sehr aus der menschlichen Gemeinschaft, als aus der reinen Sphäre des Göttlichen ausschließen. So entwickelte sich aus dem Thema פלל sowohl der genuin religiöse Begriff der תפלה als auch der Begriff פלילים, der in die Sphäre des magischen Tabu gehört und dort ein pejoratives Moment wiedergibt.

Vom Wesen des Gebetes hat das Alte Testament keine einheitliche Auffassung. Vielmehr bieten uns unsere Texte das Ergebnis eines im Abklingen begriffenen Prozesses dar, der darin besteht, daß die Auffassung vom Gebet vergeistigt wird. Ein im Schwinden begriffenes Stadium sieht im Gebete eine kultische Größe. Nur im Tempelbezirk kann gebetet werden, denn das Gebet geht direkt hinein zu Gott, der im Innern des Tempels wohnt¹⁾. Es wird debetet אל הבית (I K. 8, passim; II Chr. 6, 20), אל היכל (II Chr. 6, 20 f.), אל דביר (II Chr. 6, 20 f.), אל המקום (Jona 2, 8; Ps. 5, 8), אל קדש (Ps. 28, 2). Das Gebet ist eine materielle Größe, die zu Gott

¹⁾ Die Königszeit (II K. 23, 12) kennt noch das Dach als Gebetsort, der von Jer. 19, 13; 32, 29 und Zeph. 1, 5 bekämpft wurde.

hineingeht (תבוא), der Gott aber auch den Zutritt verweigern kann (Jer. 7, 16; 11, 14; Threni 3, 8). Diese Vorstellung deckt sich mit der Auffassung, daß sich Gott in ganz anthropomorpher Weise nach dem Betenden umwenden, sein Auge auf ihn richten, sein Ohr seinen Worten öffnen soll (I K. 8, 28 ff.; II Chr. 6, 20 ff.; 6, 40), da auch das Gespräch zwischen Menschen in der Weise vorgestellt wird, daß das Wort eine materielle Größe ist, die vom Sprechenden zum Hörenden ihren Weg nimmt. Aus demselben Grunde wird, nachdem das Exil das Gebet im Tempelbezirk unmöglich gemacht hat, wenigstens in Richtung des Tempels (דרך הארץ. דרך הבית. דרך העיר) II Chr. 6, 34; 6, 38; I K. 8, 48, נגד ירושלים Dan. 6, 11) gebetet. Daß das Gebet an den Tempelbezirk gebunden ist, hat seinen Ursprung darin, daß es Teil des Opferrituals ist. Die Verbindung von Gebet und Opfer ist so eng, daß die prophetische Opposition gegen das Opfer nicht von einer Verselbständigung und Vergeistigung des Gebetes ausgehen konnte. Die Propheten bekämpften vielmehr den Kultus von der praktischen Frömmigkeit (משפט. חסד und צדקה) her. Mit dem Opfer haben sie implizite auch das Gebet, das eben Opfergebet war, abgelehnt. Jes. 1, 15 wird dies sogar ausdrücklich formuliert. Wenn auch die Materialisierung des Gebetes nicht identisch mit seiner kultischen Lokalisierung ist, so bildet doch diese Lokalisierung die Hauptbedingung für eine materielle Gebetsauffassung. Wir finden schon zur Zeit des noch bestehenden Kultes, also vor dem Exil, Tendenzen, die Bindung Gottes an den Tempel aufzuheben. In dem Maße als Gott dem Raume entrückt wird (I K. 8 verrät eine Tendenz, die Gebetsrichtung אל הבית in אל השמים zu korrigieren), hört auch die Vorstellung auf, daß das Gebet als materielle Größe vom Betenden zu dem räumlich von ihm getrennten Gotte geht. Das Exil hat dieser Tendenz endgültig zum Siege verholfen, wenn auch der kultische Brauch, wenigstens in Richtung auf den Tempel hin zu beten, sich mit der für kultische Bräuche eigentümlichen Zähigkeit durchgesetzt hat.

Die Auffassung des Gebetes als Materie bedingte eine Bedeutung des Gebetsortes von selbst. Aber auch nach der Überwindung dieses Gebetsbegriffes bleibt doch der Tempelbezirk der genuine Gebetsort.

Es kann nicht wundernehmen, wenn, sobald es sich um Angelegenheiten des ganzen Volkes handelt, das Gebet im Staats-

heiligtum stattfindet. So geht Jehizkijjahu in den Tempel, um für die Rettung des Volkes zu bitten (Jes. 37, 14 f.). II Chr. 30, 18 berichtet von einem religiösen Anlaß, einer Vernachlässigung der Reinheitsgesetze, für das fürbittende Gebet des Königs im Tempel. Ebenso dürfte das Gebet des Königs für das Volk, das Ps. 72, 15 berichtet wird, im Tempel stattgefunden haben. Die oben genannte Königsquelle (von Kittel KE genannt) berichtet entsprechend auch von Samuel, daß er für das Volk in Mišpā gebetet habe (I Sam. 7, 5). Auch Ezra tut Buße für das Volk, indem er **לפני בית האלהים** für das Volk betet (Ezra 10, 1), d. h. also innerhalb des heiligen Bezirkes, aber außerhalb des Tempelgebäudes. Diese Stelle dürfen wir auch dann, wenn die Texte sich genereller ausdrücken, als Ort der **תפלה** annehmen. Es bedeutet eine Ausdehnung des kultisch gedachten Volksbegriffes auf alle Nationen, wenn Jes. 56, 7, eine unbekannte Quelle, den Tempel als **בית תפלה לכל העמים** bezeichnet. Auch Jes. 45, 14 spricht von dem Gebet der bekehrten Heiden im Tempel. Die negative Seite dieser Auffassung ist, daß das Volk im Exil eigentlich keine Gelegenheit hat, seine Angelegenheiten vor Gott zu bringen. Deshalb ist es ein wesentlicher Bestandteil der Verheißung in Jer. 29, 12, daß dem Volke Rückkehr in den Tempel und damit die Möglichkeit wirklichen Betens versprochen wird.

Aber nicht nur das Gebet, das sich mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt, findet im Tempel statt. Der Tempel ist auch der gegebene Ort für den Einzelnen, um sein Anliegen vor Gott zu bringen. Die Psalmen 65, 5, 84 und Jona 2 nennen den Tempel ausdrücklich als den Ort, wo auch diese Gebete gesprochen werden, in denen es sich um die Not eines einzelnen Menschen handelt. I Sam. 1 wird in der Geschichte der Hanna ein solcher Fall ausführlich berichtet. Die Bindung auch des individuellen Gebetes an die Kultstätte ergibt sich aus der engen Verbindung von Opfer und Gebet (s. Ps. 65 und I Sam. 1). Auch im Ps. 69 dürfte es sich um ein Gebet im Tempel handeln, da hier von einer festen Gebetszeit (**עת רצון**) die Rede ist. Wenn der Betende fern vom Tempel weilen muß, so bedeutet dies einen Gegenstand der Klage (Ps. 42). Entsprechend gelobt der Beter in Ps. 61 ein Gelübdeopfer und ein Gebet, wenn er zum Tempel zurückkehren wird. Dan. 9, 17 wird berichtet, wie die Anwesenheit im Heiligtum selbst durch die entsprechende Gebetsrichtung auf den Tempel

hin ersetzt ist. Diese schon im Exil im Entstehen begriffene Sitte (s. oben S. 10 f.) wird hier als feststehender Ritus, der für einen frommen Menschen selbstverständlich ist, hingestellt. Dieser Ausgleich setzt voraus, daß die Entfernung vom Heiligtum nicht mehr als Ergebnis eines zufälligen einzelnen Unglücks empfunden wird, um dessen baldige Aufhebung gebetet wird, sondern daß infolge der Ausbreitung der Diaspora dieser Zustand ein dauernder geworden war, so daß sich ein Ersatzritus nötig machte. Ein interessantes Beispiel dafür, daß ein Gebet auch nicht im Tempel stattfinden kann, bietet I K. 20, 2 ff. Hier ist der König Jehizkijahu durch Krankheit verhindert, in den Tempel zu gehen. Er beauftragt auch nicht den Propheten Jesaja, der ihm seinen Tod ankündigt, mit der Fürbitte, sondern, wie der alte, fast zeitgenössische Bericht ausdrücklich vermerkt, er wendet sein Gesicht nach der Wand und betet selbst. Was der Gestus des Wegwendens bedeutet, wissen wir nicht. Es kann ebenso ein ostentatives Wegwenden vom Propheten als auch ein Gebetsgestus sein. Das Gebet wird erhört. Der Tempel kommt also nicht als alleiniger Ort für das Gebet in Betracht, obwohl er der für den Normalfall typische Ort sein dürfte.

Sowohl das Gebet im Tempel als das auch — aber nur unter gewissen Bedingungen — zulässige Gebet an profaner Stelle werden entweder von einem Einzelnen oder von einer Gemeinschaft oder auch von einem Einzelnen in Vertretung und Auftrag der Gemeinschaft gebetet. Das Gebet im Auftrag oder in Vertretung einer Gemeinschaft setzt die Vorstellung voraus, daß es ein besonderes Gebetscharisma gibt. Aus Ps. 4, 2 gewinnt man den Eindruck, daß Betenkönnen und Betendürfen auf jeden Fall an ein Charisma gebunden ist. Doch gibt es auch noch Charismatiker des Gebetes in einem engeren Sinne, nämlich Personen, die auf Grund ihres Amtes oder ihrer Berufung über eine besondere Kraft des Gebetes verfügen. Als Beter im Auftrage des Volkes und für das Volk begegnet uns vor allem der König (I K. 8; II Sam. 7, 27; II Chr. 30, 18; II Chr. 6, 19—21; II Chr. 32, 20; II Chr. 33, 13; Jes. 37, 14 = II K. 19, 14). Der König betet nicht nur das Weihegebet bei der Tempelweihe (I K. 8 und II Sam. 7, 27), sondern er bittet auch für das Volk in Kriegsnot (II K. 19, 14 = Jes. 37, 14). Entsprechend beten auch Samuel (I Sam. 7, 5) oder Nehemja (Neh. 1, 4) für das Volk. Diese Sitte wird uns also schon von sehr alten Quellen (II K. 19; II Sam. 7, 27) berich-

tet. Sie hat sich aber auch bis in nachexilische Zeit erhalten (Neh. 1, 4). Als Fürbitter für das Volk begegnen uns weiter die Propheten (II K. 19, 4; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 37, 3; 42, 2. 4. 20; II Chr. 32, 20), insbesondere die Propheten Jesaja und Jeremia. Den Propheten Elia schildern die Eliageschichten als einen Gebetscharismatiker. Seine Hilfe gilt nicht nur dem ganzen Volke, sondern auch einzelnen Notleidenden. Als einziger Priester unter denjenigen, denen ein besonderes Charisma für die תפלה zukommt, begegnet uns nur Ezra (Ezra 10, 1). Während jedoch sonst תפלה und התפלל nicht termini technici für das Gebet der Priester sind, wird hier das Gebet Ezras als תפלה bezeichnet. Nach II Chr. 30, 27 dürfte aber das Gebet des Priesters als ברכה bezeichnet worden sein. Wenn also das Gebet Ezras תפלה genannt wird, so denkt man wohl hier nicht an die priesterlichen Funktionen Ezras, sondern an seinen Charakter als eines Propheten und Charismatikers, als den ihn auch die jüdische Tradition betrachtet. Für die nachexilische Zeit wird es bezeugt, daß das Beten der תפלה Sache der Leviten gewesen ist (Neh. 11, 17). Diese dürften hier an die Stelle des Volkes oder seiner fürbittenden Vertreter getreten sein, wie es dem allmählichen Zurücktreten des charismatischen Menschen nach dem Exil entspricht. Für die ältere Zeit begegnet uns das Volk auch selbst als Gebetsgemeinschaft im Tempel. In diesem Sinne wird die Volksgemeinschaft wie die Kultgemeinschaft überhaupt mit הַסִּידִי י״י bezeichnet (Ps. 32, 6) ¹⁾. Doch ist der Begriff der תפלה und der Tätigkeit התפלל nicht auf die Jahwegemeinde beschränkt. Auch auf Heiden kann der Begriff angewendet werden (Jes. 16, 12), sogar im ironischen Sinne (Jes. 44, 17; 45, 20).

Als Gegenstand des Gebetes im Alten Testament müssen wir a priori die ganze Fülle des Lebens annehmen. Doch wird mit dem Begriff der תפלה wenigstens ursprünglich nur eine Art des Gebets erfaßt, die durch einen besonderen Gegenstand gekennzeichnet wird.

Wenn wir die Stellen im Alten Testament überblicken, in denen von תפלה und התפלל die Rede ist, so fällt auf, daß es sich in

¹⁾ Siehe Lazar Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Häsüd im Alten Testament, Tartu 1934, S. 24.

der Mehrzahl der Fälle um Gebete handelt, die im Zusammenhang mit den Kategorien: Sünde — Not als Sündenstrafe — Sühne — Vergebung — Behebung der Not stehen. Es kommt dabei zunächst nicht darauf an, ob der Betende oder derjenige, für den gebetet wird, das Volk als Ganzes oder ein Einzelner ist. Weiter wird als תפלה nicht nur das Gebet bezeichnet, das direkt um Behebung der Not bittet und mit dem Sühnopfer verbunden ist. תפלה nennt man vielmehr auch solche Gebete, in denen ein Sühnopfer nur gelobt wird, für den Fall, daß Gott die Strafe kassiert und so dem Beter die Möglichkeit gibt, das Opfer darzubringen. Drittens heißt auch das Gebet תפלה, das bei Einlösung des Gelübdes gebetet wird. Da das Opfer, das Einlösung eines Gelübdes ist, der Lage der Sache nach zugleich Dankopfer ist, so entspricht hier der Begriff der תפלה insofern dem Begriffe der תודה, als תודה den Spezialbegriff darstellt, der aber den Oberbegriff תפלה nicht immer verdrängt. Aus dem Zusammenhang mit den Kategorien der Bußdisziplin erklärt sich, daß das Gebet der Priester nicht als תפלה bezeichnet wird. תפלה ist das Sühngebet des Laien. Später wurde es von den Leviten, aber nicht von den Priestern übernommen (Neh. 11, 17). Die Verbindung des Begriffes תפלה mit dem Begriffe der Sühne in irgendeiner Form stellt den älteren Geltungsbereich des Begriffes dar. Der im nachbiblischen Schrifttum eindeutig vorhandene formale und kollektive Sinn des Begriffes תפלה als des Gebetes schlechthin, d. h. als die Form gottmenschlicher Beziehung, die in Worten ausgedrückt wird, ist aber bereits in den jüngeren Schriften des Alten Testaments vorhanden.

In dem sogenannten Tempelweihegebet Salomos deuteronomistischer Herkunft (I K. 8) liegt uns eine gewisse Theologie der תפלה vor. Das Vortragen der תפלה erscheint als die genuine Bestimmung des Heiligtums überhaupt. Diese תפלה ist Buß- und Sühngebet des Volkes, also mit dem Sühnopfer verbunden, und wird in Fällen der Not gebetet. Einzelne Fälle: Krieg, Dürre, Pest etc. werden aufgezählt. Gott wird gebeten, diese Gebete zu erhören und dann zu verzeihen (סלה), d. h. also der Not ein Ende zu machen. Ein Zusatz, der das Exil voraussetzt, beschäftigt sich mit dem schwierigen Problem, was geschehen soll, wenn die Not in der zwangsläufigen Entfernung vom Hei-

ligtum besteht. In diesem Zusatz wird die besondere Bedeutung des Zusammenhanges von תפלה und Sühne noch durchaus empfunden. Dagegen führen die Verse 8, 31 f. einen ganz anderen Fall an. Die Verse unterbrechen den Zusammenhang. Sie behandeln keine Frage der Kollektivschuld und Kollektivsühne, sondern beschäftigen sich mit einem juristischen Kasus. Sie dürften Zusatz sein und wurden hier der Vollständigkeit halber eingesetzt, da ja nach Ex. 22, 8 das Heiligtum nicht nur dem in I K. 8 genannten Zwecke dient, sondern auch Sitz des Sakralgerichtes zu sein scheint. Der Zusatz ist alt, denn er wurde vom Chronisten schon vorgefunden und übernommen, und dürfte einem Gesetzeskodex entstammen¹⁾. Der Interpolator hat aber einen weiteren Begriff der תפלה verwandt als im ursprünglichen vorausgesetzt wird, denn obwohl der Begriff der תפלה in diesen Versen nicht vorkommt, so zeigt doch die Tatsache, daß die Stelle hier eingesetzt ist, den formalen Sinn, den der Begriff der תפלה für den Interpolator hat und der es ermöglicht, auch diesen Fall unter dem Begriff der תפלה zu subsumieren.

Während in I K. 8 eine Art Theologie der תפלה vorliegt, haben wir im Psalter eine Reihe von praktischen Beispielen für תפלות, die entweder im Text oder in der Überschrift ausdrücklich als solche bezeichnet werden. Auch hier zeigt sich der deutliche Zusammenhang mit dem Sühnopfer. Doch überwiegen die Fälle, wo ein Einzelner das Gebet spricht, bzw. die Opferhandlung vornimmt.

Diejenigen Psalmen, die in der Überschrift ausdrücklich als תפלות bezeichnet sind, stellen in der Mehrzahl (Ps. 17; 86; 102; 142) individuelle Bittgebete um Rettung aus Not dar. תפלה scheint also in derjenigen Periode, aus der die Überschriften der Psalmen stammen, dieses spezielle Gebet bezeichnet zu haben, ein Sprachgebrauch, den wir bereits anlässlich des älteren Spezialsinnes des Begriffes תפלה aufgezeigt haben (s. S. 15). Ps. 90 mag aus Mangel eines speziellen Terminus für diese ganz eigenartige Gebetsform ebenfalls als תפלה bezeichnet worden sein,

¹⁾ Der Chronist hat den Unterschied der Konstruktion zwischen dem ursprünglichen Text und der Interpolation ausgeglichen, indem er beide mit אה konstruiert.

da er mit תפלה wenigstens stimmungsmäßig eine gewisse Verwandtschaft aufweist. Wenn Habakuk 3, 1 den folgenden Psalm als תפלה bezeichnet, so ist dies dagegen bereits ein erweiterter Sprachgebrauch. Dieser erweiterte Sprachgebrauch wird noch deutlicher in der Schlußformel zum 2. Buche der Psalmen: Ps. 72, 20. In dieser Formel wird es deutlich, daß unter תפלה ganz allgemein jede Form des Gebetes verstanden werden soll. So wird auch in der rein praktischen Anwendung des Begriffes תפלה die Entwicklung des Begriffes deutlich. Der Begriff entwickelt sich aus dem speziellen Begriff des Sühnegebets im obigen Sinne (s. S. 15 f.) zum Kollektivbegriff des Gebetes überhaupt.

תפלה ist ursprünglich eine Bezeichnung für eine spezifische Art des Gebetes. Das Wort begegnet uns als terminus technicus der kultischen Sprache und dürfte darum einen so fest umrissenen Geltungsbereich gehabt haben, wie dies der praktische Gebrauch im Kultus verlangt. Die תפלה war zwar ein terminus technicus neben vielen, bezeichnete aber eine Art des Gebetes, die nicht nur häufig gepflegt wurde, sondern auch, was entscheidend ist, dem Charakter der israelitisch-jüdischen Religion am meisten entsprach. Hier geht es um die entscheidenden Probleme der jüdischen Religion: um Sünde, Gerechtigkeit und Gnade. Der kultische Gebrauch konnte sich mit termini technici ohne hierarchische Ordnung der Begriffe begnügen. In dem Maße, in dem eine durchdachte Lehre entstand, wurde auch eine Zusammenfassung verschiedener Gebetsarten unter dem Begriffe des Gebetes überhaupt notwendig. Ein solcher Oberbegriff bot sich im Begriff der תפלה dar, weil dieser Begriff alles umfaßt, was zu den konstituierenden Elementen eines Gebetes nach Maßgabe des jüdischen Religionsbegriffs gehört. Die Loslösung des Begriffes תפלה von einer kultisch bedingten Spezialbedeutung und seine Erweiterung zu einem theologischen Lehrbegriffe ist natürlich nur eine Teilerscheinung aus der Entwicklung der jüdischen Religion überhaupt. Wann diese Entwicklung begonnen hat, entzieht sich unserer Kenntnis, weil sich eine solche Entwicklung stets lange vorbereitet und sich ganz allmählich und unmerklich durchsetzt. So vermag uns die Entwicklung dieses Begriffes zwar eine allgemeine Tendenz aufzuzeigen, gibt aber keine Anhaltspunkte für konkrete historische Erscheinungen. Die Tendenz,

die in der Geschichte des Begriffes תפלה wirksam ist, ist zwar dieselbe, die zur Entwicklung der Synagoge geführt hat. Für die Entstehung der Synagoge selbst vermag die Entwicklung des Begriffes תפלה keine positiven Anhaltspunkte zu geben. Wenn der Begriff der תפלה vermöge seines genuin jüdischen Charakters zum Begriffe des Gebetes überhaupt erweitert werden konnte, so vollzog sich hier eine Entwicklung, die wir auch sonst in der Geschichte der religiösen Sprache beobachten. Die termini technici für diejenigen religiösen Formen, die in einer Religion zentral sind, tendieren auf eine Entwicklung zu allgemeinen Begriffen. Als Beispiel einer solchen Erweiterung sei die Bezeichnung Hymnus im Sprachgebrauche der katholischen Kirche angeführt. Mit dem Worte Hymnus, das die genuine Äußerung der katholischen Frömmigkeit zum Ausdruck bringt, werden auch religiöse Dichtungen bezeichnet, die ihrer literarischen Kategorie nach nicht unter diese Bezeichnung fallen. Im Judentum beobachten wir gerade die entgegengesetzte Entwicklung. Die hymnischen Dichtungen, die sich in der Pijjütim-Literatur finden und sich vermöge ihres nicht spezifisch jüdischen Charakters nur unter Widerspruch durchsetzen, werden als תפלות bezeichnet, obwohl es spezifische termini für hymnische Dichtungen gibt.

Wenn wir die Entwicklung des Gebetsbegriffes in alttestamentlicher Zeit überblicken, so zeigt sich uns eine Reihe von Entwicklungslinien, die mit dem Aufhören der Quellen unserer Kenntnis noch durchaus nicht an ihrem Ende angelangt sind. Wir spüren deutlich eine Loslösung vom Kultischen. Der Tempel verliert seine Bedeutung als alleiniger Gebetsort. Die תפלה selbst löst sich vom Komplex des Sühnopfers los. Diese Entwicklungen gehen folgerichtig weiter. Wir können sie, sobald die Berichte unserer Quellen wieder einsetzen, weiterverfolgen. Die Bedeutung des privaten Gebetscharismas dagegen scheint schon in alttestamentlicher Zeit verlorengegangen zu sein. Dies trifft aber nur für die offizielle Religion zu. Im Volksleben dagegen ließ sich eine solche genuin religiöse Erscheinung nicht spurlos liquidieren. Die jüdische Tradition bietet uns Texte dar, aus denen wir ein sehr interessantes Bild des charismatischen Gebets innerhalb der Volksreligion gewinnen können. Die Lektüre und die Interpretation der betreffenden Texte soll unsere Aufgabe im folgenden sein.

II. Der Erzählungskreis um den Charismatiker Hōnī den „Kreiszieher“.

Die talmudische Tradition enthält in ihren Texten eine Reihe von Überlieferungen, die aus dem religiösen Volksleben stammen. Diese sind der Tendenz des Talmud entsprechend nur gelegentlich überliefert, um irgendwelche andere Gedankengänge zu illustrieren. Denn der Talmud vertritt seinem Wesen nach die gültige jüdische nationale Theologie, nicht jedoch religiöse Unterströmungen, die einen mehr internationalen Charakter tragen. Aber diese religiösen Unterströmungen waren doch vorhanden und bestimmten in ausgedehntem Maße das religiöse Leben und Denken des Volkes. Da der Talmud Berichte über solche religiöse Unterströmungen niemals um ihrer selbst willen, sozusagen aus wissenschaftlichem Interesse, überliefert, sondern nur gegen sie polemisiert oder sie im Sinne der jüdischen Theologie interpretiert, so dürfen wir niemals völlig intakte Berichte erwarten und müssen uns meistens den Tatbestand aus Andeutungen rekonstruieren. Wo es sich um Erzählungen handelt, müssen wir uns also meist mit einer mehr oder weniger fragmentarischen Überlieferung begnügen.

In dieser Studie soll eine religiöse Sitte und ein religiöser Vorstellungskreis rekonstruiert werden, die in ihren Anfängen weit in die vorexilische Zeit hineinreichen und die dem talmudischen Textbefunde nach gerade zur Zeit Jesu eine bedeutende Rolle im religiösen Leben des palästinensischen Volkes gespielt haben. Es handelt sich um einige wenige Erzählungen, in denen das Charisma des Gebetes um Regen behandelt wird.

Die gesamte talmudische Tradition kennt einen Bericht oder vielmehr ein Konglomerat von Berichten über Hōnī den Kreiszieher, den berühmtesten Charismatiker auf diesem Gebiete. Die Überlieferung berichtet folgendes:

Ta^anīt III, 10 (vgl.
Ta^anīt 19^a).

מעשה שאמרו לחוני
המעגל התפלל שירדו גשמים
אמר להן¹) צאו והכניסו
תנורי פסחים בשביל שלא
ימקו²) התפלל³) ולא ירדו
גשמים מה עשה⁴) עג עוגה
ועמד בתוכה ואמר לפניו⁵)
רבונו של עולם⁶) בניך שמו
פניהם עלי שאני כבן בית
לפניך נשבע אני בשמך
הגדול שאיני זו מכאן⁷)
עד⁸) שתרחה עלי⁹) בניך
התחילו גשמים¹⁰) מנטפין¹¹)
אמר לא כך שאלתי אלא
גשמי בורות שיחין ומערות
התחילו לירד¹²) בועף אמר
לא כך שאלתי אלא גשמי
רצון ברכה ונדבה ירדו

Tos. Ta^anīt III, 1
(Zuckermandel
S. 218)¹).

מעשה בחסיד אחד
שאמרו לו התפלל שירדו
גשמים התפלל וירדו גשמים
אמרו לו כשם שהתפללתה
עליהן שירדו כך התפלל
עליהן וירדו להם אמר להם
צאו וראו אם עמד אדם על
קרן אפל משקשק את רגליו
בנחל קדרון אני מתפללין
שלא ירדו גשמים אבל
בטוחין אנו שאין המקום
מביא מבול לעולם שנאמר
ולא יהיה עוד המים למבול²)
ר' מאיר אומר מבול של כל
בשר אינו מביא אבל מבול
בשר מביא.

Ta^anīt 23^a.

תנו רבנן: פעם אחת
יצא רוב אדר ולא ירדו
גשמים שלחו לחוני המעגל
התפלל וירדו גשמים התפלל
ולא ירדו גשמים עג עוגה
ועמד בתוכה כדרך שעשה
חבקוק הנביא שנאמר על
משמתי אעמדה ואתיצבה
על מצור וגו' אמר לפניו
רבונו של עולם בניך שמו
פניהם עלי שאני כבן בית
לפניך נשבע אני בשמך
הגדול שאיני זו מכאן עד
שתרחה על בניך התחילו
גשמים מנטפין אמרו לו
תלמידיו רבי ראינוך ולא
נמות כמדומין אנו שאין
גשמים יורדין אלא להתיר
שבועתך אמר לא כך שאלתי
אלא גשמי בורות שיחין
ומערות ירדו בועף עד
שכל טפה וטפה כמלא פי
חבית ושיערו חכמים שאין
טפה פחותה מלוג אמרו לו
תלמידיו רבי ראינוך ולא
נמות כמדומין שאין גשמים
יורדין אלא לאבד העולם
אמר לפניו לא כך שאלתי
אלא גשמי רצון ברכה ונדבה
ירדו כתיקנן עד שעלו כל
העם להר הבית מפני
הגשמים אמרו לו רבי כשם
שהתפללת שירדו כך התפלל
וילכו להם אמר להם כך
מקובלני שאין מתפללין על
רוב הטובה אעפ"כ הביאו
לי פר הודאה הביאו לו פר
הודאה סמך שתי ידיו עליו

¹) K (= cod. Kaufmann) und L (= W. H. Lowe, Cambridge 1883): KL haben vorwiegend die biblische Endung.

²) Ta^anīt 19^a: ימוקו

³) K: והתפלל. L: ונתפלל

⁴) L und Alfasi > מה עשה

⁵) KL und Alfasi > לפניו

⁶) L: רבוני

⁷) KL: מיכן

⁸) K: על

⁹) L: את

¹⁰) L und Alfasi: הגשמים

¹¹) K: מנטפים

¹²) K und Alfasi: ירדו בועף

¹) Die Varianten der Wiener Handschrift sowie der Drucke s. im Verzeichnis der Varianten bei Zuckermandel. Für unsere Untersuchung sind sie ohne Belang.

²) Wiener Handschrift und Drucke haben מבול. Die hier zugrunde liegende Erfurter (jetzt Berliner) Handschrift zitiert Gen. 9, 15, während Wiener Handschrift und Drucke, wie die Varianten (מבול) anstatt למבול und das Fehlen von (המים) zeigen, Gen. 9, 11 zitieren. Außerdem führen Wiener Handschrift und Drucke Jes. 54, 9: [ואמר כִּי־מִי מִימִי] an. נח זאת לי אשר נשבעתי

כתיקנן עד שיצאו¹³) ישראל
 מירושלים להר הבית מפני¹⁴)
 הגשמים באו¹⁵) ואמרו¹⁶)
 לו כשם שהתפללת¹⁷)
 עליהם¹⁸) שירדו כך התפללת¹⁹)
 שילכו להן אמר להן²⁰) צאו
 וראו אם נמחית²¹) אבן
 הטועים²²) שלח לו²³) שמעון
 בן שטח אלמלא חוני אתה
 גוזרני עליך נדוי אבל מה
 אעשה לך שאתה מתחטא
 לפני חמקום ועושה לך
 רצונך²⁴) כבן שהוא
 מתחטא²⁵) על אביו ועושה
 לו רצונו ועליך הכתוב
 אומר ישמח אביך ואמך
 ותגל יולדך²⁶).

¹³) K und Alfasi:

שעלו

¹⁴) Alfasi: מרוב

¹⁵) K und Alfasi > באו

¹⁶) K: אמרו

¹⁷) K: שהתפללתה

¹⁸) Alfasi עליהן

¹⁹) K: היתפלל; Alfasi

> עליהן

²⁰) K: להם

²¹) K: נימחת

²²) Alfasi: טועין

²³) Alfasi: ליה

²⁴) Alfasi > ועושה

לך רצונך

²⁵) Alfasi: לפני

²⁶) Prov. 23, 25.

ואמר לפניו רבש"ע עמך
 ישראל שהוצאת ממצרים
 אינן יכולין לא ברוב טובה
 ולא ברוב פורענות כעסת
 עליהם אינן יכולין לעמוד
 השפעת עליהם טובה אינן
 יכולין לעמוד יהי רצון
 מלפניך שיפסקו הגשמים
 ויהא ריוח בעולם מיד נשבה
 הרוח ונתפזרו העבים וזרחה
 החמה ויצאו העם לשדה
 והביאו להן כמהין ופטוריות
 שלח לו שמעון בן שטח
 אלמלא חוני אתה גוזרני
 עליך נידוי שאילו שנים כשני
 אליהו שמפתחות הגשמים
 בידו של אליהו לא נמצא
 שם שמים מתחלל על ידך
 אבל מה אעשה לך שאתה
 מתחטא לפני המקום ועושה
 לך רצונך כבן שמתחטא על
 אביו ועושה לו רצונו ואומר
 לו אבא הוליכני לרחצני
 בחמין שטפני בצונן תן לי
 אגוזים שקדים אפרסקים
 ורמונים ונותן לו ועליך
 הכתוב אמור ישמח אביך
 ואמך ותגל יולדתך.

jTa'anit III, 10—12 (ed. princ. et ed. Krotoschin 66 β f.).

מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להן צאו והכניסו
 תנורי פסחים בשביל שלא ימקו והתפלל ולא ירדו גשמים עג עוגה ועמד בתוכה
 ואמר רבש"ע בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול
 שאיני זו מיכן עד שתרחם על בניך התחילו הגשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי
 אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון
 ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים אמרו

לו כשם שנתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו צריך אתה לנידוי אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

הדה אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין¹⁾ ביה צמון כל עמא למיטרא ונחת לון: ונתפלל ולא ירדו גשמים. אמר רבי יוסי בי רבי בון שלא בא בענוה... התחילו הגשמים מנטפין. אמרו לא באו אלו אלא להתיר נדרו של זה. אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף. תני שמואל כמפי הנוד: אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. הדה אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפני מסטיו היה: אמרו לו כשם שנתפללת עליהן שירדו כך התפלל עליהם שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים... אמר להן כשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם אלא צאו והביאו לי פר של הודיות ויצאו והביאו לו פר של הודיות וסמך שתי ידי וואמר רבוני הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה אלא יהי רצון מלפניך שתביא רווחה מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ונתנגבה הארץ ויצאו ומצאו מדבר מלא כמהים שאלו את ר"א מאימתי מתפללין על הגשמים שילכו להם אמר להן כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק את רגליו בנחל קדרון אבל בטוחים אנו בבעל הרחמים שאינו מביא מבול לעולם מה טעמא כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ: שלח לו שמעון בן שטח... שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו לא נמצאתה מביא את הרבים לידי חלול השם שכל המביא את הרבים לידי חלול השם צריך נידוי. תמן תנינן שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מביא מבול לעולם לא נמצאת מעכב רבים מלעשות מצוה וכל המעכב רבים מלעשות מצוה צריך נידוי ואמר לו ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק אמר לו הן הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק ואין הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק מפני גזירתו של צדיק חבירו. אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא על אביו והוא עושה לו רצונו.

Die vorliegenden Texte enthalten eine Erzählung, die verschiedene Variationen durchgemacht hat. Im Verlaufe dieser Variierung ist auch die Person des Helden variiert worden. Eine Erzählung von einem Hāsīd, d. h. von einem exemplarisch frommen Typus, ist mit einer namentlichen Tradition verbunden worden, wobei die Bezeichnung Hāsīd aufgegeben wurde. Der ziemlich komplizierte literarische Tatbestand ist folgender:

Die Mišnā berichtet eine Anekdote von Hōnī dem Kreiszieher,

¹⁾ Der Kommentar **פני משה** zur Stelle, um **מגלת תענית** XII mit dem Jeruśalmi auszugleichen, liest: **בארבע עשר**; s. jedoch Ratner, **אהבת ציון וירושלים**, zu jTa^ani^t, S. 87 f.

die sich deutlich aus drei, beziehungsweise aus vier Teilen zusammensetzt. Die eigentliche Geschichte ist die Anekdote von Hōnī dem Kreiszieher und seinem Streit mit Gott um das Maß des Regens. Dies ist wohl ursprünglich eine bewußt groteske Anekdote. In unserem neuen Zusammenhang dagegen wird sie durchaus ernst genommen und theologisch diskutiert ¹⁾. In diese Diskussion geht die Geschichte überhaupt allmählich über. Die Erzählung wird aber nicht allein überliefert, sondern mit zwei anderen Motiven kombiniert. Das erste Motiv handelt von der Bitte Hōnīs betreffs der Schonung der Passah-Öfen. Dies muß aus einer selbständigen Erzählung stammen. Wir kennen letztere aber nicht. Das zweite Motiv ist ebenfalls aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Der Zusammenhang ist uns bekannt: es ist eine מנישה von einem Hāsīd, die die Tōseftā überliefert, allerdings nur fragmentarisch und wenig lebendig erzählt. Für die Tōseftā ist die Erzählung nämlich nur ein Anlaß, um ein Problem, das Problem der Sintflut, zu diskutieren. Immerhin können wir aus diesem Text eine Erzählung rekonstruieren, die sehr charakteristisch ist. Sie behandelt das Motiv des murrenden Volkes, ein Motiv, das in der biblischen Literatur seine klassische Durchbildung erfahren hat. Das Volk hat nach dieser Erzählung durch einen Hāsīd um Regen bitten lassen. Diese Bitte wurde erfüllt,

¹⁾ Tanḥūmā zieht die Erzählung als Beleg für einen theologischen Grundsatz heran. Es handelt sich um die Behauptung, daß Gott die Wünsche der Ṣaddīkīm als Befehle entgegennimmt und stets erfüllt. Der Grundsatz wird von alters her in der Tradition diskutiert. Die Erzählung von Hōnī dem Kreiszieher wird nicht vollständig wiedererzählt, denn sie dient ja nur als Beispiel. Ihre Kenntnis — und zwar nach der Überlieferung der Mišnā — wird vorausgesetzt. Es wird nur der erste Teil angeführt, nicht aber das Motiv des murrenden Volkes, das die eigentliche Pointe der Erzählung darstellt. Die Tanḥūmāfassung ist vielmehr mit der Erfüllung der Bitte um Regen zu Ende und schließt von hier aus mit Hilfe eines Schlusses des קר וחכיר von Hōnī auf Moses, von dessen Stellung zu Gott im Zusammenhang des Tanḥūmātextes die Rede ist. Der Text lautet:

ראה מה חביבים צדיקים לפני הקב"ה, שכל מה שהן עושים וגוזרין הקב"ה עושה. אמרו רבותינו: מעשה בחוני המעגל שהיה מתפלל שירדו גשמים, עג עוגה ועמד בחוכה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שהרי אני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך. מיד ירדו גשמים. ומה אם חוני המעגל שהיה מבני בניו של משה כך, משה בעצמו על אחת כמה וכמה. (Tanḥūmā, ed. Buber, Wilno 1913, סדר שמות, S. 37.)

aber bald ist es dem Volke wieder zuviel. Es bittet den Hāsīd, das Aufhören des Regens zu erwirken. Dieser lehnt es ab unter Hinweis erstens darauf, daß es ja noch gar nicht zuviel geregnet hat, wovon sich jeder am Stande des Kidronbaches überzeugen könne, und zweitens darauf, daß Gott ja versichert habe, daß nie wieder eine Sintflut kommen wird. Der Hāsīd spielt hier eine Rolle, die sehr an den Propheten der älteren Zeit erinnert. Es sieht ganz so aus, als sei hier eine uralte Prophetengeschichte, die nicht in die kanonischen Schriften gekommen war, sondern mündlich tradiert wurde, schließlich in den literarischen Bereich der Hāsīd-Erzählungen übergegangen. Die volkstümliche Figur des Propheten war nicht mehr vorhanden, an ihre Stelle ist in gewisser Beziehung der Hāsīd getreten. Der Hāsīd ist nicht in dem Sinne Charismatiker wie der Prophet, er steht nicht so sehr außerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaft gegenüber, wie es nach dieser Erzählung den Anschein haben könnte. Er gilt nur als weiser und frömmer gegenüber den anderen. Die Übertragung dieser Erzählung auf einen Hāsīd entspricht also nicht ganz dem chassidischen Typus. Sie konnte deshalb stattfinden, weil in der Erzählung der Held als charismatischer Beter, dessen Gebet stets erhört wird, vorkommt.

Der babylonische Talmud geht nicht direkt auf die Tradition in der Mišna zurück¹⁾. Denn er kombiniert die Erzählung nicht mit dem Motiv der Passah-Öfen. Dagegen ist die Kombination mit der Erzählung vom murrenden Volke ebenfalls vorhanden. Der Text im babylonischen Talmud ist ausgestaltet worden zu einer abgerundeten Erzählung. Das Groteske der zugrunde liegenden Anekdote wird sehr geschickt aufgehoben, das nur notdürftig eingefügte fremde Motiv vom murrenden Volke wird in einem zweiten Teile der Erzählung ausgestaltet. Der babylonische Talmud bringt die ganze Erzählung unter dogmatischen

¹⁾ Dieselbe Texttradition wird auch durch den Text in Megillat Ta'anit repräsentiert (s. Ad. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles II*, Oxford 1895, S. 3—35 und ed. Wilno 1925, S. 38f.). Die Abweichungen dieses Textes beziehen sich nur auf einige kleine stilistische Unterschiede. Megillat Ta'anit ist jünger als die Gemārā des babylonischen Talmud, was aber für die Textgeschichte unserer Erzählung ohne Belang ist, da es sich zweifellos um dieselbe Tradition handelt. Die Erzählung hat also durch Megillat Ta'anit keine neue Entwicklung über das Stadium des Gemārā hinaus erfahren, wie überhaupt die Fassung der Gemārā die endgültige Fassung der Erzählung bedeutet.

Gesichtspunkten. Er will letztlich wie die Mišnā auf die Diskussion zwischen Ḥōnī und Šimʿōn ben Šātaḥ hinaus. Trotzdem wird vorher die Erzählung nicht angedeutet, sondern novellistisch durchgeführt. Solche Ausgestaltungen liegen nicht im Stil und in der Tendenz des babylonischen Talmud, wir können also annehmen, daß der babylonische Talmud eine literarische Tradition übernahm. Die Erzählung hat also während der Zeit zwischen ihrer ersten Fixierung in der Mišnā und der Fixierung im Talmud eine Entwicklung erfahren. Sie ist sowohl gedanklich als erzählungstechnisch durchgebildet worden ¹⁾.

Daß die novellistische Ausgestaltung der Geschichte älter ist als ihre Aufnahme in den babylonischen Talmud, zeigt sich an der Tradition des Jerusalemer Talmud. Er setzt anscheinend die Fassung des babylonischen Talmud voraus, behandelt aber nur einen Teil der Erzählung eingehend. Der Text ist überhaupt ein völlig korruptes Fragment. Am Anfang der Erzählung ist auch vom Passah die Rede, so daß irgendeine Beziehung zu der Tradition bestehen muß, die die Mišnā überliefert.

Wir haben hier am Anfang der literarischen Entwicklung zwei Anekdoten von klarer Tendenz, die wir noch gut rekonstruieren können. Am Ende der Entwicklung steht die ebenfalls erzählungstechnisch einwandfreie Fassung des babylonischen Talmud. Zwischen den beiden Phasen haben wir eine Zeit schwankender Tradition. Kombinationen werden vorgenommen und zum Teil wieder gelöst, bis schließlich wieder eine intakte Form zustande kommt. Die Einzelheiten des Vorgangs entziehen sich unserer Kenntnis. Doch zeigt die Fassung im Jerusalemer Talmud, daß dieser Vorgang komplizierter war, als sich nach dem Ergebnis vermuten läßt ²⁾.

¹⁾ Diese Erzählung ist ein schönes Beispiel für die Entstehung einer neuen Normalform aus der Urform, die mit einem fremden Motiv kombiniert wurde.

²⁾ Das Werden dieser Erzählung ist deshalb literarisch von Bedeutung, weil es uns zeigt, wie wenig mechanisch und wie wenig geradlinig literarische Entwicklung sich vollzieht, so daß wir bei allen Rückschlüssen aus dem Ergebnis damit rechnen müssen, daß die Sachlage weit komplizierter war als wir vermuten. Die Entwicklung der Erzählung geht nicht nur auf Kombination verschiedener Motive aus, sondern der Tendenz der Bereicherung wirkt stets eine Tendenz auf künstlerische Abrundung entgegen. Die erstere führt zur Kombination von Motiven, die letztere zur Ausscheidung von Motiven.

Daß die Tōseftā eine Hāsīd-Erzählung bringt, in der der Hāsīd durchaus als Vorbild eines Frommen angesehen wird, entspricht ganz ihrer Tendenz. Denn die Tōseftā neigt immer dazu, dem mystischen Typus des Frommen den Vorzug zu geben, und der Hāsīd repräsentiert doch letztlich die mystische Seite der Religion. Wenn die Mišnā hier die Hāsīd-Erzählung unter namentlicher Tradition bringt, so dürfte das in diesem Falle nicht direkt eine Folge davon sein, daß die Mišnā den Typus des Hāsīd überhaupt gern ein wenig in den Hintergrund drängt. In diesem Falle ist nämlich der literarische Vorgang nur das Abbild eines tatsächlichen Geschehens. Das Charisma der Bitte um Regen wurde allmählich ausschließlich von der Familie Hōnī in Anspruch genommen. Aus diesem Grunde gehen auch Traditionen, die dasselbe Charisma einem anonymen Hāsīd zuschreiben, in den Anekdotenkreis um die Familie Hōnī über. Aber auch in diesem neuen Zusammenhang entspricht die Erzählung durchaus nicht den Tendenzen der Mišnā. Diese bringt die Erzählung überhaupt nur um des Einspruches willen, den Šimcōn ben Šāṭaḥ gegen die Ereignisse der Geschichte erhoben hat.

Bei der Frage nach der historischen Grundlage dieser Erzählungen müssen wir scheiden zwischen dem historischen Charakter der Erzählungsmotive und dem der Persönlichkeit des Hōnī als charismatischen Beters. Die Erzählungsmotive sind zweifellos durchaus nicht alle historisch, wie schon die Übertragung der Hāsīd-Geschichte auf Hōnī beweist. Das rein Erzählungsmäßige, die dramatische Ausgestaltung, die stilistische Abrundung sind durchaus nur Legende. Die Legenden dienen einer Charakterisierung der Persönlichkeit Hōnīs, und diese Charakterisierung ist durchaus echt. Die Erzählungen im Talmud haben durchaus den Charakter von Legenden, die sich an ein historisches Faktum anlehnen. Darüber hinaus nennt uns auch Josephus, Jüdische Altertümer, Buch 14, Kap. 2, 1, einen „gewissen Onias“, der dadurch bekannt ist, daß einmal sein Gebet um Regen sofort erhört wurde. Die manieriert nachlässige Darstellungsweise des Josephus ist hier in zwei Punkten jedenfalls nicht ganz korrekt. Onias ist nicht eigentlich die griechische Wiedergabe des Namens Hōnī, sondern nur eine auf Grund eines annähernden Gleichklanges vorgenommene Einsetzung eines auch in griechischer Form häufigen und bekannten Namens. Zweitens ist das, was Josephus als einmaliges Wunder darstellt, ein habituelles Cha-

risma des Hōnī gewesen. Bei der Datierung der Erzählung können wir nicht summarisch verfahren. Der Zeitpunkt ihrer Übertragung auf Hōnī ist am leichtesten zu fixieren. Die Übertragung muß noch zu Lebzeiten Hōnīs oder doch bald nach seinem Tode erfolgt sein. Hōnī aber dürfte die Tempelzerstörung gerade noch erlebt haben. Diese Tatsache macht es auch wahrscheinlich, daß Josephus tatsächlich den Hōnī meint, da dieser bei seinen Lebzeiten der Gebetscharismatiker war. Die Nachricht bei Josephus, daß Hōnī bei der Belagerung Jerusalems umkam, kann sehr wohl historisch sein, wenn auch die einzelnen Umstände nicht alle zutreffen mögen. Da die Mišnā die Erzählung bereits kennt, so muß die Übertragung schon vor der Endredaktion der Mišnā erfolgt sein. Das Alter der einzelnen Erzählungsschichten dagegen ist schwerer festzustellen. Die Hāsīd-Anekdote macht den Eindruck hohen Alters. Sie hat überhaupt keinen terminus post quem. Dagegen dürfte die groteske Anekdote wohl ursprünglich auf Hōnī bezogen worden sein. Sie mag zu Lebzeiten Hōnīs in denjenigen Kreisen entstanden sein, die an seiner Methode Anstoß nahmen. Das in der Mišnā-Fassung kurz angedeutete Motiv der Passah-Öfen dagegen ist kaum zu datieren. Denn es ist eben nur angedeutet, so daß sich uns keine Datierungsmöglichkeit etwa aus dem kulturellen Milieu bietet. Die Motive, die wir in der novellistischen Ausgestaltung der babylonischen Gemārā und in der fragmentarischen Wiedergabe des Textes im Jerušalmī finden, dürften nur eine sekundäre Ausgestaltung der Erzählung sein. Das Motiv des Sühnopfers ist zweifellos später hinzugefügt, wie ja die Tōseftā-Fassung zeigt. In dieser Hāsīd-Erzählung können wir das Opfermotiv gar nicht erwarten. Denn nichts deutet darauf hin, daß der Hāsīd ein Recht hatte, Opfer auszuführen. Es entspricht auch nicht der ursprünglichen Tendenz der Erzählung, der es auf eine Zurechtweisung des Volkes ankommt.

Warum wendet sich nun das Volk gerade an einen Hāsīd, wenn der Regen erfleht werden soll? Der Hāsīd ist besonders befähigt, eine solche Bitte auszusprechen. Die Tōseftā-Erzählung macht nicht den Eindruck, als beschränke sich das Gebetscharisma des Hāsīd gerade auf diese eine Art der Bitte. Der Hāsīd scheint für einen Menschen zu gelten, dessen Gebete immer erhört werden, also auch das Gebet um Regen. Die Hōnī-Erzählungen dagegen sprechen deutlich speziell von dem Charisma des

Gebet um Regen. Dieses Charisma ist die Spezialität Ḥōnīs (und seiner Familie, wie später noch erörtert werden wird). Das Gebet des Ḥāsīd hat auch in keiner Weise den magischen Charakter, der in dem Verhalten Ḥōnīs zutage tritt. Dazu stimmt auch, daß es der Ḥāsīd mit Bestimmtheit ablehnt, um Aufhören des Regens zu bitten. Er ist kein Zauberer, der sich den Anschein gibt, als könne er den Hebel der Regenmaschine nach Belieben bedienen. Der Ḥāsīd ist vielmehr nur die Zuflucht des Volkes, wenn dieses sich in Not befindet. Er behält es sich vor, über die Tatsächlichkeit dieser Not selbst zu entscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, daß wir die Einzelzüge der Erzählung nicht allzu genau auswerten dürfen, da die Erzählung im Zusammenhang mit echten סִבֵּי -Erzählungen steht. Entscheidend ist nur das Hauptmotiv. Denn wenn dieses nicht charakteristisch für den Typus Ḥāsīd wäre, hätte man die Erzählung nicht von einem Ḥāsīd handeln lassen. Dieses Hauptmotiv ist die unbedingte Gewißheit der Gebetserhörung. Diese Gewißheit haben der Ḥāsīd selbst und das Volk in gleichem Maße. Auf Grund dieser Gewißheit aber ist der Ḥāsīd verpflichtet, für das Volk zu beten. Dies wird durch eine alte auf Habakuk zurückgehende Tradition ausdrücklich festgelegt (B^erākōt 12 b). Der Ḥāsīd erfüllt also hier eine religiöse Pflicht. Er bringt nicht etwa ein magisches Können in Anwendung.

III. תְּקִיפִים וְהַסִּידִים als Fürbitter um Regen.

Jeruśalmi überliefert zu unserem Thema eine weitere Geschichte von einem Hāsīd aus dem Dorfe אֵימִי, dessen Name nicht genannt wird, in folgendem Zusammenhang:

Es werden drei Geschichten erzählt, in denen die Rabbinen im Traume den Regenbeter erfahren, den sie dringend benötigen. Die ersten beiden berichten, daß den Rabbinen eine ganz gering geachtete Persönlichkeit genannt wurde: einmal ein Eseltreiber, einmal ein gewisser פִּנְטָקָה, der Dirnen verdingte, u. ä. Beide aber hatten die Fähigkeit um Regen zu beten dadurch erworben, daß sie einmal einer armen Frau, deren Mann im Gefängnis saß und die ihn nur durch den Verkauf ihrer selbst hätte befreien können, alles gaben, was sie hatten, und sie damit vor der Sünde bewahrten. Die dritte Geschichte behandelt nicht dieses Hauptmotiv, das an das neutestamentliche Motiv des einen Sünders erinnert, um den mehr Freude ist als um 99 Gerechte. Sie ist vielmehr nur auf Grund desselben einleitenden Motivs hier angeschlossen: im Traum erfahren die Rabbinen den Regenbeter. Die Geschichte enthält zwei Elemente: erstens benimmt sich der Hāsīd auffällig, so daß die Rabbinen ganz erstaunt sind und ihn schließlich befragen. Es stellt sich aber heraus, daß die Handlungen des Hāsīd durchaus gesetzestreu und fromm waren. Zweitens bittet der Hāsīd um Regen, ehe ihn die Rabbinen darum angehen, um sie nicht zu beschämen.

Die Geschichte ist folgende:

jTa'anīt I, 4 (ed. pr. et ed.

Krotoschin 64^{aβ}).

איתחמי לרבנן חסידא דכפר אימי¹
יצלי ומיטרא נחת סלקון רבנן לגביה

Ta'anīt 23^{af}.

אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל
הוה וכ' מצטריך עלמא הוה משדרי רבנן
לגביה ובעי רחמי ואתי מיטרא זימנא
חדא איצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן
זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דניתי
מיטרא אזול לביתיה ולא אשכחוהו אזול
בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק יהבו
ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה בפניא כי

1) jŠabbāt XVI, 3 und jN'dārīm IV, 2: דכפר אימי ר' יודין (jJōmā VIII, 5: ר' יודין דכפר אימי; vgl. Rattner, zu jTa'anīt I, 4, S. 63.

אמרה לון בני בייתיה בטורא הוה יתיב
נפקון לגביה אמרון ליה אישר ולא אגיבון
יתב מיכול ולא אמר לון אתון כריכין.
מי עלל עבד חד מובל דקיסין ויהב גולתה
מרום מובלה עאל ואמר לבני בייתה
אילין רבנן הכא בעי ניצלי וייחות מיטרא
ואין אנא מצלי ומיטרא נחת גנאי הוא
לון ואין לא חילול שם שמים הוא. אלא
אייתי אנא ואת ניסוק ונצלי אין נחת
מיטרא אנן אמרין לון כבר דעבדון שמייא
ניסין ואין לא אנן אמרין לון לית אנן
כדיי מצלייא ומתענייא וסלקין וצלין ונחת
מיטרא נחת לגבון אמר לון למה איטרפון
רבנן להכא יומא דין אמרין ליה בעיי
תצלי וייחות מיטרא אמר לון ולצלתי
אתון צריכין כבר דעבדון שמייא ניסין:
אמרין ליה למה כד הויתה בטורא אמרין
לך אישר ולא אגיבתונן אמר לון
הווינה עסיק בפעולותי מה הוינה מסעה
דעתי מן פעולתי א"ל ולמה כד יתבת
למיכול לא אמרת לו איתון כריכון אמר
לון דלא הוה גביי אלא פלחי מה הוינא
מימור לכון בחנפין. אמרין ליה למה כד
דאתית למיעול יהבת גולתה מרום מובלה
אמר לון דלא הוות דידי שאילה הוות דניצלי
בה מה הוינא מבועא יתה אמרין ליה
ולמה כד הווי את בטורא איתתך לבשה
מאנין צאין וכד דאת עליל מן טורא היא
לבשה מאנין נקיין אמר לון כד דאנא
הוי בטורא היא לבשה מאנין צאין דלא
יתן בר נש עינוי עלה וכד דאנא עליל
מן טורא היא דלבשה מאנין נקיין דלא
ניתן עינוי באיתא אוחרי אמרון ליה יאות
את מצלייא ומתענייא.

הוה מנקט ציבי דרא ציבי ומרא בחד
כתפא וגלימא בחד כתפא כולה אורחא לא
סיים מסאניה כי מטא למיא סיים מסאניה
כי מטא להיומי והיגי דלינהו למניה כי מטא
למתא נפקא דביתהו לאפיה כי מיקשטא
כי מטא לביתהו עלת דביתהו ברישא והדר
עייל איהו והדר עיילי רבנן יתיב וכריך
ריפתא ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו
פלג ריפתא לינוקי לקשישא חדא ולוטררא
תרי אמר לה דביתהו ידענא דרבנן
משום מיטרא קא אתו ניסק לאיגרא וניבעי
רחמי אפשר דמרצי הקב"ה וייתי מיטרא
ולא נחזיק טיבותא לנפשין סקו לאיגרא
קם איהו בחדא זויטא ואיהי בחדא זויטא
קדים סלוק ענני מהך זויטא דביתהו כי
נחית אמר להו אמאי אתו רבנן אמרו ליה
שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי
אמיטרא אמר להו ברוך המקום שלא הצריך
אתכם לאבא חלקיה אמרו ליה ידעין
דמיטרא דהמת מר הוא דאתא אלא לימא
לן מר הני מילי דתמיהא לן מאי טעמא
כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר
אפיה אמר להן שכיר יום הואי ואמינא
לא איפגר ומאי טעמא דרא מר ציבי אחד
כתפיה וגלימא אחד כתפיה אמר להו טלית
שאולה היתה להכי שאלי ולהכי לא
שאלי מאי טעמא כולה אורחא לא סיים
מר מסאניה וכי מטי למיא סיים מסאניה
אמר להו כולה אורחא חוינא במיא לא
קא חוינא מאי טעמא כי מטא מר להיומי
והיגי דלינהו למניה אמר להו זה מעלה
ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה מאי טעמא
כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי
מיקשטא אמר להו כדי שלא אתן עיני
באשה אחרת מאי טעמא עיילא היא ברישא
והדר עייל מר אבתרה והדר עיילין
אנן אמר להו משום דלא בדקיתו לי מאי
טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן
איתו כרוכו משום דלא נפישא ריפתא
ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא

בחנם מאי טעמא יהיב מר לינוקא
 קשישא חדא ריפתא ולזוטרא תרי אמר להו
 האי קאי בביתא והאי יתיב בבי כנישתא
 ומאי טעמא קדים סלוק ענגי מהך זותא
 דהות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה
 משום דאיתתא שכחא בביתא ויהבא ריפתא
 לעניי ומקרבא הנייתה [ואנא יהיבנא]
 זוזא ולא מקרבא הנייתה אי נמי הנהו
 ביריוני דהוו בשיבכותן [אנא] בעי רחמי
 דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו
 בתיובתא [ואהדרו]

Der Bericht des Jerušalmi, der hier die reinere Tradition darstellt, bietet folgende Fassung der Erzählung:

Die Rabbinen erfuhren im Traum, daß ein Hāsīd im Dorfe אֵיטִי um Regen zu beten verstünde. Da gingen sie hin, aber er war nicht zu Hause, sondern auf einem Berge. Sie suchten ihn dort auf, aber er erwiderte ihren Gruß nicht. Dann setzte er sich, um zu essen, forderte sie aber nicht auf, mitzuessen. Als er fertig war, stand er auf, legte eine Last Holz auf die Schulter und seine Decke über das Holz ¹⁾. Dann ging er nach Hause, und die Rabbinen folgten ihm. Unterwegs kam ihnen die Frau in schönen Kleidern entgegen. Zu Hause ging er zu seiner Frau und sagte: wir wollen um Regen beten, ehe diese Männer uns darum bitten. Sie haben schon selbst gebetet, aber ohne Erfolg. Wenn wir Erfolg haben, werden sie beschämt sein, beten wir aber nicht, so haben die Feinde Gottes einen Triumph. Sie gingen also auf das Dach und ihr Gebet wurde erhört. Als sie herunterkamen, brachten die Rabbinen ihre Bitte an. Doch der Hāsīd

¹⁾ Eine novellistische Ausgestaltung des Textes erzählt hier noch, daß der Hāsīd beim Wandern im Gestrüpp seine Kleider emporraffte. Später erklärte er, daß er sich lieber die Haut verletzen wolle, weil diese von selbst heile. Dies ist eine Motivhäufung unter Verkennung des Erzählungsprinzips. Die Erzählung will die besonders große Frömmigkeit des Hāsīd schildern und tut dies mit Hilfe eines befremdenden Verhaltens des Hāsīd, das später seine Aufklärung findet. Das Motiv des Dorngestrüpps dagegen (das auch Bābā kammā 91b vorkommt) ist nur geeignet, die Erzählung auszusmücken, vermag aber die Frömmigkeit des Hāsīd nicht zu beleuchten. Es wurde hier nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Motiv der Decke (Schonung einer Sache durch Verzicht auf Schutz für den Körper) zugefügt.

wies sie darauf hin, daß der Regen schon käme¹⁾. Da fragten sie ihn, warum er ihren Gruß ignoriert habe. Er erwiderte: ich bin Tagelöhner und darf nach dem Gesetz meine Arbeit nicht unterbrechen. Und warum er sie nicht zum Mitessen aufgefordert habe? Weil er nur ein Stückchen Brot gehabt hätte und keine Aufforderung nur zum Schein aussprechen wollte. Warum er die Decke auf die Last gelegt habe und nicht darunter? Weil die Decke geborgt wäre, und zwar zum Beten und nicht zum Lasttragen. Warum seine Frau sich so schön kleide? Das geschähe nur in seiner Anwesenheit, nicht wenn sie allein sei, damit sie von niemand belästigt werde. Da erkannten die Rabbinen, warum ihn Gott so auszeichnete, daß sein Gebet stets erhört werde.

Die beiden Überlieferungen des Textes gehen auf dieselbe Tradition zurück, nur daß der Text des Jerušalmi eine sehr mangelhafte Überlieferung dieser Tradition darstellt. Grundlegend ist nur der Unterschied zwischen den beiden Varianten in bezug auf den Namen des Helden. Der babylonische Talmud bezieht die Geschichte auf ein Mitglied der Charismatikerfamilie, deren berühmtester Vertreter Hōnī der Kreiszieher ist. Der jerusalemitische Talmud dagegen spricht von einem anonymen Hāsīd. Der Jerusalemer Talmud dürfte hier die ursprüngliche Form der Erzählung beibehalten haben. Das kulturelle Bild ist deutlich zu erkennen. Die Fähigkeit um Regen zu bitten ist ein Charisma mit allen Merkmalen eines solchen. Das Charisma wird nicht an den Amtsträger verliehen. Es wird in einer Weise verteilt, die nach menschlicher kurzsichtiger Beurteilung als Willkür erscheinen muß. Die beamteten Rabbinen müssen den Charismatiker bitten. Unsere Erzählung betont ausdrücklich das Demütigende dieser Tatsache. Als Träger dieses Charisma traten deutlich einfache Leute aus dem Volke hervor: Tagelöhner und Händler. Es scheint eine Zeit gegeben zu haben, in der ein solcher Charismatiker als Hāsīd bezeichnet wurde. Dafür spricht die jerusalemitische Fassung unserer Erzählung und die Tōseftāfassung der früher behandelten Geschichte (s. S. 20). Dieser Tradition machte aber eine andere Tradition Konkurrenz. Das spezielle Charisma der Fürbitte um Regen galt als erbliches Charisma der

¹⁾ Der Bericht des Jerušalmi bricht hier ab, obwohl er einen Teil der einleitenden Motive enthält, so daß hier das Verhalten des Hāsīd unerklärt bleibt.

Familie Ḥōnīs des Kreisziehers. Diese Tradition behauptete sich, so daß allmählich alle Geschichten über Fürbitten um Regen auf die Familie Ḥōnīs des Kreisziehers bezogen wurden, auch solche, die man zunächst von einem namenlosen Ḥāsīd erzählte. So ist keine Identifikation zwischen dem Typus des Ḥāsīd und dem Typus des Regenbitters eingetreten. Dies ist deshalb sehr charakteristisch, weil hier auch stark magische Vorstellungen im Spiele sind. Der Typus des Ḥāsīd aber zeigt wenig Tendenz, sich mit dem Typus des Magiers zu identifizieren. Der Ḥāsīd ist und bleibt ein frommer Mann aus dem Volke. Er ist kein Wundermann, er ist nichts, was ein anderer nicht auch sein könnte.

Auffällig ist die Sprache der Erzählung. Beide Traditionen sind aramäisch, jede im Dialekte ihres Milieus. Doch weist die Fassung im babylonischen Talmud eine Tendenz auf, wenigstens an feierlichen Stellen ins Hebräische überzugehen. Die Erzählung stammt also aus einer Zeit, wo die Tendenz vorhanden war, auch die כּעֶשֶׂה-Literatur ins Aramäische überzuführen, eine Tendenz, die sich schließlich doch nicht durchgesetzt hat¹⁾.

In den Zusammenhang der Auffassung, daß ein Ḥāsīd zugleich das Charisma um Regen zu bitten hat, gehört auch folgende Erzählung:

Ta'anit 23^b.

אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישׂראל לחסידי דבבל חסידי דבבל רב הונא ורב חסדא כי הוה מצטרין עלמא למיטרא אמרי ניכניף הדדי וניבעי רחמי אפשר דמירצי הקדוש ברוך הוא דייתי מיטרא תקיפי דארעא דישׂראל כגון ר' יונה אבוב דרבי מני כי הוה מיצטרין עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה ואמר להו הבו לי גואלקי ואיזיל ואייתי לי בזוזא עיבורא כי הוה נפיק לברא אוזיל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתב ממעמקים קראתיך ה' וקאי בדוכתא צניעא ומכסי בשקא ובעי רחמי ואתי מיטרא כי הוה אתי לביתיה אמרי ליה אייתי מר עיבורא אמר להו אמינא הואיל ואתא מיטרא השתא רווח עלמא.

Die babylonische Gemārā überliefert diese Erzählung fragmentarisch, aber ihren Inhalt können wir noch durchaus rekonstruieren. Ein frommer Mann, der die Fähigkeit, den Regen zu erflehen, besitzt, wandte aus Bescheidenheit eine List an, wenn er um Regen bitten mußte. Er ging weg mit einem Korb, als wollte er Getreide kaufen, und betete im Verborgenen. Nachdem sein

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I. Ḥāsīd und Wunder, S. 39, Anm. 1.

Gebet erhört worden war, ging er nach Hause. Daß er ohne Getreide zurückkehrte, erklärte er damit, daß nun, wo doch Regen gekommen sei, das Getreide billiger werden würde und es besser sei, mit dem Einkauf noch ein wenig zu warten.

Das Milieu dieser Geschichte (das durch den Zusammenhang ganz allgemein als palästinensisch gekennzeichnet ist) erinnert an das Milieu der Hāsīd-Erzählungen. Das wurde auch von den alten Kommentatoren empfunden: R. Hānan'el gebraucht ohne weiteres die Bezeichnung **הַסִּידֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל**, während unser gegenwärtiger Zusammenhang in der babylonischen Gēmārā von **תְּקִיפֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל** spricht. Raši beachtet die Tradition der babylonischen Gēmārā durchaus, erklärt aber, daß **תְּקִיפֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל** nur eine Art strenger Richtung innerhalb der Hāsīdīm seien. Der gegenwärtige Zusammenhang, in dem uns die Geschichte überliefert ist, überdeckt ihren Charakter als Hāsīd-Erzählung. Sie wird nämlich als Beispiel herangezogen, um den zeitweilig als Gegenstand der Diskussion so beliebten Unterschied zwischen den Hāsīdīm in Babylonien und den **תְּקִיפֵים** in Palästina zu kennzeichnen¹⁾. Im großen und ganzen gelten die **תְּקִיפֵים** als sehr gesetzestreu, aber ein wenig äußerlich in ihrer Art der Gesetzeserfüllung. Die Diskussion über dieses Thema wird durchaus vom Standpunkt des Babyloniers geführt. Unsere Erzählung gehört gar nicht recht in diese Diskussion. Sie schildert den Palästinenser durchaus nicht in irgendeiner tadelns-

¹⁾ Den Gegensatz zwischen den Hāsīdīm Babyloniens und den Takkiḳīm Palästinas behandeln u. a. folgende Stellen: Megillā 28^b und Ḥullīm 122^a. So sagt Megillā 28^b, daß R. Naḥman, ein babylonischer Hāsīd, einen Mann **הוּי תְּנֵי הִזְכַּתָּהּ סִיפְרָא וְסִיפְרֵי וְתוֹסַפְתָּהּ** trotz ausdrücklicher Aufforderung nicht beweint habe, weil dieser nur ein „Korb voller Bücher“ (**צֶנָא דְמְלֵי סְפָרָא**) gewesen sei, während R. Šim'ōn ben Lākīš, ein palästinensischer Takkiḳf, einen in Palästina oft weilenden babylonischen Rabbi (s. Edels = **מְדַרְשֵׁי"א** z. St.) mit den Worten **הַסִּידָא אַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל גְּבַרְתָּ רַבָּא** beklagt habe. Auch Ḥullīm 122^a wird der palästinensische Takkiḳf bescheidener geschildert als der babylonische Hāsīd. Es gibt also auch in babylonischen Kreisen eine Opposition gegen den Lokalstolz der Babylonier. Diese Richtung wird entstanden sein aus der Ehrfurcht vor der älteren Tradition in Palästina. Diese Opposition hat sich allmählich durchgesetzt, da ihre Denkweise genuin-jüdisch und religiös viel tiefer und echter ist. Der Gedanke, daß die Vergangenheit Gott näher gewesen sei, gehört zu den Grundzügen des religiösen Denkens, denen gegenüber der Lokalstolz der babylonischen Schulen nur eine historische Zufälligkeit darstellt.

werten Weise. Sie wollte doch ursprünglich gerade die Bescheidenheit eines frommen, mit besonderen Gaben ausgestatteten Mannes schildern. Diese Bescheidenheit wird, wie die Erzählungen vom Hāsīd aus dem Dorfe Immi beweisen, auch in Babylonien sehr hoch eingeschätzt. Die G^emārā scheint hier an der Umständlichkeit des Verfahrens Anstoß zu nehmen. Auf jeden Fall will sie etwas Tadelnswertes darstellen. Dieses Faktum läßt sich nur so erklären, daß Hāsīd-Geschichten aus Palästina in Babylonien manchmal unter dem Terminus eines תקיה tradiert wurden, weil dieser Terminus für die Palästinenser sich zeitweilig eingebürgert hatte. Diejenigen Kreise nun, die in einem Gegensatz zu Palästina standen, betrachteten das Verhalten eines תקיה auf jeden Fall als tadelnswert. So wurde hier mit der Blindheit der Polemik die Pointe der Erzählung verkannt. Diese Verwischung der Pointe hat dazu geführt, daß diese Geschichte keine weitere Verbreitung fand. Der Zusammenhang hat sie als Erzählung von einem nicht nachahmenswerten Verhalten gekennzeichnet. Dies entspricht aber nicht ihrem Inhalt. Die Autorität des Talmud ließ eine Wiederherstellung nicht zu. So wurde die Erzählung unpopulär. Sie ist nicht primär, wohl aber sekundär milieufremd, da in einem echt jüdischen Milieu das geschilderte Verhalten nicht als tadelnswert gelten konnte.

Das Gebet um Regen ist von alters her in Palästina gepflegt worden. Die Bedeutung des Regens für die Ernährung des Volkes, der häufige Ausfall des Regens, der immer zu Mißernten und schwerer Hungersnot führt, bedingen, daß diese Art des Gebetes akut und populär sein muß. Aber sie wird doch von der israelitisch-jüdischen Religion her stets bekämpft. Sie ist zu eudämonistisch, sie grenzt zu nahe an Zauberei. Doch ist der Kampf fast aussichtslos. Das Volk hält an seinem Rechte fest, gerade das von Gott zu erbitten, was es am nötigsten braucht. Elia ¹⁾, der volkstümlichste Prophet, gilt als einer von den Charismatikern, die das Gebet um Regen zu handhaben verstanden. Ob Elia selbst

¹⁾ Die Tradition hat den Elia auf Grund der biblischen Erzählungen zum himmlischen Wächter über den Regen gemacht. Er allein hat die Schlüssel zum Regen. Deshalb wendet sich Šim'ōn ben Šāṭah gegen Ḥōnī den Kreiszieher, der in die Rechte des Elia eingreift. Die letztlich auch magische Vorstellung von Elia ist durch ihr ehrwürdiges Alter jedes magischen Charakters entkleidet worden, so daß sie geradezu herangezogen werden kann, um magische Gedankengänge zu bekämpfen.

wirklich als Magier galt oder ob die Tradition ihn erst zum Magier gemacht hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es aber eine uralte Tradition, die ihm das Regenbetercharisma zuschreibt. Unter dem Einfluß der großen Propheten hat sich die israelitisch-jüdische Religion endgültig von solchen magischen Unterströmungen getrennt. Aber die Unterströmungen blieben doch bestehen. Im ersten christlichen Jahrhundert scheint, wie unsere Traditionen zeigen, die Sitte um Regen zu bitten eine große Rolle im Volke gespielt zu haben. Das mag vor allem mit dem Einfluß zusammenhängen, der durch die immer mehr in Zauberei übergehende Religion der sterbenden Antike ausgeübt wurde. Denn eine Schwächung der offiziellen Religion, die eine Zunahme unterreligiöser Strömung zur Folge haben könnte, lag in jener Zeit durchaus nicht vor ¹⁾. Die rabbinischen Kreise haben diese Strömungen stets bekämpft, aber die Volksreligion nahm sie in jener Zeit durchaus ernst. Es handelt sich nicht um heimliche Magie, um Verzweiflungstaten, die man schließlich unternimmt, wenn es gar keinen Ausweg mehr aus der Not gibt, sondern um eine Institution, mit der die offizielle Religion durchaus rechnen muß, wenn sie ihr auch wenig zusagt. Hōnī der Kreiszieher gilt als ein Liebling Gottes, und alle Hāsīdīm, denen das Charisma zugeschrieben wird, gelten als exemplarisch fromm. Der Hāsīd ist stets auf der Seite des Volkes. Von den Hāsīdīm aus ist die Sitte, um Regen zu beten, niemals bekämpft worden. Sie galt sogar eine zeitlang als eine spezifisch chassidische Eigenschaft, bis sie von der Familie Hōnīs des Kreisziehers fast ganz für sich in Anspruch genommen wurde. Die Familie Hōnīs besaß zwar das Charisma in besonders hervorragendem Maße, doch wird auch von anderen Tannaiten (H^anīnā ben Dōsā, Š^emū'el ha-kātān, R.

¹⁾ Wir müssen die Sitte des Regengebets überall da erwarten, wo infolge des Klimas der Regen oft ausbleibt. Wir müssen also annehmen, daß diese Sitte sehr weit verbreitet ist. Wir beobachten, daß Formeln, die sicher aus magischen Regengebeten stammen, in diejenigen religiösen Texte Aufnahme fanden, in denen sich der religiöse Typus der Zeit und des Kulturkreises abspiegelt, die das Milieu unserer mischnisch-talmudischen Texte darstellen. Vgl. z. B. Poimandres 13, 17 (Hermetis Trismegisti Poemander, rec. Gustavus Parthey, Berlin 1854, S. 124 f.). Die Macht des Gebetes wird an dieser Stelle mit Hilfe des Bildes geschildert, daß das Gebet den „Riegel des Regens“ (ροχλὸς ὄμβρου) öffnet.

'Aq̄ibā, R. J̄ehūdā ha-nāšī) ¹⁾ und Amoräern (R. J̄ehōšū^a ben Lēwī, R. J̄ehūdā ²⁾, R. Nahman bar Pāpā ³⁾ u. a.) berichtet, daß sie die Gabe hatten, den Regen zu erbitten. Dieses Charisma galt aber in späterer Zeit als erloschen oder wenigstens als geschwächt, ohne daß natürlich die Sitte, durch ein Gebet eine Dürre abzuwenden, aufgehört hätte. Immer wieder wendet sich das Volk in seiner Notzeit an die lebenden Charismatiker ⁴⁾ und manchmal sogar an einen der alten toten Charismatiker ⁵⁾.

Die Konzentration des Charismas auf eine Familie zeigt deutlich den magischen Hintergrund der Sitte. Es handelt sich letztlich doch um eine geheimnisvolle Kraft, die auf geheimnisvolle Weise weitergegeben wird. Wir beobachten aber in den Hāsīd-Geschichten deutlich die Tendenz, das Charisma wirklich als Got-

¹⁾ Ta'anīt 23a, 24a, 25a, 25b.

²⁾ Dasselbst.

³⁾ Hullin 60a.

⁴⁾ Ta'anīt 24b u. passim. Wir beobachten hier eine Tendenz, die die Volkssitte, sich in der Notzeit an einen Charismatiker zu wenden, bekämpft. Die vermeintlichen Charismatiker dieser Richtung zeigen immer wieder dem Volke ihre Machtlosigkeit und belehren das Volk, daß es selbst beten muß, wenn es auf Erfolg rechnen will, denn der Regen hänge lediglich von den מעשים טובים des Volkes ab. Pesik̄tā deraḅ Kāhānā, לסקא 30 (ביום השמיני עצרת), ed. Buber Wilno 1925, S. 172b spezifiziert die מעשים טובים, von denen der Regen abhängig gemacht werden soll: אמר אגיהו לפני ה' רבונו שג עולם אינו קא נשתייר לישראל אגא שתי המצוות בכבוד (שבת ומילה) כדיי הוא זכותן שירדו להם גשמים.

⁵⁾ Der Amoräer Šemū'el bar Naḥmānī aus dem 3. Jahrhundert führt diese Sitte an. So heißt es jBerākōt V, 2 (ed. princ. 9b): בשעה שישראל באין לידי עבירה ומעשים רעים הגשמים נלצרים הן מבואין להם וקן אחד כגון רבי יוסי הגלילי הוא מפגיע בעדם והגשמים יורדים. Daß die Worte רבי יוסי הגלילי hier mit B. Ratner, אהבת ציון, Traktat Berachot, Wilna 1901, S. 124, gegen Bacher, Die Aggada der Tannaiten, hebr. Ausgabe, I, 2, S. 89, als ein späterer Zusatz zu betrachten sind, ist in unserem Zusammenhang ohne Belang. Die Sitte, sich an einen alten toten Charismatiker zu wenden, bekämpft aufs schärfste der Karäer ואיך אחריש aus dem 10. Jahrhundert, indem er sagt: ודרכי עובדי עבודה זרה בין מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בנצורים ודורשים אל המתים ואומרים יא ר' יוסי הגלילי רפאני (s. S. Pinsker, אשכול הנופר S. 32) und Hadasi in חנוכה, לקוטי קדמוניות ובאים אל קבר ר' יוסי הגלילי ואל קבר אלפא בית אות ק"ב (vgl. Bacher daselbst, Anm. 2).

tes Geschenk zu deuten, das für besondere Frömmigkeit verliehen wird. Sobald jedoch der magische Charakter der Sitte wieder die Oberhand gewinnt, hört der Zusammenhang zwischen dem Regenbetercharisma und dem Typus des Hāsīd auf. Der Typus des Hāsīd ist zwar Repräsentant der Volksreligion, nicht der Gelehrtenreligion, aber er repräsentiert die Volksreligion nur soweit, als diese Religion echt jüdisch ist und nicht in den Bereich der internationalen magischen Unterströmungen gehört.

In der Sitte, den Regen durch einen besonders dazu befähigten Beter zu erleben, mischen sich fast unlösbar magische und religiöse Momente. Ein Gebet um Regen kann rein religiöser Natur sein, ist es aber im praktischen Falle sehr selten. Darum ist es verständlich, daß die Vertreter der offiziellen Religion, die Hüter der reinen Lehre, lieber das ganze Phänomen beseitigen möchten. Es erscheint wenig aussichtsreich, das magische Moment gerade hier überwinden zu wollen. Der immer vorhandene Kampf zwischen Religion und Magie scheint hier nur sehr schwer zugunsten der Religion entschieden werden zu können. Dieses Problem führt zu der Frage, wieweit Religion und Magie im Gebete zum Ausdruck kommen. Es steht außer Zweifel, daß das Gebet de facto sehr oft magische Elemente enthält. Das hat zur Folge gehabt, daß man dem Gebete magischen Ursprung zugeschrieben hat, d. h. man sah im Gebete eine Weiterentwicklung des Zauberspruchs. Damit wäre das Gebet als religiöses Phänomen nur eine Entwicklungsphase in größerem Zusammenhang. Es ist aber schwer, das Gebet nur als Entwicklungsphase einer nicht einmal rein religiösen Ausdrucksform zu erfassen. Denn das Gebet ist ein genuiner Ausdruck religiösen Lebens. Es hat kaum eine Entwicklung. Obwohl es von allen möglichen religiösen und nichtreligiösen Gesichtspunkten aus anfechtbar ist, behauptet es sich doch als der genuine Ausdruck der Verbundenheit des Frommen mit seinem Gott. Abgesehen von diesen Angriffen von außen her vermögen auch Korruptionsformen des Gebetes selbst seine Stellung im Zentrum der Religion nicht zu erschüttern. Einzelne Gebetsformen mögen äußerlich, übertrieben pathetisch, sentimental, ja sogar lächerlich sein. Das Gebet als solches bleibt von allen diesen Korruptionen unberührt. Eine solche Unantastbarkeit kann nur vorhanden sein, wenn ein Phänomen nicht nur eine Entwicklungsphase darstellt, sondern prinzipielle Gültigkeit hat.

Die Beziehung des Gebetes zum Zauberspruch und allgemein zu magischen Formeln und Gedanken ist eine zweifache: Erstens ist es möglich, daß eine Korruptionsform des Gebetes vorliegt, ein Absinken des religiösen Gebetes auf die Stufe des magischen Zauberspruches oder wenigstens eine Annäherung an diese Stufe. Zweitens übernimmt das Gebet in der Tat magische Formeln, füllt sie aber mit neuen — religiösen — Inhalten. Gerade wo das Gebet reich entwickelt ist, zieht es alle Formeln in seinen Bannkreis, um sein genuines Anliegen zum Ausdruck zu bringen.

Worin besteht das genuine Anliegen des Gebetes? Das Gebet dient dazu, die stets vorhandene Beziehung zwischen Mensch und Gott ausdrücklich darzustellen. Das Bedürfnis, die Einheit mit Gott sichtbar darzustellen, entspringt letztlich nur dem Wunsche, in dieser Einheit den Schutz zu finden, den die schwache Kreatur braucht. Dies kann ohne direkten Anlaß geschehen und soll immer auch ohne Anlaß geschehen. Hier ist das gerade im Judentum sehr zentrale Pflichtgebet religiös begründet. Es geschieht aber doch meist aus besonderem Anlaß, wenn nämlich die Kreatur sich ihrer Schwäche in einer akuten Not besonders bewußt wird. An dieser Stelle besteht ein Berührungspunkt zwischen Magie und Religion. Auch die Magie dient de facto meistens dazu, einer akuten Not durch einen Eingriff von einer außermenschlichen Gewalt her abzuhelpen. Die Magie versucht diesen Zweck dadurch zu erreichen, daß sie einen Zwang ausübt, daß sie das magische Kausalgesetz in Wirkung treten läßt. Sie unternimmt etwas, das mit dem Zwange des Gesetzes die gewünschte Folge haben muß. Das Gebet ist durchaus der entgegengesetzten Haltung entsprungen, es ist ein Verzicht auf eigene Leistung, ein Rückzug der Kreatur in ihren Ursprung zurück. Darum ist ein Gebet niemals falsch oder unwirksam. Die Erhörung ist zwar ein erwünschter und sichtbarer Beweis dafür, daß die Kreatur wirklich den Schutz des Schöpfers genießt. Aber die Erfüllung des Gebetes ist keine *conditio sine qua non*. Ein Zauber dagegen ist nur gut und richtig, wenn er wirkt, wenn es also gelingt, die gewünschte Kausalkette in Aktion zu setzen.

Aus dem Gesagten versteht sich, daß auch ein Gebet um Regen echtes Gebet sein kann. Unsere Hāsīd-Erzählungen bemühen sich auch zum Teil, diesen reinen Gebetscharakter zu demonstrieren. Aber das Herbeiführen des Regens gehörte doch

zu den beliebtesten Aufgaben der Magie. Die Magie hat hier ein förmliches System geschaffen. Hier gibt es Manipulationen und Formeln. Diese Formeln und die Vorstellung, die sie repräsentieren, leben im Volke, haben in seinem Denken und in seiner Sprache einen Platz gefunden. Ihr magischer Ursprung wird durchaus nicht immer gefühlt. So können sie Ausdruck auch rein religiösen Denkens werden. Aber die Grenze läßt sich nicht ziehen. Dieses magische Gut in der Religion bedeutet doch stets eine Gefahr, denn es hat noch Spuren seines Ursprungs in sich, es läßt sich darum niemals mit Sicherheit erwarten, ob dieser magische Ursprung nicht doch einmal sich stärker erweist als die religiöse Umdeutung. Wir haben den Eindruck, daß der Hāsīd-Typus als Typus geschildert werden soll, dessen rein religiöse Haltung viel zu selbstverständlich ist, als daß man Anstoß daran nehmen könnte, wenn er sich einmal auf das gefährliche Gebiet des Magischen oder Halbmagischen begibt. In der Person Hōnīs des Kreisziehers spüren wir bereits, wie das Magische mehr Gewalt gewinnt. Hōnī der Kreiszieher hat wohl die Grenzen der Religion bereits überschritten. Doch hält diesem Niedergang bei ihm noch eine starke Religiosität einigermaßen die Wage. Šim'on ben Šāṭah gibt dieser Situation durchaus treffend Ausdruck: Was hier geschieht, darf nur Hōnī tun. Bei jedem anderen wäre ein solches Verhalten reine Magie, reine Abgötterei. So wird es verständlich, daß von den Hāsīdīm, die doch eben nicht nur Einzelne waren, sondern einen Typus darstellten, die Grenzen des Religiösen viel strenger eingehalten wurden.

Dieses Momentbild aus dem religiösen Leben zur Zeit und im Lande Jesu fängt einen sehr charakteristischen Zug aus dem religiösen Leben jener Zeit ein. Das Volksleben ist eminent religiös bestimmt. Dies bedeutet stets, daß die unterreligiöse Magie in das Leben der Religion eindringt. In solchen Situationen kommt alles darauf an, die magischen Vorstellungen und Gebräuche religiös auszuwerten. Dies ist nur möglich, wenn eine Religion stark und lebendig ist. Das Bild, das unsere Geschichten bieten, zeigt eine außerordentlich lebendige Volksreligiosität. Die öffentliche Religion muß die Überlegenheit der anonymen Volksreligiosität anerkennen, und diese Volksreligiosität ist wirklich religiös. Sie ist von sich aus in der Lage, das gefährliche Geschenk der Magie so zu verwerten, daß es zu einer Bereicherung des religiösen Lebens führt.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt. Wir haben einen speziellen Ausschnitt aus dem Gebetsleben des Volkes betrachtet. Es liegt uns nun noch die Aufgabe ob, die Auffassung vom Wesen des Gebetes in der offiziellen jüdischen Theologie des Talmuds darzustellen, um das Bild zu vervollständigen, innerhalb dessen das Gebet um Regen nur einen einzelnen Zug ausmacht.

IV. Die Entwicklung des Gebetsbegriffes in der Tradition.

Daß es für die jüdische Tradition gar keinen Zweifel am Werte des Gebetes geben kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Tōrā, die doch seit den Zeiten des frühesten Pharisäismus als absolut gilt, immer wieder vom Beten ihrer Frommen berichtet und zahllose Gebete überliefert. Wenn selbst Gott so an die Tōrā gebunden ist, daß er nach ihr seine Weltschöpfung richtet, sie weiter als Norm seiner Weltregierung betrachtet und als Kodex für seine Urteile als Weltenrichter benutzt, dann steht es außer jeder Frage, daß auch für den Menschen kein anderer Weltmaßstab gelten kann. So kann denn der Wert des Gebetes nur an der Tōrā selber problematisch werden: Die Frage entsteht, ob das Studium der Tōrā unterbrochen werden darf, um zu beten. Für die in der Tōrā ausdrücklich gebotenen Gebete besteht kein Zweifel: sie müssen gesprochen werden. In betreff anderer Gebete aber wurde eine einmütige Entscheidung des Problems nicht gefunden (jB^rrākōt I, 2). Die Tatsache jedoch, daß es bestimmte gebotene Gebete gibt, schließt einen allzu groben Gebetseudämonismus aus. Der fromme Jude lernt von Kind an um des Gebetes willen beten. Nicht nur dann betet er, wenn er etwas dringend zu benötigen glaubt und es anderweit nicht erlangen kann oder wenn ihn irgendeine Gefahr bedrängt, sondern er betet, wenn es geboten ist.

Der Gebetseudämonismus ist eine Gefahr, die mit dem Wesen des Gebets aufs engste verknüpft ist. Darum ist es stets ein zentrales Problem für eine Religion, auf welche Weise der Eudämonismus überwunden wird. Daß er überwunden werden muß, ist eine *conditio sine qua non* für jede Religion, die nicht ins Gebiet des Magischen absinken will. Wenn ein Gebet sich auf nichts anderes richtete als darauf, daß es erhört wird, so wäre ein Zauberspruch besser am Platze. Dennoch kann das Gebet nicht ohne weiteres von der Erhörung abstrahiert werden. Es

muß also ein Weg gefunden werden, der dem Wunsche nach Erhöhung seinen eudämonistischen Charakter nimmt. Es gibt keine absolut gültige Lösung dieses Problems. Das Judentum wählt vor allen Dingen die Lösung, die durch das Prinzip der Fürbitte gegeben ist. So ist z. B. das Gebet um Regen, das wir in den Übungen behandelt haben, durchaus Fürbitte. [Es wird daher nicht behauptet, daß der Hāsīd aus dem Dorfe אֵיטִי für seine Person die Absicht gehabt hätte, Regen zu erfehen. Es wird nicht gesagt, daß er persönlich Not leidet.] Es ist verständlich, daß das Prinzip der Fürbitte eine doppelte Gefahr in sich enthält: erstens führt es dazu, daß der Charismatiker seine Gabe dazu benutzen kann, Geld zu verdienen. Das ergibt sich von selbst aus dem Prinzip der Dankbarkeit. Die Gegenleistung ist eine notwendige Pflicht für denjenigen, der den Charismatiker um seine Fürbitte angeht. Wir hören aber bei der Bitte um Regen nichts davon, daß ein Beter, wie die Hāsīdīm oder Hōnī der Kreiszieher, irgendeine Entschädigung erhält. Die Erzählung von dem Hāsīd aus dem Dorfe אֵיטִי bemüht sich vielmehr, die große Armut des Hāsīd darzulegen. Dieses Motiv in der Erzählung dient dazu, sein Charisma rein darzustellen. Die zweite Gefahr, die in der Fürbitte enthalten ist, ist die Möglichkeit, daß an die Stelle des persönlichen Eudämonismus der Gruppeneudämonismus tritt. Der Betende erfleht doch etwas für sich, nur ist dieses Ich erweitert. In den Regenbetergeschichten handelt es sich eigentlich in der Tat um einen Gruppeneudämonismus. Doch zeigt die Erzählung von dem Hāsīd, der es ablehnte, um Aufhören des Regens zu bitten, daß in diesen Erzählungen durchaus nur das Gegenstand des Gebetes ist, was zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört. Es handelt sich einfach um den Notschrei von Menschen, die dem Untergange entgegensehen. In dieser Phase löst sich jeder Eudämonismus auf, das Gebet ist nur noch Ausdruck des Vertrauens. Gott kann helfen und Gott wird helfen, er wartet nur auf die Bitte. Diese Bitte bedeutet eine Selbsthingabe.

Obwohl die Bitte um Regen leicht über die Grenzen der Religion hinaus ins Gebiet der Magie übergreift, so enthalten doch unsere Geschichten keine Spur des Gebetsegoismus, wie er für magische Vorstellungen typisch ist. Nach magischen Begriffen sind Glück und Unglück substantiell. Man kann sie nicht hervorrufen, man kann sie nur in eine andere Bahn zwingen, man kann das Unglück nur von sich auf einen anderen ablenken. Dieser

typisch magische Zug fehlt in unseren Erzählungen durchaus. Bei aller gelegentlichen Neigung der jüdischen Volksreligion, magische Elemente aufzunehmen, ist sie doch niemals ganz ins Gebiet der Magie abgeglitten. Niemals tritt uns der naive Gebets-egoismus entgegen, der nur an sich denkt und alles Unglück, da es einmal sein muß, auf andere abgelenkt haben will.

Wenn wir die Gebetsauffassung der jüdischen Tradition in ihrer Gesamtheit betrachten, so fällt uns als erstes auf, daß obwohl von vornherein eine hohe Schätzung und eine gewisse Geistigkeit des Gebetes auf Grund der Tōrāauffassung (s. S. 42) garantiert ist, doch im Einzelnen mannigfach differenzierte Ansichten über das Gebet und seine verschiedenen Formen bestehen. Die Tradition hat niemals eine einheitliche Theorie des Gebetes, eine klare Wertskala seiner Formen hervorgebracht. Dies ist auch gar nicht zu erwarten, weil die Tradition kein ausgeklügeltes System, sondern der Niederschlag einer lebendigen, unter Verfolgungen wirklich gelebten Frömmigkeit ist. Darum kann auch das Wesen des Gebetes, dieses evidenten Ausdrucks und zugleich reinsten Spiegels der Frömmigkeit, nicht in Form eines widerspruchslosen Systems dargestellt werden. Es kann nur in seinen verschiedenen Ausdrucksformen von verschiedenen Seiten beleuchtet werden.

Wohl am eindeutigsten wird der überragende Wert des Gebets dargelegt in einem R. J^ehūdā zugeschriebenen Satze: Buße tut die Hälfte, Gebet das Ganze (Lev. rabbā 10: תשובה עושה: השוה חצי, תפילה ¹⁾ תפלה ²⁾ הכך). Indirekt tritt die Sonderstellung des Gebetes in der Definition des Begriffes יסורי של אהבה hervor. Als solche werden Leiden erklärt, die nicht am Gebete hindern (אם אינו בטור תפלה). Hinter dieser Definition steht eine besondere Hochschätzung des liturgischen Gebetes, dessen Verrichtung, besonders

¹⁾ In der Tradition wurden die verschiedenen Termini für „Gebet“ und „Beten“ kaum noch ihrem ursprünglichen Wortsinne nach unterschieden: עתר heißt ursprünglich „opfern“ — was auf der primitiven Vorstellung „do ut des“ beruht.

צעק bezeichnet ursprünglich das laute, verzweifelte Beten, das dann erfolgt, wenn das gewöhnliche Beten nichts geholfen hat. Im Alten Testament hat es auch noch diesen speziellen Sinn. Gegen eine solche Art des Betens polemisiert z. B. Elia (I K. 18, 25 ff.).

²⁾ R. Jehošū‘a aber vertritt den Satz gerade umgekehrt; vgl. Pesiktā rabbātī 47 (ed. Friedmann Wien 1880, 188^b, Anm.), Deuter. rabbā 8.

in Rücksicht auf bestimmte Vorschriften in betreff der Gebetshaltung etc., ein gewisses, wenn auch geringes, Maß an körperlichem Wohlergehen voraussetzt. B'erākōt 32b wird das Gebet in einer Skala der religiösen Werte an erster Stelle vor מועשים טובים und תפלה genannt. Bābā ḳammā 92, Bābā mešī'ā 107b erklären תפלה und שמע¹⁾ für die wesentlichen Elemente des Gottesdienstes: ועבדתם זו קריית שמע ותפלה. R. El'azār (um 270) erklärt, daß drei Dinge geeignet sind, einen harten Beschluß (גורה קשה) Gottes aufzuheben: תפלה, צדקה und תשובה (jTa'anit II, 65)²⁾. Dasselbe sagt R. Jishāk (um 300) von vier Dingen: צדקה, צעקה, שמוע השם (שנוי מעשה צדקה,³⁾ Rōš ha-šānā 16b). In Ta'anit wird also תפלה an erster Stelle genannt. In Rōš ha-šānā dagegen tritt צדקה vor תפלה. jTa'anit X, 6 (28b)⁴⁾ werden תפלה, צדקה und תשובה als Mittel gegen schlechte Träume und Visionen (d. h., da diese ja als untrügliche Vorboten gelten, gegen das Unglück selbst) genannt. Die Sätze, die von der Aufhebung der גורה קשה handeln, erörtern zugleich die Frage der Gebetswirkung: B'ekōrōt 44b deutet den Bibelvers לא יהיה בך עקר darauf, daß alle Gebete erhört werden sollen (לא תהא תפלתך עקורה). Wenn ein Gebet nicht erhört wurde, mußte man es wiederholen, denn dann war es sicher nicht richtig gebetet: B'erākōt 32b. Es gibt aber doch eine große Anzahl Bedingungen, an die die Erhörung geknüpft ist. Was heißt schließlich richtig beten? — Ein echtes Gebet muß תהנונים sein (Ābōt II). Man muß mit Anstrengung beten, wie man sich beim Studium und bei guten Werken anstrengen muß: B'erākōt 32b; Sanhedrīn 44b. Der Beter muß sein Herz auf seine Hand legen (Ta'anit 8a: ר' אמי um 300). Er muß „sein Herz wie Fleisch“, d. h. weich, empfänglich machen (vgl. Ez. 36)⁵⁾. Bābā batrā

¹⁾ Die Scheidung zwischen קריית שמע und תפלה entspringt der richtigen Erkenntnis, daß das שמע ein Bekenntnis, kein Gebet im strengsten Sinne ist.

²⁾ Vgl. Genesis rabbā 44; Ḳohelet rabbā 5 (Vs. 5, 6); Tanhūmā, Abschnitt נה (Buber 19^a)

³⁾ Merkwürdigerweise — wohl auf Grund eines pedantischen Strebens nach Vollständigkeit — steht hier das magische Mittel unter den religiösen und religiös-ethischen.

⁴⁾ Ḳohelet rabbā 5, 6 nennt Rabbi als Urheber dieses Satzes.

⁵⁾ Hierher gehören letzten Endes auch die Bestimmungen in B'erākōt 5, die auf ein andächtiges Beten, in ehrfürchtiger Haltung (כבוד ראש) drängen.

164b werden die drei Sünden aufgezählt, die jeder täglich begeht, darunter **עֵינֵי תַפְלָה**, das mit den Tosafisten z. St. als Beten ohne **בְּנִינָה** zu verstehen ist¹⁾. Das richtige Beten wird hier also als etwas durchaus nicht leicht zu Erreichendes aufgefaßt. Außer diesen Bedingungen, die sich auf die Intensität²⁾ des Gebetes beziehen, kommen Einschränkungen dogmatischer Art vor: nur wer den Gottesnamen ausspricht, den vollen, geheimnisvollen Namen **(שֵׁם הַמִּפְרָשׁ)**, ist der Erhörung sicher (*Pesikṭā rabbātī* 22). Daran schließt sich noch *Midr. Tehillim* § 91 (ed. Buber 200b) die Hoffnung, daß Gott einmal diesen seinen Namen allen offenbaren wird. Dann wird jedes Gebet erhört werden. Eine weitere Einschränkung bezieht sich auf die Gebetszeit: man kann nicht dauernd beten, ebensowenig wie man zu einem Fürsten immer mit Anliegen kommen kann: *Tanḥūmā* **נִקְיָן** § 11 (Buber 98b); *Toseftā Berākōt* 3, 6; *jBerākōt* 4, 7a); *Berākōt* 31a; *Deuteronomium rabbā* 2; *Midraš Šemū'el* 2 (Buber § 10, 25b). Hier wird der Begriff des Gebetes ganz auf das spontane Bittgebet des einzelnen Beters beschränkt, das Gebet als Lobpreis scheidet aus. Die sehr anthropomorphe Auffassung ist allerdings nachdrücklich bekämpft worden: *jBerākōt* 1, 1(2^a); *Berākōt* 21a; *Berākōt* 32b; *Tanḥūmā* **נִקְיָן** 49b und nach ed. Buber § 11, 98b. Nach einer anderen Auffassung gilt es, den richtigen Augenblick (**עֵת רְצוֹן אֱלֹהִים**) zu finden. Dann muß man erhört werden. Auch hier liegt eine Beschränkung des Begriffes auf das spontane Bittgebet vor und außerdem ein gewisses magisch-theurgisches Moment. Eine dritte Einschränkung der Gebetswirkung erfolgt in bezug auf den Beter: in manchen Traditionen hat nur die Gemeinde die Verheißung, daß ihr Gebet erhört wird, denn nur in einer Gemeinschaft — auf Grund von Ps. 82, 1 müssen es 10 Menschen sein — ist die **שְׂבִינָה** anwesend: *Berākōt* 6a. Dieser Ansicht widerspricht aber eine andere, daß seit der Zerstörung des Tempels die **יְעָרֵי תַפְלָה** geschlossen sind (*Berākōt* 32b), was außerdem eine Beschränkung des Begriffes Gebet auf das liturgische Ge-

¹⁾ *Šabbat* 127a dagegen deutet **עֵינֵי תַפְלָה** gerade als Lohn für die **בְּנִינָה**, indem es sie zu den 6 Dingen zählt, deren Früchte der Mensch schon in dieser Welt als Lohn verzehren darf, auf Grund deren ihm außerdem ein Grundkapital im Himmel gesammelt wird.

²⁾ Der Begriff der **תַפְלָה שְׂבִינָה** (*Rōš ha-šānā* 18a), durch die allein eine Gebetserhörung garantiert wird, dürfte sich wohl — wie Raši z. St. kommentiert — ebenfalls auf die **בְּנִינָה** beziehen.

meinschaftsgebet — oder das vom Priester als Personifikation des Volkes vor Gott gesprochene — und speziell auf das Tempelgebet bedeutet. Es ist also anzunehmen, daß hier noch eine wesenhafte Verbindung des Begriffes Gebet mit dem des Opfers zugrunde liegt. — Ähnlich wie B^erākōt 6a wird auch in B^erākōt 8a die Meinung vertreten, daß Gott in der עַת רִצּוֹן das Gebet erhören muß. רַבִּים steht hier in Parallele zu צְבוּר ¹⁾. Wenn die Gemeinde betet, dann ist עַת רִצּוֹן. In diesem Moment ist auch für den Einzelnen, der nicht in die Synagoge gehen oder einen צְבוּר um sich versammeln kann, günstige Gebetszeit (B^erākōt 7b). Nun wird aber in vielen Fällen damit gerechnet, daß, wenn das Gebet der Gemeinde versagt, besonders begnadete einzelne Beter noch immer Aussicht haben, daß ihr Gebet erhört werde. Das führt zur Frage des Gebetscharismas und der Fürbitte. Charismatiker des Gebetes kennt schon das Alte Testament: Abraham (Gen. 20, 7), Mose (Ex. 17; Jer. 15, 1), Samuel (I S. 12, 19. 23; Jer. 15, 1), Elia (I K. 18, 42) ²⁾, Jesaja (II K. 19, 4), Jeremia (Jer. 37, 3) treten als besonders begnadete Beter auf. Auch bestimmten Gruppen, wie den אֲנִשֵׁי אֶלְהֵיִם, traut man ein Gebetscharisma zu: I K. 13, 6. Kriegsnot, Dürre und Krankheit sind die Nöte, um deren Aufhebung diese Fürbitter flehen. Die Sachlage ist im Talmud ganz die entsprechende; als Gebetscharismatiker treten auf: einzelne Persönlichkeiten wie Ḥōnī der Kreiszieher (Ta^anīt 23a), Naḡ-dīmōn ben Gorion (Ta^anīt 19b), R. Ḥanīnā ben Dōsā (B^erākōt 33a, 34b, jBer 5, 1), R. Mē'ir (Genesis rabbā 59 Anfang; Midraš Šemū'el 8 (Buber 15a); Jaikūṭ Šim'onī I, 103; II, 96 und 956), R. Ḥijjā (Bābā mešī'ā 85b) und einzelne Gruppen, wie die רַבִּיּוֹת (Ta^anīt 8a) und — seltsamerweise, vielleicht unter dem Einfluß christlicher Anschauungen — die Toten (Ta^anīt 16a) ²⁾.

¹⁾ רַבִּים entspräche hier dem griechischen πολλοί, das auch mehr als „eine große Zahl“ bedeuten und in der Sprache des N. T. dem deutschen „Gemeinschaft“ entsprechen kann. Vgl. Preuschen, vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N. T. . . . 1. Aufl. Gießen 1910, Sp. 942 unter πολλός zu Röm. 12, 5; 1 Cor. 10, 17 (die 2. Aufl. Gießen 1928, Sp. 1104 legt den Tatbestand weniger deutlich klar). תַּפְלַת רַבִּים bedeutet „Gemeinschaftsgebet“, im Gegensatz zum Individualgebet. Die Gemeinschaft braucht aber durchaus nicht groß zu sein.

²⁾ Wie sehr der Gedanke der charismatischen Fürbitte in der Vorstellungswelt des Volkes gelebt hat, zeigt die schöne — an Ps. 42, 10 anschließende — Vorstellung, daß auch die Tiere ihre Fürbitter, den אֵיִק und die אֵיִקָּה, haben (Jōmā 26^b).

Auch hier tritt der Beter als Helfer vornehmlich bei Dürre auf: Ta'anit 23a (ähnlich mit etwas abgewandelter Tendenz Ta'anit 19b), ferner hilft er in Krankheit (B'ērākōt 33a; jB'ērākōt 5, 1). J'ebāmōt 64a tritt der צדיק als Charismatiker des Gebetes auf. Das Charisma wird hier als in gewisser Weise erblich betrachtet: das Gebet eines צדיק, dessen Vater schon ein צדיק war, ist besonders wirksam. Das Gebetscharisma wird besonders sichtbar in der Fürbitte, ohne sich natürlich auf sie zu beschränken. Doch wird auch direkt gesagt, daß der Fürbitte eine Erhörung gewisser ist als einer Bitte für die eigene Person (Bābā kammā 92a). Wer das Charisma hat und es nicht im Dienste anderer anwendet, tut Sünde (B'ērākōt 12b). Das Fürbittegebet der Charismatiker pflegt spontanes, freies Bittgebet zu sein, sich also nicht an vorgeschriebene liturgische Formeln zu kehren. Die oben gelegentlich erwähnte Hochschätzung des liturgischen Gebetes (vgl. oben zu Leviticus rabbā 10) und des Gemeindegebetes, das ja normalerweise auch liturgisch zu sein pflegt (vgl. oben zu B'ērākōt 6a, 7b, 8a u. 32b), ist also durchaus nicht durchgedrungen (vgl. oben zu Tanhūmā ed. Buber טקין § 11, 98b und Parallelen). Das spontane Bitt- und Dankgebet bei akuten Anlässen ist hochgeschätzt und sogar geboten. Denn es ist ein Ausdruck des Gottvertrauens. Darum soll das Gebet um Rettung auch dann nicht unterbleiben, wenn nach menschlichem Ermessen keine Rettung mehr zu erwarten ist, wenn z. B. das Richtschwert schon auf dem Halse liegt (B'ērākōt 10a) oder wenn der Tod durch einen Traum bereits als gewiß nach Zeit und Stunde vorausgesagt war (B'ērākōt 10b). Im allgemeinen gilt das Gebet — wie es alte, schon im Alten Testament vertretene Auffassung ist — als Zwiesprache zwischen Gott und Mensch. Gott steht dem Menschen gegenüber (Sanhedrīn 22a). Er sehnt sich sogar nach dem Gebet der Gerechten (J'ebāmōt 64a). Nur gelegentlich tritt eine andere Auffassung auf, die auf eine Objektivierung des Gebetsbegriffes, entsprechend der Objektivierung der Tōrā, hindeutet: aus den Gebeten Israels machen die Engel Kronen (šabbat 12b = Sōtā 33a). Am klarsten tritt die Objektivierung des Begriffes in der Auffassung zutage, daß selbst Gott — und zwar ganz nach dem vorgeschriebenen Ritual — betet (B'ērākōt 6a).

In diesem Gedanken ist die Quintessenz der jüdischen Gebetslehre enthalten. Gewiß kennt das Judentum das Gebet, wie es alle Religionen haben: Bittgebet, Dankgebet, Lobpreis, spontane Gebete und gebotene Gebete, feste Gebetsformeln und frei aus der Situation heraus gesprochene Gebete. Dieser allgemeine Gebetshabitus ist international und zeitlos. In seinen unteren Schichten grenzt er gelegentlich an die magischen Unterströmungen der Religion. Aber aus diesem überall gegebenen Material gestalten die einzelnen Religionen ihren spezifischen Gebetstypus. Wir haben in unseren Studien versucht, den speziell jüdischen Gebetstypus zu erfassen. Diese speziell jüdische Auffassung des Gebetes tendiert wie alle Sublimierung des Gebetes auf eine Überwindung des Eudämonismus im Gebete, auf die Überwindung dieser Erbschaft aus dem Bereiche der Magie. Eigentlich und letztlich ist nach jüdischer Auffassung das Leben der Welt und das Leben in der Welt nur ein Gebet. Darum wurde überhaupt die Welt geschaffen. Die Tiere beten, die Menschen und die Engel und sogar Gott selbst. Die Engel warten, bis das Morgengebet der Menschen beginnt, und stimmen dann in den Chor ein. Dieses Gebet der Welt ist schon mehr Bekenntnis als Gebet. Der Bekenntnischarakter des jüdischen Gebetes läßt den Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft zurücktreten. Gegenstand des Gebets ist dem Sinne nach nicht das Anliegen des Einzelnen, sondern das Anliegen der Gemeinschaft. In den höchsten Formen des jüdischen Gebets tritt auch dieses Anliegen zurück. Der eigentliche Gegenstand des Gebetes ist Gott selbst. Die Notwendigkeiten des täglichen Lebens bedingen freilich immer wieder ein Absinken von der Höhe dieser Gebetsauffassung. Aber das Anliegen des Einzelnen tritt doch stets wenigstens so weit zurück, daß das jüdische Gebet meistens eine Fürbitte für andere ist. Es gelingt also zwar nicht immer, das Gebet in der rein geistigen Sphäre des Lobpreises und der Anbetung zu halten, aber der Egoismus des Einzelnen wird doch stets und prinzipiell aus dem jüdischen Gebete ausgeschlossen. Die jüdische Lehre kann die Tatsache nicht ignorieren, daß das Leben der Welt, so wie es einmal ist, den Menschen von Gott trennen kann und trennen muß. Wenn das Judentum auch nicht von einer gefallenen Welt redet, so will es auch nicht leugnen,

daß der Mensch nun einmal im Irdischen befangen ist. Aber dieses Irdische ist doch eigentlich nicht die Welt selbst, nicht die Schöpfung Gottes. Es ist nur eine Scheinwelt. Den Menschen in die wirkliche, wahre Schöpfung Gottes hineinzuführen, ist der Sinn des Gebetes. Im Gebet realisiert sich erst die Schöpfung. Die betende Welt ist allein die Welt Gottes.

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES HĀSĪD

I

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1940

K. Mattieseni trükikoda o.-ü., Tartu. 1940.

Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma‘āsijjōt.

Ḥāsīd und Gebet.

Dedicated
to
Paul Goodman

Einleitung.

Da das Gebet wie in jeder Religion so auch in der jüdischen eine zentrale Stellung einnimmt ¹⁾, so ist es von vornherein anzunehmen, daß auch im Leben des Ḥāsīd das Gebet von zentraler Bedeutung ist. Dies bedarf keiner besonderen Feststellung. Unsere Aufgabe ist vielmehr festzustellen, ob das Gebet des Ḥāsīd einen besonderen Gebetstypus darstellt. Doch dürfen wir im Rahmen unserer Untersuchung, die nur der מליצה-Literatur ²⁾ gilt, nicht allzuviel an Beiträgen zu diesem Problem erwarten. Während z. B. für das Wunder die Erzählungsform des מליצה die genuine literarische Form bedeutet, kann das Gebet nur unter ganz besonderen Umständen Hauptmotiv einer Erzählung sein. So weit das Gebet nicht mit dem Wunder verbunden ist, so weit es sich also nicht um wunderbare Gebetserhörungen handelt, bietet das Gebet zu wenig Geschehen, als daß man eine Erzählung herausgestalten könnte. So bietet uns die מליצה-Literatur wenig Beispiele für den chassidischen Gebetstypus. Das Gebet kommt meistens nur als Nebenmotiv in den Erzählungen vor. Eine Untersuchung der מליצה auf den chassidischen Gebetstypus hin verspricht also kein endgültiges Ergebnis. Wir können erwarten, daß einzelne Züge hervortreten und daß verschiedene Probleme aufgeworfen werden. Eine eigentliche Klarstellung des chassidischen Gebetstypus können wir erst von einer Untersuchung erwarten, die den chassidischen Gebetstypus auf Grund von Quellen außerhalb der מליצה-Literatur darstellt.

¹⁾ Vgl. Lazar Gulkowitsch, Das Charisma des Gebetes um Regen nach der talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu. Tartu 1939, S. 8.

²⁾ Vgl. Lazar Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd. Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijot. 1. Ḥāsīd und Wunder, Tartu 1935, S. 13, Anm. 1.

I. Das Charisma des Gebetes um Regen als chassidisches Charisma.

Die tannaitische Zeit hat einen chassidischen Gebetstypus hervorgebracht, dem wir sonst in der Geschichte des Hāsīd-Begriffes nicht wieder begegnen. Dieser Typus hat in gewissem Sinne ein Erbe des Prophetismus angetreten, ohne doch die spezifisch chassidischen Züge zu verlieren. Es ist dies der Typus des Hāsīd, der das besondere Charisma des Gebetes um Regen besitzt. Ich habe diesen Typus in einer Einzelstudie zu charakterisieren versucht ¹⁾.

Die gesamte talmudische Tradition kennt einen Bericht oder vielmehr ein Konglomerat von Berichten über Hōnī den Kreiszieher, den berühmtesten Charismatiker auf diesem Gebiete. Die Überlieferung berichtet folgendes:

<p>Ta^anīt III, 10 (vgl. Ta^anīt 19^a).</p> <p>מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להן (צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקו²⁾ התפלל³⁾ ולא ירדו</p> <p>¹⁾ K (= cod. Kaufmann) und L (= W. H. Lowe, Cambridge 1883): להם. KL haben vorwiegend die biblische Endung</p> <p>²⁾ Ta^anīt 19^a: ימוקו</p> <p>³⁾ K: והתפלל. L: ונתפלל</p>	<p>Tos. Ta^anīt III, 1 (Zuckermandel S. 218)¹⁾.</p> <p>מעשה בחסיד אחד התפלל שירדו גשמים וירדו גשמים אמרו לו כשם שהתפללתה עליהן שירדו כך התפלל</p> <p>¹⁾ Die Varianten der Wiener Handschrift sowie der Drucke s. im Verzeichnis der Varianten bei Zuckermandel. Für unsere Untersuchung sind sie ohne Belang.</p>	<p>Ta^anīt 23^a.</p> <p>תנו רבנן: פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים שלחו לחוני המעגל התפלל וירדו גשמים התפלל ולא ירדו גשמים עג עוגה ועמד בתוכה כדרך שעשה חבוקק הנביא שנאמר על משמתי אעמדה ואתיצבה על מצור וגו' אמר לפניו רבוננו של עולם בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם עלי בניך התחילו</p>
---	---	---

¹⁾ Das Charisma des Gebetes um Regen nach der talmudischen Tradition, Tartu 1939. Die folgenden Ausführungen (S. 8—24) sind hier in erweiterter Form dieser Studie entnommen.

גשמים מנטפין אמרו לו עליהן וירדו להם אמר להם גשמים מה עשה⁴⁾ עג עוגה תלמידיו רבי ראינוך ולא צאו וראו אם עמד אדם על נמות כמדומין אנו שאין קרן אפל משקשק את רגליו רבונו של עולם⁶⁾ בניך שמו גשמים יורדין אלא להתיר בנחל קדרון אנו מתפללין שבועתך אמר לא כך שאלתי שלא ירדו גשמים אבל אלא גשמי בורות שיחין בטוחין אנו שאין המקום הגדול שאיני זו מכאן⁷⁾ ומערות ירדו בועף עד מביא מבול לעולם שנאמר ולא יהיה עוד המים למבול²⁾ ואלא תפח כמלא פי התחילו גשמים¹⁰⁾ מנטפין¹¹⁾ חבית ושיערו חכמים שאין ר' מאיר אומר מבול של כל טפה פחותה מלוג אמרו לו תלמידיו רבי ראינוך ולא נמות כמדומין שאין גשמים יורדין אלא לאבד העולם אמר לפניו לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים אמרו לו רבי כשם שהתפללת שירדו כך התפלל וילכו להם אמר להם כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה אעפ"כ הביאו לי פר הודאה הביאו לו פר הודאה סמך שתי ידיו עליו ואמר לפניו רבש"ע עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות כעסת עליהם אינן יכולין לעמוד השפעת עליהם טובה אינן יכולין לעמוד יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם לשדה והביאו להן כמהין ופטטריות שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גזורני עליך נידוי שאילו שנים כשני אליהו שמפתחות הגשמים

⁴⁾ L und Alfasi > מה עשה

⁵⁾ KL: und Alfasi > לפניו

⁶⁾ L: רבוני

⁷⁾ KL: מיכן

⁸⁾ K: על

⁹⁾ L: את

¹⁰⁾ L und Alfasi:

הגשמים

¹¹⁾ K: מנטפים

¹²⁾ K und Alfasi:

ירדו בועף

¹³⁾ K und Alfasi:

שעלו

¹⁴⁾ Alfasi: מרוב

¹⁵⁾ K und Alfasi > באו

¹⁶⁾ K: אמרו

¹⁷⁾ K: שהתפללתה

¹⁸⁾ Alfasi: עליהן

¹⁹⁾ K: היתפלל; Alfasi

> עליהן

²⁰⁾ K: להם

¹⁾ Dieser Name kommt in den Toseftahandschriften und den Drucken ohne Artikel vor. Im Alten Testament steht er ohne Artikel nur bei Jes. 32, 14 und Mi 4, 8.

²⁾ Wiener Handschrift und Drucke haben **מבול**. Die hier zugrunde liegende Erfurter (jetzt Berliner) Handschrift zitiert Gen 9, 15, während Wiener Handschrift und Drucke, wie die Varianten (**מבול**) anstatt **למבול** und das Fehlen von (**המים**) zeigen. Gen. 9, 11 zitieren. Außerdem führen Wiener Handschrift und Drucke Jes. 54, 9: **ואומר כימי מימי** [Drucke: **מימי** an נח זאת לי אשר נשבעתי

וראו אם נמחית²¹⁾ אבן
 הטועים²²⁾ שלח לו²³⁾ שמעון
 בן שטח אלמלא חוני אתה
 גזורני עליך נדוי אבל מה
 אעשה לך שאתה מתחטא
 לפני המקום ועושה לך
 רצונך²⁴⁾ כבן שהוא
 מתחטא²⁵⁾ על אביו ועושה
 לו רצונו ועליך הכתוב
 אומר ישמח אביך ואמך
 ותגל יולדך²⁶⁾.

בידו של אליהו לא נמצא
 שם שמים מתחלל על ידך
 אבל מה אעשה לך שאתה
 מתחטא לפני המקום ועושה
 לך רצונך כבן שמתחטא על
 אביו ועושה לו רצונו ואומר
 לו אבא הוליכני לרחצני
 בחמין שטפני בצונן תן לי
 אגוזים שקדים אפרסקים
 ורמונים ונותן לו ועליך
 הכתוב אמור ישמח אביך
 ואמך ותגל יולדתך.

21) K: נימחת

22) Alfasi: טועין

23) Alfasi: ליה

24) Alfasi: ועושה

לך רצונך

25) Alfasi: המתחטא לפני

26) Prov. 23, 25.

jTa'anit III, 10-12 (ed. princ. et ed. Krotoschin 66,3 f.).

מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להן צאו והכניסו
 תנורי פסחים בשביל שלא ימקו והתפלל ולא ירדו גשמים עג עוגה ועמד בתוכה
 ואמר רבש"ע בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול
 שאיני זו מיכן עד שתרחם על בניך התחילו הגשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי
 אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון
 ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים אמרו
 לו כשם שנתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להם אמר להן צאו וראו אם
 נמחית אבן הטועים שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו צריך אתה לנידוי אבל מה
 אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו
 ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

הדה אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין¹⁾ ביה צמון כל עמא למיטרא
 ונחת לון: ונתפלל ולא ירדו גשמים. אמר רבי יוסי בי רבי בון שלא בא בענוה...
 התחילו הגשמים מנטפין. אמרו לא באו אלו אלא להתיר נדרו של זה. אמר לא כך
 שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף. תני שמואל כמפי הנוד: אמר
 לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים
 להר הבית מפני הגשמים. הדה אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפנים

1) Der Kommentar פני משה zur Stelle, um מגלת תענית XII mit dem
 Jeruſalmi auszugleichen, liest: בארבע עשר; s. jedoch Ratner, אהבת ציון וירושלים,
 zu jTa'anit, S. 87 f.

מסטיו היה: אמרו לו כשם שנתפללת עליהן שירדו כך התפלל עליהם שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים... אמר להן כשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם אלא צאו והביאו לי פר של הודיות ויצאו והביאו לו פר של הודיות וסמך שתי ידי וואמר רבוני הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה אלא יהי רצון מלפניך שתביא רווחה מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ונתנגבה הארץ ויצאו ומצאו מדבר מלא כמהים שאלו את ר"א מאימתי מתפללין על הגשמים שילכו להם אמר להן כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק את רגליו בנחל קדרון אבל בטוחים אנו בבעל הרחמים שאינו מביא מבול לעולם מה טעמא כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ: שלח לו שמעון בן שטח... שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו לא נמצאתה מביא את הרבים לידי חלול השם שכל המביא את הרבים לידי חלול השם צריך נידוי. תמן תנינן שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מביא מבול לעולם לא נמצאת מעכב רבים מלעשות מצוה וכל המעכב רבים מלעשות מצוה צריך נידוי ואמר לו ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק אמר לו הן הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק ואין הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק מפני גזירתו של צדיק חבירו. אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא על אביו והוא עושה לו רצונו.

Die vorliegenden Texte enthalten eine Erzählung, die verschiedene Variationen durchgemacht hat. Im Verlaufe dieser Variierung ist auch die Person des Helden variiert worden. Eine Erzählung von einem Ḥāsīd, d. h. von einem exemplarisch frommen Typus, ist mit einer namentlichen Tradition verbunden worden, wobei die Bezeichnung Ḥāsīd aufgegeben wurde. Der ziemlich komplizierte literarische Tatbestand ist folgender:

Die Mišnā berichtet eine Anekdote von Ḥōnī dem Kreiszieher, die sich deutlich aus drei, beziehungsweise aus vier Teilen zusammensetzt. Die eigentliche Geschichte ist die Anekdote von Ḥōnī dem Kreiszieher und seinem Streit mit Gott um das Maß des Regens. Dies ist wohl ursprünglich eine bewußt groteske Anekdote. In unserem neuen Zusammenhang dagegen wird sie durchaus ernst genommen und theologisch diskutiert¹⁾. In diese Diskus-

¹⁾ Tanhūmā zieht die Erzählung als Beleg für einen theologischen Grundsatz heran. Es handelt sich um die Behauptung, daß Gott die Wünsche der Ṣaddikīm als Befehle entgegennimmt und stets erfüllt. Der Grundsatz wird von alters her in der Tradition diskutiert. Die Erzählung von Ḥōnī dem Kreiszieher wird nicht vollständig wiedererzählt, denn sie dient ja nur als Beispiel. Ihre Kenntnis — und zwar nach der Überlieferung der Mišnā — wird vorausgesetzt. Es wird nur der erste Teil angeführt, nicht aber das Motiv des murrenden Volkes, das die eigentliche Pointe der Erzählung dar-

sion geht die Geschichte überhaupt allmählich über. Die Erzählung wird aber nicht allein überliefert, sondern mit zwei anderen Motiven kombiniert. Das erste Motiv handelt von der Bitte Ḥōnīs betreffs der Schonung der Passah-Öfen. Dies muß aus einer selbständigen Erzählung stammen. Wir kennen letztere aber nicht. Das zweite Motiv ist ebenfalls aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Der Zusammenhang ist uns bekannt: es ist ein **מלישה** von einem Ḥāsīd, der die Toseftā überliefert, allerdings nur fragmentarisch und wenig lebendig erzählt. Für die Toseftā ist die Erzählung nämlich nur ein Anlaß, um ein Problem, das Problem der Sintflut, zu diskutieren. Immerhin können wir aus diesem Text eine Erzählung rekonstruieren, die sehr charakteristisch ist. Sie behandelt das Motiv des murr^enden Volkes, ein Motiv, das in der biblischen Literatur seine klassische Durchbildung erfahren hat. Das Volk hat nach dieser Erzählung durch einen Ḥāsīd um Regen bitten lassen. Diese Bitte wurde erfüllt, aber bald ist es dem Volke wieder zuviel. Es bittet den Ḥāsīd, das Aufhören des Regens zu erwirken. Dieser lehnt es ab unter Hinweis erstens darauf, daß es ja noch gar nicht zuviel geregnet hat, wovon sich jeder am Stande des Kidronbaches überzeugen könne, und zweitens darauf, daß Gott ja versichert habe, daß nie wieder eine Sintflut kommen wird. Der Ḥāsīd spielt hier eine Rolle, die sehr an den Propheten der älteren Zeit erinnert. Es sieht ganz so aus, als sei hier eine uralte Prophetengeschichte, die nicht in die kanonischen Schriften gekommen war, sondern mündlich tradiert wurde, schließlich in den literarischen Bereich der Ḥāsīd-Erzählungen übergegangen. Die volkstümliche Figur des Propheten war nicht mehr vorhanden, an ihre Stelle ist in gewisser Beziehung der Ḥāsīd getreten. Der Ḥāsīd ist nicht in dem

stellt. Die Tanḥūmāfassung ist vielmehr mit der Erfüllung der Bitte um Regen zu Ende und schließt von hier aus mit Hilfe eines Schlusses des **קִי** **וְהַכִּי** von Ḥōnī auf Moses, von dessen Stellung zu Gott im Zusammenhang des Tanḥūmātextes die Rede ist. Der Text lautet:

ראה מה חביבים צדיקים לפני הקב"ה, שכל מה שהן עושים וגוזרין הקב"ה עושה. אמרו רבותינו: מעשה בחוני המעגל שהיה מתפלל שירדו גשמים, עג עוגה ועמד בתוכה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שהרי אני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך. מיד ירדו גשמים. ומה אם חוני המעגל שהיה מבני בניו של משה כך, משה בעצמו על אחת כמה וכמה. (Tanḥūmā, ed. Buber, Wilno 1913, סדר שמות, S. 37.)

Sinne Charismatiker wie der Prophet, er steht nicht so sehr außerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaft gegenüber, wie es nach dieser Erzählung den Anschein haben könnte. Er gilt nur als weiser und frömmer gegenüber den anderen. Die Übertragung dieser Erzählung auf einen Ḥāsīd entspricht also nicht ganz dem chassidischen Typus. Sie konnte deshalb stattfinden, weil in der Erzählung der Held als charismatischer Beter, dessen Gebet stets erhört wird, vorkommt. Die übrigen Züge der Erzählung dagegen dürfen wir nicht unbedingt zur Charakteristik des chassidischen Typus heranziehen.

Der babylonische Talmud geht nicht direkt auf die Tradition in der Mišnā zurück ¹⁾. Denn er kombiniert die Erzählung nicht mit dem Motiv der Passah-Öfen. Dagegen ist die Kombination mit der Erzählung vom murrenden Volke ebenfalls vorhanden. Der Text im babylonischen Talmud ist ausgestaltet worden zu einer abgerundeten Erzählung. Das Groteske der zugrunde liegenden Anekdote wird sehr geschickt aufgehoben, das nur notdürftig eingefügte fremde Motiv vom murrenden Volke wird in einem zweiten Teile der Erzählung ausgestaltet. Der babylonische Talmud bringt die ganze Erzählung unter dogmatischen Gesichtspunkten. Er will letztlich wie die Mišnā auf die Diskussion zwischen Ḥōnī und Šim'ōn ben Šāṭah hinaus. Trotzdem wird vorher die Erzählung nicht angedeutet, sondern novellistisch durchgeführt. Solche Ausgestaltungen liegen nicht im Stil und in der Tendenz des babylonischen Talmud, wir können also annehmen, daß der babylonische Talmud eine literarische Tradition übernahm. Die Erzählung hat also während der Zeit zwischen ihrer ersten Fixierung in der Mišnā und der Fixierung im Talmud

¹⁾ Dieselbe Texttradition wird auch durch den Text in Megillat Ta'anit repräsentiert (s. Ad. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles* II, Oxford 1895, S. 3—35 und ed. Wilno 1925, S. 38 f.). Die Abweichungen dieses Textes beziehen sich nur auf einige kleine stilistische Unterschiede. Megillat Ta'anit ist jünger als die Gemārā des babylonischen Talmud, was aber für die Textgeschichte unserer Erzählung ohne Belang ist, da es sich zweifellos um dieselbe Tradition handelt. Die Erzählung hat also durch Megillat Ta'anit keine neue Entwicklung über das Stadium der Gemārā hinaus erfahren, wie überhaupt die Fassung der Gemārā die endgültige Fassung der Erzählung bedeutet.

eine Entwicklung erfahren. Sie ist sowohl gedanklich als erzählungstechnisch durchgebildet worden ¹⁾).

Daß die novellistische Ausgestaltung der Geschichte älter ist als ihre Aufnahme in den babylonischen Talmud, zeigt sich an der Tradition des Jerusalemer Talmud. Er setzt anscheinend die Fassung des babylonischen Talmud voraus, behandelt aber nur einen Teil der Erzählung eingehend. Der Text ist überhaupt ein völlig korruptes Fragment. Am Anfang der Erzählung ist auch vom Passah die Rede, so daß irgendeine Beziehung zu der Tradition bestehen muß, die die Mišnā überliefert.

Wir haben hier am Anfang der literarischen Entwicklung zwei Anekdoten von klarer Tendenz, die wir noch gut rekonstruieren können. Am Ende der Entwicklung steht die ebenfalls erzählungstechnisch einwandfreie Fassung des babylonischen Talmud. Zwischen den beiden Phasen haben wir eine Zeit schwankender Tradition. Kombinationen werden vorgenommen und zum Teil wieder gelöst, bis schließlich wieder eine intakte Form zustande kommt. Die Einzelheiten des Vorgangs entziehen sich unserer Kenntnis. Doch zeigt die Fassung im Jerusalemer Talmud, daß dieser Vorgang komplizierter war, als sich nach dem Ergebnis vermuten läßt ²⁾).

Daß die Tōseftā eine Hāsīd-Erzählung bringt, in der der Hāsīd durchaus als Vorbild eines Frommen angesehen wird, entspricht ganz ihrer Tendenz. Denn die Tōseftā neigt immer dazu, dem mystischen Typus des Frommen den Vorzug zu geben, und der Hāsīd repräsentiert doch letztlich die mystische Seite der Religion. Wenn die Mišnā hier die Hāsīd-Erzählung unter namentlicher Tradition bringt, so dürfte das in diesem Falle nicht direkt eine Folge davon sein, daß die Mišnā den Typus des Hāsīd

¹⁾ Diese Erzählung ist ein schönes Beispiel für die Entstehung einer neuen Normalform aus der Urform, die mit einem fremden Motiv kombiniert wurde.

²⁾ Das Werden dieser Erzählung ist deshalb literarisch von Bedeutung, weil es uns zeigt, wie wenig mechanisch und wie wenig geradlinig literarische Entwicklung sich vollzieht, so daß wir bei allen Rückschlüssen aus dem Ergebnis damit rechnen müssen, daß die Sachlage weit komplizierter war als wir vermuten. Die Entwicklung der Erzählung geht nicht nur auf Kombination verschiedener Motive aus, sondern der Tendenz der Bereicherung wirkt stets eine Tendenz auf künstlerische Abrundung entgegen. Die erstere führt zur Kombination von Motiven, die letztere zur Ausscheidung von Motiven.

überhaupt gern ein wenig in den Hintergrund drängt. In diesem Falle ist nämlich der literarische Vorgang nur das Abbild eines tatsächlichen Geschehens. Das Charisma der Bitte um Regen wurde allmählich ausschließlich von der Familie Ḥōnī in Anspruch genommen. Aus diesem Grunde gehen auch Traditionen, die dasselbe Charisma einem anonymen Ḥāsīd zuschreiben, in den Anekdotenkreis um die Familie Ḥōnī über. Aber auch in diesem neuen Zusammenhang entspricht die Erzählung durchaus nicht den Tendenzen der Mišnā. Diese bringt die Erzählung überhaupt nur um des Einspruches willen, den Šimʿōn ben Šāṭah gegen die Ereignisse der Geschichte erhoben hat.

Bei der Frage nach der historischen Grundlage dieser Erzählungen müssen wir scheiden zwischen dem historischen Charakter der Erzahlungsmotive und dem der Persönlichkeit des Ḥōnī als charismatischen Beters. Die Erzahlungsmotive sind zweifellos durchaus nicht alle historisch, wie schon die Übertragung der Ḥāsīd-Geschichte auf Ḥōnī beweist. Das rein Erzählungsmäßige, die dramatische Ausgestaltung, die stilistische Abrundung sind durchaus nur Legende. Die Legenden dienen einer Charakterisierung der Persönlichkeit Ḥōnīs, und diese Charakterisierung ist durchaus echt. Die Erzählungen im Talmud haben durchaus den Charakter von Legenden, die sich an ein historisches Faktum anlehnen. Darüber hinaus nennt uns auch Josephus, Jüdische Altertümer, Buch 14, Kap. 2, 1, einen „gewissen Onias“, der dadurch bekannt ist, daß einmal sein Gebet um Regen sofort erhört wurde. Die manieriert nachlässige Darstellungsweise des Josephus ist hier in zwei Punkten jedenfalls nicht ganz korrekt. Onias ist nicht eigentlich die griechische Wiedergabe des Namens Ḥōnī, sondern nur eine auf Grund eines annähernden Gleichklanges vorgenommene Einsetzung eines auch in griechischer Form häufigen und bekannten Namens. Zweitens ist das, was Josephus als einmaliges Wunder darstellt, ein habituelles Charisma des Ḥōnī gewesen. Bei der Datierung der Erzählung können wir nicht summarisch verfahren. Der Zeitpunkt ihrer Übertragung auf Ḥōnī ist am leichtesten zu fixieren. Die Übertragung muß noch zu Lebzeiten Ḥōnīs oder doch bald nach seinem Tode erfolgt sein. Ḥōnī aber dürfte die Tempelzerstörung gerade noch erlebt haben. Diese Tatsache macht es auch wahrscheinlich, daß Josephus tatsächlich den Ḥōnī meint, da dieser bei seinen Lebzeiten der Gebetscharismatiker war. Die Nachricht

bei Josephus, daß Hōnī bei der Belagerung Jerusalems umkam, kann sehr wohl historisch sein, wenn auch die einzelnen Umstände nicht alle zutreffen mögen. Da die Mišnā die Erzählung bereits kennt, so muß die Übertragung schon vor der Endredaktion der Mišnā erfolgt sein. Das Alter der einzelnen Erzählungsschichten dagegen ist schwerer festzustellen. Die Hāsīd-Anekdote macht den Eindruck hohen Alters. Sie hat überhaupt keinen terminus post quem. Dagegen dürfte die groteske Anekdote wohl ursprünglich auf Hōnī bezogen worden sein. Sie mag zu Lebzeiten Hōnīs in denjenigen Kreisen entstanden sein, die an seiner Methode Anstoß nahmen. Das in der Mišnā-Fassung kurz angedeutete Motiv der Passah-Öfen dagegen ist kaum zu datieren. Denn es ist eben nur angedeutet, so daß sich uns keine Datierungsmöglichkeit etwa aus dem kulturellen Milieu bietet. Die Motive, die wir in der novellistischen Ausgestaltung der babylonischen G^mmārā und in der fragmentarischen Wiedergabe des Textes im Jeruśalmī finden, dürften nur eine sekundäre Ausgestaltung der Erzählung sein. Das Motiv des Sühnopfers ist zweifellos später hinzugefügt, wie ja die Tōseftā-Fassung zeigt. In dieser Hāsīd-Erzählung können wir das Opfermotiv gar nicht erwarten. Denn nichts deutet darauf hin, daß der Hāsīd ein Recht hatte, Opfer auszuführen. Es entspricht auch nicht der ursprünglichen Tendenz der Erzählung, der es auf eine Zurechtweisung des Volkes ankommt.

Warum wendet sich nun das Volk gerade an einen Hāsīd, wenn der Regen erfleht werden soll? Der Hāsīd ist besonders befähigt, eine solche Bitte auszusprechen. Die Tōseftā-Erzählung macht nicht den Eindruck, als beschränke sich das Gebetscharisma des Hāsīd gerade auf diese eine Art der Bitte. Der Hāsīd scheint für einen Menschen zu gelten, dessen Gebete immer erhört werden, also auch das Gebet um Regen. Die Hōnī-Erzählungen dagegen sprechen deutlich speziell von dem Charisma des Gebetes um Regen. Dieses Charisma ist die Spezialität Hōnīs (und seiner Familie, wie später noch erörtert werden wird). Das Gebet des Hāsīd hat auch in keiner Weise den magischen Charakter, der in dem Verhalten Hōnīs zutage tritt. Dazu stimmt auch, daß es der Hāsīd mit Bestimmtheit ablehnt, um Aufhören des Regens zu bitten. Er ist kein Zauberer, der sich den Anschein gibt, als könne er den Hebel der Regenmaschine nach Belieben bedienen. Der Hāsīd ist vielmehr nur die Zuflucht des Volkes,

wenn dieses sich in Not befindet. Er behält es sich vor, über die Tatsächlichkeit dieser Not selbst zu entscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, daß wir die Einzelzüge der Erzählung nicht allzu genau auswerten dürfen, da die Erzählung im Zusammenhang mit echten נַחֲמֵי-*Erzählungen* steht. Entscheidend ist nur das Hauptmotiv. Denn wenn dieses nicht charakteristisch für den Typus Ḥāsīd wäre, hätte man die Erzählung nicht von einem Ḥāsīd handeln lassen. Dieses Hauptmotiv ist die unbedingte Gewißheit der Gebetserhörung. Diese Gewißheit haben der Ḥāsīd selbst und das Volk in gleichem Maße. Auf Grund dieser Gewißheit aber ist der Ḥāsīd verpflichtet, für das Volk zu beten. Dies wird durch eine alte auf Habakuk zurückgehende Tradition ausdrücklich festgelegt (E'rākōt 12 b). Der Ḥāsīd erfüllt also hier eine religiöse Pflicht. Er bringt nicht etwa ein magisches Können in Anwendung.

Jerušalmi überliefert zu unserem Thema eine weitere Geschichte von einem Ḥāsīd aus dem Dorfe חַסִּיד, dessen Name nicht genannt wird, in folgendem Zusammenhang:

Es werden drei Geschichten erzählt, in denen die Rabbinen im Traume den Regenbeter erfahren, den sie dringend benötigen. Die ersten beiden berichten, daß den Rabbinen eine ganz gering geachtete Persönlichkeit genannt wurde: einmal ein Eseltreiber, einmal ein gewisser פִּנְטִיקָה, der Dirnen verdingte, u. ä. Beide aber hatten die Fähigkeit um Regen zu beten dadurch erworben, daß sie einmal einer armen Frau, deren Mann im Gefängnis saß und die ihn nur durch den Verkauf ihrer selbst hätte befreien können, alles gaben, was sie hatten, und sie damit vor der Sünde bewahrten. Die dritte Geschichte behandelt nicht dieses Hauptmotiv, das an das neutestamentliche Motiv des einen Sünders erinnert, um den mehr Freude ist als um 99 Gerechte. Sie ist vielmehr nur auf Grund desselben einleitenden Motivs hier angeschlossen: im Traum erfahren die Rabbinen den Regenbeter. Die Geschichte enthält zwei Elemente: erstens benimmt sich der Ḥāsīd auffällig, so daß die Rabbinen ganz erstaunt sind und ihn schließlich befragen. Es stellt sich aber heraus, daß die Handlungen des Ḥāsīd durchaus gesetzestreu und fromm waren. Zweitens bittet der Ḥāsīd um Regen, ehe ihn die Rabbinen darum angehen, um sie nicht zu beschämen.

Die Geschichte ist folgende:

jTa'anit I, 4 (ed. pr. et ed. Krotoschin 64^aβ).

איתחמי לרבנן חסידא דכפר אימי¹)
 יצלי ומיטרא נחת סלקון רבנן לגביה
 אמרה לון בני בייתיה בטורא הוה יתיב
 נפקון לגביה אמרון ליה אישר ולא אגיבון
 יתב מיכול ולא אמר לון אתון כריכין.
 מי עלל עבד חד מובל דקיסין ויהב גולתה
 מרום מובלה עאל ואמר לבני בייתה
 אילין רבנן הכא בעי ניצלי וייחות מיטרא
 ואין אנא מצלי ומיטרא נחת גנאי הוא
 לון ואין לא חילול שם שמים הוא. אלא
 אייתי אנא ואת ניסוק ונצלי אין נחת
 מיטרא אנן אמרין לון כבר דעבדון שמיא
 ניסין ואין לא אנן אמרין לון לית אנן
 כדדי מצלייא ומתענייא וסלקין וצלין ונחת
 מיטרא נחת לגבון אמר לון למה איטרפון
 רבנן להכא יומא דין אמרין ליה בעיי
 תצלי וייחות מיטרא אמר לון ולצלוחי
 אתון צריכין כבר דעבדון שמיא ניסין:
 אמרין ליה למה כד הויתה בטורא אמרין
 לך אישר ולא אגיבתונן אמר לון
 דהוינה עסיק בפעולותי מה הוינה מסעה
 דעתי מן פעלותי א"ל ולמה כד יתבת
 למיכול לא אמרת לו איתון כריכון אמר
 לון דלא הוה גביי אלא פלחי מה הוינא
 מימור לכון בחנפין. אמרין ליה למה כד
 דאתית למיעול יהבת גולתה מרום מובלה
 אמר לון דלא הוות דידי שאילה הוות דניצלי
 בה מה הוינא מבועא יתה אמרין ליה
 ולמה כד הווי את בטורא איתתך לבשה
 מאנין צאין וכד דאת עליל מן טורא היא
 לבשה מאנין נקיין אמר לון כד דאנא

Ta'anit 23^{af}.

אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל
 הוה וכ' מצטריך עלמא הוה משדרי רבנן
 לגביה ובעי רחמי ואתי מיטרא זימנא
 חדא איצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן
 זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דניתי
 מיטרא אוול לביתיה ולא אשכחוהו אוול
 בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק יתבו
 ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה בפניא כי
 הוה מנקט ציבי דרא ציבי ומרא בחד
 כתפא וגלימא בחד כתפא כולה אורחא לא
 סיים מסאניה כי מטא למיא סיים מסאניה
 כי מטא להיזמי והיגי דלינהו למניה כי מטא
 למתא נפקא דביתהו לאפיה כי מיקשטא
 כי מטא לביתיה עלת דביתהו ברישא והדר
 עייל איהו והדר עיילי רבנן יתיב וכריך
 ריפתא ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו
 פלג ריפתא לינוקי לקשישא חדא ולזוטרא
 תרי אמר לה לדביתהו ידענא דרבנן
 משום מיטרא קא אתו ניסק לאיגרא וניבעי
 רחמי אפשר דמרצי הקב"ה וייתי מיטרא
 ולא נחזיק טיבותא לנפשין סקו לאיגרא
 קם איהו בהדא זויתא ואיהי בהדא זויתא
 קדים סלוק ענני מהך זויתא דדביתהו כי
 נחית אמר להו אמאי אתו רבנן אמרו ליה
 שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי
 אמיטרא אמר להו ברוך המקום שלא הצריך
 אתכם לאבא חלקיה אמרו ליה ידעינן
 דמיטרא דחמת מר הוא דאתא אלא לימא
 לן מר הני מילי דתמיהא לן מאי טעמא
 כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר
 אפיה אמר להן שכיר יום הואי ואמינא
 לא איפגור ומאי טעמא דרא מר ציבי אחד
 כתפיה וגלימא אחד כתפיה אמר להו טלית
 שאולה היתה להכי שאלי ולהכי לא
 שאלי מאי טעמא כולה אורחא לא סיים
 מר מסאניה וכי מטי למיא סיים מסאניה
 אמר להו כולה אורחא חזינא במיא לא
 קא חזינא מאי טעמא כי מטא מר להיזמי

1) jŠabbāt XVI. 3 und jNedā-rīm IV, 2: דכפר אימי ר' יודין: (jJōmā VIII, 5: דכפר אימי: vgl. Ratter, אהבת ציון וירושלים, zu jTa'anit I, 4, S. 63.

הוי בטורא היא לבשה מאנין צאיין דלא
יתן בר נש עינוי עלה וכד דאנא עליל
מן טורא היא דלבשה מאנין נקיין דלא
ניתן עינוי באיתא אוחרי אמרון ליה יאות
את מצלייא ומתענייא.

והיגי דלינהו למניה אמר להו זה מעלה
ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה מאי טעמא
כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי
מיקשטא אמר להו כדי שלא אתן עינוי
באשה אחרת מאי טעמא עיילא היא ברישא
והדר עייל מר אבתרה והדר עיילינן
אנן אמר להו משום דלא בדקיתו לי מאי
טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן
איתו כרוכו משום דלא נפישא ריפתא
ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא
בחנם מאי טעמא יהיב מר לינוקא
קשישא חדא ריפתא ולזוטרא תרי אמר להו
האי קאי בביתא והאי יתיב בבי כנישתא
ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זותא
דהות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה
משום דאיתתא שכחא בביתא ויהבא ריפתא
לעניי ומקרבא הנייתה [ואנא יהיבנא]
זווא ולא מקרבא הנייתה אי נמי הנהו
ביריוני ההו בשיבכותן [אנא] בעי רחמי
דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו
בתיבותא [ואהדרו]

Der Bericht des Jeruśalmi, der hier die reinere Tradition darstellt, bietet folgende Fassung der Erzählung:

Die Rabbinen erfuhren im Traum, daß ein Ḥāsīd im Dorfe **אימי** um Regen zu beten verstünde. Da gingen sie hin, aber er war nicht zu Hause, sondern auf einem Berge. Sie suchten ihn dort auf, aber er erwiderte ihren Gruß nicht. Dann setzte er sich, um zu essen, forderte sie aber nicht auf, mitzuessen. Als er fertig war, stand er auf, legte eine Last Holz auf die Schulter und seine Decke über das Holz ¹⁾. Dann ging er nach Hause, und die

¹⁾ Eine novellistische Ausgestaltung des Textes erzählt hier noch, daß der Ḥāsīd beim Wandern im Gestrüpp seine Kleider emporraffte. Später erklärte er, daß er sich lieber die Haut verletzen wolle, weil diese von selbst heile. Dies ist eine Motivhäufung unter Verkennung des Erzählungsprinzips. Die Erzählung will die besonders große Frömmigkeit des Ḥāsīd schildern und tut dies mit Hilfe eines befremdenden Verhaltens des Ḥāsīd, das später seine Aufklärung findet. Das Motiv des Dornegestrüpps dagegen (das auch *Bābā ḵammā* 91b vorkommt) ist nur geeignet, die Erzählung auszuschmücken, vermag aber die Frömmigkeit des Ḥāsīd nicht zu beleuch-

Rabbinen folgten ihm. Unterwegs kam ihnen die Frau in schönen Kleidern entgegen. Zu Hause ging er zu seiner Frau und sagte: wir wollen um Regen beten, ehe diese Männer uns darum bitten. Sie haben schon selbst gebetet, aber ohne Erfolg. Wenn wir Erfolg haben, werden sie beschämt sein, beten wir aber nicht, so haben die Feinde Gottes einen Triumph. Sie gingen also auf das Dach und ihr Gebet wurde erhört. Als sie herunterkamen, brachten die Rabbinen ihre Bitte an. Doch der Hāsīd wies sie darauf hin, daß der Regen schon käme¹⁾. Da fragten sie ihn, warum er ihren Gruß ignoriert habe. Er erwiderte: ich bin Tagelöhner und darf nach dem Gesetz meine Arbeit nicht unterbrechen. Und warum er sie nicht zum Mitessen aufgefordert habe? Weil er nur ein Stückchen Brot gehabt hätte und keine Aufforderung nur zum Schein aussprechen wollte. Warum er die Decke auf die Last gelegt habe und nicht darunter? Weil die Decke geborgt wäre, und zwar zum Beten und nicht zum Lasttragen. Warum seine Frau sich so schön kleide? Das geschähe nur in seiner Anwesenheit, nicht wenn sie allein sei, damit sie von niemand belästigt werde. Da erkannten die Rabbinen, warum ihn Gott so auszeichnete, daß sein Gebet stets erhört werde.

Die beiden Überlieferungen des Textes gehen auf dieselbe Tradition zurück, nur daß der Text des Jeruśalmi eine sehr mangelhafte Überlieferung dieser Tradition darstellt. Grundlegend ist nur der Unterschied zwischen den beiden Varianten in bezug auf den Namen des Helden. Der babylonische Talmud bezieht die Geschichte auf ein Mitglied der Charismatikerfamilie, deren berühmtester Vertreter Hōnī der Kreiszieher ist. Der jerusalemische Talmud dagegen spricht von einem anonymen Hāsīd. Der Jerusalemer Talmud dürfte hier die ursprüngliche Form der Erzählung beibehalten haben. Das kulturelle Bild ist deutlich zu erkennen. Die Fähigkeit um Regen zu bitten ist ein Charisma mit allen Merkmalen eines solchen. Das Charisma wird nicht an den Amtsträger verliehen. Es wird in einer Weise verteilt, die nach menschlicher kurzsichtiger Beurteilung als Willkür erschei-

ten. Es wurde hier nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Motiv der Decke (Schonung einer Sache durch Verzicht auf Schutz für den Körper) zugefügt.

¹⁾ Der Bericht des Jeruśalmi bricht hier ab, obwohl er einen Teil der einleitenden Motive enthält, so daß hier das Verhalten des Hāsīd unerklärt bleibt.

nen muß. Die beamteten Rabbinen müssen den Charismatiker bitten. Unsere Erzählung betont ausdrücklich das Demütigende dieser Tatsache. Als Träger dieses Charisma traten deutlich einfache Leute aus dem Volke hervor: Tagelöhner und Händler. Es scheint eine Zeit gegeben zu haben, in der ein solcher Charismatiker als Ḥāsīd bezeichnet wurde. Dafür spricht die jerusalemitische Fassung unserer Erzählung und die Toseftafassung der früher behandelten Geschichte (s. S. 20). Dieser Tradition machte aber eine andere Tradition Konkurrenz. Das spezielle Charisma der Fürbitte um Regen galt als erbliches Charisma der Familie Ḥōnīs des Kreisziehers. Diese Tradition behauptete sich, so daß allmählich alle Geschichten über Fürbitten um Regen auf die Familie Ḥōnīs des Kreisziehers bezogen wurden, auch solche, die man zunächst von einem namenlosen Ḥāsīd erzählte. So ist keine Identifikation zwischen dem Typus des Ḥāsīd und dem Typus des Regenbitters eingetreten. Dies ist deshalb sehr charakteristisch, weil hier auch stark magische Vorstellungen im Spiele sind. Der Typus des Ḥāsīd aber zeigt wenig Tendenz, sich mit dem Typus des Magiers zu identifizieren. Der Ḥāsīd ist und bleibt ein f r o m m e r Mann aus dem Volke. Er ist kein Wundermann, er ist nichts, was ein anderer nicht auch sein k ö n n t e.

Auffällig ist die Sprache der Erzählung. Beide Traditionen sind aramäisch, jede im Dialekte ihres Milieus. Doch weist die Fassung im babylonischen Talmud eine Tendenz auf, wenigstens an feierlichen Stellen ins Hebräische überzugehen. Die Erzählung stammt also aus einer Zeit, wo die Tendenz vorhanden war, auch die כִּטְשָׁה-Literatur ins Aramäische überzuführen, eine Tendenz, die sich schließlich doch nicht durchgesetzt hat¹⁾.

Darum finden wir in den Ḥāsīd-Geschichten die deutliche Tendenz, den magischen Charakter des Charismas zugunsten eines religiösen zu überwinden. Der Ḥāsīd betrachtet das Charisma als ein Geschenk Gottes, das für besondere Frömmigkeit verliehen wird. Der Ḥāsīd steht zu sehr auf der Seite des Volkes, als daß er es ablehnen könnte, einer Not des Volkes abzuhelpfen. In dieser Hinsicht sind die Ḥāsīdīm die Erben der Propheten. Deshalb hat sich der Typus des Ḥāsīd als Regenbeter nicht durchgesetzt, ebenso wenig wie die magischen Züge, die wir an Elia

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I. Ḥāsīd und Wunder, S. 39, Anm. 1.

beobachten, von den Schriftgelehrten übernommen worden sind. Der Hāsīd ist zwar ein Repräsentant der Volksreligion, nicht der Gelehrtenreligion, aber er repräsentiert doch nur eine echt jüdische Volksreligion und verliert sich nicht ins Gebiet der internationalen Magie. Wie aber jede echte Religion, gerade wenn sie lebendig ist, sich der Magie bedient und der Magie bedienen darf, so hat auch die jüdische Volksreligion gerade dort, wo sie stark und lebendig ist, ihren magischen Einschlag. Dieses magische Moment ist nur Materie, aus der die wahre Religion das formt, was dem religiösen entspricht. So müssen wir das Verhältnis des Hāsīd zu den magischen Unterströmungen der jüdischen Religion auffassen. Die lebendige Frömmigkeit des Hāsīd bedarf keines puristischen Radikalismus. Sie gestaltet das Leben so wie es ist zu einem religiösen Leben.

In den Zusammenhang der Auffassung, daß ein Hāsīd zugleich das Charisma um Regen zu bitten hat, gehört auch folgende Erzählung:

Ta^anīt 23^b.

אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל חסידי דבבל רב הונא ורב חסדא כי הוה מצטריך עלמא למיטרא אמרי ניכניף הדדי וניבעי רחמי אפשר דמירצי הקדוש ברוך הוא דייתי מיטרא תקיפי דארעא דישראל כגון ר' יונה אבוה דרבי מני כי הוה מיצטריך עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה ואמר להו הבו לי גואלקי ואיזיל ואייתי לי בוזא עיבורא כי הוה נפיק לברא אזיל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתיב ממעמקים קראתיך ה' וקאי בדוכתא צניעא ומכסי בשקא ובעי רחמי ואתי מיטרא כי הוה אתי לביתיה אמרי ליה אייתי מר עיבורא אמר להו אמינא הואיל ואתא מיטרא השתא רווח עלמא.

Die babylonische Gemārā überliefert diese Erzählung fragmentarisch, aber ihren Inhalt können wir noch durchaus rekonstruieren. Ein frommer Mann, der die Fähigkeit, den Regen zu erflehen, besitzt, wandte aus Bescheidenheit eine List an, wenn er um Regen bitten mußte. Er ging weg mit einem Korb, als wollte er Getreide kaufen, und betete im Verborgenen. Nachdem sein Gebet erhört worden war, ging er nach Hause. Daß er ohne Getreide zurückkehrte, erklärte er damit, daß nun, wo doch Regen gekommen sei, das Getreide billiger werden würde und es besser sei, mit dem Einkauf noch ein wenig zu warten.

Das Milieu dieser Geschichte (das durch den Zusammenhang ganz allgemein als palästinensisch gekennzeichnet ist) erinnert

an das Milieu der Ḥāsīd-Erzählungen. Das wurde auch von den alten Kommentatoren empfunden: R. Ḥ^enan'el gebraucht ohne weiteres die Bezeichnung **הַסִּידֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל**, während unser gegenwärtiger Zusammenhang in der babylonischen G^emārā von **תְּקִיפֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל** spricht. Raši beachtet die Tradition der babylonischen G^emārā durchaus, erklärt aber, daß **תְּקִיפֵי דְאַרְעָא יִשְׂרָאֵל** nur eine Art strenger Richtung innerhalb der Ḥāsīdīm seien. Der gegenwärtige Zusammenhang, in dem uns die Geschichte überliefert ist, überdeckt ihren Charakter als Ḥāsīd-Erzählung. Sie wird nämlich als Beispiel herangezogen, um den zeitweilig als Gegenstand der Diskussion so beliebten Unterschied zwischen den Ḥāsīdīm in Babylonien und den **תְּקִיפִים** in Palästina zu kennzeichnen¹⁾. Im großen und ganzen gelten die **תְּקִיפִים** als sehr gesetzes-treu, aber ein wenig äußerlich in ihrer Art der Gesetzes-erfüllung. Die Diskussion über dieses Thema wird durch-aus vom Standpunkt des Babyloniers geführt. Unsere Erzäh-lung gehört gar nicht recht in diese Diskussion. Sie schil-dert den Palästinenser durchaus nicht in irgendeiner tadelns-werten Weise. Sie wollte doch ursprünglich gerade die Be-scheidenheit eines frommen, mit besonderen Gaben ausgestatteten Mannes schildern. Diese Bescheidenheit wird, wie die Erzählungen vom Ḥāsīd aus dem Dorfe **אֵיט** beweisen, auch in Babylonien sehr hoch eingeschätzt. Die G^emārā scheint hier an der Umständlich-

¹⁾ Den Gegensatz zwischen den Ḥāsīdīm Babyloniens und den Tak-kīfīm Palästinas behandeln u. a. folgende Stellen: Megillā 28^b und Ḥul-līn 122^a. So sagt Megillā 28^b, daß R. Naḥman, ein babylonischer Ḥāsīd, einen Mann **וְתוֹסַפְתָּא וְסִיפְרָא וְסִיפְרָא וְסִיפְרָא** trotz ausdrück-licher Aufforderung nicht beweint habe, weil dieser nur ein „Korb voller Bücher“ (**צַנָּא דְמַלְי סְפָרָא**) gewesen sei, während R. Šim'ōn ben Lākīš, ein palästinensischer Tak-kīf, einen in Palästina oft weilenden babylonischen Rabbi (s. Edels = **מְהַרְש"א** z. St.) mit den Worten **הִסְרָא אַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל גְּבֵרָא רַבָּא** beklagt habe. Auch Ḥullīn 122^a wird der palästinensische Tak-kīf bescheidener geschildert als der babylonische Ḥāsīd. Es gibt also auch in babylonischen Kreisen eine Opposition gegen den Lokalstolz der Babylonier. Diese Richtung wird entstanden sein aus der Ehrfurcht vor der älteren Tradition in Palästina. Diese Opposition hat sich allmählich durchgesetzt, da ihre Denkweise genuin-jüdisch und religiös viel tiefer und echter ist. Der Gedanke, daß die Vergangenheit Gott näher gewesen sei, gehört zu den Grundzügen des religiösen Denkens, denen gegenüber der Lokalstolz der babylonischen Schulen nur eine historische Zufälligkeit dar-stellt.

keit des Verfahrens Anstoß zu nehmen. Auf jeden Fall will sie etwas Tadelnswertes darstellen. Dieses Faktum läßt sich nur so erklären, daß Hāsīd-Geschichten aus Palästina in Babylonien manchmal unter dem Terminus eines תְּקִיפָה tradiert wurden, weil dieser Terminus für die Palästinenser sich zeitweilig eingebürgert hatte. Diejenigen Kreise nun, die in einem Gegensatz zu Palästina standen, betrachteten das Verhalten eines תְּקִיפָה auf jeden Fall als tadelnswert. So wurde hier mit der Blindheit der Polemik die Pointe der Erzählung verkannt. Diese Verwischung der Pointe hat dazu geführt, daß diese Geschichte keine weitere Verbreitung fand. Der Zusammenhang hat sie als Erzählung von einem nicht nachahmenswerten Verhalten gekennzeichnet. Dies entspricht aber nicht ihrem Inhalt. Die Autorität des Talmud ließ eine Wiederherstellung nicht zu. So wurde die Erzählung unpopulär. Sie ist nicht primär, wohl aber sekundär milieufremd, da in einem echt jüdischen Milieu das geschilderte Verhalten nicht als tadelnswert gelten konnte.

Diese Erzählung erinnert an das Milieu der Hāsīd-Erzählungen, obwohl sie den Terminus תְּקִיפָה gebraucht. Rabbēnū H^anan'el kommentiert diese Erzählung ohne weiteres als Hāsīd-Erzählung, Raši betrachtet die תְּקִיפָה als eine strengere Sonderrichtung innerhalb der H^asīdīm. תְּקִיפָה ist aber niemals Bezeichnung einer soziologischen Gruppe gewesen. Der Terminus ist vielmehr nur eine etwas ironisierende Bezeichnung der babylonischen für die palästinensischen Juden. Nach Ansicht der babylonischen Juden hatten die palästinensischen, ohne etwa gerade unfromm zu sein, doch Gott etwas zu sehr „für sich gepachtet“.

Die Erzählung ist eine echt chassidische Erzählung und vertritt das chassidische Ideal des bescheidenen Frommen, der sich seines Charismas fast schämt. Die Erzählung von dem Hāsīd aus dem Dorfe אֵיטִי berichtet denselben Zug chassidischer Frömmigkeit. Doch ist die Erzählung in den Zusammenhang der babylonischen Polemik gegenüber den palästinensischen Juden geraten, und so wurde ihre Pointe umgebogen, ihre Tendenz unverständlich und damit ihre weitere literarische Entwicklung und Tradierung gehemmt. Von diesen so echt chassidischen Erzählungen existieren darum keine weiteren Varianten.

Es erhebt sich nun die Frage, warum der Typus des Hāsīd als des Regenbeters, der doch ein echt chassidischer Typus geworden und geblieben war, in späterer Zeit nicht mehr auftaucht.

Die Loslösung vom palästinensischen Milieu mochte das Gebet um Regen gegenüber anderen Nöten zurückgedrängt haben. Es gibt aber in vielen Gegenden, in denen sich Juden in der Folgezeit ansiedelten, die Sitte des Regengebets. Wenn dieser Typus des Ḥāsīd wieder verloren ging, so ist das nicht durch das neue Milieu, sondern durch eine historische Einzelercheinung bedingt. Das Charisma des Gebetes um Regen wurde von der Familie Ḥōnī an sich gezogen und erhielt hier einen so magischen Charakter, daß es sich der Welt der Ḥāsīdīm entfremdete. Wie unsere Geschichten im Verlaufe ihrer literarischen Entwicklung z. T. von einem namenlosen Ḥāsīd auf Ḥōnī übertragen wurden, so ging auch das Charisma selbst auf Ḥōnī und seine Familie über. Der magische Einschlag der Erscheinung mag seinen Teil dazu beigetragen haben. Denn nicht immer war das religiöse Volksleben so lebendig, so sicher, nicht in magische Unterströmungen abzusinken, daß die Repräsentanten der Volksfrömmigkeit, die Ḥāsīdīm, unbedenklich den magischen Einschlag hinnehmen konnten. In Zeiten religiösen Niedergangs zog sich auch die chassidische Frömmigkeit mit dem sicheren Instinkt der wahren Religion aus diesem gefährlichen Gebiet zurück. Diese Beziehung zwischen Religion und Magie ist nicht die einzige in der Geschichte des Typus Ḥāsīd. Der Ḥāsīd als Repräsentant der Volksreligion gerät automatisch immer wieder in enge Beziehungen zur Magie. Daß aber das Wesen des Ḥāsīd-Seins niemals im Magischen aufging, beweist, wie sehr doch der Ḥāsīd bei aller Volkstümlichkeit der Repräsentant reiner Religiosität und Frömmigkeit ist.

Die bisher behandelte spezielle Form des Gebetscharismas begegnet uns in der späteren Tradition nicht mehr. Der Typus des charismatischen Fürbitters überhaupt geht dagegen nicht ganz verloren, obwohl er nicht eben sehr häufig ist. Die folgende Geschichte von R. R'übēn steht ziemlich vereinzelt da, und das darnach angeführte Beispiel aus dem ספר הסידים ist sehr wenig charakteristisch.

II. Andere chassidische Gebetscharismata.

Wie wenig vertraut dem Mittelalter der Typus des charismatischen Fürbitters war, zeigt die Entwicklung der Geschichte von R. Ḥanīnā ben Dōsā und der Schlange ¹⁾, einer in der talmudischen Literatur tradierten, sehr bekannten Wundererzählung. Hier handelt es sich ursprünglich um einen völlig klaren Fall charismatischer Fürbitte: Ḥanīnā wird gerufen, um das Land von der Schlangenplage zu befreien und tut dies durch sein Gebet. In der Fassung der Geschichte dagegen, die Al-Nakawa überliefert, ist von der Fürbitte nicht mehr die Rede ²⁾.

Eine Erzählung, die neben einer Fülle anderer Motive auch das der charismatischen Fürbitte behandelt, ist die von R. Re'ūbēn und dem Todesengel. Sie gehört der Ma'āsē-Literatur des Mittelalters an und wird überliefert in:

Gaster, The Exempla of the Rabbis, Nr CXXXIX auf S. 98 f.

תנו רבנן: מעשה בראובן הבלר שמימיו לא טעם טעם חטא. אלא פעם אחת הלך לבית הכנסת בשחרית ומצא אדם יושב במקומו. מיד נוף בו ואמר לו במקום גדולים אל¹⁾ תעמוד²⁾. מיד עמד וישב אצל פתחה שלבית³⁾ הכנסת והתחיל בוכה בלבו. ונכנסה דמעתו אצל כסא הכבוד. מיד שלח הקב"ה ליטול⁴⁾ את נפש בנו. ולא ניתן לו בן אלא לאהר

7 דבור, מדרש עשרת הדברות (s. Jellinek, בית המדרש I, 83 und V, 152 f.; אוצר מדרשים 328; § 434; Maasebuch, Nr. 195 und die erste Erzählung der Bagdader Sammlung der Ma'āsījjōt).

מעשה בר' ראובן שהיה חכם וחסיד וישר עוסק בתורה כל ימיו ביום ובלילה וכל הגזרות שהיו באות על אותו הדור היה עומד ומתפלל עליהם לפני הקב"ה ומבטלם בתפלתו, ולא היה לו כי אם בן אחד, והנה הגיע קצו של זה הבן להפטר מן העולם ויבא מלאך המות לפני ר' ראובן אביו ויאמר דבר אחד יש לי לומר לך, א"ל אמור, א"ל הגיע קץ על בנך וזמנו

¹⁾ Bei Gaster: על

²⁾ Prov. 25, 6.

³⁾ Vgl. שחרחמים, שראותו, אגנער.

⁴⁾ Die Pleneschreibung ist bei Gaster nicht konsequent durchgeführt.

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I. Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma'āsījjōt. 1 Ḥāsīd und Wunder, Tartu 1935, S. 64 ff.

²⁾ Siehe daselbst S. 65.

שמונים שנה. וכשבא מלאך המות הכירו⁵⁾ ר' ראובן. ואמר לו מה לך באתה. שמא הגיע זמני להפטר מן העולם. אמר לו לאו אלא שלחני הקב"ה לטול את נפש בנך. אמר לו למה. אמר לו מפני שנופת בעני זה. אמר לו אם כך נתחייבתי. הנח לי שלשים יום עד שאני מכניס את בני על ארוסתו וישמח בה. ואחר כך קח את נפשו. הניח לו מלאך המות שלשים יום. מיד נתרגז על מלאך המות בארבע מדות רעות באף וחמה ובחרון אף וקצף גדול. מה עשה ר' ראובן עמד וחילק את ממונו לשלשה חלקים חלק אחד פיזרו לעניים ואביונים וחלק אחד כדי לשמח את בנו. אמר שמא מתקיים הפיסוק הזה לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות⁶⁾. וחלק אחד הניחו לידע מה יהיה הדבר. לאחר עשרים ותשעה ימים ששימח את בנו. בא אליהו ז"ל וישב לו אצל פתחו שלנער. מיד נרתע הנער וישב (!) לו. אמר לו זקן מפני מה באתה. אמר לו בני אני אליהו באתי לברוך. מיד נשתחוה לו. אמר לו מה בשורה בידך. אמר לו מלאך המות למחר יקח את נפשך בני. אמר לו הנער זקן הלא מיום שברא הקב"ה את העולם ועד עכשו. כל מי שבא יומו הוא מת. אמר לו הין. אמר לו ואהיה כאחד מהן. אמר לו בני לא כשם שבני אדם מתים אתה מת. אמר לו היאך הדבר. אמר לו בארבע מדות רעות שנגזו על מלאך המות בהן מלמעלה הוא יבוא עליך. אמר לו ר' מה אעשה ואנצל מידו. אמר לו למחר כשאביך עולה לפני התיבה ואתה עומד משמאלו

להפטר מן העולם, א"ל אם הקב"ה גזר גזרה זו אין אנו יכולים לבטלה, אלא בבקשה ממך שתתן לי זמן שלשים יום ואקח לו אשה ואעשה לו חופתו ואח"כ עשה שליחותו של מקום. א"ל המלאך הרי הוא בדרך כטוב בעיניך עשה והלך המלאך למקומו. ור' ראובן הלך לביתו ולא הגיד הדבר לשום אדם והשיא לבנו אשה ונתן ביד בנו עלי הדס (וא"ל לך הזמין כל בני העיר, וכשהלך להזמינם פגע בו אליהו ז"ל וא"ל היכן תלך? א"ל אבי שלחני להזמין כל בני עירי, א"ל יש לי דבר אחד לומר לך, א"ל ומה הוא, א"ל בני הגיע קצך למות, א"ל אם כך גזר הקב"ה אין מי יכול לעכב, אינני גדול מאברהם יצחק ויעקב. א"ל בני אומר לך דבר אחד כשתזמין בני העיר ותשב בסעודה עם הזקנים אל תטעום כלום אלא יהיו עיניך בדי"ת והאדם שיבא כעני וראשו פרוץ ובגדיו פרומים ושער ראשו מקולקלים דע כי הוא מלאך המות ותעמוד על רגליך ותפול לרגליו ותשתחוה לו ותכניסוהו שיאכל עמך, והשמר לך שלא נתיחהו אלא תפוש בו בחזקה שיאכל וישתה, ואם לא ירצה לישב בסעודה קחהו תחת חופתך והאכילהו והשקהו. וילך אליהו ז"ל לדרכו וגם הבן הלך לביתו ולא הגיד לא לאביו ולא לאמו ולא לארוסתו. ויבואו הזקנים וישבו על השלחן

1) Die Myrte als Abwehrmittel gegen Dämonen kommt auch oft in den jüdischen Zaubertexten vor, wozu Marmorstein, Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde in: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1924/25 (Berlin-Wien 1925), S. 358. Andere Abwehrmittel gegen Dämonen sind Amulette und Händeschlagen. Um aber die Macht des Todes zu brechen, muß man Şedākā üben und gute Taten vollbringen.

⁵⁾ R. Jehošū'a ben Lēwī (s. Gaster Nr. CXXXVIII auf S. 96 und die auf S. 214 f. angeführte Literatur) hat den Todesengel nicht erkannt.

⁶⁾ Prov. 11, 4.

הבט וראה עני אחד לובש בגדים צואים סמרטוטין חלוק לו כבוד שהוא מלאך המות שמא ירחם עליך. למחר כשהגיעה השעה חזר וראה אותו האיש הלך ונתן לו שלום. אמר לו ר' עמוד שב במקום גדולים²). אמר לו בני אביך אתמול אמר לי במקום גדולים אל תעמוד ואתה אמרת לי שב. אמר לו והרי אני חלקתי לך כבוד. אמר לו מי שהכבוד שלו ירחם עליך. מיד יצא והלך וישב על פתח החופה וישב התינוק לפניו. אמר לו בני שאלה אני שואלך. אמר לו אמור. אמר לו אדם ששאל מחבירו קופה מלאה תבן נטלו ועשאו בטיט ובנה בו דירה גדולה. לאחר זמן בא בעל התבן ואמר לו תן לי תבני. מה יעשה לו. אמר לו יתן לו תבן אחר תחתיו. אמר לו אם אינו רוצה אלא תבנו מה יעשה לו אמר לו יסתור את הדירה ויקפיאנה במים ויתן לו תבנו. אמר לו בני אתה הוא התבן והרוח היא הדירה. שלחני הקב"ה שהוא בעל התבן ליקח את תבנו. לא השלים דבריו עד שבא אביו מבית הכנסת וידיו על ראשו. צווח ובוכה על פרי מעיו ונפל לפני מלאך המות ואמר לו בבקשה ממך שתטול את נפשי תחת בני, מיד לבש עליו מלאך המות ארבעה בגדי אכזריות אף וחמה חרון אף וקצף גדול ונודיין עליו כגבור יוצא למלחמה. שלף חרבו מתערה והניח רגלו על צוארו כדי להכותו. מיד נודעו צעו מאתים וארבעים ושמונה איברים שיש בו ועמד וברח מתחתיו ואמר לו למי שאת שלוח ליטול את נפשו לך וטול את נפשו שאיני יכולה⁽¹⁾ לסבול במה שבאת עלי. וכיון שראתה וקינתו נפלה ושערה סתור מפולשת בעפר אמרה לו בבקשה ממך שתטול את נפשי תחת פרי מעי והיא גועה ובוכה. מיד לבש לה⁽¹⁾ מלאך המות ארבעה בגדי אכזריות אף וחמה וחרון אף וקצף

וישב גם החתן עמהם, והיו עיניו מסתכלות בדלת, ומן הצער והדאגה לא אכל ולא שתה, וכשהיו העם אוכלים ושותים בא מלאך המות ונדמה לו כעני וראשו פרוץ ובגדיו פרומים ושערותיו מקולקלים. כיון שראהו החתן עמד מן השלחן ונפל לפני רגליו ותפשו בחזקה וא"ל אדוני הכנס, א"ל איני נכנס, א"ל הכנס ושב עם הזקנים, תפשו בחזקה והושיבו בין הזקנים בחופתו, והביאו לפניו כל מיני מעדנים ונראה להם כמו שאוכל ושותה ואחר שאכל ושתה א"ל בני כשהיית בונה ביתך התבן שלו מהיכן לקחת? א"ל מבעל הגורן, א"ל בני בעל הגורן מבקש את תבנו, א"ל אקח תבן אחר ואתן לו. א"ל אינו רוצה כי אם תבנו, א"ל אם כן אנו נותצים את הבית ונפריד את הטיט ונוציא את התבן ונתן לו, א"ל בני אין בעל התבן אלא הקב"ה והתבן אינו אלא הנפש, הוא שלחני ליטול את נפשך ואני הוא מלאך המות, א"ל אם כן הוא תן לי רשות שאצא ואראה את אבי ואת אמי ואת ארוסתי, א"ל לך. הלך לאביו ואמו ויספר להם את דברי מלאך המות, מיד עמד ר' ראובן אביו ונתעטף והיה מתפלל ובקש רחמים על בנו, והיה הבן בוכה כנגדו, ומחבקו ומנשקו, ויצא ואמר למלאך המות אפיסך מאד תן לי רשות עד שאכנס לחופתי ואנשק לארוסתי, אמר לו לך הלך אצל אשתו ונשקה א"ל תהי יודע שבא מלאך המות ליטול את נפשי, אמרה לו ומה אמרת לו, אמר לה לא אמרתי לו כלום, אמרה לו עמוד כאן ואני אלך לדבר עמו, יצאת וא"ל אדוני, אתה באת לקחת את נפש בעלי? א"ל הן! אמרה לו כך כתיב בתורה כי יקח איש אשה חדשה נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמה את אשתו אשר לקח, א"ל המתני עד שאלך להקב"ה אולי יעשה למען שמו וירחם עליו, עלה לרקיע ומצא

גדול ונודיין עליה כגבור יוצא למלחמה
 ושלף חרבו מתערה והניח רגלו על צוארה
 כדי להכותה. מיד ברחת מתחתיו ויצאה
 ונעלה הדלת אחריה למי שאת שלוח
 ליטול את נפשו לך וטול את נפשו שאיני
 יכולה לסבול במה שבאת עלי. באותה
 שעה שראתה כלתו שלאותו התינוק
 המראה הגדול הזה ירדה מחיפתה ונפלה
 לפני מלאך המות ואמרה לו בבקשה
 ממך שתטול את נפשי תחת התינוק הזה
 והנח לו שישבע ימיו לקיים מה שכתב
 נפש תחת נפש¹⁾. מיד לבש עליה ארבעה
 בגדי אכזריות ושלף חרבו מתערה והניח
 רגלו על צוארה. אמרה לו גמור מלאכת
 מלך מלכי המלכים ששילחך ונתבהל עליה
 פעם שנייה ושלישית ולא חזרה אלא אמרה
 גמור מלאכת מלך מלכי המלכים. מיד
 נתרחם עליה מלאך המות ונפלה דמעה
 שלרחמים מעין מלאך המות. אמר הקב"ה
 זה שהוא אכזרי הורג נפשות נתרחם
 על אלו. אני שכתבתי בי אל רחום
 וחנון²⁾ לא ארחם עליהן. והוסיף להן
 הקב"ה שבעים שנה לכל אחד ואחד.
 הדא היא דכתיב או תשמח בתולה במחול
 ובחורים ווקנים יחדו והפכתי אבלם
 לששון³⁾. ר' יהודה אומר כהנים היו
 שנאמר ורויתי נפש הכהן דשן ועמי את
 טובי ישבעו נאם יוי⁴⁾.

שם מיכאל וגבריאל ומלאכי השרת עומדים
 ומבקשים עליו רחמים ואומרים רבש"ע
 כל גזרות קשות הבאות לעולם ר' ראובן
 עומד לפניך ומתפלל עליהן ואתה מבטל
 אותן בעבורו, ועכשיו כלנו מבקשים עליו
 רחמים ואין אתה שומע לנו, עשה נא
 למען שמך הגדול ותרחם עליו, ומלאך
 המות בא ואמר לפני הקב"ה כך וכך
 אמרה לי אשתו, מיד נתמלא הקב"ה
 רחמים ויהפוך גזר דינו לחיים והוסיף
 לו הקב"ה על שנותיו שבעים שנה כנגד
 שבעת ימי החופה, לקיים מה שנאמר רצון
 יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם.

¹⁾ Lev. 24, 18

²⁾ Lev. 34, 6

³⁾ Jer. 31, 13

⁴⁾ Jer. 31, 14

R. Re'übēn¹⁾ stand so hoch in Ansehen bei Gott, daß sein Gebet zwangsläufig alles Unheil von Israel abwenden konnte. Eines Tages traf R. Re'übēn den Todesengel. Der teilte ihm mit, daß sein Sohn sterben müsse. R. Re'übēn bat sich eine Frist aus, um seinen Sohn noch zu verheiraten. Der Todesengel ging darauf ein. Eine Frau wurde gewählt, die Hochzeit bestellt. Auf dem

¹⁾ Es wird hier ausdrücklich der Name des חסיד genannt.

Wege, die Gäste einzuladen, begegnete der Sohn aber dem Elia, der ihm mitteilte, was über ihn beschlossen sei, und ihm riet, den Todesengel als Gast ehrenvoll zu empfangen, denn dieser werde als armer Mann auf der Hochzeit erscheinen. Vielleicht könne dies den Todesengel besänftigen. Der Sohn tat so. Aber der Todesengel überführte ihn durch ein Gleichnis. Was wirst du tun, wenn der Mann, der das Stroh zu deinem Hause geliefert hat, es zurückverlangt? Der Sohn antwortete: Ich werde ihm anderes Stroh geben. Und wenn er durchaus sein Stroh haben will? — Dann muß ich mein Haus zerstören, um ihm das Verlangte zu geben. — Da sagte der Todesengel: Der Herr des Strohes ist Gott, deine Seele ist das Stroh, Gott hat mich gesandt, deine Seele zu fordern. — Da bat der Sohn, noch von Vater und Braut Abschied nehmen zu dürfen. Den Vater fand er im Gebet. Dann ging er zum zweiten Male zum Todesengel und bat ihn, erst noch zu seiner Braut gehen zu dürfen. Als er zur Braut kam, hielt sie ihn zurück, ging selbst zum Todesengel und hielt diesem ein Tōrāwort vor, das verbietet, den Ehemann vor Ablauf des ersten Jahres von seiner Frau zu trennen. Als der Todesengel das hörte, ging er zu Gott zurück, um sich Rat zu holen. Im Himmel standen alle Engel vor Gott im Gebet für R. Rē'ūbēn. Als der Todesengel das Tōrāwort der Braut vor Gott vortrug, füllte sich Gott mit Erbarmen und schenkte dem Sohne R. Rē'ūbēns noch 70 Jahre, gemäß den 7 Tagen der Hochzeit ¹⁾).

Der Held der Geschichte ist ein Hāsīd, namens R. Rē'ūbēn. Sein Hāsīdsein manifestiert sich in der Kraft seines fürbittenden Gebetes, dessen Wirkung fast mechanisch eintritt. Von anderen Eigenschaften, in denen sich sein chassidhaftes Wesen gezeigt hätte, berichtet die Geschichte nicht. Die Kraft seines Gebetes scheint nach Auffassung dieser Geschichte alle in konstituierend für das Hāsīdsein des R. Rē'ūbēn zu sein. Allerdings beschränkt sich seine Kraft auf die Fürbitte. In eigenen Sachen bedarf er der Fürbitte der Engel. Die Geschichte ist reich an — fast aus-

¹⁾ Daß Gott gezwungen ist, auf Grund eines Tōrābeweises einen harten Beschluß aufzuheben, ist ein in der talmudisch-midrassischen Literatur selbstverständlicher Gedanke; vgl. *Ābōt de'Rabbi Nātān*, ed. Schechter (Wien 1887) נוסחא א', Kap. 3, S. 9^a; *Bābā batrā* 11^a; מדרש הגדול, Abschnitt ראה יקוט שמעוני II, § 989; Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, London-Leipzig 1924, S. 69.

schließlich rationalistischen — Motiven, sodaß der Held allmählich in den Hintergrund tritt. Schließlich verschiebt sich sogar die Pointe: Das Tōrāwort der Braut, nicht die Frömmigkeit des R. R'ēbēn gibt den Ausschlag. Die starke Betonung des Gesetzes zeigt sich auch erstens darin, daß der Todesengel ohne weiteres zurücktritt, als R. R'ēbēn Frist für die Hochzeit verlangt. Denn die Sorge für Nachkommenschaft ist eine **נְצוּחָה**. Zweitens ist auch das Mittel, das Elia dem Sohne zur Besänftigung des Todesengels empfiehlt, Erfüllung einer **נְצוּחָה**, rationalistisch. Rationalistisch ist ferner der Grund, den die Engel für die Erhörung ihres Gebets anführen: R. R'ēbēns Bitte für Israel wurde erhört, also muß auch unsere Bitte für R. R'ēbēn erhört werden, und die Vorstellung, daß Gott sich mit Erbarmen (**רַחֲמִים**) erfüllen muß, um den Sohn zu begnadigen. Auch die Überführung des Sohnes durch den T o d e s e n g e l erfolgt durch einen Vernunftschluß. Eine eingefügte Elia-Erzählung dagegen hat einen ganz anderen Charakter. Sie hat nichts mit der Welt des R. R'ēbēn zu tun, in der die Tōrā, ihr Studium und die für die Kreise der Tōrākundigen typische Art der Schlußfolgerung die entscheidende Rolle spielen. Sie gehört wohl ins Gebiet einer naiven Volksfrömmigkeit ¹⁾).

Die Erzählung weist nämlich in der Fassung bei Jellinek eine Unebenheit auf. Die Rolle des Elia wird nicht durchgeführt. Elia müßte doch einen Rat geben, wie es möglich sei, den Todesengel von seinem Vorhaben abzubringen. Der Rat des Elia erweist sich aber als völlig nutzlos. Dies läßt vermuten, daß die Elia-Geschichte

¹⁾ Unter den Parallelen zu dieser Erzählung nennt Gaster an erster Stelle die Novelle von Tobit. Dazu ist zu bemerken, daß Gaster bei der Vergleichung von Erzählungen eine extreme Richtung vertritt, in der auch Nebenmotive vergleichend herangezogen werden. Das Hauptmotiv unserer Erzählung: die Erlösung eines zum Tode Bestimmten durch die Frömmigkeit seiner Frau, hat nichts zu tun mit dem Hauptmotiv in der Tobitgeschichte, die wohl eine novellistische Ausgestaltung des Motivs vom dankbaren Toten ist. Mit der Tobitgeschichte verwandt sind nur zwei Nebenmotive: erstens das Nothelfermotiv, das aber in unsere Erzählung nur sekundär hineingetragen ist, und zweitens das Motiv, daß der Bräutigam gerade am Hochzeitstage sterben muß. Doch ist die Bedeutung des letzteren Motivs in beiden Geschichten sehr verschieden. In unserer Erzählung handelt es sich nur darum, die Handlung dramatischer zu gestalten. In der Tobiterzählung dagegen ist der Tod des Bräutigams mit der Tatsache, daß er gerade am Hochzeitstage sterben muß, innerlich kausal verbunden.

gar nicht in diese Erzählung hineingehört. Die Fassung der Geschichte in der Gasterschen Handschrift zeigt dies noch deutlicher. Hier wird nämlich angegeben, warum der Sohn des R. R'ēḅēn sterben mußte. R. R'ēḅēn hatte in der Synagoge einen armen Mann, der seinen Platz eingenommen hatte, mit harten Worten von dem Platze verwiesen. Der Arme ging zur Seite und weinte. Diese Tränen wogen so schwer vor Gott, daß Gott das Leben von R. R'ēḅēns Sohn dafür forderte. Aber Elia half dem Sohne, indem er ihm riet, einen armen Mann, der auf seiner Hochzeit erscheinen würde, in allen Ehren zu empfangen. Damit könne das Unrecht wieder gut gemacht werden, denn dieser Mann sei der Todesengel. Aus dieser Variante ergibt sich ein geschlossenes Erzählungsmotiv. Das, was in der heutigen Fassung der Erzählung als ein sinnloser Rat des Elia erscheint, wird in dieser Erzählung sinnvoll. Freilich ist es nicht ganz verständlich, was die Sühne wert ist, wenn Elia bereits vorher deren Zweck ver-raten hat. Aber es mag hier eine der Erzählungen von Elia, dem Nothelfer ¹⁾, vorliegen, in der die Nebenmotive nicht sehr sorgfältig durchgeführt sind. Trotz dieser nicht sehr sorgfältigen Komposition hat diese Erzählung einen tief religiösen Hintergrund. Sie spricht den Gedanken aus, daß vor Gott ein einziges Unrecht mehr wiegen kann als ein ganzes Leben in Frömmigkeit ²⁾. Das sehr beliebte Nothelfermotiv wird mit Hilfe einer

¹⁾ Da wir die Erzählung als selbständige Tradition nicht kennen, ist nicht mit Sicherheit feststellbar, ob diese Erzählung nicht auch eine Ḥāsīd-Erzählung ist. כַּעֲשׂוֹת von einem Ḥāsīd und dem Nothelfer Elia sind häufig und stellen geradezu einen Typus von Ḥāsīd-Erzählung dar. Diese Elia-Erzählung könnte durchaus in diesen Typus hineingehören.

²⁾ Hier liegt also ein Motiv vor, das dem Motiv entspricht, in dem eine einzige gute Tat so hoch bewertet wird, daß sie ein ganzes Leben in Sünden aufhebt (vgl. Jelinek, *בית המדרש* V, 131 (= *אוצר ספר מדרשים* S. 312f. und die 17. Erzählung der Bagdader Sammlung des *ספר כַּעֲשׂוֹת*). Hier wie dort erhalten die Begriffe Frömmigkeit und Sünde eine tiefe Fundierung. Wirkliche Frömmigkeit manifestiert sich nicht in der Handlung, sondern in der Gesinnung. Fromme Taten sind zu wägen und nicht zu zählen. Der Fromme muß sich bei der Vollziehung der frommen Tat von der Gesinnung leiten lassen. Der Wert dieser frommen Tat läßt sich am Grade der Gesinnung ermessen. Je höher die Gesinnung ist, desto wertvoller ist die Tat. So kann hohe Gesinnung durch eine einzige Tat alle Sünden aufheben, während niedrige Gesinnung durch eine einzige Sünde, mag sie äußerlich noch so gering erscheinen, alle „guten“ Taten zunichte machen kann. Die Tat ist quasi die Materie, die von der

recht ungeschickten Fabel durchgeführt. Die eigentliche Erzählung von R. Re'ūbēn und dem Todesengel hat zwei Fassungen. Beiden gemeinsam ist, daß der Sohn am Tage seiner Hochzeit sterben muß und daß seine Eltern ihm nicht helfen können, während es der Braut gelingt, ihn zu retten. Die eine Fassung ist typisch jüdisch: die Braut rettet den Bräutigam mit Hilfe ihrer Kenntnis der Tōrā¹⁾. Die Fassung bei Gaster dagegen berichtet, daß der Vater sich für den Sohn aufopfern wollte, aber im entscheidenden Moment doch vor der Schrecklichkeit des Todesengels den Mut verlor. Ebenso die Mutter. Aber die Braut vermochte das Opfer zu bringen. Da erbarmte sich der Todesengel ihrer. Er wollte sie nicht töten und begann zu weinen. Da begnadigte Gott die Braut und den Bräutigam, weil er doch barmherziger ist als der Despot, der Todesengel. In der zweiten Fassung der Erzählung ist das Motiv internationaler. Die Aufopferung für einen anderen ist überall und zu jeder Zeit denkbar²⁾. Aber das Milieu ist auch in dieser Fassung vollkommen jüdisch, so daß es sich nicht um eine wandernde Erzählung handelt. Die Gastersche Fassung des Textes ist durch die Verbindung mit einer Eliaerzählung hypertrophiert worden. Darum wurde diese Motivfülle später wieder beschnitten. Aber Reste der Verbindung mit dem Nothelfermotiv blieben im Texte stehen, wie die Fassung

Gesinnung geformt wird. Der Vollbringer, der Former dieser Tat ist insofern Schöpfer seiner selbst, als er seine Gesinnung in Tätigkeit setzt. Nur so spiegelt sich sein tätiges Ich in der Tat wider. Gut ist die Tat, wenn in ihr sein ganzes Ich aktiv gegenwärtig ist. R. Re'ūbēns Handlungsweise bedeutete nicht etwa einen Verstoß gegen die Vorschrift — er handelt ja im Sinne der Halacha (vgl. Berākōt 6^b und Par.) — sondern eine schonungslose Inanspruchnahme seines Rechtes. Diese „kleine“ Ursache hat aber solche große Wirkungen hervorgerufen (כַּנְסָה דְּמִעְתּוֹ אֵצֶל כֹּסֵא הַכְבוֹד), daß darauf hin die harte Strafe erfolgen mußte. Die Tatsache, daß diese Sünde solche Folgen hatte, sollte nämlich zeigen, daß nicht die Tat als solche Ursache dieser Strafe war, sondern die Unvollkommenheit der Gesinnung. Und obwohl — nach einer Fassung der Erzählung — R. Re'ūbēn seine unvollkommene Gesinnung einsieht, indem er sagt: נִתְחַיֵּבְתִּי, so vermochte er doch nicht, als sich ihm später die Gelegenheit bot, sie zu läutern: die Kraft, für seine Sünde selbst zu sterben, bringt er nicht auf.

1) Parallelen aus dem Zusammenhang bei Jellinek.

2) vgl. hierzu A. Marmorstein, Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde II in: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1924/25, Berlin-Wien 1925, S. 351.

bei Jellinek zeigt. Der Text bei Jellinek repräsentiert also eine jüngere literarische Stufe¹⁾.

Das Motiv des Hāsīd als Fürbitters wird auch im folgenden Text behandelt:

ספר הסידים, § 257, ed. Wistinetzki, Frankfurt a. M.² 1924, S. 84.

מעשה בחסיד אחד שהיה באותו מקום שגזרו שמד להעבירם התורה אמרו היהודים נשמע כשנוכל לבטל הגזירה הוא וכל הירא דבר ה' ברחו משם התחיל להתענות אמרו לו למה תתענה וכבר יצאת משם אמר כדי שלא ישתמדו אמרו לו תתענה על שאתה צריך אמר הרי כתיב ואהבת לרעך כמוך (אילו הייתי שם או בני הייתי מתענה שיושיעני הקב"ה לחיים בזה חיי שעה כל שכן ע"ד שמד שמשירין ומעבירין מעולם הבא לכך אני מתענה להושיעם מן השמד ואשר תענו לבטל הגזירה ולהשיבם לתורת משה רבינו שכל המתענה ומתפלל בשביל צרכי רצון שמים וצרכי ישראל גם צורכו יעשה והעוסקים בצורכי צבור ובצרכי שמים צרכי יעשו לו על ידי אחרים כשלמה ששאל חכמה לדון ישראל צרכי ויתנו לו שנאמר גם אשר לא שאלת נתתי לך³⁾.

Der Text enthält nicht eigentlich eine Erzählung, sondern nur ein Paradigma. Dies ist überhaupt typisch für das ספר הסידים, das die Beispiele immer nur andeutet, nicht aber als Erzählungen ausführt. Das Paradigma steht in Zusammenhang mit der Frage, wie weit die Pflicht gegenüber dem קדוש השם geht, und berichtet folgendes:

In einem Orte war eine גזרה herausgekommen, die die Juden zwang, sich taufen zu lassen und der Tōrā zu entsagen. Viele fügten sich äußerlich. Einige flohen. Darunter auch der Hāsīd. Als er in Sicherheit war, fastete er. Darüber wunderten sich die Leute. Denn für ihn bestand doch keine Gefahr mehr, die er durch Fasten hätte abwenden müssen. Da erklärte er: ich faste für die Zurückgebliebenen. Wenn ich noch in der Stadt wäre oder mein Sohn, dann würde ich fasten, um unser zeitliches Leben zu retten. Nun aber faste ich für diejenigen, deren zukünftiges

¹⁾ Die Urform der Erzählung ist hier durch eine Variante zerstört worden. Obwohl sich diese Variante nicht halten konnte, ist doch die Urform nicht wieder hergestellt worden, sondern eine neue Erzählungsform entstanden, die nun Normalform geworden ist.

²⁾ Lev. 19, 18.

³⁾ I K. 3, 13.

Leben in Gefahr ist ¹⁾. Das Fasten und Beten für andere ist nach Lev. 19, 18 Pflicht und hat die größere Verheißung (nach I Kön. 3, 13). Gott wird einem solchen auch das geben, was er braucht.

Der Ḥāsīd ist nicht nur handelndes Vorbild, sondern zugleich Lehrautorität. Er legt die Schwere der Lage dar und weist auf die Pflichten hin, die dem Frommen daraus erwachsen. Das Gebetscharisma tritt überhaupt sehr in den Hintergrund. Erstens ist das fürbittende Gebet ganz an das Fasten gebunden. Zweitens betet der Ḥāsīd für die Zurückgebliebenen weniger aus dem Grunde, weil sein Gebet besonders der Erhörung sicher ist, als aus der rationalistischen Erwägung heraus, daß die Fürbitte für andere verdienstlich ist und gefordert wird.

Aus unseren Beispielen geht hervor, daß das Charisma der Fürbitte im allgemeinen nicht charakteristisch für den Ḥāsīd ist. Dieses Charisma kann auch ein Ḥāsīd innehaben, aber es ist nicht konstituierend für den Typus Ḥāsīd. Anders steht es mit dem spezifischen Charisma der Fürbitte um Regen. Dieses war eine kurze Zeit lang ein chassidisches Privileg, wurde dann aber zu einem Familienprivileg.

¹⁾ Das Problem, wie weit erzwungenerweise äußerlich Getaufte noch als Juden zu zählen sind, beschäftigt die Responsenliteratur in weitem Maße. Die ältesten Gutachten dieser Art stammen aus dem Jahre 1191. (Nach Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932, S. 3, bereits aus dem Ende des 11 Jahrhunderts.) Die Entscheidung wird von Fall zu Fall gefällt, je nach der Schwierigkeit, öffentlich Jude zu bleiben, und nach der Art, wie man trotz des Übertritts weiter als Jude lebt. Die neueste Literatur hierüber s. bei H. J. Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932.

III. Die Rolle des kontemplativen Gebets, des Hymnus und des Bittgebets in chassidischem Milieu.

Al Nakawa berichtet im Anschluß an die Feststellung, daß die Heiden (עכו"ם) nur dann ihre Götter verehren, wenn es ihnen gut geht (Hab. 1, 16), sie aber verfluchen, sobald es ihnen schlecht geht (Jes. 8, 21), daß ein Frommer aber Gott für Gutes und Schlechtes gleicherweise danken muß (Ps. 116, 3ff), folgende Geschichte:

מנורת המאור, ed. Enelow, IV, 248.

מעשה בחסיד אחד¹⁾ שירד מנכסיו ונתדלדל והיה שמח בחלקו ובעניותו. יום אחד היה מתפלל ושמעו אותו שהיה אומר בתפלתו רבונו של עולם העניתיני והרעבתני והפשטת מעלי בגדי תפארתי והגלית אותי לארץ נכריה והרחקת ממני אוהבי ורעי והנני עני ורעב וצמא וערום²⁾ ומובדל מקרובי בכלימה בארץ נכריה ובכל זאת אני שמח במתנותיך ובחלקי אם רע ואם טוב. נשבע אני בשמך הגדול שאם תשרוף אותי באש שהייתי אוהב מתנותיך ושפטיך והייתי שמח בהם ומודה לשמך הגדול שיקרה נפשי כל כך בעיניך להביא עלי כל הייסוריך האלו לבער בהם עונותי.

Ein *חסיד* war arm geworden. Er freute sich trotzdem seines Loses, wie in *Pirkē Ābōt* geschrieben steht: Ein Reicher ist, wer mit seinem Lose zufrieden ist. Eines Tages belauschte man ihn beim Gebet, als er sagte: Herr der Welt, du hast mich hungern lassen, du hast mich meine Festkleider ausziehen lassen, du hast mich in ein fremdes Land getrieben, du hast meine Freunde von mir entfernt, ich bin arm, hungrig, durstig, nackt, fern von meinen Nächsten, in Schmach und Schande im fremden Land. Und dennoch freue ich mich an deinen Gaben und an meinem Los, ob es schlecht oder gut ist. Ich schwöre bei deinem großen Namen, daß wenn du mich mit Feuer verbrennen wirst, ich trotzdem deine Gaben und deine Strafurteile, שפטים, lieben werde. Und ich will deinen großen Namen loben, daß du mir all diese Leiden angetan hast, um meine Sünden auszumerzen.

¹⁾ Die Quelle dieser Geschichte läßt sich nicht nachweisen; vgl. Enelow z. St.

²⁾ Im Manuskript, wie Enelow z. St. vermerkt, heißt es: ועירום.

Der Ḥāsīd-Begriff, der dieser Geschichte zugrunde liegt, ist ein rein religiöser, der Ḥāsīd ist hier der Idealtypus des Frommen. Der Ḥāsīd ist hier nicht Angehöriger einer Gruppe, die bestimmte Eigenschaften in besonderem Maße für sich in Anspruch nimmt, und die von anderen in ihrer Besonderheit anerkannt oder abgelehnt wird. Er ist vielmehr nur der allgemein anerkannte Typus vollkommener Frömmigkeit. Daß sich das Wesen des Ḥāsīd hier im Gebet offenbart, darf nicht allzu pedantisch ausgelegt werden. Das Gebet ist hier ein — noch dazu erzählungstechnisch wenig geschickt gewähltes — Mittel, um die Gesinnung des Ḥāsīd zu zeigen. Wichtig dagegen ist, daß die Frömmigkeit des Ḥāsīd sich nicht in äußeren Handlungen, sondern in der Lauterkeit der religiösen Gesinnung, der absoluten Hingabe an Gottes Willen manifestiert. Diese Gesinnung ist konstituierend für die Frömmigkeit dieses Ḥāsīd. Das Beispiel steht sehr vereinzelt da. Es ist kaum als Erzählung zu bewerten und in seiner literarischen Konzeption sehr primitiv. Die Primitivität der Form steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu der Tiefe und Feinheit des in der Geschichte zum Ausdruck gebrachten Gedankens. Das Gebet ist nur ein erzählungstechnisches Hilfsmittel, um die Gesinnung des Ḥāsīd darzustellen. Deshalb sein kontemplativer Charakter. Der Ḥāsīd ist niemals im Verlaufe der von uns in Betracht gezogenen Entwicklung ein typischer Vertreter der *vita contemplativa* gewesen. Das Gebiet der Frömmigkeit, wo er zu Hause ist, ist das der praktischen Frömmigkeit, der צדקה.

Dem kontemplativen Gebet verwandt ist das hymnische, das Gebet zum Lobe Gottes. Das hymnische Gebet ist nur die andere, die Gott zugewandte Seite des kontemplativen, das stärker ichbezogen ist.

Da das kontemplative Gebet dem Wesen des Ḥāsīd wenig konform ist, muß dies auch von dem hymnischen erwartet werden.

In der Tat haben wir nur das eine im Folgenden angeführte Beispiel, das Al Nakawa überliefert.

מונורת המאור, ed. Enelow IV, 247:

מעשה בחסיד¹⁾ בכל עת שהיה יושב לאכול היה מתעטף קודם בטלית נאה והיה מקבץ כל תלמידיו והיה מעטף אותם בטליתות נאות והיו אומרים שירות

¹⁾ Enelow z. St. bemerkt: The source of (this Story) have not found.

ותושבחות להב"ה. אמרו לו מה מקום לשירות ולתושבחות אלו שאתה עומד ואומר כל שעה שאתה רוצה לישב לאכול. אמר להם, אלו הייתי חבוש בבית האסורין ולא היו מניחין אותי לאכול אפילו פת של שעורים ולא לשתות אפילו קיתון של מים או אלו הייתו בדרך ולא היה בידי צידה כמה הייתי נותן בפרוסה אחת של לחם לאכול ובקיתון אחד של מים כדי שלא אמות ברעב ובצמא וכמה הייתי מתחנן לשר בית האסורים שיניחוני לאכול כ"ש וכ"ש כמה אלף אלפי פעמים שאני יושב בכיתי שקט ושאנן והב"ה מעלה עננים ומוריד טללים ומצמיח דשאים ומוציא לחם בלא טורח ובלא עמל אלא השמים יתנו טלם והארץ תתן יבולה במאמר הב"ה ומזמן לאדם פרנסתו לחם לאכול ובגד ללבוש ואלו הייתי זורע וקוצר כמה הייתי טורח כדגרסינן במס' ברכות בפרק הרואה בן זומא אומר כמת יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול שחרש זורע וקצר ועימר ודש (וזרה) וטחן ובירר והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכ"ו ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקן לפני לפיכך צריך אדם להודות ולשבח להב"ה על מזונותיו אם בנחת אם בצער.

Im Kapitel *בהקדו* des *ש"ס* des *טנורת ה"אור* wird von einem Arzte erzählt, der im Gefängnis saß und nicht klagte und nicht zu leiden schien. Als man ihn nach der Ursache befragte, antwortete er, daß er eine geheime Mixtur besäße, die aus sieben Teilen bestände: Gottvertrauen, Hoffnung auf Gott etc. Als sechsten Bestandteil der Mixtur nennt er die Erwägung, daß es ihm ja auch noch schlechter gehen könne. Zu diesem Punkte wird folgende Hāsīd-Geschichte berichtet:

Ein Hāsīd pflegte sich und seine Schüler vor dem Essen mit schönem Gebetsmantel (*טריית נאה*) zu bekleiden und samt seinen Schülern Lobhymnen zu singen. Da fragten ihn die Schüler, wofür er eigentlich danke. Da erwiderte er: wenn ich jetzt im Gefängnis säße, hätte ich nur Gerstenbrot und Wasser, wenn ich auf der Wanderschaft wäre, hätte ich vielleicht nicht einmal das. Wie würde ich dann den Aufseher des Gefängnisses um Brot bitten und wie froh würde ich sein, wenn ich unterwegs etwas Wasser und Brot fände. So aber habe ich viel mehr, als unbedingt nötig wäre. Soll ich darum Gott nicht loben? Alles, was ich brauche, finde ich vor. Die Wolken kommen, Tau und Regen fallen, alles tut Gott. Und ich habe es besser als Adam, der zuerst pflügen, säen, ernten, dreschen, worfeln etc. mußte, ehe er einen Bissen Brot hatte ¹⁾.

Der Hāsīd ist derjenige, der das, was andere als selbstverständlich hinnehmen, als Geschenk Gottes annimmt, der alles

¹⁾ Vgl. *Berākōt* 58a.

was geschieht, auch das Alltäglichsste, unter dem Aspekt Gottes betrachtet und der darum stets Grund hat, Gott zu loben und ihm zu danken. Er ist der Typus Mensch, der nur aus Religion lebt und für den alles Religion ist. Ein extremes Beispiel für diesen Typus ist der Meseritscher Maggīd, zu dem der Apter Rabbi fuhr, nur um zu sehen, wie er seine Schuhe schnürte. Dieser Typus eines Ḥāsīd ist deshalb besonders wichtig, weil die Heiligung des Alltags zu den Grundzügen derjenigen Bewegung gehört, die den Namen Ḥāsīd für ihre Anhänger in Anspruch nahm. Ganz in dieser Richtung liegt auch das Festliche in dieser Art täglichen Gottesdienstes. Der Ḥāsīd dient Gott durch die Freude an seinen Gaben. Trotz gelegentlicher Abweichungen von der Norm ist der Typus des Ḥāsīd niemals mit dem Typus des Asketen identifiziert worden. In der vorliegenden Erzählung des Al-Nakawa wird dieses Moment nach seiner positiven Seite hin ausgewertet: der Ḥāsīd freut sich an den Gütern des Lebens, weil er sie als Geschenke Gottes betrachtet. Hierin liegt allerdings eine Tendenz, die sehr leicht dahin führt, daß die Religion sehr bürgerlich wird ¹⁾. Das chassidische Milieu bei Al-Nakawa weicht überhaupt von dem anderer Ḥāsīd-Geschichten ab. Während beginnend mit den Ḥāsīd-Geschichten der Tōseftā bis hin zu den Paradigmen des ספר הסידיים das Milieu der Ḥāsīd-Erzählungen ein ausgesprochen schlichtes, sehr oft proletarierhaftes ist, erscheint bei Al-Nakawa der Ḥāsīd in einer Umgebung, die einen durchaus wohlhabenden Eindruck macht. Dies ist aber eine vorübergehende Erscheinung. Der Ḥāsīd-Typus verfällt nicht diesem bürgerlichen Milieu.

Trotz der geringen Rolle, die das Gebet ohne besonderen Anlaß in der Ḥāsīd-Geschichte spielt, ist aber das Gebet dennoch untrennbar vom Wesen eines Ḥāsīd. So berichtet Jalkūṭ Šim'onī von einem Ḥāsīd, der, durch Elias Hilfe reich geworden, seine Frömmigkeit aufgab. Dies wirkt sich vor allen Dingen darin aus, daß sein Gebet an Intensität nachläßt. Die etwas naive Erzählung berichtet, daß Gott sich bei Elia beklagt habe, weil die Gebete des Ḥāsīd ausgeblieben seien. Gerade dieses Moment wird also als charakteristisch für das Nachlassen der Frömmig-

¹⁾ Ein hübsches Bild einer solchen bürgerlich gewordenen Frömmigkeit, wo alle Glücksfälle „mit Genugtuung und Dank gegen Gott erlebt werden“, gewinnen wir aus Thomas Manns Roman „Die Buddenbrooks“.

keit angesehen. Es ist also damit das Hāsīd-Sein aufs engste verbunden. Dabei handelt es sich vor allen Dingen um den ständigen Lobpreis Gottes, den Gott nicht entbehren möchte. So scheint also diese Form des Gebetes, so wenig sie auch in den Ma'asijjōt zutage tritt, für den Hāsīd doch charakteristisch gewesen zu sein. Daß sie in den Erzählungen sehr zurücktritt, liegt nur daran, daß sie kaum eine Möglichkeit bietet, zum Motiv eines Geschehens ausgestaltet zu werden.

Bittgebete aus Anlaß eines akuten Notstandes berichten die Hāsīd-Geschichten des öfteren ohne Tendenz und ohne den Anspruch, durch die Gebete das Wesen des Hāsīd erschöpfend zu charakterisieren. So betet J^{eh}ūdā Hāsīd um das Wunder, das ihn retten soll¹⁾. ספר הסידים berichtet von einem chassidischen Bittgebet, das durch seinen äußeren Anlaß sehr typisch und aufschlußreich für das Wesen des Hāsīd ist: Der Hāsīd bittet, daß Gott einen Fluch von ihm abwenden möge, der ihn der zukünftigen Welt verlustig machen soll, während er es nicht für nötig hält, einen gegen sein Leben und sein Vermögen gesprochenen Fluch wirkungslos zu machen²⁾. Das Gebet ist, wenn einmal ein religiös bestimmtes Milieu vorliegt, der genuine Weg, um aus einer Notlage herauszukommen. So nehmen die Hāsīd-Geschichten gar keinen Anstoß daran, wenn ein Hāsīd um Rettung seines Lebens bittet oder wenn er seine Sorge um das tägliche Brot vor Gott trägt. So gerät nach einer Geschichte³⁾ ein Hāsīd dadurch zweimal in Lebensgefahr, daß er seines Versprechens wegen einen Eid verweigert. In beiden Fällen betet er um Rettung und wird erhört. Nissim berichtet von einem Hāsīd, der das Letzte weggeschenkt hatte und in der Synagoge Zuflucht suchte, wo ihm auch durch Elia geholfen wurde. In beiden Fällen nimmt die Erzählung keinen Anstoß daran, daß es hier um irdisches Gut geht. Immerhin ist das Problem gesehen worden, wie die Erzählung von der Abwendung des Fluches zeigt. Daß der Hāsīd betet, charakterisiert sein Wesen nicht. Gekennzeichnet wird sein Hāsīd-Sein vielmehr durch den Anlaß oder, wie in der genannten Erzählung, durch den Gegenstand seines Gebetes. Aber auch dies muß nicht immer der Fall sein.

1) אוצר מדרשים S. 336 f.

2) ספר הסידים § 977, ed. Wistinetzki 1924², S. 241.

3) אוצר = בית המדרש I 3 דבור, מדרש עשרת הדברות bei Jellinek, מדרשים S. 454 f.

In einer bei Nissim¹⁾ überlieferten Geschichte²⁾ betet der Ḥāsīd um eine Offenbarung, und zwar nicht auf Grund einer Gewissensnot, sondern nur aus Neugier. Das Gebet hat Erfolg, denn nach der Auffassung der Geschichte müssen Fasten und Gebet, richtig verrichtet, zu einer Offenbarung führen. Das nicht eben günstige Urteil, das durch diesen Tatbestand über den Ḥāsīd gefällt wird, hängt mit der Tendenz der Geschichte zusammen, die diese theoretische Seite chassidhaften Wesens bewußt zugunsten der praktischen zurückstellt.

Dem erbaulichen Charakter der Ḥāsīd-Geschichten und dem optimistischen Wesen der jüdischen Religion überhaupt entsprechend wird von allen diesen Gebeten berichtet, daß sie erhört werden. Auch das religiös nicht eben hoch zu bewertende Gebet des Ḥāsīd in der eben erwähnten Nissimgeschichte. Aber für das Wesen des Ḥāsīd konstituierend ist die Erhörung des Gebetes nicht. Wesentlich für den Ḥāsīd ist vielmehr seine Frömmigkeit, die ihn der Gebetserhörung würdig macht.

¹⁾ So die traditionelle Aussprache. Felix Perles (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 76, 293 f.) bezweifelt die Richtigkeit dieser Aussprache und faßt sie lediglich als Volksetymologie auf. Gestützt auf die Tatsache, daß der Name נַסִּים zur Zeit seiner Entstehung nur in muhammedanischer Umgebung vorkommt, ist Perles geneigt anzunehmen, daß der Name נַסִּים überhaupt nur arabischen Ursprungs sei und schlägt daher die Lesung „Nasīm“ = „sanfter Wind“ vor. Danach wäre Nasīm auf Grund der Tendenz zur Verschönerung der Namen entstanden, wie etwa der Name Zephir, den man arabischen Sklaven beilegte. Der Grund, der zu dieser Annahme geführt hat, will uns aber nicht ganz einleuchten. Der Name Nasīm kommt, wie die Belege von Richard Hartmann zeigen, selbst bei den Muhammedanern nur bei Sklaven vor, sodaß er für die Juden nicht verlockend sein konnte. Diese poetischen Namen, die man schönen Sklaven gab, sollten lediglich den Reiz ihrer Schönheit betonen, waren aber nicht als Namen im eigentlichen Sinne gedacht. Abgesehen davon ist, philologisch gesehen, kaum vorstellbar, wie ein ursprünglicher Name Nasim in der Tradition zu Nissim werden konnte. Die Tradition pflegt, abgesehen von lautgesetzlichen Änderungen, Namen in ihrer eigentlichen Form nicht zu ändern, sodaß die traditionelle Aussprache des Namens Nissim wohl die richtige sein dürfte. Der Ursprung dieses Namens ist wohl auf den Brauch zurückzuführen, Kinder nach den Festtagen zu benennen. Solche Namen sind uns bekannt: יוֹם טוֹב, פֶּסַח, הַזְנוּ (נוֹ), פֶּסַח (Nordafrika), die noch heute geführt werden, eine Tendenz, die man auch bei anderen Völkern beobachtet. Der Name Nissim ist wohl durch das Nissim-Gebet am Ḥanukkā und Pūrīm attrahiert.

²⁾ סֵפֶר מַעֲשׂוֹת, Warschau 1886, S. 47 ff.; אוֹצֵר מִדְּרָשִׁים S. 323; מַעֲשֵׂי צַדִּיקָה § 441 variiert; vgl. Ta'anit 22^a.

IV. Die Art chassidischen Betens.

Aus den angeführten Beispielen geht hervor, daß der Gegenstand des Gebetes nicht typisch für das chassidische Gebet ist. Es muß also gefragt werden, ob, wenn es schon keinen typisch chassidischen Gegenstand des Gebetes gibt, nicht doch eine für den Hāsīd charakteristische Art des Gebetes nachweisbar ist. Folgende Erzählung von einem Hāsīd soll die bedingungslose Ehrfurcht vor Gott kennzeichnen, die der Hāsīd im Gebete beweist.

מנורת המאור Enelow II, 123.

ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום. המתין עד שסיים את תפלתו. לאחר שסיים¹⁾ א"ל כתוב בתורתך רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם. אלמלא חתכתי את ראשך מי יתבע דמך מידי. אמר לו המתן עד שאפייסך בדברים. אמר לו אלו היית עומד לפני מלך בשר ודם²⁾ ובא חבירך ונתן לך שלום אתה מחזיר לו שלום. אמר לו לא. ואם היית מחזיר לו שלום מה היו עושים לך אמר לו היו חותכין את ראשי בסיף. אמר לו ומה לפני מלך בשר ודם כך שהיום כאן ומחר בקבר, לפני מלך מלכי המלכים הב"ה על אחת כמה וכמה. נתפייס אותו הגמון והלך לדרוכו ונפטר אותו חסיד לביתו בשלום.

ועוד שוב מעשה בחסיד אחד שהיה עומד ומתפלל ובא המלך ועבר ולא הפסיק את תפלתו. וכשסיים את תפלתו אמר לו

¹⁾ Im Ms. nach Enelow: שישים.

²⁾ Im Ms. nach Enelow: עומד ובא.

Berākot 32b (vgl. Gaster, The Exempla of the Rabbis Nr. XLV auf S. 29; Aboab, מנורת המאור, § 108; ספר הסידים, ed. Wistinetzki § 485 auf S. 137).

תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר¹⁾ אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום²⁾ המתין לו עד שסיים³⁾ תפלתו. לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא⁴⁾ והלא כתוב בתורתכם⁵⁾ רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב⁶⁾ ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום⁷⁾ אם הייתי חותך⁸⁾

¹⁾ Gaster: הגמון; vgl. ספר הסידים § 485 und Rabinowitz, דקדוקי סופרים zu Berākōt 32b.

²⁾ Gaster: > שלום

³⁾ Gaster: את תפלתו.

⁴⁾ Gaster: > ריקא; vgl. den Text bei Enelow.

⁵⁾ Dt 4, 9.

⁶⁾ Dt 4, 15.

⁷⁾ Gaster: fehlt von כשנתתי bis שלום.

⁸⁾ Gaster: אלו חתכתי את ראשך; vgl. Anm. 12.

המלך היאך אומרים עליכם שפלי רוח ואין אתם אלא מגסי הרוח. אמר לו אם עמדתי בשוק או בדרך או אם ישבתי בבית ולא הייתי רץ לקראתך לשאול בשלומך היה ראוי לך לכעוס עלי אבל התורה הזהירה ואמרה אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק כששמע המלך כך נתפייס ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום.

ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן ל⁹⁾ עד שאפייסך בדברים¹⁰⁾ א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום¹¹⁾ היית מחזיר¹²⁾ לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך¹³⁾ א"ל היו¹⁴⁾ חותכים את ראשי בסייף¹⁵⁾ א"ל והלא דברים ק"ו ומה¹⁶⁾ אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה¹⁷⁾ שהוא¹⁸⁾ חי וקים¹⁹⁾ לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר¹⁾ ונפטר אותו חסיד²⁰⁾ לביתו לשלום.

⁹⁾ Gaster: > לי

¹⁰⁾ Gaster: > בדברים

¹¹⁾ Gaster: < כלום.

¹²⁾ Gaster: ואם החזרת.

¹³⁾ Gaster: לך anstatt בך.

¹⁴⁾ Gaster: > היו

¹⁵⁾ Gaster: > בסייף

¹⁶⁾ Gaster: ומה אם.

¹⁷⁾ Gaster: > הב"ה.

¹⁸⁾ Gaster: שהוא ששמו anstatt

¹⁹⁾ Gaster: לעולם

²⁰⁾ Gaster: < והלך

Diese Geschichte steht im Babli Bērākōt 32b und bei Gaster, Nr. XLV, 29. Die Varianten des Gasterschen Textes sind hier unwesentlich ¹⁾. Der Zusammenhang in Bērākōt behandelt die

¹⁾ Die Abweichungen des Gasterschen Textes sind nur stilistischer Natur. Sachlich von Bedeutung ist nur der Titel des römischen Beamten. Der babylonische Talmud spricht von einem שר, der Gastersche Text benutzt die Bezeichnung הגמון (ἡγεμόν). הגמון ist ein gebräuchlicher Titel römischer Beamter in der griechisch sprechenden Welt und wird sonst im Talmud des öfteren gebraucht. Zur Zeit des Talmud war הגמון die Bezeichnung für eine ganz bestimmte Beamtengattung und als solche durchaus bekannt und geläufig. Der babylonische Talmud will nur einen allgemeinen Fall als Beispiel anführen, er bedarf deshalb keines konkreten Titels, er wählt vielmehr eine ganz allgemein hebräische Bezeichnung für einen hohen Beamten. Der Gastersche Text scheint eine weniger genaue Milieukennntnis vorauszusetzen. Er gibt dem ausländischen Beamten auch

Frage, ob man das Gebet unterbrechen darf, wenn ein König oder Fürst vorübergeht. Bei einem jüdischen König ist es nicht erlaubt, bei einem nichtjüdischen ist es erlaubt. Daran knüpft diese Geschichte an, die besagt, daß ein Hāsīd auch bei einem nichtjüdischen Machthaber sein Gebet nicht unterbricht. Der Machthaber weist den Hāsīd sogar auf die Tōrā hin und tadelt so sein Verhalten. Der Hāsīd überzeugt ihn aber davon, daß sein Verhalten dennoch richtig sei, indem er einen Vergleich heranzieht, nämlich auf das Verhalten hinweist, das der Hegmon selber anwenden würde, wenn ihn ein anderer grüßte, während er vor einem König stünde.

Der Hāsīd setzt sein volles Vertrauen auf Gott. Er ist überzeugt, daß ihm während des Gebetes nichts passieren kann. Er erfüllt also das Gesetz im vollen Umfange, ohne von der Dispens Gebrauch zu machen. Diese gilt nur für die Kleingläubigen, die nicht das absolute Gottvertrauen des Hāsīd haben. Der Hāsīd weiß, daß ihm seine Gesetzestreue nicht zum Schaden ge-

eine Bezeichnung in der fremden Sprache, um ihn von vornherein sicher als Fremden zu kennzeichnen, da die Erzählung ja von dieser Tatsache ausgeht. Der Text enthält nun denjenigen griechischen Beamtentitel, der auch im Talmud häufig vorkommt. **הגמון** kann mit der Zeit ganz allgemein eine Bezeichnung für fremde Beamte geworden sein, zumal nach dem Verfall des römischen Reiches, wo niemand mehr die einzelnen Beamtencategorien der früheren Zeit kannte. Der fürs erste präziser erscheinende Terminus des Gasterschen Textes kann also gerade Ergebnis eines laxeren Sprachgebrauches sein. Die Frage, ob der Gastersche Text eine Art **ידיקוט** war, aus dem der Talmud schöpfte, der also die älteren Texte enthielt, kann auf Grund unseres Tatsachenbefundes nicht entschieden werden. Doch spricht die Tatsache, daß der Jerusalemer Talmud die Erzählung nicht kennt, obwohl der entsprechende Zusammenhang durchaus vorhanden ist, dafür, daß die Erzählung jüngeren Datums ist. Wenn überhaupt, so hätte nach diesem Tatbestand nur der babylonische Talmud den **ידיקוט** benutzen können, der durch den Gasterschen Text repräsentiert wird. Unsere Erzählung vermag also das hohe Alter des Gasterschen Textes nicht zu erweisen, sie legt im Gegenteil die Annahme nahe, daß der Gastersche Text auf jeden Fall jünger als der jerusalemische Talmud ist. Daß der Gastersche Text jünger auch als der babylonische Talmud ist, wird aber fernhin dadurch wahrscheinlicher gemacht, daß die jüngeren Varianten alle die Bezeichnung **הגמון** für den Beamten anwenden, so daß also diese Bezeichnung späteren Datums in der Geschichte ist als die Bezeichnung **שר**.

reichen kann. Er unternimmt es sogar, den anderen zu überzeugen, und er erreicht das auch tatsächlich.

Die Erzählung will also keine Märtyrergeschichte sein. Sie will im Gegenteil zeigen, daß eine solche ehrfurchtsvolle Haltung im Gebete durchaus möglich ist. Es wird gegen eine Dispens polemisiert, aber nicht auf Grund einer heroischen Forderung, sondern durch den Hinweis, daß diese Dispens gar nicht unbedingt nötig ist. Die Erzählung wird von einem etwas naiven Optimismus getragen. Der Typus des Hāsīd entspricht auch dieser Grundhaltung. Ein naives Vertrauen darauf, daß Gott immer hilft und daß ein chassidhaftes Leben immer möglich ist, kennzeichnet viele Hāsīd-Erzählungen.

Die Geschichte spiegelt historische Zustände wider. Freilich wird die literarische Ausgestaltung nicht ohne weiteres den wirklichen Verhältnissen entsprechen. Immerhin gab es auch römische Beamte, die von den Gesetzen der Juden wußten.

Die Intensität chassidischen Gebetes, die aus der Ehrfurcht vor Gott entspringt, haftet so sehr an dem Typus des Hāsīd, daß sie als alleiniges Motiv einer alten Wundergeschichte erhalten bleiben kann. So berichtet Al-Nakawa auf Grund einer ursprünglich von R. H^anīnā ben Dōsā erzählten Tradition von einem Hāsīd, den nichts — auch Lebensgefahr nicht — veranlassen kann, sein Gebet zu unterbrechen ¹⁾). Auch ein mittelalterliches Märchen, in dem ein Bär dem Hāsīd während des Gebetes gegenübertritt, schildert den Hāsīd, wie er sein Gebet in keiner Weise unterbricht ²⁾). Der hier zum Ausdruck gebrachte Grundzug chassidischen Wesens ist unbedingte Gesetzestreue, die von keiner Dispens Gebrauch macht, das Motiv entspricht also der Erzählung von dem Hāsīd und dem Hegmon. Dasselbe berichtet Zabara in einer Hāsīd-Geschichte ebenfalls in bezug auf das Gebet: der Hāsīd, der gelähmt ist und die vorgeschriebenen Gebete für die an seinem Hause vorübergetragenen Toten nicht verrichten kann, fühlt sich darüber doch im Gewissen so beunruhigt, daß Gott ihm durch ein Wunder die Möglichkeit gibt, seiner Pflicht nachzukommen. Hier tritt klar hervor, daß nach manchen Auf-

¹⁾ Siehe L. Gulkowitsch, Hāsīd und Wunder, S. 64.

²⁾ Gaster, The Exempla of the Rabbis, Nr CCCIII, S. 194 f.

fassungen das Gebet unbedingt an ein gewisses Zeremoniell gebunden ist. Denn nur am Zeremoniell, nicht am Gebete war ja der Kranke gehindert ¹⁾). Diese unbedingte Gesetzestreue in bezug auf äußere Formen des Gebetes vertritt auch gelegentlich der Talmud und zwar in sehr grotesker Weise. Eine den oben berichteten Fällen ähnliche im Gesetze verwurzelte Gebetsauffassung vertritt auch eine von Gaster überlieferte Erzählung ²⁾ in bezug auf das Gemeindegebet: der חסיד המידע macht es seinem Sohne zur Pflicht, niemals an einer Synagoge vorbeizugehen, ohne sie zu betreten, wenn gebetet wird, und die Synagoge nie zu verlassen, ehe der המידע mit seinem Gebete zu Ende ist.

Es ist schon in der Einleitung betont worden, daß eine Wertschätzung des Gebetes durch die Tōrā unbedingt gewährleistet ist und daß der Wert des Gebetes nur am Studium der Tōrā selbst problematisch werden kann. Dieses Problem behandelt die folgende Geschichte.

Im Kapitel über die לשון הרע berichtet Al-Nakawa einen Midraš, der zweifellos Reminiszenzen an j Ber I, 2 aufweist. Dort wird die Frage erörtert, ob das Tōrāstudium durch Gebet unterbrochen werden darf. Die Frage wird verneint und bejaht je nach der zitierten Autorität. R. Šim'ōn ben Jōhai erwägt die Möglichkeit, ob es nicht besser sei, wenn Gott dem Menschen zwei Mäuler gegeben hätte, einen für התורה, einen für Gebet. Er verbessert sich aber sofort selbst, da er einsieht, daß schon ein Mund genug des Bösen anzurichten versteht. Bei Al-Nakawa dagegen heißt es:

כונורת המאור, ed. Enelow IV, 363 f. ³⁾.

מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא ואומר רבוננו של עולם מי יתן ויהיה לי שתי פיות האחד לעסוק בו בתורה ובתפלה ובספור שבחך והשני לדבר בו בצרכי ובתקון מחיתי כדי שאהיה מדבר בפה אחד בתורתך ובשבחך

¹⁾ Zabara, ספר שישועים, Abschnitt 6, ed. I. Davidson, Berlin 1925, S. 60 f.

²⁾ The Exempla of the Rabbis, nr. CCCVIII, S. 207 f

³⁾ Vgl. jBerākōt I, 2. Jōnā Gerondi zu 'Ābōt I, 17 (ed. Berlin, S. 17) führt diese Stelle mit Abweichungen an; vgl. Ratner, אהבת ציון וירושלים, zu Berākōt, S. 18.

ולא בדבר אחר. התבונן חסיד זה שהיה חושב כל דבריו שבהן עשיית צרכיו ומחיתו שהן ניכרין ושאינו מן הראוי לדבר בהן ובתורה בפה אחד כ"ש וכ"ש כמה פעמים שיחה בטלה, כ"ש לשון הרע ונבלות הפה ומה יתרון לאדם בספור לשון הרע ונבלות הפה.

In dieser Fassung ist das Motiv abgewandelt und zu einem sehr schönen, von tiefer Religiösität zeugenden Midraš ausgestaltet worden.

Ein **חסיד** betete zu Gott, daß er ihm zwei Mänder geben möchte, den einen für Tōrā und Gebet, den anderen für die Verrichtungen des täglichen Lebens. Anschließend an dieses Gebet meditiert der **חסיד** und erkennt sofort, daß sein Gebet noch einen tieferen Sinn hat: wenn es schon dem Gewissen Schwierigkeiten bereitet, mit demselben Mund, der notwendige weltliche Verrichtungen tun muß, auch die Tōrā auszusprechen, um wieviel ungeeigneter ist ein Mund, Tōrā auszusprechen, wenn er unnützem Geschwätz dient, und um wieviel mehr noch ist ein Mund dazu ungeeignet, wenn er der Verleumdung dient.

Der Ḥāsīd kommt also gerade zum entgegengesetzten Schluß als R. Šim'ōn ben Jōḥai: für den Ḥāsīd ist die Tatsache der **לשון הרע** ein Grund mehr, um einen zweiten Mund, den Tōrāmund, zu erbitten. R. Šim'ōn ben Jōḥai dagegen steht aus demselben Grunde von seiner Bitte ab. Der Midraš faßt das Problem ungleich tiefer und rein religiös auf: es kommt dem Ḥāsīd alles darauf an, daß Tōrā und Gebet nicht profaniert werden. Das Interesse des R. Šim'ōn dagegen ist praktisch-halachisch. Die Pointe ist also nicht nur formal verschoben worden, sondern dem Midraš liegt eine andere Frömmigkeit zugrunde, nämlich eine rein *theozentrische* Haltung des Menschen. R. Šim'ōn ist hier der theologische Praktiker, der Ḥāsīd dagegen der theologische Theoretiker, aber nicht Begriffstheoretiker, sondern Gefühlstheoretiker, also in gewissem Sinne Mystiker¹⁾. Für den Begriff des Ḥāsīd ist hier außerdem typisch, daß der Ḥāsīd die Forderungen in der Religion so ernst, ja überspitzt auffaßt. Daher vermag ihm die Erfüllung der religiösen Forderung im Rahmen der nun einmal unzulänglichen menschlichen Möglichkeiten nicht zu genügen. Er beweist also eine besonders hohe Auffassung des Gebe-

¹⁾ Diese Art von Meditationen eines **חסיד** sind für Al-Nakawa typisch (vgl. z. B. **בגורת המאור**, ed. Enelow I, 32; IV, 108 und IV, 248).

tes, aber nicht des Gebetes allein. Das Tōrāstudium ist ihm gleich heilig. Das Problem, ob Tōrā oder Gebet höher zu bewerten sind, wird nicht erörtert. Vom Standpunkte des Ḥāsīd aus ist das Problem wohl auch kaum vorhanden, da er der Typus des persönlich frommen Menschen ist, für den halachische Distinktionen nichts bedeuten. Tōrāstudium und Gebet sind Gottesdienst, also gleicher Weise heilig und über alles Profane erhaben¹⁾.

¹⁾ Eine Skala chassidischer Handlungen, unter denen das Gebet an erster, das Studium an zweiter Stelle steht, bringt die Geschichte von den beiden **הסידים** und dem Sohne des Zöllners (cod. Gaster 185 (= oxf. 1466); s. Gaster, *The Exempla*. Nr. 332 auf S. 119; Jellinek, **בית המדרש** V, 131 ff.; **אוצר מדרשים** S. 321 und S. 460; Nissim ben Ja' aḳōb **ס' מעשיות**, Warschau 1886, S. 6 f.; **מעריך** Nr. 27 auf S. 121.

Zusammenfassung.

Wenn man das Material betrachtet, das sich für die Frage der Stellung des Ḥāsīd zum Gebet aus den Ḥāsīd-Geschichten ergibt, dann fällt zunächst auf, wie uneinheitlich und wie wenig typisch dieses Material ist. Es macht sich zwar eine Tendenz geltend, den Ḥāsīd mit dem charismatischen Beter zu identifizieren (vgl. die Ḥōnī-Erzählungen auf S. 9f, und S. 16). Aber durchgesetzt hat sich diese Tendenz nicht. Denn beide Geschichten werden auch unter dem Namen Ḥōnīs und unter dem seines Enkels Abbā Ḥilkījjā überliefert, und zwar ist die namentliche Überlieferung die jüngere. Es war hier also nicht so, daß alte, unter einem Namen überlieferte Geschichten schließlich unter einem Gattungsbegriff tradiert wurden, während der Namen verloren ging, ein literarischer Vorgang also, wie er sich bei der von Nissim ohne Namen überlieferten Geschichte, die ursprünglich von Abbā Jūdān (Ḥāsīd und Wunder, S. 35. ff.) berichtet wurde, abgespielt hat. Vielmehr hat sich hier eine Spezifizierung des Typus Ḥāsīd angebahnt, die aber nicht durchgeführt werden konnte, weil sie diesem Typus nicht entsprach. Denn die Verknüpfung des chassidischen Typus mit einem speziellen Charisma hätte mit der Zeit doch zur Bildung eines Standes von Ḥāsīdīm geführt. Der Ḥāsīd ist eben Repräsentant des Volkes, nicht aber eines speziellen Standes. Aus demselben Grunde wurde die Erzählung von Ḥanīnā ben Dōsā und der Schlange erst dann auf einen Ḥāsīd übertragen, als eine Verschiebung ihrer Tendenz eingetreten war (Ḥāsīd und Wunder, S. 64 ff.): ursprünglich berichtete die Geschichte von einem Beter, der durch sein Gebet Wunder verrichten konnte, im Verlaufe ihrer Tradition wurde sie aber so modifiziert, daß sie nur noch von der Intensität des Gebetes handelte. Der Held der Erzählung ist nun ein Beter, dem nichts die כִּינָה zu rauben vermag oder auch — falls der Ḥāsīd die Schlange bemerkt hat — ein Beter, der keine der Dispensen, die das Gesetz für solche Notfälle vorsieht, für sich in Anspruch

nimmt. Der Hāsīd als charismatischer Fürbitter tritt auch in einer erst im *מדרש עשרת הדברות* — wenigstens in der uns bekannten Form — überlieferten Geschichte auf (s. oben S. 26 f.), in der Erzählung von R. R'ūbēn und seinem Sohne. Der Hāsīd-Charakter des R. R'ūbēn tritt aber im Verlaufe der Geschichte sehr zurück. Es wird auch merkwürdig wenig im Einzelnen von seinem Gebet berichtet. Er vermochte die harten Beschlüsse (*גזירות*) Gottes über Israel aufzuheben. Mehr wird nicht darüber gesagt. Die ganze Sache wurde nicht mehr recht verstanden, da sich der entsprechende Hāsīd-Begriff nicht durchgesetzt hat, und so in der Überlieferung der Geschichte mehr und mehr vernachlässigt. Der Typus des Hāsīd hat sich also nicht zu einem Typus entwickelt, für den ein besonderes Gebetscharisma charakteristisch ist, obwohl Tendenzen dieser Art in der älteren Zeit vorhanden waren. Wenn überhaupt, so zeichnet sich das chassidische Gebet nur durch seine Intensität aus. Der Hāsīd nimmt das Gebet so ernst, wie er jede religiöse Pflicht nimmt.

Bei der Erfüllung dieser Pflicht macht er aber von keiner Dispens Gebrauch. Er läßt sich durch keine Lebensgefahr abschrecken. Auch in solchen Fällen nicht, wo das Gesetz eine Unterbrechung des Gebetes ausdrücklich gestattet. Die Stellung des Hāsīd zum Gebet ist in dieser Hinsicht nur ein Sonderfall seiner Stellung zu den religiösen Pflichten überhaupt und muß daher in den größeren Zusammenhang einer Untersuchung der chassidischen Gesetzesauffassung gestellt werden.

Die Überschreitung der Grenzen des unbedingt Gebotenen macht sich auch in bezug auf den Inhalt und die äußere Ausgestaltung des chassidischen Gebetes bemerkbar. Gott für alle irdischen Güter zu danken ist nur eine Pflicht, aber der Hāsīd unterzieht sich dieser Pflicht mit besonderer Freude. Jeder bittet um Erlösung aus der Not, der Hāsīd aber bittet noch mehr für andere als für sich selbst. Außerdem bewertet er die innere, religiöse Not höher als jedes äußere Leiden. Der Hāsīd dankt Gott sogar dafür, daß er ihn arm gemacht hat. Der Inhalt dieser chassidischen Gebete ist kennzeichnend für die Stellung des Hāsīd zum Besitz. Der Hāsīd ist nicht Asket. Er entledigt sich nicht seines Besitzes, denn er betrachtet ihn als Gnadengeschenk Gottes. Aber eben nur als G n a d e n geschenk, das Gott ebenso nehmen als geben kann.

In der Mehrzahl der Fälle ist das chassidische Gebet Pflichtgebet insofern, als es sich um die vorgeschriebenen Gebete handelt. Aber diese Pflicht wird in einer besonderen Weise erfüllt. Abgesehen von dem Sonderfall des Gebetscharismas tritt das spontane Gebet gegenüber dem Pflichtgebet ganz zurück. Das spontane Gebet tritt aber gegebenenfalls doch auf, z. B. als Bitte oder Fürbitte in besonderen Notfällen.

Das chassidische Gebet ist ursprüngliches, schlichtes und echtes Gebet, es ist nur Bittgebet oder Dankgebet. Nur einmal tritt das mehr lehrhafte, betrachtende Gebet auf und auch hier liegt eigentlich nur eine etwas ungeschickte Erzählungstechnik vor. Die Gedanken des Hāsīd könnten auch anders als in einem Gebete ausgesprochen sein. Diese Art *contemplatio* ist durchaus nicht mystischer Natur. Das Ich des Menschen wird nicht ausgeschaltet. Der Mensch redet, nicht Gott. Jede Mystik fehlt überhaupt in den Gebeten dieser Hāsīdīm: es handelt sich nicht um ein Hinaufbeten zu Gott, um ein Schweigen in Gott, oder wie die Mystiker sonst ihre Gebete zu umschreiben pflegen, sondern um das schlichte, zuweilen einen anthropomorphen Gottesbegriff voraussetzende Gebet einer praktischen Alltagsfrömmigkeit, die freilich trotzdem sehr echt und tief sein kann.

Wenn wir das soziale Milieu betrachten, das die Mehrzahl der Hāsīd-Geschichten voraussetzt, so fällt uns vor allen Dingen auf, daß der Hāsīd sehr häufig als arm geschildert wird. Das führt zu dem Problem, ob Hāsīd-Sein nicht überhaupt eine Religion der Stiefkinder des Lebens ist, ob das Ideal des Hāsīd nicht nur ein Trost in seiner Armut ist. Dieser Zusammenhang läßt sich nicht ganz ausschließen. Jede Religion ist doch immer irgendwie eine Religion der Armen. An sich ist im Lichte der Religion Besitz nur gleichgültig. Der Fromme kann ebensogut arm wie reich sein. Aber die Entwertung des Besitzes wird auch immer notwendig dahin mißverstanden, daß sie dem Armen sein Los erleichtern soll. Die Entwertung des Besitzes ist zweifellos ein Trost für den Armen, und so ergibt es sich von selbst, daß gerade diese Trostbedürftigen in allen Religionen die eigentlichen Träger der Frömmigkeit sind.

Ferner müssen wir bedenken, daß der Hāsīd als Vertreter der Volksfrömmigkeit normaler Weise in einem geschlossenen jüdischen Kreise lebt. Diese geschlossenen Kreise des jüdischen

Volkes sind aber von alters her immer eine Gemeinschaft gewesen, in der die Armen so zahlreich vorhanden waren, daß sie das soziologische Bild bestimmen. Das hängt vor allen Dingen mit den strengen Forderungen der jüdischen Religion zusammen, die den Frommen im Erwerbsleben fast konkurrenzunfähig macht. Die Forderung des Thorastudiums, die Festtage, das Speisegebot zwingen ihn, täglich und stündlich die religiösen Forderungen über alle anderen Forderungen des Tages zu stellen. Wenn also der Hāsīd typischer Vertreter eines Frommen aus dem Volke ist, so ist er in der Mehrzahl der Fälle automatisch Vertreter eines armen Volkes¹⁾.

Diese beiden Momente wirken bestimmend auf das soziologische Milieu der Hāsīd-Erzählungen ein. Entscheidend dürfte aber ein anderes Moment sein, das auf einer ganz anderen Ebene liegt. Es hängt nämlich mit der Technik der Erzählung zusammen. Das Ziel der Hāsīd-Erzählungen ist, den Typus Hāsīd in seinen charakteristischen Zügen darzustellen. Der Hāsīd ist aber einmal seinem Wesen nach traditionell ein Mensch, der sich durch eine besondere Bescheidenheit auszeichnet. Dieser Typus läßt sich dann besonders charakteristisch herausarbeiten, wenn das geschilderte Milieu ebenfalls einen schlichten Charakter trägt. Zum anderen gilt der Hāsīd als ein Mensch, der die Forderungen der Frömmigkeit über alle anderen stellt. Er muß also in Situationen geschildert werden, in denen an seine Frömmigkeit die allerhöchsten Anforderungen gestellt werden. In den Geschichten, die den Hāsīd im Gebete schildern, tritt dieser Zug weniger hervor. Dagegen bestimmt er die Komposition vieler Hāsīd-Wundergeschichten. Die Not, aus der schließlich nur noch ein Wunder retten kann, wird in der Mehrzahl der Fälle dadurch hervorgerufen, daß der Hāsīd bedingungslos die Forderungen der Religion erfüllt. Dies ist in einem Milieu der Armut besonders leicht darstellbar. Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn man das Verhältnis des Hāsīd zur Forderung des Almosengebens betrachtet. Gerade, wenn der Hāsīd sein Letztes als Almosen hingibt, wird eine erzählungstechnische Basis geschaffen, von der aus eine Handlung ge-

¹⁾ Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht das Milieu der Erzählungen bei Al-Nakawa. Diese Erzählungen stammen aus dem Milieu der spanischen Judenheit vor den großen Verfolgungen, also aus einem Milieu, in dem auch weitere Volkskreise relativ wohlhabend waren.

staltet werden kann, die die exemplarische Frömmigkeit des Ḥāsīd darstellt ¹⁾).

Das Milieu der Ḥāsīd-Geschichten ist also ein Ergebnis erzählungstechnischer Notwendigkeit. Die Erzählungen wurden dadurch pointierter, daß sie in den Kreisen der Armen und Ärmsten spielten. Der Ḥāsīd als solcher ist aber nicht Repräsentant dieser Volksklassen, er ist Repräsentant des ganzen Volkes. So gibt es kein typisch chassidisches Milieu. Der Typus Ḥāsīd ist weder milieubildend noch Ergebnis des Milieus. Der Begriff des Ḥāsīd war von Anfang an zwar ein soziologischer Begriff, er war aber nicht ein klassen- oder standesbildender Begriff. Er war stets zugleich religiöser Begriff. Die jüdische Religion aber ist eine Volksreligion *κατ' ἐξοχήν*. Der Repräsentant der jüdischen Religion ist zugleich Repräsentant des Volkes. Im Typus des Ḥāsīd schuf sich die jüdische Religion, und zwar die gelebte Religion und nicht die Theologie, ein Symbol ihres Seins. Der Ḥāsīd symbolisiert nicht eine einzelne Form, in der jüdische Religion Geschichte werden kann, er symbolisiert vielmehr die jüdische Religion, wie sie ihrer Idee nach ist. Der Ḥāsīd ist das Wunschbild des jüdischen Frommen. So möchte er sein und so sollte nach seiner Meinung ein frommer Mensch beschaffen sein. Der Ḥāsīd repräsentiert nicht irgendeine überspitzte religiöse Forderung. Der Geist, in dem dieser Typus geschaffen wurde, hält sich überhaupt sehr fern von Polemik. Der jüdische Fromme möchte und sollte nicht nur so sein wie ein Ḥāsīd, sondern er kann auch so sein. Der Begriff des Ḥāsīd tendiert also auch in religiöser Hinsicht nicht auf Absonderung einer Gruppe von Auserwählten, ebensowenig wie er in soziologischer Hinsicht auf Ausbildung eines geschlossenen sozialen Kreises hin tendiert. Der Ḥāsīd ist durchaus Typus, und als solcher Symbol, nicht eine konkrete einzelne Gegebenheit. Er ist das religiöse Ideal eines Volkes, nicht einer Klasse und auch nicht das individuelle religiöse Ziel einzelner Frommen.

¹⁾ Die Forderung des Almosengebens ist eine so zentrale Forderung in der jüdischen Religion und entspricht so sehr dem Grundtypus chassidischer Frömmigkeit, die eine praktische Frömmigkeit ist, daß aus dieser religiösen Forderung und der Problematik, die sie enthält, ein ganzer Typus von Ḥāsīd-Geschichten entstanden ist. Diese Ḥāsīd-Geschichten sollen in einer besonderen Studie behandelt werden.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	7
I. Das Charisma des Gebetes um Regen als chassidisches Charisma	8—25
II. Andere chassidische Gebetscharismata	26—35
III. Die Rolle des kontemplativen Gebets, des Hymnus und des Bittgebets in chassidischem Milieu	36—41
IV. Die Art chassidischen Betens	42—48
Zusammenfassung	49—53
Inhaltsverzeichnis	54

DER CHASSIDISMUS ALS KULTUR- PHILOSOPHISCHES PROBLEM

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1940

Meinem Freund

Nicholas Michelson

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	7—10
Die Stellung des Chassidismus innerhalb der soziologischen Struktur seiner Zeit	11—45
I. Die Stellung des Chassidismus in seiner sozialen Umwelt	11—20
1. Der Chassidismus als Volks-, nicht Massenbewegung	11—15
2. Der soziale Umfang der Bewegung	16—18
3. Das Aufgehen des Chassidismus in Konventikeln als ein Versuch, das Ideal vor dem Leben zu retten	18—19
4. Der Einfluß der sozialen Struktur seiner Zeit auf Entstehung und Ausgestaltung des Chassidismus	19—20
II. Führertum und Anonymität im Chassidismus	20—37
1. Der unbekannte Chassid	20—32
Die dialektische Struktur der Gesellschaft überhaupt. — Die Bedeutung des unbekanntenen Einzelnen für die Geistesgeschichte. — Der unbekanntene Einzelne in Gemeinschaft und Gesellschaft. — Die Bedeutung des unbekanntenen Chassid für die Geschichte des Chassidismus.	
2. Das mystische Moment im Chassidismus als allgemeines Fluidum	32—37
Mystik und Anonymität. — Das Wesen der Mystik und der spezifische Charakter jüdischer Mystik. — Chassidismus und Kabbala.	
III. Der Exoterismus der chassidischen Bewegung und seine Folgen	38—40
1. Die Konventikelbildung im Chassidismus als rein äußerliche Überdeckung seines exoterischen Charakters	38
2. Ansätze zu echter Esoterik beim Meseritscher Maggid	39
3. Das Auswahlprinzip im Chassidismus und die ethische Norm	39—40
IV. Zentralisation und Dezentralisation in der Geschichte des Chassidismus	40—45
1. Das zentrifugale und das zentripetale Prinzip in der Geistesgeschichte	40—41
2. Die Auswirkung dieser Prinzipien im Chassidismus	41—43
3. Die Gemeinde als Strukturprinzip im Chassidismus	43—45

Der Şaddikismus als echt chassidische und genuin jüdische Strömung innerhalb des Chassidismus	46—67
I. Der Begriff des Mittlers im Judentum	46—51
Historische und ahistorische Komponente in der Entwicklung der jüdischen Religion. — Die Bedeutung der Zeit im Begriffe des Messias. — Der Messias als Prinzip in der Welt. — Der Messias als metaphysischer Mittler, die Tōrā und ihre Personifikation, der Şaddik als ethischer Mittler zwischen Gott und Welt.	
II. Die Geschichte des Begriffes Şaddik	51—57
Der alttestamentliche Begriff des Şaddik. — Der Şaddik in der Tradition. — Die spezifisch chassidische Nuance des Begriffes Şaddik.	
III. Die Geschichte des chassidischen Şaddikismus	57—67
Dynastien und einzelne Träger des Charismas. — Šne'ūr Zalman und die Bedeutung eines echten rationalen Momentes in der mystischen Gedankenwelt. — Der Kampf des Chassidismus gegen den Rabbinismus. — Die Theorie Minkins von der Zerstörung des Chassidismus durch den Şaddikismus und das asoziale Moment im Chassidismus überhaupt.	
Namen- und Sachregister	68 ff.

Einleitung.

Wenn der Chassidismus als ein kulturphilosophisches Problem behandelt werden soll, so ist damit die Frage gestellt: was lehrt uns die Tatsache des Chassidismus in bezug auf das Wesen der Kultur? Es steht damit zur Diskussion, sowohl was Kultur eigentlich ist, als auch, welcher Art die einzelnen Phänomene sein können, in denen sich die Kultur historisch realisiert. Auch wenn der Chassidismus für die Geschichte der Kultur nichts geleistet hätte, auch wenn er Kultur zerstört hätte, so wäre doch das Problem vorhanden, warum er nichts leisten konnte oder weshalb er schädlich wirkte. Der Chassidismus speziell als religiöse Bewegung stellt weiter die Frage in den Mittelpunkt, wieweit Religion und Kultur in Beziehung stehen. Wir haben dabei nicht nur zu behandeln, welche theoretische Begründung der Chassidismus seiner Stellung gegenüber der Kultur gegeben und wie er zur Kultur praktisch Stellung genommen hat, sondern vor allem auch, was er für die Kultur bedeutet hat. Als religiöse Richtung muß der Chassidismus eine transzendente Zielsetzung haben und damit erhebt sich die Frage, wieweit sich diese transzendente Zielsetzung mit der weltimmanenten Zielsetzung der Kultur vereinigen läßt. Da der Chassidismus stets jüdische Bewegung geblieben ist, so bedeutet er weiterhin ein Beispiel für die Auswirkung einer nationalen Bindung der Kultur. Es handelt sich nicht darum, spezifisch Jüdisches zu substrahieren, sodaß allgemein Kulturelles übrig bleibt. Denn die Geschichte kennt nur die geschlossenen Kulturkreise. Kultur an sich ist nur der allgemeine Wert, der sich in einzelnen Kulturen von verschiedener Färbung realisiert. So enthält jede einzelne Kultur ein Moment, an dem sich demonstrieren läßt, was Kultur an sich ist. Sie enthält aber zugleich auch ein anderes Moment, das die spezifische Modifikation ausmacht. Das Spezifische am Chassidismus ist sein religiöser Charakter, seine Bindung an das Judentum und diejenigen Eigentümlichkeiten, die sich aus der Besonderheit

seiner Zeit ergeben. All das addiert macht aber noch nicht das Wesen des Chassidismus aus. Es kommt noch ein gewisses Moment dazu, das den Chassidismus eben zum Chassidismus macht. Aber auch dieses besondere Moment gehört in das Phänomen Kultur hinein. Gerade dieses Besondere vermag die Spannweite zu illustrieren, zu der Kultur fähig ist. Wir haben also an den Chassidismus folgende Fragen zu stellen: Welche neue Gestalt gab er der Kultur? Welche Wesensseite der Kultur wurde damit durch ein historisches Beispiel klargestellt? Vermochte der Chassidismus diese neue Wesensseite der Kultur, die ihn zu einer Bewegung eigener Prägung stempelte, rein darzustellen? Erfüllte er also seine historische Aufgabe, und wie erfüllte er sie?

An jede Kultur und an jede Bewegung innerhalb der Kulturen muß die Frage gestellt werden, welcher Art ihre Träger sind. Die wichtigste Seite dieses Problems ist die Frage, ob die Masse oder ob einzelne Individuen Träger der Kultur sind. Diese Frage ist nicht ohne weiteres identisch mit der Feststellung, wie groß die Anzahl der Kulturträger ist. Die Frage entscheidet sich vielmehr daran, ob das Ziel der betreffenden Kultur oder der betreffenden Bewegung dem Begriffsvermögen und den Zielsetzungen der Masse entspricht. Ein Ziel, das Massen zu faszinieren vermag, muß nicht notwendig ethisch wertlos oder gar verwerflich sein. Massen können auch für gute Ziele begeistert werden. Freilich verführt der äußerliche Charakter des Masseninstinktes immer wieder dazu, diesen Instinkt auf ethisch verwerfliche Ziele zu richten. Das ist aber keineswegs notwendig. Jedes Individuum hat mehr oder weniger am Masseninstinkt Teil. Dieser Instinkt kann angeregt werden und fortreibend wirken. Dabei wird es irrelevant, ob das Ziel, das angestrebt wird, den persönlichen Idealen des Individuums entspricht oder nicht. Wissen und Gewissen werden ausgeschaltet.

Die Erkenntnis, die zur Entstehung einer Soziologie geführt hat, daß nämlich das Individuum nicht nur als Einzelnes existiert und als Einzelnes gar nicht existieren könnte, enthält das Problem, ob auch im historischen Sinne, nicht nur im metaphysischen, ein überindividueller Geist, ein objektiver Geist¹⁾ besteht. Der Kernpunkt des Problems ist, ob dieses überindividuelle

¹⁾ Vgl. R. Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, Leipzig 1908, S. 19 ff.

„geistige“ Moment, dessen Existenz evident ist, so geartet ist, daß es mit Recht die gleiche Bezeichnung trägt, wie der individuelle Geist. Zweifellos ist der sogenannte überindividuelle Geist keine Substanz, sondern eine Funktion. Jede Funktion ist aber eine Funktion von Etwas. Der überindividuelle „Geist“ ist eine Funktion des individuellen Geistes. Jedes Individuum ist dazu angelegt, der Ausgangspunkt dieser Funktion zu sein, das eine mehr, das andere weniger, aber die Funktion, die wir im Zusammenklingen mit der entsprechenden Funktion anderer Individuen als Gemeinschaftsgeist bezeichnen, macht niemals den Gesamtgehalt des geistigen Lebens eines Individuums aus. Der Grad der Gemeinschaft ist nicht nur nach Individuen verschieden, sondern auch auf Grund desjenigen Moments, das eine Gemeinschaft konstituiert. Die wirtschaftliche Gemeinschaft erfährt die Erfüllung ihres Wesens am stärksten dadurch, daß das individuelle Moment möglichst zurücktritt. Ziel und Interesse der Gemeinschaft müssen identisch sein mit dem Ziel und Interesse jedes Einzelnen. Jedes Betonen des Individuellen zersprengt hier die Gemeinschaft. Das andere Extrem wird durch religiöse Gemeinschaft dargestellt. Hier ist dem individuellen Charakter der Frömmigkeit der breiteste Raum gegeben. Gerade in dieser Freiheit des Einzelnen gewinnt die religiöse Gemeinschaft ihre größte Tiefe. Innerhalb religiöser Gemeinschaften ist das individuelle Moment dann am stärksten, wenn es sich um eine Religion mystischer Grundrichtung handelt. Im Wesen der Ratio liegt immer das Prinzip einer Allgemeingültigkeit. Die Logik macht immer den Anspruch, daß es nur eine Logik geben kann. Das mystische Denken dagegen ist ein ausgesprochen individuelles Denken. Der andere kann immer nur ertasten, was ungefähr gemeint ist und versteht nur insoweit, als Verwandtes in ihm anklingt.

Der Chassidismus ist als mystische religiöse Bewegung also von vornherein darauf angewiesen, dem Individuum seine Freiheit weitgehend zu lassen. Hier ist die Bedeutung des unbekanntenen Frommen im Chassidismus begründet. Im Prinzip ist jeder Chassid ein schöpferischer Gestalter chassidischer Frömmigkeit. Er ist immer noch etwas anders als sein Lehrer, als die Mitglieder des Kreises, dem er angehört.

Der Chassidismus war eine der reichsten und lebendigsten Bewegungen im Judentum. Er stellte eine Renaissance echt

jüdischen Wesens dar. Nachdem er so weit in die Vergangenheit gerückt worden ist, daß seine Entartung als solche erkannt werden konnte, erscheint seine Blütezeit als ein Idealbild und Vorbild jüdischer Frömmigkeit. Die natürliche Folge davon ist der Versuch, chassidisches Wesen neu zu beleben, um dem Judentum neue Kraft und neue Inhalte zu geben. Indessen bildete der Chassidismus zwar nicht das Ergebnis einer äußerlichen historischen Situation, wohl aber den Ausdruck einer Phase der Geistesgeschichte, die nur in diesem historischen Augenblick so gestaltet werden konnte. So wenig wie sich die geistesgeschichtliche Situation, in welcher der Chassidismus entstand, wiederholen läßt, so wenig läßt sich der Chassidismus wiederholen. Was vom Chassidismus gelernt werden kann, ist nur etwas Formales: der Chassidismus ist ein sinnfälliges Beispiel für die Spontaneität und Freiheit religiöser Bewegungen. Der Chassidismus kam von innen heraus, er ist niemals bewußt gemacht worden. Die älteren Chassidim verstanden noch nicht einmal die Einheit ihrer Bewegung. Der Meseritscher Maggīd und R. Naḥman aus Brazlaw begannen bewußt von neuem. Sie wollten keine chassidischen Traditionen fortsetzen. Diese bestanden zwar und waren überall lebendig, auch in den Lehren und in dem Leben dieser beiden Ṣaddīqīm. Aber sie waren noch nicht als solche bewußt. So bestand gerade in der Blütezeit des Chassidismus ein unbewußtes chassidisches Leben und in diesem Unbewußtsein liegt die Kraft der Religion beschlossen. Es gehört zum Wesen des religiösen Genies, daß es nicht weiß und nicht zu wissen begehrt, was es tut. Wenn das heutige Judentum eine dem Chassidismus entsprechende Renaissance jüdischen Wesens hervorbringen sollte, so kann dies nur aus dem Leben des Judentums heraus ohne bewußtes Programm geschehen. Was so entstehen kann, wird und kann kein Chassidismus und kein Neochassidismus sein, denn die historische Aufgabe des Chassidismus ist erfüllt. Der Chassidismus hat sich überlebt und ausgelebt wie kaum je eine Bewegung. Eine neue Bewegung im Judentum muß eine neue geistesgeschichtliche Aufgabe ergreifen und lösen.

DIE STELLUNG DES CHASSIDISMUS INNERHALB DER SOZIOLOGISCHEN STRUKTUR SEINER ZEIT.

I. Die Stellung des Chassidismus in seiner sozialen Umwelt.

1. Der Chassidismus als Volks-, nicht Massenbewegung.

Der Chassidismus hat eine außerordentliche Zahl von Menschen ergriffen. Das legt den Gedanken nahe, daß es sich hier um eine Massenbewegung gehandelt hat. Das würde zunächst nicht gegen den geistigen Wert des Chassidismus sprechen, da, wie eben gesagt, die Masse auch für wertvolle Ziele begeistert werden kann. So enthalten alle großen Religionen Zielsetzungen, die den Massen adäquat sind. Dies sind keine Zielsetzungen, die den Charakter der betreffenden Religion verfälschen. Es sind nur nicht alle Ziele der Religion. Es gibt immer Gebiete des Religiösen, die der Masse nicht adäquat sind, die nur den Individuen zugänglich bleiben, also den Menschen, denen es gelingt, persönliche Zielsetzungen über den Masseninstinkt zu stellen. Der Chassidismus ist trotz der großen Zahl seiner Anhänger nicht eine religiöse Bewegung, die dem Masseninstinkt entspreche. Er ist doch zu sehr mystisch eingestellt, er erkennt zu sehr die Einsamkeit der Seele vor Gott an. Was er zu bieten hat, kann keine Masse begeistern. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß er soziale Probleme bis zum ethisch Bedenklichen ignoriert. Was er verlangt, kann immer nur der Einzelne leisten, sofern er nicht Masse ist. Wenn es dem Chassidismus gelang, dennoch weite Kreise des jüdischen Volkes zu durchdringen, so lag es daran, daß er ausgesprochen jüdisches Wesen explizierte. So konnten viele Einzelne empfinden, daß hier Art von ihrer Art vorlag. Daß der Chassidismus nicht Massenbewegung war, erklärt auch die auffällige Tatsache, daß er keine Proselyten unter Nichtjuden gemacht hat. Denn der Masseninstinkt ist so wenig differenziert, daß eine Bewegung, die an diese Instinkte appelliert, nicht vor den Grenzen einer Kultur Halt macht, zumal wenn diese Grenzen wie im Falle des Chassidismus nicht mit räumlichen Grenzen zusammenfallen.

Die Tatsache, daß der Chassidismus keine Massenbewegung ist, muß sich vor allem in seiner Sprache auswirken. Die Sprache ist ja das Mittel, mit dem der Masseninstinkt angeregt und geleitet wird. Der Chassidismus wendet sich an keine Masse, er bedarf also keiner Sprache, die auf Massen wirkt. Er kann verzichten auf Flachheiten und grobe Effekte. Er kann also das Leben der Sprache gleichsam nach innen wenden. So konnte der Chassidismus eine eigene Begriffswelt und ein eigenes Sprachsystem gestalten. Diese Sprache mußte auf nichts weiter Rücksicht nehmen als auf die spezifische Eigenart der Gedankenwelt, die sie darzustellen hatte ¹⁾).

Der Chassidismus wendet sich an Einzelne, an viele Einzelne, mit anderen Worten: er ist eine Volksbewegung. Als solche steht er in einem gewissen Gegensatz zu dem stark individualistischen und aristokratischen Charakter, den mystische Bewegungen zu tragen pflegen. Die Mystik setzt immer eine gewisse religiöse „Begabung“ voraus, sie wendet sich stets an eine im Grunde weltabgewandte Seelenhaltung. Ihre Lehren sind zu wenig rational, als daß sie an der Oberfläche liegen könnten. So ist auch der Chassidismus im eigentlichen Sinne nicht populär. Er appelliert nicht an Masseninstinkte, er verspricht den Armen kein soziales Paradies, er predigt nicht Befreiung von dem politischen Druck der Zeit, sondern er bringt eine ausgesprochen geistige Lehre, die bei aller Sachlichkeit, so auch trotz des Verzichtes auf den kabbalistischen Begriffsapparat, doch ein hohes religiöses Bildungsniveau voraussetzt.

Chassidismus gilt populär nur zu oft als eine Religion von

¹⁾ Die Tatsache, daß die chassidische Literatur in ihrem legendären sowohl als in ihrem dogmatischen Teil ein Hebräisch gebraucht, das nicht nur von Jiddischismen durchsetzt ist, sondern sogar jiddischen Satzbau aufweist, berechtigt noch nicht zu einem abschätzigen Werturteil diesem Hebräisch gegenüber (so die meisten Erforscher des Chassidismus). Vielmehr handelt es sich hier, wie ich in meiner Arbeit „Das kulturhistorische Bild des Chassidismus“ (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) BXLIII, 3 = Acta Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis, Heft 7), 1938, S. 88 ff. nachgewiesen zu haben glaube, um eine vom Geiste des Chassidismus aus geschaffene Synthese des Hebräischen und Jiddischen, sodaß man weder von einem chassidischen Hebräisch allein, noch von einem chassidischen Jiddisch allein sprechen kann, sondern von einem hebräischen und einem jiddischen Element der chassidischen Sprache reden muß. Welche Bestandteile und Funktionen der Chassidismus aus jeder der beiden Sprachen attrahiert hat, um sich ihrer zu bedienen, wäre noch zu untersuchen.

Wundertättern und Wundergläubigen. Das Wunder hat im Chassidismus stets eine Rolle gespielt, sonst hätte eine solche Meinung nicht entstehen können. Es nimmt auch in der Geschichte des Chassidismus einen um so größeren Raum ein, als sich die Geschichte ihrem Niedergang nähert. Dennoch ist das Wunder nicht das konstituierende Moment für den Chassidismus. Der Ba'al šēm tōb nahm dazu die im Grunde kritische Stellung aller großen Frommen ein. Das Wunder legitimiert das religiöse Genie vor dem Volke. Deshalb wird kaum einer der großen religiösen Führer darauf verzichten, seine geistige Kraft auch in dieser Richtung aufs äußerste anzuspannen. Aber der Ba'al šēm tōb sieht im Wunder doch nur ein Mittel zum Zweck, ein recht gefährliches Mittel sogar. Die Tradition hat ihn zum Wundertäter gemacht. Aber noch aus dem Bilde, das sich die Kreise um den Meseritscher Maggīd von ihm machen, spüren wir, daß er das Wunder nach Möglichkeit in seiner Besonderheit zu entkräften suchte. Er bemühte sich darauf hinzuweisen, daß das goldene Zeitalter der Religion, in dem u. a. auch Wunder geschahen, durchaus nicht vorüber ist. Der Weg, den die großen Rabbinen der talmudischen Zeit gingen, ist noch heute für jeden gangbar. Es geschieht damit nichts Außergewöhnliches, sondern das Natürliche, das nach Gottes Willen eigentlich immer geschehen sollte. Wenn dabei auch Wunder geschehen, so ist das nicht das Wesentliche und das Entscheidende. Entscheidend ist die Frömmigkeit. Der Meseritscher Maggīd stellt sich ganz auf den Standpunkt des Ba'al šēm tōb, fügt aber noch ein Moment hinzu, das dieser Frömmigkeit ein Ziel gibt. Ziel der Frömmigkeit ist, die Welt zu verbessern, die Welt zu Gott zurückzuführen. Damit ist aller Nachdruck auf das ethische Moment gelegt. Auch das Wunder ist diesem Moment untergeordnet.

Um den Ba'al šēm tōb haben sich von Anfang an Männer von höchster Bildung gesammelt, und der Chassidismus hat in seiner Blütezeit stets auch auf Persönlichkeiten gewirkt, die durchaus nicht als religiös primitiv angesehen werden dürfen. Primitiv im eigentlichen Sinne ist aber auch die Religiosität der einfachsten Dorfgemeinde nicht gewesen. Der Ba'al šēm tōb fand kein areligiöses Volk vor. Mochte die Masse noch so ungebildet sein, so blieb sie doch durch das Ritual mit dem großen geistigen Strome des Judentums verbunden. Die Religion, wenn oft unverstanden, ja bis zum Aberglauben herabsin-

kend, behauptete dennoch einen Platz im Leben, und zwar einen zentralen. Hier liegt der Schlüssel des Geheimnisses, warum die ihrem Wesen und ihrer Absicht nach in keiner Weise demagogische Bewegung des Chassidismus das Volk in ihre Bahnen zwang. In diesem Volke war noch immer eine Disposition vorhanden, die nur auf den Anlaß wartete, eine neue religiöse Blütezeit in Erscheinung treten zu lassen.

Der Ba'al Šēm tōb von sich aus hat wohl nie ein soziales Programm geschaffen. Ebenso dürfte er nicht die Absicht gehabt haben, durch Stärkung der inneren Gemeinschaft doch schließlich auch die politische Machtstellung zu stärken. Freilich brachte er den Armen Trost, indem er durch die Entwertung des irdischen Gutes die Armut zu einem irrelevanten Faktor machte. Wenn er Gemeinsamkeit alles Besitzes predigte, so ist dies nicht im Sinne eines Sozialprogrammes zu verstehen. Was einem Menschen gehört, gehört zugleich allen, da alle gleich sind. Die bedingte Gütergemeinschaft des Chassidismus ist also rein religiös begründet und bezweckt nicht unmittelbar die Linderung des sozialen Elends, wenn sie natürlich auch dazu beigetragen hat, der schlimmsten Not zu steuern. Wie aristokratisch der Chassidismus im Grunde eingestellt war, zeigt die Erscheinung der Šaddikim; an ihren Höfen wurde sogar ein Luxus geduldet, der die Nachwelt zwar zur schärfsten Kritik am Chassidismus herausgefordert, aber die Autorität der betreffenden Šaddikim bei ihren Zeitgenossen durchaus nicht erschüttert hat.

Es erhebt sich die Frage, inwieweit die spätere Organisation des Chassidismus zu Gemeinden mit einer äußeren Rechtsordnung im Programm des Ba'al Šēm tōb explizite oder implizite vorgesehen war. Die Gemeinde, die Kirche oder wie sonst die organisierte religiöse Gemeinschaft heißen mag, ist immer eine Konzession an die Welt.

Die Gemeinschaft ist organisch gewachsen. Die Gesellschaft wird konstituiert. Dies sind die typischen Merkmale des Entstehens beider Formen menschlicher Gruppenbildung. Das Wesen von Gemeinschaft und Gesellschaft wird durch dieses Merkmal nicht erschöpft und nicht erklärt. Die Tatsache, daß man menschliche Gemeinschaft nicht konstituieren kann, ist vielmehr eine Folgeerscheinung. Wesentlich für den Charakter der Gemeinschaft ist die Tatsache, daß in der Gemeinschaft der Mensch als Mitmensch und nicht nur als Nebenmensch gilt. Der

Begriff des Mitmenschen ist historisch und sachlich religiösen Ursprungs. Deshalb ist auch die Gemeinschaft historisch und sachlich religiösen Ursprungs. Der Mitmensch als ethische Forderung ist immer Problem. Der Mitmensch als religiöse Forderung ist eine Tatsache. In der Religion ist das Individuum göltig, wie es göltig vor Gott ist. In der Ethik braucht das Individuum durchaus keine Göltigkeit zu haben. In der Ethik ist der Mitmensch zunächst vom Ich aus vorhanden, er ist also relativ. Das Individuum kann in der Ethik Fiktion bleiben. Die Religion begnügt sich nicht mit dieser Fiktion, wie sie sich überhaupt niemals mit Fiktionen begnügen kann. In der Religion ist das Individuum absolut göltig, wie es vor Gott göltig ist. Deshalb ist jede Gruppenbildung auf religiöser Basis darauf angewiesen, das Individuum anzuerkennen, es gibt darum auf dem Gebiet der Religion nur Gemeinschaft, nicht Gesellschaft. Hier ist der tragische Irrtum religiöser „Gesellschaften“ begründet, die Tatsache, daß die Eingliederung religiöser Gemeinschaften in die Gesellschaft stets einen Sündenfall, einen Verzicht auf das eigentliche Wesen der Religion bedeutet.

Die Religion an sich kennt nicht die Zweckbestimmtheit, die Welt aber ist nach dem Prinzip des Zwecks gestaltet. Soziologisch betrachtet, bedeutet dies, daß die Welt die reine Gemeinschaft nicht duldet, weil sie sie gar nicht begreift. Wenn eine Gemeinschaft in der Welt bestehen will, so muß sie stets ihren reinen Gemeinschaftscharakter aufgeben und sich wenigstens äußerlich als Gesellschaft gestalten. In der Frühzeit der religiösen Bewegungen, wo die Welt noch keine Rolle für die Lehre und das Leben der Gläubigen spielt, ist dagegen meist reine Gemeinschaft vorhanden. Die Vergesellschaftung der religiösen Gemeinschaft kann so weit gehen, daß sie dem ursprünglichen Willen des Stifters widerspricht. Das eklatanteste Beispiel dafür bietet der Orden der Franziskaner, dessen Stifter niemals an eine Ordensgründung dachte, als er sein Werk begann. So extrem ist der Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Wollen des Ba'al šēm tōb und den späteren chassidischen Gemeinden nicht. Doch müssen wir annehmen, daß das organisatorische Moment im Chassidismus erst allmählich zur Geltung gekommen ist, je weiter sich die Bewegung ausbreitete und je mehr eine Abgrenzung nach außen notwendig wurde.

2. Der soziale Umfang der Bewegung.

Es ist für die Erkenntnis des Charakters einer Bewegung sehr aufschlußreich festzustellen, welche Kreise eines Volkes sie zuerst, welche sie allmählich und welche sie überhaupt nicht ergriffen hat. Zunächst bleibt die Frage offen, ob die Verbreitung der betreffenden Bewegung sich auf wirtschaftlich verschiedenen gestellte Schichten oder auf geistesgeschichtliche Gruppen oder auch auf bestimmte psychologische Typen beschränkt. Dieses Verteilungsprinzip entscheidet sich sowohl nach dem in einem Volke vorherrschenden Prinzip der Struktur als auch nach dem Charakter der betreffenden Bewegung. Für den Chassidismus ist von vornherein charakteristisch, daß der Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern nicht mit einem sozialen Gegensatz kongruent war. Die Chassidim und die Anhänger der rabbinischen Richtung und später ebenso die Chassidim und die Anhänger der Haškālā gehörten denselben sozialen Schichten an. Diese Tatsache findet einmal ihre Begründung darin, daß das Ostjudentum des 18. und 19. Jahrhunderts keine scharfe Trennung in bezug auf die wirtschaftlich verschiedene Stellung seiner Glieder kannte. Der Wohlstand war auf das Ganze gesehen überhaupt gering und zudem in ständiger Abnahme begriffen¹⁾. Wo aber eine kleine Schicht Besitzender oder einzelne Besitzende vorhanden waren, ließ die gemeinsam starke religiöse Bindung den wirtschaftlichen Gegensatz nicht zu einem geistigen werden. In seiner Gesamtheit kennt das Ostjudentum nicht das Herausstreben einer besitzenden Klasse aus dem geistigen Verbands des strengen Judentums, wie es für die Zentren des westeuropäischen Judentums typisch ist, mag auch in einzelnen Fällen Besitz und Emanzipation in einem ursächlichen Verhältnis gestanden haben. Die Klassifizierung der Chassidim und Nichtchassidim kann darum nicht unter dem Gesichtspunkte erfolgen, daß eine bestimmte wirtschaftliche Situation von entscheidender Bedeutung wäre. Vielmehr unterscheiden sich Chassidim und Nichtchassidim ganz als geistesgeschichtliche Gruppen. Entscheidend ist die Stellung zur jüdischen Tradition. Der strenge unbedingte Traditionalismus wird durch den Rabbinismus verkörpert. Demgegenüber verkörpert der Chassidismus nicht etwa einen Antitraditionalismus, sondern eine nach der mystisch antiintellektualistischen Seite hin

¹⁾ Siehe S. Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, S. 29 ff.

nuancierte und dadurch aufgelockerte Form. Es entschied sich also nach der religiösen Einstellung, nicht nach der sozialen Schicht und dem Besitze, ob der Einzelne, ob sich einzelne Gruppen dem Chassidismus oder Rabbinismus anschlossen.

Beide Richtungen sind stark gemeinschaftsgebunden, sodaß weniger die psychologische Einstellung des Einzelnen als das geistige Milieu, in dem er lebt, von Bedeutung dafür ist, welcher Richtung sich der Einzelne anschloß. In späterer Zeit änderte sich das Bild in dieser Hinsicht insofern, als der neue Gegner des Chassidismus, die Haškālā¹⁾ sich stärker auf Grund psychologischer Veranlagung rekrutierte. Die Anhänger der Haškālā sind Abtrünnige, Renegaten, Opponenten, bewußte Gegner ihres Milieus. Entscheidend dafür, ob sich jemand der Haškālā anschließt, ist die Tatsache seiner Gegnerschaft gegen sein angestammtes Milieu überhaupt, nicht gegen ein Milieu bestimmter Prägung. Die Stellung der Haškālā zum Chassidismus hat allmählich eine Wandlung erfahren. Die Haškālā ist eine naiv intellektualistische Richtung. Sie wird charakterisiert durch die naive Überschätzung der eigenen Epoche, durch einen naiven Optimismus, durch Freude am sogenannten Fortschritt. Darum erschien der strenge Traditionalismus der Rabbinen, der im Grunde ein viel ernster zu nehmender Intellektualismus war als die Haškālā, als veraltet, als stumpf geworden, als nicht mehr zeitgemäß. Der Chassidismus mußte den Anhängern der Haškālā darüber hinaus unvernünftig, ja sogar lächerlich vorkommen. Er erschien unter dem Gesichtspunkte der Haškālā geradezu als eine Zuflucht für geistig Träge, als ein Betäubungsmittel für die Stiefkinder des Lebens. Später aber betrachtete die Haškālā den Chassidismus mehr und mehr unter einem romantischen Gesichtspunkte, denn die Haškālā neigt wie alle Richtungen, die einseitig und oberflächlich intellektuell eingestellt sind, zur Sentimentalität und Romantik. Dazu kommt, daß ihren Anhängern als Renegaten das Aufgegebene immer ein wenig als verlorenes Paradies erscheinen mußte. So gelangt die Haškālā allmählich von einer polemischen Geringschätzung des Chassidismus zu einer romantischen Verherrlichung, die ihm freilich ebenso wenig gerecht werden kann, wie vorher die ablehnende Haltung.

¹⁾ Haškālā = Aufklärung zum ersten Male in der hebr. Zeitschrift Bikkūrē Ha'ittim, Band XII (1832) am Ende, belegt.

Die Gegner des Chassidismus haben gewechselt, die Wertschätzung des Chassidismus hat zwischen allen Extremen geschwankt. Der Chassidismus aber ist sich in auffallender Weise gleich geblieben. Er ist weder proletarisiert, noch plutokratisiert worden. Er ist immer freie Religion im Gegensatz zum mehr amtlichen Rabbinismus geblieben. So bleibt das Milieu des Chassidismus ein relativ konstantes. Es blieb immer ein von geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten her bestimmtes Milieu. Sozialwirtschaftliche und individualistisch psychologische Momente haben immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt, wo die Frage der Zugehörigkeit des Einzelnen zum Chassidismus akut geworden war.

3. Das Aufgehen des Chassidismus in Konventikeln als ein Versuch, das Ideal vor dem Leben zu retten.

Wenn wir oben den Chassidismus als eine Volksbewegung bezeichnen, so ist dies nicht im Sinne seines wirtschaftlich-sozialen Milieus zu verstehen, sondern in geistigem Sinne: der Chassidismus ist seinem Wesen nach durchaus exoterisch gerichtet. Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, daß der Chassidismus schließlich in kleinen Konventikeln aufging. Dies ist aber kein Ergebnis eines inneren Prinzips, sondern ein letzter Versuch, das chassidische Ideal mit dem Leben zu vereinigen.

Diese Vereinigung des Ideals mit dem Leben mußte der Chassidismus als eine geistige Bewegung, der es darauf ankam zu wirken und nicht nur darauf, Erkenntnisse zu gewinnen, zu registrieren und zu tradieren, als ein unerläßliches Ziel betrachten. Er mußte das Leben der Geschichte in den Bereich seiner Ideale einbeziehen und mußte mit dem Anspruch auftreten, damit dem Leben einen tiefen, erst seinen eigentlichen Sinn zu geben. Eine solche Einstellung bedingt eine exoterische Tendenz, ein Streben nach Ausbreitung, nach Erfassung einer möglichst großen Anzahl von Menschen, im Prinzip sogar das Bestreben, alle Menschen zu erfassen¹⁾. Es ist für die meisten Bewegungen im Verlaufe der Geistesgeschichte typisch, daß die Vereinigung von Ideal und Leben in der ersten, der klassischen, der heroischen

¹⁾ Über die Beschränkung dieses Prinzips auf Grund des Begriffes eines nationalen oder eines geistigen Israels s. L. Gulkowitsch, Das kulturhistorische Bild des Chassidismus, Tartu 1938, S. 51. ff.

Periode der Bewegungen am besten gelingt. Es scheint wirklich so, als sei nun endlich einmal das Prinzip gefunden, nach dem das Ideal mit dem Leben zu einer fruchtbaren Synthese gebracht werden könnte. Der Widerstand gegen diese Synthese von zersetzenden Kräften her pflegt im allgemeinen erst später zu erfolgen. Der Lebenserhaltungstrieb, der gesunde Menschenverstand, die seelische Trägheit, die Staatsklugheit bedürfen erst einer gewissen Zeit, um die Gefährlichkeit des neuen Feindes zu erkennen und die Waffen zu finden, mit denen der neue Feind angreifbar ist. Der Kampf zwischen den beiden Prinzipien der Vereinigung des Ideals mit dem Leben und der Anpassung des Ideals an das Leben pflegt auf zweierlei Weise zu enden: entweder wird das Ideal so modifiziert, daß es schließlich auch den Ansprüchen des „Lebens“ im Sinne der Weltklugheit entspricht, oder die geistige Bewegung zieht sich auf einen kleinen Kreis zurück, den die breite Öffentlichkeit ignorieren kann¹⁾. Wenn in einer Bewegung von vornherein das esoterische Prinzip das stärkere, das dem Sinne der Bewegung entsprechendere ist, so verliert die Bewegung durch diese Einschränkung nichts. Das Ergebnis einer solchen Entwicklung ist ein kleiner Kreis intensivsten geistigen Lebens, der stets bald mehr latent, bald mehr sichtbar eine Keimzelle geistigen Lebens bleibt. Bewegungen aber, bei denen die exoterische Komponente einen so wesentlichen Faktor wie im Chassidismus ausmacht, büßen durch eine solche Einschränkung den größten Teil ihrer Lebenskraft ein. Der Chassidismus wurde gezwungen, zur Rettung seines Ideals vor einer Verweltlichung diese Welt zu verlassen. Das widersprach seinem im Prinzip exoterischen Charakter. Es schloß ihn von seiner genuinen Aufgabe innerhalb der jüdischen Geschichte und damit von der Geschichte überhaupt aus.

4. Der Einfluß der sozialen Struktur seiner Zeit auf Entstehung und Ausgestaltung des Chassidismus.

Der Chassidismus entstand als eine Bewegung unter Armen und Verzweifelten. Die Legende schildert den Ba'al šēm tōb

¹⁾ Gelegentlich werden auch beide Wege beschritten. Das klassische Beispiel hierfür ist die katholische Kirche, die nebeneinander das Ideal einer Kirche in der Welt und das Ideal eines Kreises von Auserwählten zu pflegen sucht.

drastisch als den Ärmsten der Armen. Aber nicht diese allgemeine Armut — der Chassidismus entstand nicht als Gegensatz zu einer Klasse von Besitzenden, die kaum vorhanden war — und nicht die allgemeine Verzweiflung als solche verursachten, entzündeten, nährten den Chassidismus. Als passiv negative Zustände konnten sie keine schöpferische Wirkung ausüben. Daß sie aber nicht zu einer sozialen Revolte gegen die Unterdrücker oder zur Auswanderung oder zur völligen geistigen Resignation und Stagnation führten, ist das Werk des Chassidismus. Nicht die Verzweiflungsstimmung als solche erzeugte den Chassidismus, sondern der Chassidismus gestaltete die Verzweiflung an der Welt um in eine schöpferische Überwindung der Welt. Im Einzelnen wirkte natürlich das Milieu allgemeiner Armut modifizierend auf den Chassidismus. Es bewirkte z. B., daß gerade das Moment der Freiheit gegenüber dem Übel besonders betont wurde. Hätte der Chassidismus ein Milieu vorgefunden, in dem etwa eine soziale Zufriedenheit, eine wirtschaftliche Wohlhabenheit geherrscht hätte, so hätte er die Freiheit von den Gütern der Welt betonen müssen. Überwindung des Ungeistigen aber ist auf jeden Fall das Prinzip. Daß jene Zeit trotz ihrer Verzweiflungsstimmung geistig produktiv sein konnte, war nur möglich, weil im Volke latent geistige Kräfte lebendig waren. Dem Ba'al Šēm ṭōb gelang es, diese Kräfte dadurch in eine historische Wirksamkeit hineinzuführen, daß er ihnen Form zu geben wußte. Seine Lehre und sein Leben explizierten das, was bisher nur in latentem Zustande vorhanden war.

II. Führertum und Anonymität im Chassidismus.

1. Der unbekannt e Chassid.

Wenn wir den Chassidismus als eine Volksbewegung bezeichnen, so werfen wir damit die Frage nach der historischen Bedeutung der Gesellschaft gegenüber der des Individuums auf. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts hat die Gesellschaft mehr als das Individuum in den Mittelpunkt des historischen Geschehens gestellt. Die extrem soziologisch eingestellten Richtungen sehen im Begriff des Individuums kaum mehr als eine naive Fiktion. Demgegenüber muß die dialektische Struktur der Gesellschaft betont werden. Wenn die Gesellschaft überhaupt lebenskräftig sein soll, wenn sie also Gemeinschaft ist, dann lebt sie gerade aus der Tatsache des Individuellen ebenso

wie das Individuelle nur durch seine Beziehungen zur Gemeinschaft existieren kann. Der einzelne Chassid, ob es nun der Ba'al šēm tob selbst oder der unbedeutendste, unbekannte Chassid war, ist für die Bewegung des Chassidismus von ausschlaggebender Bedeutung. Denn der Chassidismus war zwar eine Volksbewegung, aber durchaus keine Massenbewegung. Er vermochte nur in der lebendigen historischen Gemeinschaft lebenskräftig zu bleiben. Aber diese Gemeinschaft war eine echte Gemeinschaft, in der das Individuelle aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Individuellen lebte.

Der Chassidismus stellt geistesgeschichtlich eine geschlossene Einheit dar nicht im Sinne eines folgerichtig aufgebauten Systems, sondern in dem Sinne, daß Lehre und Leben im Chassidismus von einer zentralen Idee her bestimmt sind. Obwohl der Chassidismus ganz aus einer zentralen Idee lebt, so ist doch seine Geschichte niemals frei von Meinungsverschiedenheiten gewesen. Im Gegenteil ist die Geschichte des Chassidismus eine Geschichte immer neuer Konflikte im eigenen Lager. Solche Konflikte können Anzeichen des Verfalls sein, sie können aus einem im Prinzip nicht einheitlichen Ansatz einer ganzen Bewegung hervorgehen und bereiten dann deren Spaltung oder vollkommenen Verfall vor. Die Meinungsverschiedenheiten können auch Symptome davon sein, daß heterogenes Gedankengut in eine Bewegung eintritt und von ihr nicht rezipiert werden kann, so daß eine allmähliche Überfremdung und damit Auflösung erfolgt. Obwohl aber geistige Kämpfe im eigenen Lager Verfallserscheinungen sein können, so gibt es dennoch keine lebendige geistige Bewegung ohne innere Auseinandersetzungen. Einheitlichkeit um jeden Preis bedeutet stets den Tod geistiger Entwicklungen. Alles Lebendige ist dialektisch und lebt aus dem Gegensatze verschiedener Pole. Gleichmacherei ist immer ein Zeichen geistigen Absterbens. Nicht das Vorhandensein von Differenzen als solches entscheidet über Wert und Unwert einer Bewegung, sondern die Ursache dieser Differenzen.

Im Einzelnen entstehen Differenzen zwischen den einzelnen Vertretern einer Bewegung entweder dadurch, daß das als Gegensatz angesehen wird, was in einer tieferen Schicht, d. h. der zentralen Idee mehr angenähert, eine einheitliche Basis findet. In solchen Fällen pflegt die Geschichte einer Bewegung selbst die Korrektur vorzunehmen, indem bewußt oder unbewußt der

zentralere verbindende Gedanke gefunden wird. Ferner findet die Auseinandersetzung mit anderen mehr oder weniger verwandten oder ganz heterogenen Bewegungen sehr oft in Form intensiver Meinungskämpfe statt, indem nämlich irgendein Vertreter in besonderem Maße an einer außerhalb stehenden Geistesrichtung interessiert und von ihr beeinflusst ist. Die Verschiedenheit des psychologischen Typus, des Milieus und der Zeit bedingt immer individuelle Nuancierungen in dieser Richtung. Sehr oft wird ein Gegensatz nicht erkannt, besonders wenn eine gewisse Verwandtschaft im Einzelnen zwischen zwei Richtungen besteht. Neu auftretende Bewegungen, die ihrem Wesen nach noch nicht erkannt worden sind, und die ihr Wesen selbst noch nicht expliziert haben, werden oft nicht als abwegig betrachtet und erscheinen so nur als besondere Nuancierung und Vertiefung des schon Bestehenden. In den Kämpfen zwischen einzelnen Vertretern derselben Richtung spiegelt sich das geistige Ringen, indem Gleichartiges rezipiert, Heterogenes ausgestoßen wird. Auch die Entwicklung innerhalb der Bewegung selbst vollzieht sich in einem solchen Ringen. Überall, wo eine neue Nuancierung auftritt, drängt sie, auch wenn sie durchaus der zentralen Idee entspricht, zunächst zum Extrem und fordert so zum Widerspruch heraus. Die zentrale Idee selbst ist ja erst in der Gestaltung begriffen. Sie vollendet sich erst, wenn eine Bewegung ihren Höhepunkt und damit ihr Ende erreicht hat.

Wenn also die Auseinandersetzungen innerhalb des Chassidismus in ihrer Bedeutung gewertet werden sollen, so ist es die erste Aufgabe von Fall zu Fall ihren inneren Ursachen nachzuspüren. Erst dann läßt sich entscheiden, ob es sich um Verfallserscheinungen oder gerade im Gegenteil um eine lebendige Entwicklung zu immer reinerer Gestaltung der zentralen Idee handelt.

Die Gesellschaft als historisch lebenswichtiger Faktor wird von extrem soziologischen Richtungen der Geschichtsphilosophie als allein schöpferische Ursache des historischen Geschehens angesehen. In solchen Richtungen steht und fällt mit der Auffassung, worin das konstituierende Moment der Gesellschaft besteht, die gesamte Auffassung vom Wesen des historischen Geschehens. Die Auffassung von der Bedeutung des geistigen Momentes in der Geschichte, die wir mit unserer Betrachtungsweise der Beziehungen zwischen dem Chassidismus und seinem Milieu vertreten haben, gesteht dagegen der Gesellschaft und

ihrer jeweiligen Struktur nur eine mittelbare Bedeutung zu. In der Gesellschaft und durch die Gesellschaft wird das geistige Moment in der Geschichte wirksam. Es kann sich nur durch die Gesellschaft in der Geschichte auswirken. Aber die jeweilige gesellschaftliche Struktur vermag von sich aus nicht, Geistesgeschichte produktiv zu gestalten. Die Gesellschaft ist so Mittlerin des Geistes in der Geschichte. Schöpfer der geistigen Entwicklung ist der Einzelne, und zwar jeder Einzelne. Nur der Grad der schöpferischen Kraft ist verschieden. Die Geschichte wird nicht nur von den Trägern der großen Namen gemacht. Die Bedeutung der Ungenannten für die Geschichte ist darum noch viel größer, als es den Anschein hat, weil die Überlieferung sehr willkürlich verfäht und dem blendenden Schein mehr Beachtung schenkt, als den heimlichen, schöpferischen Kräften, deren Wirksamkeit nach dem Gesetze alles Organischen und Schöpferischen nicht an der Oberfläche liegt.

Wir haben uns seit der grundlegenden Untersuchung von Ferdinand Tönnies über „Gemeinschaft und Gesellschaft“ daran gewöhnt, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zu scheiden, und zwar so, daß wir den Wertakzent im ethischen und kulturellen Sinn ganz auf die Seite der Gemeinschaft setzen, indem wir alles das als Gemeinschaft ansehen, was organisch sich gestaltet, während wir mit Gesellschaft bewußte Gründungen zu bestimmten Zwecken bezeichnen, wobei es völlig gleichgültig ist, ob das Ziel der Gesellschaft ethisch positiv, negativ oder neutral ist. Wenn wir diese Terminologie, die sich als höchst adäquat erwiesen hat, beibehalten, so ergibt sich, daß der Zusammenschluß der Chassidim sich ganz evident als Gemeinschaft erweist. Friedrich Delecat in seiner Abhandlung „Was ist und wie entsteht Gemeinschaft?“¹⁾ greift die Gegenüberstellung von Ferdinand Tönnies u. a. deshalb an, weil Tönnies seinen Begriff der Gemeinschaft an einem idealisierten Mittelalter als Beispiel demonstriert. Dieser Vorwurf trifft aber nur eine technische Einzelheit und nicht das Prinzip. Das Mittelalter mag in der Tat nicht reicher an Gemeinschaft als unsere Zeit gewesen sein. Dies läßt sich niemals exakt entscheiden, da viele Gemeinschaften keine sichtbare Gestalt tragen und darum für die historische Forschung schwer faßbar bleiben. Wenn Delecat die Neigung von einer guten alten Zeit zu

¹⁾ Philosophie der Gemeinschaft, Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 2, Berlin 1929.

reden hier als Fehlerquelle ansieht, so ist dies berechtigt. Es muß aber zugleich die andere Fehlerquelle berücksichtigt werden, daß nämlich gegenüber der eigenen Zeit ein zu geringer Abstand besteht, als daß hier ein ausreichender Überblick vorhanden sein könnte. Wenn wir also auch kaum in der Lage sind, Epochen und Kulturen ihrem Werte nach, d. h. ihrem Gehalt an Gemeinschaft nach zu vergleichen, so müssen wir doch daran festhalten, daß der Wert einer Kultur mit ihrem Gehalt an Gemeinschaft identisch ist. Daraus ergibt sich die Aufgabe, bei der Erforschung einer Kultur, einer Kulturepoche, eines Kulturphänomens unser Augenmerk darauf zu richten, wie in dieser Kultur Gemeinschaft entstand, wie sie gelebt und zerstört wurde. Die Faktoren, die in diesem Falle wirksam waren, sind zugleich als gemeinschaftsbildende Faktoren von kulturphilosophischer Bedeutung. Von hier aus kann und muß die Frage: was ist Gemeinschaft? gestellt und beantwortet werden. F. Delecat (a. a. O., S. 31) führt aus, daß die Frage: was ist Gemeinschaft? eine müßige Frage sei. Beantwortet werden könne nur die Frage: wie schaffe ich Gemeinschaft? Die Entscheidung darüber, welche Frage möglich ist, hängt davon ab, ob wir überhaupt für Fragen der Ethik eine theoretische Lösung finden können, ob das, was Aufgabe ist, zugleich Gegenstand exakter theoretischer Forschung sein kann. Damit steht und fällt im Grunde die Beantwortung der Frage: ist Wissenschaft überhaupt möglich? Delecat muß im Grunde diese Frage verneinen, weil er nämlich die Möglichkeit einer theoretischen Erfassung mit der Möglichkeit identifiziert, auf theoretischer Erkenntnis den Gegenstand dieser Erkenntnis ohne weiteres aufzubauen. Ob das Wissen um das Wesen der Gemeinschaft schon Gemeinschaft stiftet, ist in der Tat fraglich. Auch darin hat Delecat Recht, daß im akuten Falle die Frage nach dem die Gemeinschaft stiftenden Moment diese Gemeinschaft im Augenblick zerstören kann. Dies sagt aber nichts gegen die Möglichkeit, aus der Beobachtung einer realen Gemeinschaft Gesichtspunkte zu gewinnen, die uns eine Erkenntnis dessen, was Gemeinschaft ist, vermitteln können. Ferdinand Tönnies sieht das organische Wachstum, das Ausscheiden jeder bewußten Zweckbestimmtheit als ein Kriterium echter Gemeinschaft an. Delecat betrachtet diesen Tatbestand ebenfalls als idealen, sieht aber für die Praxis nur die Möglichkeit, Gemeinschaft durch Erziehung bewußt zu gestalten, und glaubt, daß Gemeinschaft immerhin auch so entstehen kann.

Daß Gesellschaft überall und jederzeit geschaffen werden kann, daß aber Gemeinschaft sich jeder willkürlichen Absicht entzieht, ist begründet in dem Wesen der Gemeinschaft, die nur als zugleich metaphysische Größe existiert. Diese metaphysische Gültigkeit allein entscheidet darüber, was echte Gemeinschaft ist ¹⁾, nicht die Zahl der Glieder, nicht die historische Wirksamkeit, nicht der Sieg oder Untergang der von einer Gemeinschaft vertretenen Idee. Solange unsere Theorien über das Wesen der Gemeinschaft am Historischen haften, vermögen sie immer nur eine Seite des Phänomens zu erfassen. Von hier aus ist die Auffassung von Tönnies ebenso sehr und ebenso wenig anfechtbar wie die von Delecat. Gemeinschaft ist überzeitlich. Das Mittelalter empfing seinen Wert durch seinen großen Gehalt an Gemeinschaft, ebenso entscheidet sich der Wert einer Zeit für die Kultur an ihrem Gehalt an Gemeinschaft. Aber diese Betrachtungsweise ist nicht umkehrbar: das Wesen der Gemeinschaft erschöpft sich nicht in ihrer Zeitgebundenheit. Die historische Seite der Gemeinschaft ist nur zufälliges Kleid. Der explizierbare Kern ihres Wesens liegt im Metaphysischen.

Jede Gemeinschaft hat einen exklusiven Charakter. Sie hat nicht das Ziel, alle zu erfassen, sondern sie arbeitet stets (und zwar meist unbewußt) mit einem Auswahlprinzip. Die besondere Disposition, die jedes Glied einer Gemeinschaft haben muß, kann und wird nicht von allen verlangt werden. Daß sich die Gemeinschaft von einer indifferenten Masse scheiden muß, ist in ihrer metaphysischen Gebundenheit begründet. Die organische, niemals mechanisch gleichmäßige Beschaffenheit alles geistigen Seins schließt eine völlig gleichmäßige Struktur geistiger Phänomene aus.

Ebenso wie der exklusive Charakter jeder Gemeinschaft in ihrer metaphysischen Struktur begründet ist, so ist auch die Tatsache nicht etwa zufällig, daß jede Gemeinschaft ihren Gegner findet. Die Polarität gehört ebenfalls zum Wesen des Geistigen. Keine geistige Bewegung kann überhaupt ohne ihren Gegenpol existieren. Die metaphysische Notwendigkeit eines Gegenpols schließt dennoch nicht aus, daß sich die beiden gegne-

¹⁾ Die Partei im politischen Sinne ist gewollter Zweckverband, also Gesellschaft, wenn auch Parteien zu Propagandazwecken immer wieder versuchen, als Gemeinschaft aufzutreten und ihre Existenz als metaphysische Notwendigkeit hinzustellen.

rischen Gemeinschaften auf der Ebene des Historischen mit dem Ziele der völligen Vernichtung des Gegners zeitweilig zu vereinigen pflegen. Wenn diese Vernichtung wirklich gelingt, fällt die siegende Partei der Erstarrung anheim. Für die Gesellschaft gibt es nicht in diesem Sinne einen Gegner. Es gibt nur eine Konkurrenz von Interessen. Die Gesellschaft profitiert aus der Ausschaltung dieser konkurrierenden Interessen, auch wenn die Ausschaltung radikal ist. Das Prinzip der Erstarrung ist auf die Gesellschaft nicht anwendbar, da der Begriff des Lebens hier nicht anwendbar ist¹⁾.

Wenn wir die Geschichte des Chassidismus betrachten, so bietet sie ein evidentes Beispiel für die rein organische Entstehung echter Gemeinschaft dar. Es ist zwar versucht worden, den Chassidismus als einen Weg darzustellen, auf dem der Not der Zeit abgeholfen werden konnte. Im Grunde steckt hinter der Behauptung, eine geistige Bewegung sei als Reaktion gegen eine materielle Not entstanden und bewußt gestaltet worden, immer der Vorwurf einer *pia fraus*. Irgendwie würden in diesem Falle Steine für Brot gegeben. Aber das Wollen des Ba'al šēm tōb und die Sehnsucht des Volkes, die durch das Wollen nur aktiviert wurde, gingen in einer ganz anderen Richtung. Es handelt sich wirklich um eine Erneuerung der Seelen. Es mag sein, daß Armut eine bessere Disposition für solche Ziele schafft als behagliches Wohlleben. Aber Armut an sich ist kein schöpferischer Faktor. Die Erneuerung der Seelen, die Auflockerung aller geistigen Kräfte aktivisierte zugleich den lebendigen Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Autonomie des Einzelnen, die Delecat mit Recht als einen Faktor in der Gemeinschaftsstruktur ansieht, wurde wieder gefühlt, und zwar gelang es dem Chassidismus, dieser Autonomie die altruistische Wendung zu geben, die sie allen schöpferisch zu machen vermag. Die Anerkennung des Anderen nicht als eines gleichberechtigten ökonomischen Faktors, sondern als ebenso wertvoller Kreatur Gottes wurde das schöpferische Moment in der chassidischen Gemeinschaft. Eine solche Anerkennung schafft zugleich eine organische geistige Rangordnung. Eine solche Gemeinschaft ist keine homogene Masse, sondern

¹⁾ Die Parteien im politischen Sinne, die, obwohl sie Gesellschaften sind, sich als Gemeinschaften geben, versuchen den Anschein ihrer Unbedingtheit zu erwecken, indem sie immer neue Gegner suchen und sich gegebenenfalls sogar künstlich Gegner schaffen.

sie hat eine organische Struktur, in der die Intensität des Lebens und der Wirkung verschieden ist, in der aber keine Scheidung zwischen Berechtigtem und Unberechtigtem besteht. Der Chassidismus war keine organisierte Religionsgemeinschaft. Er gruppierte sich organisch um seine Zentren. Er lebte ohne Zwang, ohne kanonisiertes Gesetz, rein aus dem Charisma der Gemeinschaft. Das Unorganisierte, das irrationale Moment in der Gemeinschaftsstruktur des Chassidismus wirkt sich besonders in dem sozial charitativen Leben der Chassidim aus. Vom Standpunkte der Ökonomie aus ist die Art, wie im Chassidismus das Almosenwesen gehandhabt wurde, geradezu eine Katastrophe. Man hat es auch für den Niedergang des Chassidismus verantwortlich gemacht. Man verkennt aber, daß so lange die Gemeinschaft der Chassidim lebendig war, die Frage des Besitzes und der Wohltätigkeit von rein geistigen Gesichtspunkten her betrachtet wurden und daß sie ökonomischen Prinzipien überhaupt nicht unterlagen. Es geht nicht an, lebendige geistige Gemeinschaft unter den Zweckkategorien zu betrachten, die für eine Gesellschaft maßgeblich wären. Was eine Gesellschaft zerstören muß, ist für eine Gemeinschaft ein irrelevanter Faktor.

Wenn eine Gesellschaft nicht nur ein Deckmantel für die Macht und Ausnutzungsgelüste einiger weniger Machthaber ist, so ist ihre Struktur eine durchaus gleichmäßige. Die Bedeutung der Einzelnen ist vollkommen gleich. Aus der Anonymität treten nur einige aus rein verwaltungstechnischen Gründen hervor. In einer Gemeinschaft ist die Bedeutung jedes Einzelnen besonderer Art. Jeder steht an einer Stelle, an der nur er stehen kann. Die Anonymität in der Gemeinschaft ist keine Zugehörigkeit zu einer homogenen Masse. Der anonyme Einzelne ist autonom, ist ein Eigenwert. So kann er stets Kraftzentrum sein, aus dem die Gemeinschaft lebt. Für eine Gesellschaft ist der Verlust eines Mitgliedes jederzeit ersetzbar, er wird überhaupt nur dann spürbar, wenn ein gewisser Prozentsatz der Gesamtzahl ausfällt. Eine Gemeinschaft kann ihre Einzelnen niemals ersetzen. Jedes Glied gibt der Gemeinschaft eine bestimmte Nuance, die vollkommen individuell bleibt.

Der *K'ehal H'asidim* ist seinem innersten Wesen nach eine organisch gewachsene Gemeinschaft. Die Prinzipien, aus denen er sich gestaltet, sind ihrem Wesen nach nicht abgrenzend, sondern umfassend. Während eine Gesellschaft stets ihre Satzungen

gen in irgendeiner Weise so gestaltet, daß sie einschließend und ausschließend als abgrenzend wirken, unterscheiden wir bei der Gemeinschaft solche mit esoterischer und solche mit exoterischer Tendenz, d. h. also die eine Art von Gemeinschaft findet ihre Erfüllung gerade im Abschluß nach außen, während die andere Art ihrer Tendenz nach ihre Grenzen erst dann gefunden hat, wenn sie die ganze Menschheit umfaßt. Der Chassidismus will seinem Prinzip nach das ganze Israel umfassen, und zwar ein geistiges Israel. In seinen konsequenten Formen bricht der Chassidismus überhaupt mit dem historischen Volksbegriff ¹⁾. So ist der *Kahal Hāsīdīm* zugleich Repräsentant des israelitischen Volkes gerade im Sinne seiner metaphysischen Existenz, weil eben hinter jeder echten Gemeinschaft ein metaphysisches Äquivalent steht, was der letzte prinzipielle Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ist. Die Gemeinschaft *Kahal Hāsīdīm* findet ihre metaphysische Begründung im Begriffe eines geistigen Israel. Es trägt für den Gemeinschaftscharakter des *Kahal Hāsīdīm* wenig aus, wie groß diese Gemeinschaften waren und ob sie immer ihrer Idee entsprochen haben. Gemeinschaft, und nicht Gesellschaft ist der *Kahal Hāsīdīm* eben durch seine metaphysische Grundlegung. Der *Kahal Hāsīdīm* schließt im Prinzip niemand aus, keine Frau und keinen Nichtisraeliten ²⁾. Die religiöse Gleichstellung der Geschlechter ist im Chassidismus ausdrücklich formuliert worden. Der Einschluß des Nichtisraeliten im historischen Sinne ist dagegen nicht akut geworden und hat deshalb keine ausdrückliche Formulierung im positiven und im negativen Sinne gefunden. Auch die religiöse Gleichstellung der Geschlechter ist in Praxis nicht erfolgt. Die Struktur des jüdischen Lebens und die allgemeine historische Situation stand dem entgegen. Es ist hier interessant zu beobachten, wie die Struktur der Gesellschaft das Prinzip einer Gemeinschaft nicht zur Auswirkung kommen läßt. Dieses ist das allgemeine Schicksal jeder exoterischen Gemeinschaft. Ihr Allgemeinheitsanspruch bleibt theoretisch, weil die Gesellschaft ihre Ansprüche dagegen gestellt hat. Dies ist die soziologische Seite des Problems, wie Idee und Leben sich gegen einander durchsetzen. Die esoterische

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Das kulturhistorische Bild des Chassidismus, S. 59 f.

²⁾ Daselbst S. 51 u. Horodezky, *התפילות והתפילות* IV, 68 f.

Gemeinschaft unterliegt dieser Gefahr weniger. Deshalb findet die exoterisch gerichtete Gemeinschaft letzten Endes noch eine Zuflucht im praktischen Esoterismus. Die Begründung des Begriffes Gemeinschaft in einem metaphysischen Aequivalent entscheidet zugleich darüber, ob ein Volk Gemeinschaft oder Gesellschaft darstellt. Ein Volk ist insofern Gemeinschaft, als es einen geistigen Begriff darstellt. Gesellschaft ist es insofern, als es einen historisch gewordenen bewußt geschaffenen Zweckverband mit abgrenzenden Satzungen darstellt. Das Gesetz konstituiert das Volk als Gesellschaft. Seine metaphysische Begründung und Bestimmung macht seinen Charakter als Gemeinschaft aus. Der *Ḳehal Ḥāsīdīm* als Repräsentant eines geistigen Israel ist ein extremer Versuch, Volk rein aus Gemeinschaft auch in der Gesellschaft zu realisieren.

Die Gemeinschaft ist die Lebensform der Kultur und ihre alleinige Lebensform. Die Einheit und Ganzheit jeder Kultur bedingt eine solche Struktur auch der sozialen Seite des Lebens. Der wirklich schöpferische Einzelne ist nicht losgelöst aus seiner Kultur und nicht losgelöst aus deren soziologischen Formen. Denn, wenn er überhaupt eine Resonanz für sein Wirken in der Geschichte finden soll, so muß er aus dem Wesen dieser Kultur heraus sein Werk gestalten. Die Führer der großen Bewegungen bringen nichts absolut Neues und Eigenes, ihr Wirken bedeutet vielmehr eine Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen ihrer Kultur. Was in einer Kultur implizite stets vorhanden war, was aber nur noch nicht expliziert oder zeitweilig verdrängt worden war, wird durch die schöpferischen Persönlichkeiten historisch wirksam gemacht. Das Alte, die bisher in der Geschichte wirksame Gestalt einer Kultur wird nicht verworfen, nicht diffamiert, nicht verdrängt, es erhält nur eine neue und tiefere Deutung, eine neue Gestalt, die dem Wesen der betreffenden Kultur adäquater ist. Es ist dabei sachlich ohne Belang, ob die betreffenden Persönlichkeiten dieser Sachlage bewußt sind oder nicht, d. h. ob sie ihre Gedanken als etwas Neues oder eine Reformation empfinden oder ob sie die Frage der Originalität ihrer Gedanken überhaupt ignorieren. Doch zeigt die die großen Persönlichkeiten der Geschichte stets auszeichnende Bescheidenheit, daß sich das schöpferische Genie seiner Bindungen durchaus bewußt ist. Was ethisch betrachtet Eitelkeit oder Bescheidenheit heißt, ist unter dem metaphysischen Aspekt die Loslösung von den Quellen der Kultur

oder das Bewußtsein einer Bindung an die Kultur. Das Beispiel des Jōhanan ben Zakkai, dem es vergönnt war, die Kultur seines Volkes in der größten Katastrophe zu retten, zeigt, wie gerade das Verständnis für das Gebot des historischen Augenblicks dazu führt die eigene Person in den Hintergrund zu stellen. Daß Jōhanan ben Zakkai in Jabnē ein neues Zentrum der jüdischen Kultur schuf, war in den Augen seiner Zeitgenossen kaum eine unerhörte Tat. Den Römern mußte es als ein adiaphoron erscheinen, seine jüdischen Zeitgenossen empfanden es nur als die Fortsetzung und Ausgestaltung eines längst Vorhandenen. Jōhanan ben Zakkai stellte seine Aufgabe, dem Judentum ein neues lebensfähiges Zentrum zu schaffen, so sehr über seine eigene Person, daß er sich selbst von seinem Werke zurückzog und die Führerschaft in Jabnē dem Rabban Gamli'el überließ, dessen Person und Autorität eine kontinuierliche Entwicklung garantierte. Seine Tat bestand darin, daß er unter Beweis gestellt hatte, wo die lebendigen Quellen des Judentums liegen. Er lehrte das jüdische Volk, wie es auch ohne das sichtbare Zentrum des Tempels weiter existieren konnte. Er schuf also nicht etwa eine tempellose neue Religion. Der Kultus gehört zum Wesen der jüdischen Religion, wie er zum Wesen jeder echten Religion gehört. Jōhanan ben Zakkai ließ darum den Kultus nicht etwa fallen als eine überlebte Größe, er setzte vielmehr die Wiederherstellung des Kultus an das Ende der Entwicklung. Die Wiederherstellung des Tempels blieb Ziel und Sehnsucht des Judentums. Ebenso wie Jōhanan ben Zakkai den Kultus als wesentlichen Bestandteil des Judentums gelten ließ und sich nicht anmaßte, ein neues kultfreies Judentum zu predigen, ebenso haben Jahrhunderte vorher die Propheten keine neue Religion gelehrt. Ihr Kampf gegen die Erstarrung und falsche Bewertung des Kultus bezweckte nicht seine völlige Beseitigung, sondern die Wiederherstellung seiner echten genuin jüdischen Art. Wenn wir den Ba'al šēm ṭōb unter diesem Gesichtspunkte betrachten, so finden wir auch hier die Achtung vor der Tradition. Er wußte, daß der Talmud und das Studium des Gesetzes zum Wesen des Judentums gehören und daß kein Mißbrauch und keine falsche Einschätzung des Gesetzesstudiums das Gesetz selbst aus dem Mittelpunkte der jüdischen Lehre verdrängen dürfen. Er lehrte Gesetz und Gesetzesstudium neu begreifen, hat es also nicht verworfen, sondern im Gegenteil neu belebt. Wenn der

Ba'al šēm tōb mit dieser seiner konservativen Haltung bereits die Echtheit seines Schöpfertums beweist, so zeigt sich dies auch in dem Zurücktreten seiner Persönlichkeit hinter seinem Werk. Seine Zeit bot ihm Beispiele und Anlaß genug, sich mit dem Nymbus eines Erlösers, eines Messias zu umgeben. Er ist aber niemals als Messias aufgetreten, er hat seine Gedanken nicht als kanonisch verkündigt. So ist der Ba'al šēm tōb auch nicht in Gegensatz zum Rabbinismus getreten. Daß sich allmählich eine Gegnerschaft zwischen Rabbinismus und Chassidismus ausbildete, beruht nicht auf einer Einstellung des Chassidismus gegen das Gesetz. Dieser Gegensatz entstand vielmehr auf rein historischer Basis im Kampfe um die Seelen des jüdischen Volkes. So notwendig dieser Kampf gewesen ist, so bedeutet auch er doch einen gewissen Sündenfall des Chassidismus, ein Heraustreten aus der Gemeinschaft in die Sphäre der Gesellschaft. Für den Ba'al šēm tōb gab es nur die Gemeinschaft. Deshalb hat seine Lehre keinen politischen Charakter. Er versuchte, die Gemeinschaft echten Judentums wieder rein darzustellen und mußte so annehmen, daß alle echten Frommen von selbst dieser Gemeinschaft angehören würden. Er sah seine Aufgabe in einer Intensivierung des Judentums, nicht in der Gewinnung einer möglich großen Anhängerzahl. Wenn er auch den Weg des Judentums seiner Zeit als einen Abweg ansehen mußte, so konnte er doch das Tōrāstudium als solches nicht verwerfen, da er die zentrale Bedeutung der Tōrā für das Judentum sehr wohl erkannte, eben weil ihm nur daran gelegen war, das Judentum wieder in seiner alten reinen Form erstehen zu lassen.

Das Problem der Anonymität, das uns überall in der Geistesgeschichte begegnet, ist für den Chassidismus besonders akut, und zwar vor allem aus methodischen Gründen. Die Geschichte des Chassidismus ist von jeher als die Geschichte seiner bekannten und besonders überragenden Persönlichkeiten geschrieben worden. Diese Form der Geschichtsschreibung hat ihre philosophische Begründung erfahren. Sie kann sowohl mit der Eigenart des historischen Geschehens überhaupt, als mit dem besondern Charakter des Chassidismus begründet werden. Aber eine solche Begründung kann nicht mehr als eine Arbeitshypothese sein, deren Bestätigung erst durch die Sache selbst erfolgt. Die Beschaffenheit des Quellenmaterials, die Tatsache, daß wir weitgehend auf Legenden beschränkt sind, die ihrer Natur nach an

Persönlichkeiten anzuknüpfen pflegen, zwingen uns in der Tat, bei einer Betrachtung des Chassidismus von der Erkenntnis und Darstellung seiner führenden Persönlichkeiten auszugehen. Die Identität aber dieser Persönlichkeiten mit dem Chassidismus in seiner Gesamtheit muß erst bewiesen werden. Es besteht immer die Möglichkeit, daß die entscheidenden Gedanken von unbekanntem Chassidim gedacht worden sind, daß sich das eigentliche chassidische Leben in der Anonymität abgespielt hat. Wir müssen untersuchen, wieweit die bekannten Persönlichkeiten des Chassidismus wirklich das Leben leben und die Gedanken denken, die für den Chassidismus entscheidend sind. Wir müssen damit rechnen, daß ein chassidischer Führer gerade infolge seiner Sonderstellung hier und da, vielleicht sogar im Prinzip, den Grundgedanken des Chassidismus untreu geworden ist. Gerade der Führer, der immer mit einer Diskrepanz zwischen Charisma und Amt zu kämpfen hat, ist in Gefahr, der Weltklugheit früher und in weiterem Maße nachzukommen, als es für die unbekanntem Anhänger der Bewegung notwendig ist. Wir müssen also beweisen, daß die unbewußt in unseren Quellen mitgeschilderte tragende Atmosphäre des Chassidismus, für die gerade auch die Legende wertvolles Material zu bieten vermag, mit den führenden Persönlichkeiten des Chassidismus adäquat ist. Nur wenn dieser Beweis gelingt, ist die Geschichte des Chassidismus in der Tat mit der seiner Führer identisch. Wir müssen aber damit rechnen, daß auf Grund einer solchen Untersuchung ganz andere Personen, ganz andere Kreise sich als die entscheidenden in der Geschichte des Chassidismus erweisen werden, als auf Grund der äußeren Geschichte des Chassidismus zunächst anzunehmen ist.

2. Das mystische Moment im Chassidismus als allgemeines Fluidum.

Wenn wir so das anonyme, das ahistorische Moment in die Beurteilung des Chassidismus einbeziehen, sehen wir uns genötigt, den stärksten Nachdruck auf die geistigen Strömungen im Chassidismus, nicht auf das biographische Moment, zu legen und auch hier müssen wir versuchen, dem Gesamtcharakter, der Atmosphäre innerhalb dieser Lehre ein größeres Gewicht beizulegen, als etwa besonders originellen Gedanken, deren Wirkungsbereich wir nie mit Sicherheit feststellen können. Die Eigentümlichkeit der chassidischen Lehre

wird es mit sich bringen, daß wir unter diesem Gesichtspunkte die mystischen Strömungen innerhalb der chassidischen Gedankenwelt besonders in Betracht ziehen müssen. Denn gerade mystischen Strömungen haftet die Neigung an, das Fluidum zu bilden, in das jeder einbezogen wird, der nur überhaupt mit der betreffenden Geistesrichtung in Berührung kommt.

Die chassidische Bewegung wird ganz allgemein als eine typisch mystische Bewegung angesehen. Eine solche allgemeine Voraussetzung bedarf des Beweises und vorher einer Klarstellung dessen, was unter Mystik verstanden werden soll. Das Wesen des mystischen Denkens ist sein arationaler, sein alogischer Charakter, womit aber nicht etwa gesagt sein soll, daß das mystische Denken ein undiszipliniertes Denken sei. Es folgt nur einem anderen Gesetze als das rationale Denken, aber es ist ebenso konsequent wie dieses.

Der Chassidismus als sowohl volkstümliche, als auch mystische Richtung tendiert weniger zur Lehre, als zum Mythos. Dies zeigt sich besonders augenfällig in der Vorliebe gewisser chassidischer Kreise für die Legende. Diese ist zwar von verschiedenen chassidischen Autoritäten abgelehnt worden, gehört aber doch zum Charakterbild des Chassidismus. Die Legendenbildung ist eine Konsequenz der Tatsache, daß der Chassidismus sehr volkstümlich war. Die Legende ist die volkstümlichste aller literarischen Formen. Die Zentralgedanken des Chassidismus dagegen sind frei von dem Persönlichkeitskult, der Voraussetzung der Legendenbildung ist. Die Legende ist darum mehr Quelle für chassidisches Leben als für chassidisches Denken. Ihr Vorhandensein aber beruht auf einer Denkhaltung, die auch sonst im Chassidismus gepflegt wird: auf dem mythischen Denken. Die jüdische Tradition hat stets verstanden, das mythische Denken in den Dienst der Religion zu stellen. Wo das begriffliche Denken seine Grenzen erreicht, wird immer das mythische Denken herangezogen, um das in Begriffen Unsagbare doch noch sagen zu können. Darum sind solche Schriften wie der Zohar, die sich vorzugsweise mit den Bezirken der Religion befassen, in denen das begriffliche Denken versagt, weitgehend auf einer mythischen Denkweise aufgebaut. Diese Form des mythischen Denkens, die zur Weiterführung des begrifflichen Denkens dient, wird auch in den chassidischen Lehren

überall gepflegt. Die jüdische Religion ist eine Vernunftreligion, aber gerade weil sie das ist, werden hier die Grenzen der Vernunft mit Deutlichkeit gespürt und darum selten überschritten. Das jüdische religiöse Denken bedient sich stets des Mythos, ohne den ein religiöses Denken niemals auskommen kann. Je nachdem eine Richtung im Judentum das irrationale Moment in der Religion mehr oder weniger in den Vordergrund stellt, bedarf sie mehr oder weniger des mythischen Denkens und seiner Ausdrucksformen. Verglichen mit dem Rabbinismus seiner Zeit, enthält der Chassidismus mehr mythische Denkelemente. Aber der Rabbinismus selbst ist durchaus nicht frei davon und will nicht frei davon sein. Die Person und die Lehre des Wilnaer Gā'ōn stellen sogar den Versuch dar, mit dem Chassidismus auf dem Gebiete des mythischen Denkens zu konkurrieren. So wenig aber wie die volkstümliche Ausdrucksform des mythischen Denkens der Legende nur im Chassidismus gepflegt wird und in ihm ein konstituierendes Moment bildet, so wenig ist auch das mythische Denken selbst nur dem Chassidismus eigen und ein konstituierendes Element der Bewegung.

Wir müssen nun die Frage stellen, wieweit in der chassidischen Lehre das mystische oder das rationale Element das Denken bestimmt und wieweit im chassidischen Leben das Rationale oder das Mystische auf Verwirklichung drängt. Wie stets in der Geistesgeschichte sind absolut einseitige Richtungen auch in Hinsicht auf dieses Einteilungsprinzip selten. In den meisten mystischen Bewegungen finden wir ein rationales Moment ganz abgesehen davon, daß schließlich hier wie überall die höchste Vollendung in der Synthese beider Elemente liegt. Weiterhin wird zu fragen sein, ob im Chassidismus eine Verfälschung seines Ideengehaltes und seiner Wege zur Verwirklichung des chassidischen Ideals in der Weise erfolgt ist, daß für immer oder für eine einzelne Periode das eine oder das andere Prinzip allzu sehr überhand nahm. Da der Chassidismus ohne weiteres zu den mystischen Strömungen gezählt worden ist, so ist zu vermuten, daß mystische Denkweise für seine Lehre, daß der mystische Weg zum Ideal für seine Verwirklichung auf jeden Fall von entscheidender Bedeutung gewesen sind. Wir können also den Chassidismus nur dann in seinem Wesen begreifen, wenn wir das Wesen der Mystik klargemacht haben. Es geht nicht an, den Chassidismus unter den Begriff der Mystik zu rubrifizieren, ohne

auf die Konsequenzen einer solchen Rubrifizierung einzugehen. Es gibt im Verlaufe der Geistesgeschichte eine Fülle mystischer Bewegungen, die infolge der wesenseigentümlichen Geschichtslosigkeit der Mystik viel Gemeinsames hatten, aber dennoch niemals ganz miteinander identifiziert werden können, da jede doch auch ihren spezifischen Charakter hat. Es gilt also weiter, diesen spezifischen Charakter des Chassidismus klarzustellen. Da es sich bei dem Chassidismus um eine jüdische Bewegung handelt, die niemals den Bereich des Judentums verlassen hat, so besteht das wichtigste Moment für den spezifischen Charakter des Chassidismus innerhalb der verschiedenen mystischen Bewegungen vor allem in diesem seinem spezifisch jüdischen Wesen. Der Mittelpunkt aller jüdischen religiösen Bewegungen ist das Gesetz. Das Gesetz gehört ebenso zu den rationalen wie zu den mystischen Bewegungen der jüdischen Religionsgeschichte. Der Gegensatz zwischen Chassidismus und Talmudismus ist nicht der Gegensatz zwischen einer nomotätischen (im institutiven Sinne) und einer anomotätischen oder gar antinomotätischen Lehre. Der Gegensatz besteht vielmehr in der Art, wie das Gesetz erkannt und verwirklicht werden soll. Das Gesetz gilt aber für beide Richtungen in gleicher Unbedingtheit¹⁾. Es wird darum eine zentrale Aufgabe der Untersuchung des Chassidismus und seiner Geschichte sein, die Bedeutung des Gesetzes, das Verständnis seines Wesens, die Methoden seiner Auslegung, die Art seiner Verwirklichung im Chassidismus zu prüfen.

Die mystischen Strömungen im Chassidismus sind nicht ohne Vorläufer, nicht ohne Tradition im Judentum. Der Chassidismus gilt sogar als ein Produkt der *Ḳabbālā*. Der genuin jüdische Charakter der chassidischen Mystik ebenso wie der genuin jüdische Charakter der *Ḳabbālā* erlauben uns eine weitgehende Übereinstimmung beider Richtungen ohne weiteres vorzusetzen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß die *Ḳabbālā* ganz abgesehen vom Chassidismus ihren eigenen Weg weiter

¹⁾ Von hier aus versteht es sich auch, daß der Ba'al šēm ṭōb bei der Lemberger Religionsdisputation 1757 als Vertreter der rabbinistischen Richtung gegen die Frankisten auftreten konnte. Selbst wenn dieses sein Auftreten nicht historisch gewesen ist, sondern nur von der Legende behauptet wird, was mir immerhin als möglich erscheint, so ist es doch typisch für die Auffassung, die die chassidische Tradition von dem Ba'al šēm ṭōb und seinem Verhältnis zum Talmudismus gehabt hat.

gegangen ist. Der Chassidismus ist keine Epoche in der Geschichte der Kabbālā. Die Mystik des Chassidismus hat ihr eigenes Gepräge. Es gilt also nachzuweisen, worin das Besondere der chassidischen Gedankenwelt auch auf dem Gebiete der Mystik besteht und wo und in welcher Weise der Chassidismus an die mystische Tradition im Judentum anknüpft. Die Verwandtschaft zwischen der chassidischen und kabbalistischen Mystik ist groß genug, daß eine gewisse Konkurrenz zwischen beiden eintreten konnte und mußte. Den Sieg im Volksbewußtsein konnte der Chassidismus davontragen, weil er neu aus den Tiefen jüdischen Wesens hervorgebrochen war, während die Kabbālā jener Zeit, entsprechend dem Schicksal der Talmudistik, infolge einer langen Geschichte so verfeinert worden war, daß sie ganz dem Esoterismus verfallen mußte, wozu sie — worauf Buber (Die Deutung des Chassidismus, S. 86) mit Recht hinweist — ihrem Wesen nach an sich neigt.

Das Problem der Beziehungen zwischen Kabbālā und Chassidismus ist nur ein Sonderfall des allgemeinen historischen Problems, ob zeitliches Nacheinander die Möglichkeit einer Beziehung von Ursache und Wirkung einschließt. Die Identifikation von Nacheinander und Ursache-Wirkungsverhältnis ist philosophisch längst als abwegig erkannt worden. Trotzdem spielt diese Identifikation als eingeschlichene Prämisse noch immer eine Rolle. Die Tatsache, daß historische Ereignisse, Bewegungen, Epochen nicht isoliert betrachtet werden dürfen, hat dazu geführt, daß man immer wieder versucht, ein ununterbrochenes Heranwachsen des Neuen aus dem Alten in dem Sinne zu kombinieren, daß jede Wirkung aus Ursachen ihrerseits wieder Ursache neuer Wirkungen ist. Es fällt freilich schwer, in einem solchen System das immer Neue zu erklären.

Wenn wir die historischen Ereignisse zunächst einmal gesondert betrachten, so gewinnen wir den Eindruck einer unauflösbaren Individualität, und diese Individualität ist aus einer Kausalkette niemals zu begreifen. Die Eigenständigkeit alles historischen Geschehens, seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit bringen es mit sich, daß bei einer Erklärung eines Geschehens aus der vorhergehenden Geschichte immer ein ungeklärter Rest bleibt. Nun ist aber eine Erklärung von Wirkungen aus Ursachen — logisch betrachtet: von Folgen aus Gründen — entweder eindeutig oder

unmöglich. Auf dem Gebiete solcher Deduktion gibt es kein Teils-teils. Deshalb zwingt uns die Tatsache des ungeklärten Restes auf das Prinzip der zeitlich kontinuierlichen Kausalkette bei der Erklärung historischer Phänomene überhaupt zu verzichten. Die Geschichte ist aber, auch wenn wir zeitlich geschlossene Wirkungsketten als unmöglich ansehen, noch durchaus kein chaotisches Konglomerat von Einzelheiten. Sie hat vielmehr eine durchaus gesetzmäßige Struktur. Nur sind die Beziehungen der historischen Ereignisse zueinander sachlicher Natur und von der Zeitkategorie unabhängig. Auf unseren Fall angewandt bedeutet dies, daß der Chassidismus Beziehungen sachlicher Art zu *Ḳabbālā* und etwa zu christlicher Mystik haben muß, sofern er eben eine mystische Strömung ist. Er hat ebenso Beziehungen zum Talmud, zum biblischen Judentum und auch wieder zur *Ḳabbālā*, eben weil er eine jüdische Bewegung ist. Zur *Ḳabbālā* müssen wir also besonders enge Beziehungen des Chassidismus annehmen, aber die zeitliche Nähe der *Ḳabbālā* zum Chassidismus ist als solche für die Verwandtschaft der grundlegenden Ideen beider Bewegungen irrelevant.

Die zeitliche Nähe historischer Erscheinungen zueinander ist nur insofern von Bedeutung, als durch diese Nähe *Verfälschungen* der einen oder anderen Idee möglich sind. Das ergibt sich schon daraus, daß die Träger der Bewegungen nur Menschen und oft Menschen mit sehr unklarem Geiste sind. Nicht so sehr die Renegaten bringen im allgemeinen eine Vermischung verschiedener geistiger Richtungen mit sich. Diese pflegen vielmehr zwischen zwei Richtungen schärfer zu scheiden, als es sachlich notwendig wäre. Die Verfälschungen kommen von halben Anhängern und Mitläufern, die in die eine oder andere Geisteshaltung zu wenig eingedrungen sind, als daß sie sich mit einer von ihnen ganz identifizieren können.

Wenn also zwischen dem Chassidismus und der *Ḳabbālā* engere Beziehungen — und zwar sachlich berechnete Beziehungen, nicht zufällige gegenseitige Verfälschungen — bestehen sollten als zwischen dem Chassidismus und einer anderen Bewegung, so hätte das seinen Grund nur in sachlicher Verwandtschaft, nicht in zeitlicher Nähe, und darf darum nicht zur Voraussetzung der Untersuchung gemacht werden, sondern es ist gerade das, was bewiesen werden soll und muß.

III. Der Exoterismus der chassidischen Bewegung und seine Folgen.

1. Die Konventikelbildung im Chassidismus als rein äußerliche Überdeckung seines exoterischen Charakters.

Wie sich die Geschichte des Chassidismus nicht in der Geschichte seiner bekannten Vertreter erschöpft, so sind auch die Jüngerkreise, die Konventikel, die esoterischen Gemeinschaften der berühmten chassidischen Persönlichkeiten nicht der ganze Chassidismus. Das wahre Leben des Chassidismus muß sich seinem Wesen nach in einem prinzipiell exoterischen Milieu vollziehen. Denn das Ideal des Chassid ist nicht der große Einzelne, sondern der schlichte Fromme. Es gibt keine Bedingungen, die vom Chassidismus ausschließen. Bildung, Alter, Geschlecht, Stand, Vorleben, körperliche Gesundheit bilden keinerlei Voraussetzungen, von denen das Chassidsein abhängig gemacht würde. Die Ablehnung aller mechanischen Gesetzeserfüllung, der entscheidende Nachdruck, der allein auf die Frömmigkeit der Gesinnung gelegt wird, hat aber ganz ohne bewußte Absicht dennoch die schwerwiegendsten sozialen Folgen für den Anhängerkreis des Chassidismus. Was nicht als Dispens vom Gesetz gedacht war, wenn es auch von den Gegnern so hingestellt wurde, was vielmehr eine Vertiefung des Gesetzesgedankens bedeutet, versetzte doch jeden, auch den Ärmsten, auch den sozial Gebundenen in die Lage, das Gesetz ganz zu erfüllen.

Wenn so das exoterische Moment dem Chassidismus wesens-eigen ist, so erhebt sich die Frage, ob der tatsächliche historische Weg des Chassidismus in den Esoterismus nicht eine Verfälschung seiner ursprünglichen Idee bedeutet. Das wäre dann der Fall, wenn der esoterische Chassidismus die ursprünglichen chassidischen Ideen der allgemeinen religiösen Gleichheit verlassen hätte. Dies ist aber nicht der Fall. Die eben genannte Voraussetzunglosigkeit des Chassidismus, die eine notwendige Folge seiner geistigen Auffassung des Religiösen ist, wurde auch in den Konventikeln niemals weder im Prinzip noch praktisch vernachlässigt. So ist der Esoterismus der chassidischen Konventikel in seinen wesentlichen Zügen eine historisch bedingte Notwendigkeit, eine äußere Zuflucht, im Grunde aber doch nur Pflegestätte eines latenten Exoterismus.

2. Ansätze zu echter Esoterik beim Meseritscher Maggīd.

Nur an einem Punkte tritt ein wirklich esoterisches Moment in der Geschichte des Chassidismus auf, und zwar schon außerordentlich früh, nämlich durch den Meseritscher Maggīd. Dieser gab der Lehre des Chassidismus insofern eine esoterische Note, als er sie ganz mit dem Charisma des Ba'al šēm ṭōḇ indentifizierte und ihr wahres Verständnis davon abhängig machte, daß auch die Ausleger dieser Lehre ein bestimmtes Charisma haben müßten. Da aber der Chassidismus immer praktische Frömmigkeit blieb, so vermochte dieses esoterische Moment sein eigentliches Wesen nicht zu verfälschen. Der Maggīd aus Meseritsch ist einen anderen Weg gegangen als die frühesten Vertreter des Christentums. Er stellte nicht sein esoterisches Prinzip als eigene Auslegung des ursprünglichen Chassidismus hin, sondern er versuchte es mit dem Chassidismus selbst, mit dem Ba'al šēm ṭōḇ vollkommen zu identifizieren. So blieb das exoterische Prinzip des Chassidismus latent. Es hatte keine Theorie, an die es sich hätte halten können, während im Christentum exoterische Richtungen in der Person des Stifters selbst stets einen Anhalt und eine ideale Grundlegung fanden, die sie in Stand setzten, gegen die zu Recht oder Unrecht als theologisierende Spitzfindigkeit empfundene Lehre des Paulus aufzukommen.

3. Das Auswahlprinzip im Chassidismus und die ethische Norm.

Die Voraussetzungslosigkeit des Chassidismus in bezug auf die Auswahl seiner Mitglieder führt zu der Frage, wie weit ethische Auswahlprinzipien dennoch maßgeblich waren. Das Vorleben oder gelegentliche Verstöße einzelner Chassidim vor allem gegen die Grundsätze der bürgerlichen Moral sind von Gegnern des Chassidismus dahin ausgenutzt worden, daß man sie als Beweis eines ethischen Liberalismus oder Libertinismus anführte, um damit den religiösen Wert des Chassidismus herabzusetzen. Die chassidische Lehre als reine Gesinnungsfrömmigkeit ist in der Tat unabhängig von aller äußeren Moralität. Daß sie trotzdem niemals der ethischen Laxheit verfallen konnte, wird durch den im Prinzip ethischen Charakter der jüdischen Religion, deren Bereich der Chassidismus weder praktisch noch grundsätzlich jemals verlassen hat, garantiert. Schon die Laxheit auf dem sexu-

ellen Gebiet, die meistens der Weg zu sein pflegt, über den eine reine Gesinnungsreligiosität zum Libertinismus ausartet, wird durch das Festhalten des Chassidismus an der jüdischen Lehre und gerade an ihrem innersten Sinn von vornherein ausgeschlossen. So konnte der Vorwurf moralischer Laxheit den Chassidismus trotz aller seiner Freiheit gegenüber jeder äußeren Moralität niemals treffen. Erst in der Verfallszeit des Chassidismus begegnen uns gelegentlich die leeren Hüllen einer einstmals sinnvollen Sitte: die in manchen chassidischen Kreisen gepflegte Auflockerung der seelischen Disposition für das religiöse Erlebnis durch Musik und Tanz und geistige Getränke erscheint in entarteten chassidischen Kreisen als Selbstzweck. Doch sind solche Entwicklungen sekundär und haben niemals eine entscheidende Rolle in der Polemik gegen den Chassidismus gespielt. Sie treten auch durchaus zurück gegenüber denjenigen Angriffen, die den Chassidismus deshalb als religiös lax hinstellen möchten, weil er den inneren Sinn der Gesetzeserfüllung höher einschätzte als die Beachtung aller äußeren Bedingungen.

IV. Zentralisation und Dezentralisation in der Geschichte des Chassidismus.

1. Das zentrifugale und das zentripetale Prinzip in der Geistesgeschichte.

Während wir im allgemeinen zwischen prinzipiell esoterischen und prinzipiell exoterischen Bewegungen unterscheiden können, läßt sich in jeder Bewegung eine Konkurrenz zwischen zentripetalen und zentrifugalen Kräften konstatieren, in deren Kampf und Ausgleich die Geschichte einer Bewegung besteht. Das zentripetale Prinzip einer Bewegung ist darauf angelegt, in wenigen lapidaren Grundsätzen die Quintessenz einer Idee zu gestalten und sie so gegen jede Verfälschung zu schützen. Die zentrifugale Tendenz dagegen ist diejenige Kraft, die die Explikation einer Idee bewirkt, die bestrebt ist, den ganzen Reichtum, die Mannigfaltigkeit, die geistige Spannweite einer Idee zur Geltung zu bringen. Diese zentrifugale Tendenz erklärt zugleich das Prinzip der Aufnahmebereitschaft gegenüber Anregungen von außen her. Sie bewirkt den Austausch mit verwandten geistigen Bewegungen, sie gibt Angriffspunkte für entgegengesetzte Geistesrichtungen und schafft damit neue Möglichkeiten der Bereicherung und Erweiterung. Sie enthält aber damit zu-

gleich die Gefahr der Überfremdung und der Veräußerlichung. Sie gibt dem gesunden Menschenverstand, der Weltklugheit, dem Alltag Gelegenheit, ihre Ansprüche durchzusetzen, was immer auf eine Verflachung der Idee hinauslaufen muß. Solange eine Idee lebendig ist, bleibt die zentripetale Tendenz ein organisches und sich so immer von selbst einschaltendes Korrektiv zentrifugaler Bestrebungen. Die zentripetale Tendenz ist gegenüber den äußeren Einflüssen ablehnend. Sie vertritt das puristische Prinzip. Sie neigt zu radikalen Formulierungen, die ein unveröhnliches Anderssein deutlich machen. Sie zeigt, daß sich Ähnlichkeiten mit anderen Ideen immer nur auf Äußerlichkeiten beziehen. Sie versucht, Angriffe dadurch belanglos zu machen, daß sie zeigt, wie alles das auf einer ganz anderen Ebene liegt.

Wenn eine Idee ihre lebendige historische Kraft eingebüßt hat, so zeigt sich dies in der Zerstörung des Gleichgewichtes zwischen der zentripetalen und der zentrifugalen Tendenz. An Stelle der organischen Korrektur tritt das Mißtrauen, die feindselige Konkurrenz. Purismus und Synkretismus befehden sich. Der Purismus verdächtigt den Synkretismus der Ketzerei, der Synkretismus wirft dem Purismus dogmatische Starrheit vor. Das historische Schicksal sterbender Ideen ist, entweder der einen oder der anderen Richtung zu verfallen. Sie erstarren oder sie lösen sich auf.

2. Die Auswirkung dieser Prinzipien im Chassidismus.

In der klassischen Zeit des Chassidismus, zu Lebzeiten des Ba'al šēm tōb, ist im Chassidismus das zentripetale Moment überwiegend. Das Zentrum, die Persönlichkeit des Stifters übt eine faszinierende Anziehung aus, die sich sowohl in der geistigen als in der praktischen Sphäre auswirkt. Wir begegnen also nicht nur einer in sich geschlossenen, strengen eindeutigen Geisteshaltung, die keine Konzessionen an andere Geistesrichtungen duldet, sondern auch in räumlicher Hinsicht einer wenig auf Ausbreitung bedachten Bewegung. Das änderte sich im Jahre 1760, mit dem Tode des Stifters. Das geistige Zentrum verlor an Kraft, wodurch der Drang nach außen geistig und geographisch die Oberhand gewann. Die Ausbreitung des Chassidismus wurde durch äußere Umstände noch erleichtert, denn durch die Teilungen Polens in den Jahren 1772, 1793, 1795 fielen politische Grenzen zwischen den jüdischen Gebieten weg, sodaß jetzt eine größere Freizügigkeit die Ausbreitung chassidischer Ideen för-

derte. Dadurch gewann der Chassidismus auch Eingang in die Gebiete, die als geistige Zentren der rabbinistischen Richtung galten, und damit neue Möglichkeiten eines fruchtbaren Gedankenaustausches und einer inneren Erweiterung infolge notwendig werdender Abgrenzungen.

Der Rabbinismus und der Chassidismus sind einander zu sehr verwandt und zu sehr auf demselben Boden erwachsen, als daß sie einander hätten ignorieren können. Beide Richtungen sind genuiner Ausdruck jüdischen Geistes. Wenn der Rabbinismus wie in seiner Blütezeit noch die ganze Fülle jüdischen Geisteslebens in sich gefaßt hätte, so wäre es nicht zu einer Gegnerschaft gegenüber dem Chassidismus gekommen. Eine solche umfassende Richtung hätte auch den Chassidismus in sich aufgenommen. Der esoterisch gewordene Rabbinismus jener Zeit aber war dazu nicht im Stande. Das jüdische Geistesleben aber war nicht tot, es konnte vielmehr neue Gestaltungen hervorbringen. Der Chassidismus begann das jüdische Geistesleben in allen seinen Gebieten zu durchdringen, er nahm sogar sehr vieles am Rabbinismus in sich auf. Der Rabbinismus aber trat dem Chassidismus als Gegner gegenüber, weil er dieses Aufgesaugtwerden durch den Chassidismus fürchtete. Er kämpfte mit der ganzen überlegenen Technik einer uralten, nach allen Richtungen hin explizierten Kultur. Das gab ihm zunächst eine gewisse Überlegenheit. Aber hinter dieser Technik stand zu wenig Leben. Sobald darum der Chassidismus nur einigermaßen zur theoretischen Fundierung seiner Gedanken gelangt, sobald er nur einigermaßen in sich geschlossen war, mußte der Rabbinismus unterliegen. Es blieb ihm nichts übrig, als Zuflucht bei der Staatsgewalt zu suchen. So fand der Chassidismus keinen ebenbürtigen Gegner, der ihn verstanden und auf der gleichen Ebene bekämpft hätte. Der Kampf an sich war darum wenig fruchtbar für den Chassidismus. Anregend auf den Chassidismus wirkte nicht der von ihm bekämpfte Rabbinismus seiner Zeit, sondern die alte klassische rabbinische Tradition.

Der Chassidismus scheint in einem Vakuum entstanden zu sein, das durch den Rückzug des Rabbinismus in kleine Konventikel entstanden war. Dieses Vakuum ist aber nicht Ursache seiner Entstehung. Es gab ihm nur die Möglichkeit, sich eigenständig, aber auch eigenmächtig zu entwickeln. Daß der Chassidismus eigentlich immer im Absteigen begriffen ist, hat eben

hier seinen Grund. Es fehlte ihm an Korrektiven, die ihn vor Entartung bewahrt hätten. Er fand keinen ebenbürtigen Gegner, ebensowenig wie eine geistige Atmosphäre, die seine Gedankenwelt aufgenommen hätte. So wurden dem Chassidismus nicht die äußeren Verfolgungen gefährlich, zu denen der Rabbinismus schließlich griff, sondern die Mangelhaftigkeit der Resonanz, die ihm der Rabbinismus, der doch auf jeden Fall der adäquate Ausdruck jüdischen Geistes ist, geben konnte.

3. Die Gemeinde als Strukturprinzip im Chassidismus.

Die äußere Geschichte des Chassidismus bewegt sich nun in der Folgezeit zwischen den beiden Polen der Zentralisation und Dezentralisation. Der Nachfolger des Ba'al šēm ṭōb, Dōb-Bär (1760—1773) verstand es, nicht nur einen großen Kreis um sich zu sammeln, sondern er organisierte eine regelrechte Missionsarbeit. Dieses zentrifugale Prinzip trug aber in sich selbst den Keim zu neuer Zusammenfassung der Kräfte. Denn die Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus zwang zur Gemeindebildung, zu sichtbarer Konzentrierung, nun nicht mehr nur um einen Mittelpunkt, sondern der neuen Situation entsprechend um verschiedene Zentren. So entstand die chassidische Gemeinde, die Form, in der noch heute Reste der Bewegung existieren, die in fast allen osteuropäischen jüdisch besiedelten Gebieten zu finden sind und seit 1924 unter Führung einiger Rabbis ein eigenes neues Zentrum in Palästina zu schaffen suchen.

Der Chassidismus ist trotz seiner mystischen Grundhaltung und seines charismatischen Ursprungs niemals auf einen religiösen Individualismus gerichtet gewesen. Eine solche Entwicklung hätte ihn notwendig aus den Kreisen des Judentums herausgeführt. Das Wesen des Judentums steht und fällt mit der Drei-Einheit **קב"ה, ישראל ואורייתא**. Eine Bewegung, die wie der Chassidismus aus dem Judentum hervorging, der es nicht um eine Verbesserung des Judentums zu tun war, sondern die einen Ausdruck erneuernder Kräfte im Judentum selbst darstellt, konnte nicht eine Richtung einschlagen, die zur Auflösung dieser Trias geführt hätte. Die Gemeinde ist innerhalb und außerhalb des Chassidismus Trägerin des Charismas. Selbst der Šaddīk ist nur deshalb Šaddīk, weil er Repräsentant der Gemeinde ist. Der Charismatiker der jüdischen Religion muß Repräsentant, Lehrer und Führer der Gemeinde sein. Der Einsiedler, der alle

Kräfte seiner Seele auf die Loslösung von der Welt konzentriert, der die absolute Einsamkeit der Seele vor Gott herstellen möchte, ist kein jüdischer Typus¹⁾). Im Christentum strebt der Charismatiker aus der Gemeinschaft heraus in „die Wüste Gottes, wo niemand wohnt“ (Eckehardt). Der Charismatiker der jüdischen Religion sieht sein Wesen erfüllt im Aufgehen in der Gemeinde. Der Chassidismus hat diesen Weg niemals verlassen. Weder seine großen Führer noch die namenlosen Chassidim haben sich aus dem Bestand der Gemeinde losgelöst. Der Chassidismus fand im Gegenteil seine historische Aufgabe gerade in der Wahrung eines lebendigen Gemeindeprinzips, das der extreme Talmudismus aufzugeben im Begriffe stand. Der Talmudismus konnte zwar seinem Prinzip nach die Gemeinschaftspflichten nicht beiseite schieben, da diese zu den wesentlichen Bestandteilen des Gesetzes gehören, aber er lief Gefahr, diesen Pflichten wenigstens praktisch einen sekundären Platz anzuweisen. Es ist typisch, daß selbst die Tatsache der Betonung des Gebetes, und zwar des persönlichen von Andacht erfüllten Gebetes, in einer jüdischen religiösen Bewegung die Gefahr der Individualisierung nicht mit sich bringt, da das Prinzip der Gemeinschaft von vornherein zu den Wesenszügen des jüdischen Gebetes gehört. Das Prinzip des Minjan, die Tatsache, daß der Vorbeter sein Amt nur mit dem Willen aller ausüben kann, sind nur äußerlicher Ausdruck dieses innersten Prinzips. Das Christentum in bewußter Ablehnung des jüdischen Gemeindeprinzips betont ausdrücklich, daß die Gemeinschaft vor Gott keine untere Grenze der Zahl kennt (Matth. 18, 20). Wenn Pirkē 'Ābōt III, 2. 6 solche Gedanken aufgreift, indem auch dem Einzelnen²⁾ die šekīnā verheißen

¹⁾ Die asketische Richtung des Musarismus stellt den Versuch dar, auch die Seite religiösen Lebens, die im Einsiedlertum ihren Ausdruck findet, im Judentum lebendig werden zu lassen. Aber solche Tendenzen sind vereinzelt im Judentum und dürften zu denjenigen Erscheinungen am Musarismus gehören, deren Prinzip vom Prinzip des Judentums abzuweichen in Gefahr ist. Der Musarismus, der in gewisser Beziehung im Judentum die Rolle spielt und die Aufgabe erfüllt, die in der katholischen Kirche der jesuitischen Richtung zukommt, bedürfte nach dieser Seite hin einer gründlichen Untersuchung seiner Gedankenwelt.

²⁾ Bacher, אנדרות התנאים I, 2, Berlin 1922, S. 116, Anm. 3 und Strack, Pirkē Aboth, Leipzig 1915, S. 16 sehen im letzten Passus von III, 2 einen späteren Zusatz. Er fehlt in einigen Mischnahandschriften und in 'Ābōt de'Rabbi Nātān (ed. Schechter. Wien 1887, 8, 74).

wird, wenn er Tōrā studiert, so ist das keine Auflösung und Ablösung des Gemeindeprinzips durch einen religiösen Individualismus, sondern nur ein Trost für Verzweifelte in einer Zeit der Not. Das Prinzip bleibt bestehen: je größer die Gemeinschaft, umso größer ihr Anteil an der Š^ekīnā. Ein wenig äußerlich und naiv, aber für dieses Prinzip sehr charakteristisch ist die Auffassung, daß ein Gebet erhört werden mußte, weil Viele daran beteiligt waren ¹⁾).

Der Chassidismus hat sich kein soziales Ziel gesetzt, er hat auch nicht nebenbei und indirekt soziale Reformen bewirkt. Natürlich hat er wie jede ernste religiöse und ethische Bewegung vor allem in seiner Blütezeit manche Härten sozialer Gegensätze auszugleichen vermocht. Aber hierin ist er ohne dauernden Einfluß auf die Geschichte geblieben, eben weil soziale Ziele nicht für ihn konstituierend sind. Trotzdem hat der Chassidismus, da er sich doch im Rahmen der Geschichte vollzog, seine ihm wesenseigene soziologische Struktur. Jede Bewegung hat auch ihr soziologisches Ideal, auch der Anarchismus, auch das Einsiedlertum, Richtungen also, die entweder die Systemlosigkeit zum System erheben oder die die Geschichte und damit die Gesellschaft überhaupt als irrelevant verlassen. Der Chassidismus war nicht gezwungen, eine eigene neue soziologische Struktur zu gestalten. Er fand in der jüdischen Gemeinde ein ihm durchaus adäquates Strukturprinzip vor. Diese Gemeinde steht über dem Einzelnen, aber sie erkennt jedem Einzelnen dennoch seinen vollen Wert zu. Es ist eben eine religiöse Gemeinschaft, die niemals vergessen darf, welcher Wert der Einzelseele vor Gott zukommt. Aber der Einzelne ist losgelöst von der Gemeinde nicht denkbar. Er hat Pflichten zu erfüllen, die er nur innerhalb der Gemeinde erfüllen kann. Er hat ein religiöses Ziel, das sich nicht nur auf ihn, sondern wesentlich und notwendig auf das gesamte geistige Israel bezieht. Der Weg seiner Seele zu Gott ist immer auch ein Teil des Weges, den die Welt zu Gott geht. Repräsentant dieses geistigen Israel und Repräsentant der Welt auf ihrem Wege zu Gott ist aber innerhalb der Geschichte die Gemeinde als geistige Gemeinschaft und auch in sichtbarer Gestalt. Da der Chassidismus eine Richtung darstellt, die die jüdische Gestalt der Religion besonders rein repräsentiert, so sind zugleich auch die chassidischen Gemeinden eine besonders reine Darstellung der spezifisch jüdischen soziologischen Struktur.

¹⁾ Berākōt 8a

DER SADDĪKISMUS ALS ECHT CHASSIDISCHE UND GENUIN JÜDISCHE STRÖMUNG INNERHALB DES CHASSIDISMUS.

I. Der Begriff des Mittlers im Judentum.

Der spezifisch mystische Charakter des Chassidismus, der verhältnismäßig geringe Anteil des rationalen Moments an seinem Wesen, bedingt eine ahistorische Tendenz dieser Bewegung. Damit scheint bereits das Urteil über ihren spezifisch jüdischen Charakter in negativer Weise entschieden zu sein¹⁾. Für das Judentum manifestiert sich Gott in der Geschichte. Dies gehört zu seinem Wesen, aber nicht mehr zu seinem Wesen als die Tatsache der Überweltlichkeit und damit Überzeitlichkeit Gottes. Wenn aber der Gottesbegriff des Judentums sich weder im Historischen noch im Metaphysischen erschöpft, dann muß die Geschichte der jüdischen Religion in jeder ihrer Phasen dieser Tatsache in irgendeiner Form Rechnung tragen. Ein extremer Historizismus wäre ebensowenig Judentum, wie ein extremer Transzendentalismus. Aber zwischen diesen beiden Seiten des Gottesbegriffes und zwischen diesen beiden Faktoren der religiösen Entwicklung besteht eine wesenhafte, notwendige und niemals überwindbare Spannung. Darum bedeutet die Entwicklung der jüdischen Religion immer den Kampf zwischen diesen beiden Momenten. Das Überwiegen einer ahistorischen Einstellung im Chassidismus ist der Gegenpol zu der überwiegend historischen Einstellung der talmudistischen Richtung, einer der Richtungen, in denen das Gesetz in rationalistischer Deutung den Mittelpunkt der Lehre bildet. Der Gegensatz zwischen Historizismus und Transzendentalismus ist in diesem Gegensatz zwischen dem Talmudismus und dem Chassidismus akut geworden. Dieses ist aber keine einmalige Ausnahme in der Geschichte des Judentums, sondern dieser Gegensatz besteht und bestand stets, auch im biblischen Judentum. Der Gott der Welt, des Kosmos, der transzen-

¹⁾ Vgl. die sehr instruktiven Fragestellungen zu diesem Punkte bei Heinrich Frick in: Deutsche Literaturzeitung, 1929, Sp. 2381.

dente Gott, wie er besonders bei Deuterijosaja und Hiob zum Ausdruck kommt, ist ebenso jüdisch wie der Gott der Geschichte bei Jesaja und Esra. Wenn der Chassidismus die transzendente, die metaphysische, die ahistorische Seite des Religiösen stark betonte, so hat er doch gerade durch seine Forderung, das Leben in den Mittelpunkt der Religion zu stellen, bewiesen, daß er praktisch den Boden des Historischen niemals verlassen wollte und konnte.

Der Chassidismus entkleidet in der Tat den Begriff etwa des Messias, der als Repräsentant des historischen Charakters der jüdischen Religion gilt, weitgehend seiner Zeitlichkeit, aber der Messiasbegriff des Judentums ist auch niemals in der Zeitlichkeit aufgegangen. Wenn im Judentum jemals ein nur historischer Messias erwartet worden ist, so war das durchaus unjüdisch und drängte von selbst zu einer neuen Vergeistigung der Messiaslehre. Jesus, der mit aller Schärfe gegen die Verweltlichung des Messiasbegriffes auftrat, ist in diesem Punkte nur einer von Vielen. Hier liegt der grundlegende Unterschied zwischen Christentum und Judentum nicht ¹⁾. Der Begriff des Messias erschöpft sich vielmehr in beiden Religionen gerade in seiner zeitlichen Zeitlosigkeit und zeitlosen Zeitlichkeit. Das Wesen einer solchen zugleich transzendenten und weltimmanenten Person besteht gerade darin, daß sie eine Diskrepanz ausgleicht, die ihrem Wesen nach nicht ausgleichbar ist. Der Messiasbegriff des Chassidismus enthält eine Betonung des zeitlosen Elementes am Messiasbegriff, da in jener Zeit die Gefahr bestand, diesen Begriff ganz im Zeitlichen aufgehen zu lassen. Der Messianismus ist der Versuch, das Problem der Zeit auf religiöser Basis zu lösen. Aber das Problem der Zeit ist in der Messiaslehre nur explizite zutage getreten, implizite durchzieht es alle religiösen Fragen. Dabei tendiert die Geschichte der Religionen bald stärker zur Betonung, bald stärker zur Ablehnung des zeitlichen Momentes. Der Chassidismus bedeutet eine Betonung des zeitlosen Momentes. Das Moment der Zeitüberwindung gehört notwendig zum Begriff des Messias. Darum ist es irrelevant für den Messiasbegriff, ob das Erscheinen des Messias erwartet oder als bereits geschehen angesehen wird. In jedem Falle erfolgt das einmal Geschehene oder das Erwartete zugleich jetzt und hier. Die Wiederholung des Mysteriums der Menschwerdung Gottes im Christentum und

¹⁾ Vgl. dagegen Bubers Unterscheidung zwischen Christentum und Judentum auf Grund des Gegensatzes einer Erlöserreligion und einer Erlösungsreligion in: Theologische Blätter 1924, Sp. 49—56.

die Vorwegnahme der messianischen Erlösung im Judentum sind im Prinzip Ergebnis derselben Auffassung ¹⁾).

Nach jüdischer Auffassung ist Gott durchaus transzendent. Die Lehre vom göttlichen Funken auch in der Welt darf niemals so gedeutet werden, daß Gott etwas von sich selbst aufgegeben hätte. Man kann zwar sagen, daß etwas von Gott in der Welt ist, aber Gott selbst bleibt doch jenseits der Welt. Dieser strenge Monotheismus, die ideengeschichtliche Tat des Judentums, hat stets kosmopolitische Konsequenzen. Gott ist jenseits der Geschichte, also jenseits der nationalen Schranken. Hermann Cohen vor allem ²⁾ hat darauf hingewiesen, daß diese Überwindung der nationalen Schranken in der Religion in der Geschichte der Antike einzig dasteht. Diese Überwindung der nationalen Schranken innerhalb einer nationalistisch gerichteten Welt mußte zu einer gewissen Kompensation führen. In der Lehre vom nationalen Messias sammelten sich die nationalen Faktoren im jüdischen Volksdenken. Dieser Messias war zunächst Erlöser des einen Volkes, da dieses nicht Genüge finden konnte an dem transzendenten, übernationalen Gott. Aber das Übergewicht des Monotheismus im Judentum ist so stark und derart mit dem Wesen der jüdischen Religion verknüpft, daß auch die Lehre vom Messias über die nationalen Schranken hinaus erhoben wurde. Die nationale Erwählung wurde durch die ethische ersetzt. Zum Reiche des Messias wird nur der f r o m m e Jude gehören. Diese Seite des Messianismus war zur Zeit des Chassidismus längst anerkannt. Sie war schon durch die Propheten in die Wege geleitet worden. Das Problem aber der Aufnahme fremder Nationen war Problem geblieben, und auch der Chassidismus hat das Problematische nicht beseitigt, obwohl hier und da im Chassidismus Stimmen laut werden, die versuchen, den Begriff eines nur geistigen Israel durchzusetzen. Hier ist der Chassidismus nicht ans Ziel gelangt.

Dennoch bedeutet der Chassidismus einen Schritt weiter für die Vergeistigung des Messiasbegriffes. Er hat die metaphysische Komponente, das übernationale Moment im Messianismus so eindeutig herausgestellt, daß mit dem Chassidismus das Judentum des Ostens die pseudomessianische Krankheit überwand, die vorher fast seinen Bestand gefährdete. Nach dieser Explizierung des

¹⁾ Vgl. dagegen Martin Buber, Deutung des Chassidismus, S. 22.

²⁾ Die Religion der Vernunft, S. 305 ff.

Metaphysischen am Messiasbegriffe war es nicht mehr möglich, Anhänger für ein Messiasstum zu finden, das sich offensichtlich nur im Rahmen des Historischen realisierte.

Wenn der Messias Zeitlosigkeit innerhalb der Zeit repräsentiert, so ist er nur explizite Repräsentant einer Tatsache, die überall in der Weltstruktur implizite vorhanden ist. Etwas von Gott ist immer in der Welt. Damit ist immer ein zeitloses Moment in der Zeit. Der Messias ist seine Personifikation *κατ' ἐξοχήν*, aber jeder Mensch ist, wenn auch in geringerem Maße, eine Personifikation des zeitlosen, göttlichen Moments in der Welt, der eine in höherem, der andere in geringerem Maße. So ist in jedem Menschen etwas vom Messias. Das ist nicht nur eine metaphysische Konstellation, sondern zugleich eine Aufgabe.

Der Messias ist nicht nur Person, sondern auch Prinzip. Der Messias ist der künftige Befreier, aber das messianische Moment kann nun überall da sein, wo sich bereits ein Befreiungsprozeß in der Zeit vollzieht. Der Messias steht am Ende der historischen Entwicklung, und zwar außerhalb dieser Entwicklung; so steht er außerhalb der Zeit, außerhalb des Gegensatzes von Gegenwart und Zukunft. So ist die Tatsache des e i n e n Messias kein Widerspruch gegen die Tatsache, daß ein jeder etwas vom Messias sein kann und soll, ebenso wie kein Widerspruch darin ausgedrückt ist, daß der Messias einmal als Befreier kommen wird und daß demnach die Befreiung schon jetzt in jedem Augenblick erfolgt.

Martin Buber (Deutung des Chassidismus, S. 58ff.) modifiziert diese Auffassung des jederzeitigen und deshalb zeitlosen Messianismus etwas. Im Grunde ist diese Modifikation eine Folge der Tatsache, daß für M. Buber das christliche Prinzip der gefallenen Welt auch dem Judentum nicht fremd ist. Diese gefallene Welt kann an sich kein Messiasstum im jüdischen Sinne mehr in sich enthalten. Wenn die Welt gefallen ist, so kann ihr nur ein Messias im Sinne des Christentums eine Erlösung bringen. Dann müßte der Messias Opfer für die Sünde der Welt sein, wie das Christentum lehrt. Für den eigentlichen Messias, die letzte große Personifikation des messianischen Prinzips stellt Buber diese vollkommen unjüdische Behauptung zwar nicht auf, aber er bringt die immer möglichen kleinen Inkarnationen des messianischen Prinzips in der Welt zusammen mit dem Gedanken des leidenden Gottesknechtes. Diese einzelnen Inkarnationen des Messiasprinzips leben und leiden im Verborgenen, eben weil die Welt voll

Sünde und Leid des göttlichen Prinzips nicht mehr teilhaftig ist. So kann und soll nach Buber auch nicht jeder ein Messias, wenn auch nur im geringsten Ansätze, sein, sondern die Inkarnationen des Messias sind immer nur Auserwählte, sie stehen im Gegensatz zur Welt, sie müssen im Heimlichen wirken, um der Welt nicht zu verfallen. Sie sind der Vernichtung ausgesetzt und werden von der Welt nur zu oft überwältigt. Buber vernachlässigt natürlich nicht den im Chassidismus explizite und eindeutig ausgesprochenen Gedanken der allgemeinen Messianität. Aber die eigentümlich von christlichen Lehren her beeinflusste Prämisse einer gefallenen Welt, die er in der chassidischen Lehre voraussetzt, zwingt ihn, den Gedanken einzuschränken und ihm seine Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit zu nehmen.

Der Messias ist seinem Wesen nach Mittler, der metaphysische Mittler zwischen Gott und Kreatur. Die entscheidende Rolle des ethischen Momentes in der jüdischen Religion bedingt, daß hier der Begriff des ethischen Mittlers nicht fehlen kann. Aber das Prinzip der ethischen Mittlerschaft ist seinem Wesen nach nicht an die Person eines Messias gebunden. Die metaphysische Mittlerschaft und die ethische Mittlerschaft müssen nicht identisch sein, so schließt also auch die Lehre von einem persönlichen metaphysischen Mittler nicht ohne weiteres die Voraussetzung ein, daß dieser Mittler auch zugleich der ethische Mittler sein muß. Das Christentum hat diese Identifikation vorgenommen, aber nur in seiner protestantischen Form radikal durchgeführt. Die katholische Lehre kennt die Kirche als ethische Mittlerin, die erst sekundär mit dem metaphysischen Mittler Christus identisch ist. Das Judentum dagegen scheidet beide Seiten der Mittlerschaft radikal. Es kennt nicht den Messias als einen ethischen Mittler, ohne jedoch auf den Begriff des ethischen Mittlers zu verzichten. Die eigentliche ethische Mittlerin zwischen Gott und Mensch ist die Tōrā. Dies ist eine extrem philosophische Auffassung. Wir können sie also im Chassidismus als einer Volksbewegung nicht erwarten. Die Mittlerrolle der Tōrā wird aber im Judentum auch durch ihre menschlichen Vertreter, die Propheten und Gerechten ausgeübt. Diese Form der Lehre vertritt der Chassidismus. Für ihn ist der Šaddīq als Mittler zwischen Gott und Mensch geradezu typisch. Der Šaddīq ist seinem Wesen nach Vertreter der Tōrā, Vertreter des Messias ist er nur insofern, als er an der allgemeinen Messianität, und zwar infolge seiner großen

Frömmigkeit in hohem Maße, teilhat. Die Erscheinung des Saddik, die innerhalb des Chassidismus eine entscheidende Rolle spielt, erweist sich als eine genuin jüdische Erscheinung dadurch, daß in ihr gerade die zentrale Idee des Judentums, die Idee der Törā, Gestalt gewinnt.

II. Die Geschichte des Begriffes Şaddik̄.

Der Begriff des Şaddik̄ stand von jeher stets in einer besonders engen Beziehung zum Begriff des Gesetzes. Im Alten Testament wurzelt der Begriff des Şaddik̄ letztlich in einem dualistischen Weltbild. Die Şaddik̄im gehören in die Welt des Lichts, des Göttlichen, die Bösewichter in die Welt der Finsternis, des Dämonischen. Diese Stufe ist aber im Alten Testament nur noch rudimentär nachweisbar. Der Begriff des Şaddik̄, wie er der Geisteshaltung der alttestamentlichen Frömmigkeit entspricht, gehört ins gesellschaftliche, zuweilen ins juristische Gebiet. Er bezeichnet den vorbildlichen Bürger und denjenigen, der im Gerichtsverfahren sich als der „Gerechte“, d. h. als der Unschuldige, der Freigesprochene, erweist. Die ethisch-religiöse Grundhaltung der im Alten Testament wiedergegebenen Anschauungen auch in bezug auf die Fragen des profanen Lebens bedingt aber, daß ein solcher soziologischer Begriff eine ethisch-religiöse Note haben muß. Doch bleibt der Begriff, auch da wo er religiös gefärbt ist, zunächst weltimmanent, da er eben in diese praktische Sphäre gehört.

Als sich aber die Eschatologie des Judentums aus einer kollektiv-nationalen zu einer individuell-ethischen zu entwickeln begann, wurde der Begriff Şaddik̄ zu einer transzendentalen Größe. Dem Şaddik̄ wird das Reich der Zukunft gehören. Im Alten Testament (Jes. 60, 21; Ps. 97, 11) ist dies Reich des Şaddik̄ wohl nur ein besseres Diesseits. Das Reich der Zukunft hat nur Saddik̄im als Bürger (Jes. 60, 21). In der Apokalyptik ist dieses Reich nicht mehr nur ein besseres Diesseits, sondern absolut Jenseits. Der Şaddik̄ wird seiner teilhaftig als Lohn für sein Verhalten im Diesseits¹⁾. Der Begriff wird ein ausgesprochen religiöser. Diese Einschränkung auf das Gebiet der Religion und der Ethik, die ja im Jüdischen unlöslich mit der Religion verbunden ist, ist in der Tradition vollzogen.

¹⁾ Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter, 1926³, S. 275.

In der Tradition erscheint der Begriff einerseits eingeschränkt: Şaddik ist man nur in bezug auf Gott, einen profanen Sinn von Şaddik gibt es nicht mehr, andererseits hat innerhalb des Begriffes Şaddik eine Akzentverschiebung stattgefunden: im Alten Testament ist für den Şaddik sein Verhalten konstituierend; daß er für sein Verhalten belohnt wird, ist eine sekundäre Angelegenheit. In der Tradition sind die Şaddikim diejenigen, die der zukünftigen Welt, des ewigen Lebens oder wie diese transzendente Größe noch genannt werden mag, teilhaftig sind. Natürlich ist dieses Teilhaben an die Bedingung des Wohlverhaltens geknüpft. Aber in dem Maße konstituierend wie im Alten Testament ist dieser Faktor für den Begriff des Şaddik nicht mehr. Es fragt sich nun, wie es zu dieser Bedeutungsverschiebung gekommen ist. Direkte Quellen dafür fehlen uns. Wir können nur einiges aus einem Seitenzweig der literarischen und religiösen Entwicklung, der Apokalyptik, ablesen. Die Entwicklung des Begriffes Şaddik steht in engerer Verbindung mit der Entwicklung der jüdischen Religion überhaupt. In dem Maße, in dem sich die eschatologischen Vorstellungen vom National-Kollektiven loslösten und ethische Begriffe in sich aufnahmen, ging auch der Begriff Şaddik eine Verbindung mit der eschatologischen Gedankenwelt ein. Die Şaddikim werden die Bürger des zukünftigen Reiches sein (Jes. 60, 21). Dies ist zunächst nur eine Aussage über den Charakter des Zukunftsreiches und hat mit dem Lohngedanken nichts zu tun. Das Reich ist ja ein rein diesseitiges, das irgendwann einmal eintreten wird, wenn die Ungerechten ausgestorben sind. Der Begriff des Reiches, das aus Şaddikim bestehen wird, hat sich aber grundsätzlich gewandelt. Das Reich hört auf, ein irdisches Idealreich in näherer oder fernerer Zukunft zu sein. Es wird zu einer transzendenten Größe, indem es den Begriff des „ewigen Lebens“ in sich aufnimmt. Die Şaddikim, die das Idealreich bilden, sind die, die zum Lohn für ihr Wohlverhalten des ewigen Lebens nach dem Tode teilhaftig geworden sind ¹⁾. Als der Lohngedanke sinnvoller geworden ist, kann er auch eine ganz andere Rolle für den Şaddik spielen. Denn daß unter irdischen Verhältnissen der Şaddik seinen Lohn empfängt, wird ja durch die tägliche Erfahrung in keiner Weise bestätigt. Diese Verbindung des Begriffes Şaddik mit dem ewigen Leben, also der Sphäre Gottes, kann auch der Anlaß dazu

¹⁾ Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums. S. 276 f.

gewesen sein, daß der Begriff von seiner profanen Natur völlig losgelöst wurde und einen rein religiösen Charakter erhielt. Zugleich liegen hier auch Möglichkeiten, den Begriff immer mehr zu vergeistigen und zu vertiefen.

Der alttestamentliche Sinn des Begriffes Ṣaddīk als Repräsentant des „Gerechten“ blieb zwar gewahrt, wird aber in der Tradition entsprechend den immer mehr gesteigerten Ansprüchen an den Frommen und der damit gegebenen pessimistischeren Einstellung gegenüber der Welt dem täglichen Leben mehr und mehr entrückt. Im Talmud ist der Ṣaddīk derjenige, der das „ewige Leben“ deshalb erhält, weil er exemplarisch fromm ist, die ganze Tōrā oder doch den größten Teil der Tōrā erfüllt. Die Verbundenheit des Begriffes Ṣaddīk mit dem Gesetz, dem profanen Gesetz in biblischer Zeit, der hypostasierten Tōrā in talmudischer Zeit, bringt Abraham ibn Ezrā in seinem Kommentar zu Ex. 20, 6 in klassischer Weise zum Ausdruck, indem er die Ṣaddīkīm als diejenigen bezeichnet, die das Gesetz lieben (ולשמרי מצותי : הם), im Gegensatz zu den Ḥāsīdīm, die Gott lieben (ולאהבי : הם החסידים), wobei keine wertmäßige Abstufung zwischen den beiden Gruppen, sondern nur die Verschiedenartigkeit ihres Weges charakterisiert werden soll.

Der Ṣaddīk gilt in der talmudischen Zeit als der vorbildliche Mensch und Führer. Um seinetwillen erhält die Welt erst ihren Sinn. Seine Aufgabe in der Welt ist darum nicht nur Verdienste zu erwerben, sondern auch die anderen zu lehren, ein Leben zu führen, das sie der künftigen Welt teilhaftig macht. Darum wird ihm auch die Aufgabe zugewiesen, im Endgericht Recht zu sprechen und das Urteil zu vollstrecken.

Hier ist bereits der Begriff des Ṣaddīk als des beispielgebenden Führers vorgebildet, der dann im Chassidismus seine volle Ausprägung fand. Der Zohar hat vor allem den Gedanken einer ausgesprochenen Heiligkeit des Ṣaddīk betont. Diese Heiligkeit gewinnt der Ṣaddīk durch sein Tōrāstudium, das seine vollkommene Verbundenheit mit der Tōrā und damit die Reinheit seiner Ideale und Auffassungen zur Folge hat.

In der neueren Kabbālā (16. Jahrhundert) wird betont, daß der Ṣaddīk nur dann die Stufe der Heiligkeit erreicht, wenn er „seinen Bund in Heiligkeit bewahrt“, also die Tōrā nicht nur studiert, sondern sie zugleich lebt. Er hat, wenn er diesen Bund be-

wahrt, vollkommene Gemeinschaft mit Gott. So kann er zum Fürsprecher des Menschen bei Gott, zum Mittler zwischen Gott und Israel werden. Damit ist eine Stufe in der Entwicklung des Begriffes Ṣaddīk erreicht, die sich im Chassidismus praktisch auswirken konnte. Der Ṣaddīk bedarf für seine Rolle, wie Dōb-Bār, der Nachfolger des Ba'al Šēm ṭōb, ausführte, ebenso sehr des Volkes, wie das Volk seiner: zwischen ihm und dem Volke besteht eine Wechselwirkung wie zwischen Seele und Körper. Er ist einerseits göttlicher Abstammung (חלק אלה מן העל), andererseits menschlicher Abstammung (מפה סרוחה), und beider muß er sich stets bewußt sein. Hier zeigt sich die spezifische Nuance, die der Chassidismus dem Begriffe gegeben hat. Während der Ṣaddīk im Talmud noch eine aristokratische Persönlichkeit ist, über das Volk gestellt, ist er im Chassidismus ganz demokratisch gedacht, so mit dem Volke verbunden, daß dessen Wesen gewissermaßen durch ihn hindurchströmt und von ihm geläutert und vor Gott gebracht wird. Saddīk und Volk gehören so untrennbar zusammen, daß weder die äußere Entfernung noch der Tod den Saddīk von dem Volke trennen oder auch nur diese Zusammengehörigkeit schwächen kann. Charakteristisch für diesen Gedanken sind das Schreiben des Mendel aus Witebsk aus Palästina an seine Gemeinschaft in Weißrußland und die Worte des Naḥman Brazlaw an seine Anhänger, in denen dieser sie dessen versichert, daß er sie nach dem Tode aufsuchen würde, und sie bittet, an sein Grab zu kommen, um die Gemeinschaft mit ihm aufrecht zu erhalten. Der Ṣaddīk stirbt nicht. Es wäré Sünde, das zu meinen. Ba'al šēm ṭōb und andere leben alle und werden als solche weiter verehrt.

Die Wirksamkeit des Ṣaddīk beruht darauf, daß er die Göttlichkeit, die allen Wesen der Natur innewohnt, mit Gott verbindet, indem er Gottes Willen vollzieht und die Menschen jene Göttlichkeit erkennen lehrt. Bei einigen ist stärker das belehrende, bei anderen das tätige Element vorherrschend. Damit ist zugleich die Brücke zum praktischen Saddīkismus geschlagen, der von den Schülern Dōb-Bārs konsequent durchgeführt wurde.

Dieser praktische Saddīkismus besagt: um das Volk läutern und emporziehen zu können, muß der Ṣaddīk das wirkliche Leben des Volkes und seine Bedürfnisse, Nöte und Wünsche genau kennen, da er ja sonst überhaupt nicht richtig und wirksam für das Volk leben kann. Er muß also in dem Volk und mit ihm leben und

alle Genüsse, Leiden und Freuden dieser Welt selbst erfahren haben. Er selbst ist durch seine Heiligkeit vor aller Sünde geschützt; man ging stellenweise sogar so weit, eine Art Beichte durch den Ṣaddīk abnehmen zu lassen.

Wie sich der Ṣaddīk mit dem Volk beschäftigen muß, so muß sich andererseits das Volk mit dem Ṣaddīk befassen. Daher entwickelte sich die Legendenliteratur über die Taten der Ṣaddīkim immer reicher. Wenn der Ṣaddīk von dem Begründer des praktischen Ṣaddīkismus, 'Elimeleḵ aus Lisensk, einem Schüler Doḅ-Bär's „rōš haḥāsīdīm“ genannt wird, so ist darin schon der Begriff der Führerpersönlichkeit enthalten. Aber hier ist die Führerpersönlichkeit so gemeint, daß der Führer nicht als ein Außenstehender, als ein bloßer Lehrer gedacht ist, sondern als diejenige Kraft aus dem Wesen des Volkes, die läutert und emporzieht, was schon in dem Wesen des Volkes liegt. Denn der Ṣaddīk ist ja die lebendige, in der Mitte des Volkes wandelnde Torā, daher muß man sich zu ihm begeben und mit ihm leben; um sich ihm anzunähern, bedarf man der richtigen Einstellung („tiḵḵūn“), das exoterische Moment im Chassidismus, das in der Bezeichnung Ḥāsīd seinen sichtbaren Ausdruck fand, geht also in einer so esoterischen Gedankenrichtung wie der Lehre vom Ṣaddīkismus nicht ganz verloren. Eine Angleichung des gewöhnlichen Menschen an den Ausgewählten bleibt möglich und wird gefordert.

Der Ṣaddīk im Chassidismus ist ein Typus, wie ihn nur die Diaspora hervorbringen konnte. Er bedeutet nämlich eine Lösung des messianischen Prinzips aus der Geschichte, also einen weiteren Schritt auf dem Wege, den die Diaspora mit Notwendigkeit gehen muß: der Umdeutung der historischen Kategorien in metaphysische. Der Begriff des Ṣaddīk ist seit talmudischer Zeit (s. S. 53) bereits mit der Eschatologie eng verbunden. Diese Tradition erhält sich durch das ganze Mittelalter, z. B. wird der Messias Sabbatai Ṣēbi von seinen Anhängern als Ṣaddīk bezeichnet ¹⁾. Wenn nun ein Typus, der jetzt und hier sein Amt als Mittler und Vorbild ausübt, den Namen Ṣaddīk trägt, so tritt damit das eigentlich Eschatologische am Messiasbegriff zurück. Der Ṣaddīk führt keine selige Endzeit herbei. Er ist kein Erlöser des Judentums im historischen Sinne und kein Welterlöser. Er steht ganz

¹⁾ M. Buber (Deutung des Chassidismus, S. 21) sieht mit Recht in dieser Tatsache das konstituierende Moment für das Wesen des Ṣaddīk.

außerhalb solcher historischer Beziehungen. Dennoch trägt der Saddik deutlich messianische Züge. Şaddik ist kein Epitheton, kein Titel. Der Şaddik ist Saddik, auch wenn niemand ihn als solchen anerkennen würde. Wenn er völlig unbekannt bliebe, wäre er dennoch Şaddik. Seine Stellung zu allen Kategorien des Religiösen ist wesenhaft. So studiert und erfüllt er nicht nur das Gesetz, sondern er ist selbst Gesetz. Was er tut, ist unfehlbar, denn hier handelt im Grunde nicht ein Mensch, sondern eine Repräsentation Gottes. Gott schuf ihn aus seinem eigenen Lichte. So ist das Menschliche am Şaddik im Grunde irrelevant. Es tritt ganz zurück gegenüber dem Charisma, das dieser Mensch besitzt und das ihn über das Menschliche hinaushebt. Er bedeutet ein Hineinragen metaphysischer Kategorien in die Geschichte. Er gibt dieser Geschichte ihren Sinn, ohne, wie der eschatologische Messianismus, die Geschichte aufzulösen.

Dieser Şaddik ist kein Phantasiegebilde, kein Traum von einem besseren Zeitalter, sondern eine historische Gegebenheit. Er steht in der historischen Gemeinschaft und ist entscheidend für die Struktur der Gemeinschaft. Es handelt sich also um eine metaphysische Kategorie innerhalb des Soziologischen, eine Synthese, die typisch ist. Das Judentum ist zweifellos eine Religion, aus der die Geschichte nicht ausgeschaltet werden kann (selbst die Mystik, die ahistorischste aller religiösen Formen, muß im Judentum historischen Charakter annehmen), aber diese Geschichte wird immer wieder von der Metaphysik her gedeutet, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern durch die gelebten Formen der jüdischen Religion. Für diese Synthese ist der Şaddik eine der typischsten Auswirkungen.

Der Saddik ist so sehr Kategorie, so sehr wesenhaft Saddik, das Saddiksein kann so wenig erworben werden, ist so wenig Ergebnis von Studium und Gesetzeserfüllung, ist so wenig überhaupt Ergebnis, daß ein Gedanke entstehen konnte, den das Judentum in dieser Reinheit noch nie aufgestellt hat: der Gedanke der Erbllichkeit des Charismas. So entstanden Dynastien, die zweifellos am meisten angegriffene Erscheinung im Chassidismus. Die Şaddikdynastien sind in der Tat eine starke Veräußerlichung des Saddikprinzips und bieten darum der Polemik Angriffsflächen. Sie sind aber Ausdruck eines echt chassidischen und echt jüdischen Prinzips und da, wo der Şaddik dieses Prinzip rein verkörpert, hat die Polemik auch keine Angriffsflächen gefunden.

Es liegt hier eine der Zuspitzungen eines Prinzips vor, die nur für einen historischen Augenblick das Prinzip rein darzustellen vermag, dann aber notwendig der Korruption verfallen ist, weil sie die Grenzen des Menschen überschreitet und die menschliche Unzulänglichkeit übersieht ¹⁾.

Der Šaddik ist als Träger eines Charismas (eines erblichen oder eines individuellen) Lehrautorität. Er setzt die lebendige, gültige Tradition fort. Im Prinzip sind seine Entscheidungen und Lehren ebenso gültig wie die etwa eines Tannaiten. Dem einzelnen Chassid, der nicht Träger dieses Charismas ist, ist zwar gestattet, sich mit den Grundlehren des Judentums auch theoretisch zu beschäftigen, aber er hat sich nur rezeptiv zu verhalten, er hat kein Recht, von sich aus Schlüsse zu ziehen, neue Anwendungsmöglichkeiten der traditionellen Lehren und Gesetze klarzustellen oder etwa vergleichend das System der Lehren abzurunden ²⁾. Eine solche Lehrautorität ist nicht nur Vermittlerin eines Wissens, ist nicht nur danach zu bewerten, ob sie das traditionelle Wissen in verständlicher Form übermitteln kann. Eine solche Persönlichkeit ist vielmehr zugleich Meister, ein Gegenstand der Ehrfurcht und darum zu vorbildlichem Leben verpflichtet.

III. Die Geschichte des chassidischen Šaddikismus.

Bei der starken Betonung des unbekanntenen Frommen muß die Erscheinung des Šaddikismus zunächst als Fremdkörper im Chassidismus erscheinen. Die äußere Form, die der Šaddikismus zuweilen annahm, ist auch zweifellos eine Verfälschung chassidischen Wesens. Die Erklärung, daß dem Šaddik nichts Irdisches fremd sein dürfe, ist nur eine wenig durchgreifende Entschuldigung. An der pompösen Hofhaltung der Šaddikim hat gerade der radikalste Vertreter der Šaddikim, Rabbi Naḥman aus Brazlaw, schärfste Kritik geübt. Aber das Prinzip des Šaddikismus im geistigen Sinne hat R. Naḥman aufs äußerste zugespitzt. Es erhebt sich nun die Frage, in welchem inneren Zusammenhange die Lehre vom Šaddik mit der Lehre von der Auserwählung aller für den Weg zu Gott steht. Im Šaddikismus gewinnt der eigentümlich

¹⁾ Die Kritik Minkins am Šaddikismus übersieht diese Seite des Phänomens und setzt als Ursache für den Niedergang des Chassidismus ein Faktum, das nur eine Folge des Niedergangs war.

²⁾ Vgl. התמים, Heft 3, Warschau 1936, S. 71 f.

doppelseitige Charakter des Charismas Gestalt. Das Charisma ist willkürlich. Es kann jeden treffen, es trifft immer nur einzelne. Für diese Einzelnen ist es in erster Linie Aufgabe. Der Charismatiker steht für Andere. Seine Person ist nur zufälliges Gefäß, so zufällig, daß der Chassidismus lehren kann, Charisma hänge so wenig von dem Charakter des Einzelnen ab, daß es erblich sei. R. Naḥman hat das Prinzip der Zufälligkeit des Charismas dahin zugespitzt, daß er es für einmalig und unwiederholbar erklärt. Es gibt nur einen Ṣaddīk, der auch über seinen Tod hinaus wirkt: R. Naḥman selbst. In dem vollkommenen Charismatiker wird die Welt vor Gott so vollkommen und ausschließlich repräsentiert, daß es eines anderen Repräsentanten nicht bedarf. Aber auch dieser eine bleibt nur Repräsentant, zufälliges Gefäß. Er ist kein Messias, kein Prophet. Diese sind Messias und Prophet für ihre Person. Der Ṣaddīk dagegen ist nur ein Vertreter: Vertreter Gottes vor der Welt, Vertreter der Welt vor Gott. Die Bedeutung des echten Ṣaddīk besteht gerade in der Hingabe seiner eigenen Person, seiner eigenen Ziele. Es ist begreiflich, daß in dieser Einzigartigkeit des Ṣaddīk die große Gefahr besteht, die eigene Person in den Mittelpunkt zu stellen. Wirkliche religiöse Genies wie R. Naḥman aus Brazlaw vermögen das Prinzip der Hingabe ganz oder doch wenigstens in immer neuen Ansätzen zu verwirklichen. Je geringer die Intensität des religiösen Lebens im einzelnen Ṣaddīk ist, umso größer ist die Gefahr, die Erwählung für eine Sache mit einer Erwählung der eigenen Person zu identifizieren.

Die auch in organisatorischer Hinsicht zentrifugale Tendenz nach dem Tode des Dōb-Bār (1773) führte dazu, daß im Verbreitungsgebiete des Chassidismus mehrere Dynastien nebeneinander bestanden. Solche Dynastien sind die Tschernobiler und Ružiner in der Ukraine, die Dynastie des Šnē'ūr Zalman in Weißrußland und mehrere Dynastien in Polen. Die Dynastie der Tschernobiler wurde 1798 von Naḥūm Tschernobiler begründet, dann von seinem Sohne Mardēkai weitergeführt, aber nach Mardēkais Tode (1837) wurde das Herrschaftsgebiet der Tschernobiler unter seinen acht Söhnen aufgeteilt. Die Ružiner Dynastie begründete 1813 Israel Ružiner, ein Urenkel des Dōb-Bār, ein Enkel von dessen Sohne Abraham Mal'āk. Israel Ružiner blieb nicht in der Ukraine, sondern mußte kurz nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis — er wurde 1838 verhaftet, weil er in die

Tötung zweier Denunzianten eingewilligt haben sollte¹⁾ — infolge politischer Verwicklungen nach Sadagora in der Bukowina fliehen, wo er zum Stammvater der „Sadagorer Dynastie“ wurde²⁾. Dort folgte ihm 1850 sein Sohn Abraham Ja'āqōb. Die Dynastie verzweigte sich in ihrem neuen Gebiet, das Österreich und Rumänien umfaßte, weiter. Die weißrussische Dynastie des Šnē'ūr Zalman trat 1777 die Herrschaft an. Šnē'ūr Zalman selbst war Nachfolger des Mēnahēm Mendel aus Witebsk, der 1777 nach Palästina auswanderte. Auf Šnē'ūr Zalman folgte sein Sohn Bär, dann dessen Sohn Mendel. Dieser verlegte den Sitz der Dynastie, der bisher in Liozna war, nach Lubawitsch. Ein Nachkomme dieser Dynastie lebt noch heute in Palästina. Die Dynastien im früheren Russisch-Polen hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Sitz in Przysucha, Worki und Kozk. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Gorer Dynastie begründet, die heute noch besteht.

Neben diesem erblichen Charisma finden wir aber auch den einzelnen Charismatiker. Solche Šaddikim waren Naḥman aus Brazlaw (1772—1810), ein Urenkel des Ba'al šēm tōb, 'Elimelek aus Lisensk³⁾ (gest. 1786), der zunächst zusammen mit seinem Bruder Susja Anapoler ein Wanderleben geführt hatte und dann 1775 in Lisensk sesshaft wurde, Ja'āqōb Jišhāk aus Lublin (gest. 1815), Israel aus Kosienice (gest. ebenfalls 1815), Aharon in Karlin bei Pinsk (gest. 1772), Ḥajjīm Chaikel in Amdur bei Grodne und der schon erwähnte 1777 ausgewanderte und 1788 gestorbene Mēnahēm Mendel, der Vorgänger des Šnē'ūr Zalman.

Die Šaddikim waren auch Autoritäten in Lehrangelegenheiten des Chassidismus. Das bedeutet eine weitere Ausgestaltung chassidischer Gedanken im Sinne der zentrifugalen Tendenz, führte aber auch zugleich zu puristischen Reaktionen gegen eine solche Erweiterung der Lehre. Als ein solcher Purist, der Rückkehr zur reinen Lehre des Ba'al šēm tōb predigte, trat vor allem Naḥman aus Brazlaw auf, der einen besonderen Anhängerkreis gefunden hat und entsprechend seiner Lehre, daß der Šaddik niemals stirbt, von diesen noch heute verehrt wird. Träger des zent-

¹⁾ Siehe Horodezky, **החסידות והחסידים** III, 113.

²⁾ Siehe Dubnow, *Geschichte des Chassidismus* II, 230.

³⁾ Die um ihn gewobenen Legenden sind erst nach einer hundertjährigen mündlichen Tradition in Form von Biographien gesammelt und herausgegeben; vgl. Dubnow, *Die Geschichte des Chassidismus* II, S. 34.

rifugalen Momentes, besonders in bezug auf die polemisch-apologetischen Auseinandersetzungen, die dies Moment notwendig mit sich bringt, ist vor allem šnē'ūr Zalman gewesen, der in Weißrußland Gelegenheit genug fand, den Chassidismus gegen den Rabbinismus abzugrenzen, da dieser dort seine bedeutendsten Vertreter hatte. šnē'ūr Zalman war selbst geschulter Talmudist und Kabbalist. So konnte er die Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus dadurch für den Chassidismus fruchtbar machen, daß er eine rationalistisch-kabbalistische Richtung ins Leben rief, einen dem Chassidismus wesenseigenen Rationalismus, der auch den speziellen Namen Ḥabadismus führt, da er die drei kabbalistischen Kategorien: חכמה (Weisheit), בינה (Verstand), דעת (Einsicht) in den Mittelpunkt der Lehre stellte. In einer solchen Richtung liegt für den Šaddīq naturgemäß aller Nachdruck auf seiner Lehrtätigkeit. So ist der Šaddīq des Ḥabadismus ein ganz anderer Typ als etwa 'Elimelek aus Lisensk, der vor allem Buße und Liebe zu Gott predigte und auch als Wundertäter verehrt wurde, also eine praktisch-populäre Richtung des Chassidismus vertrat.

Die Richtung des šnē'ūr Zalman innerhalb des Chassidismus, die auch den Boden des Chassidismus nie verlassen hat, zeigt, daß auch das rationale Element dem Chassidismus im Prinzip nicht so fern lag als allgemein angenommen wird. Da der Chassidismus eine überwiegend mystisch gerichtete Bewegung darstellt, tritt das rationale Element zwar explizite stark zurück, dennoch muß der Chassidismus, wenn er überhaupt eine lebenskräftige Bewegung war, was die Geschichte auch erwiesen hat, implizite ein rationales Element enthalten. Denn die Scheidung der geistesgeschichtlichen Erscheinungen in rationale und irrationale, die Scheidung des menschlichen Seins in Geist und Seele ist nur als Fiktion zu bewerten. Die Einheit des Geistigen bedingt, daß das rationale und irrationale Moment nur zwei Seiten derselben Sache sind. Die Geschichte des menschlichen Geistes tendiert explizite immer nach der einen oder nach der anderen Seite, implizite aber gilt die Einheit. Wie gefährlich es ist, von dieser Voraussetzung abzuweichen und einer der beiden Seiten die alleinige wesenhafte Realität zuzuerkennen, zeigt die Geschichte der Philosophie. Jeder strenge Materialismus, für den das Rationale allein Gültigkeit hat, gerät schließlich mit sich selbst in Widerspruch, muß seine eigenen Begriffe umbiegen und verschleiern, muß ein sogenann-

tes irrationales Moment in sein System einbeziehen, das aber eben auf Grund der Prämisse solcher Richtungen immer nur eine pseudoirrationale Größe bleiben kann. Ebenso ist auch ein ganz auf das Irrationale gegründetes System nicht in der Lage, die notwendig eintretende Krise seiner Entwicklung zu überwinden. Auch hier wird es nötig, das antagonistische Moment mit heranzuziehen. Wenn dies nicht unter dem Gesichtspunkte einer Korrektur der Prämissen geschieht, so entsteht ebenfalls nur ein Pseudorationalismus. Es ist solchen Richtungen eigentümlich, daß bei ihnen an Stelle der unbewußten Überzeugungskraft der Wahrheit die Intoleranz, die Polemik tritt. Der krasse Pseudoirrationalismus versucht, das rationale Moment zu degradieren, das gerade die Prämisse seines Systems bildet, ebenso versucht der Pseudorationalismus das Irrationale zu verdächtigen, das im Grunde gerade das Rückgrat solcher Systeme ausmacht. Nur wo es gelingt, von einer Einheit des Rationalen und des Irrationalen bewußt oder unbewußt auszugehen, wird die Gefahr der Verfälschung der eigenen Ideen vermieden ¹⁾. Wo etwa die Mystik aus sich heraus ein rational fundiertes System zu schaffen vermag, das den irrationalen Elementen eine ihnen adäquate Ordnung zu verleihen vermag, wo also die implizite vorhandene schöpferische Einheit des Geistes explizite einen Ausdruck in der Geschichte findet, ist die Vollendung mystischen Denkens erreichbar. Im Habadismus liegt diejenige Richtung des Chassidismus vor, deren Aufgabe es war, jenes adäquate Ordnungsprinzip zu schaffen, das ungeprägte Gedankengut in Formen zu prägen, die einen Gedankenaustausch möglich machten. Wenn dennoch die Auseinandersetzung zwischen Rabbinismus und Chassidismus nicht auf der Basis vollzogen wurde, die durch die Gedankenwelt des šnē'ūr Zalman gegeben war, so war das in der damaligen Entwicklungsphase des Rabbinismus begründet, dessen extrem esoterische Richtung innerhalb

¹⁾ Nur ein theoretisches System, das die Einheit des Geistes bewahrt, das die aus heuristischen Gründen notwendige Fiktion der Trennung verschiedener Elemente im Geistigen eben nur als Fiktion vornimmt, hat sich nicht überhaupt von vornherein den Weg dazu versperrt, ein adäquates Bild des Seins zu schaffen. Der Idealismus, der das irrationale Moment neben dem rationalen berücksichtigt, ist hier weiter gekommen als der extreme Materialismus. Es fehlt aber doch auch in unseren idealistischen Systemen die prinzipielle explizite vorgenommene Herausstellung der Einheit beider Momente. So kann nur ein synthetischer Idealismus der eben gestellten Forderung gerecht werden.

seiner Lehre für eine Auseinandersetzung die denkbar ungünstigste Disposition bot. So vollzog sich zunächst fast gar kein geistiger Kampf ¹⁾, sondern nur ein Ringen um politische Geltung, ein Ringen, das dadurch besonders tragisch geworden ist, daß die Staatsgewalt herangezogen wurde, wo die eigene Autorität der Rabbinen nicht ausreichte.

Vergegenwärtigt man sich die Tatsache, daß der Rabbinismus und der Chassidismus im Grunde durchaus keine prinzipiell gegensätzliche Geisteshaltung darstellen, so muß die Schärfe des Kampfes umsomehr auffallen, als dieser Kampf noch dazu mit Mitteln geführt wurde, die beiden Parteien wenig Ehre machen und ihrer durchaus unwürdig sind. Die Vertreter der rabbinischen Richtung waren die ersten, die die Staatsgewalt zu Hilfe riefen. Diese Priorität ist belanglos, denn die Chassidim hätten in ähnlicher Situation kaum anders gehandelt, wie sie später bewiesen haben ²⁾. Hier tritt eine Erscheinung zutage, die immer wieder in religiösen Kämpfen auftritt und die von den Gegnern der Religion immer angeführt wird. Die Intensität religiöser Kämpfe führt nur zu leicht zur Anwendung von Mitteln, die dem Ziele der Religion in keiner Weise adäquat sind: dem Wesen der Religion entspricht selbstverständlich nur das geistige Kampfmittel. Aber geistige Waffen wirken doch nur langsam. So kommt es, daß auf dem Gebiete des Geistes auch das Berechtigte und Wertvolle zunächst einmal verdrängt werden kann. Es sollte dann freilich so sein, daß die unterliegende Partei sich ihres Wertes bewußt bleibt, auf den endlichen Sieg des Wertvollen vertraut oder lieber zugrunde geht, ehe sie durch die Wahl ungeistiger Mittel ihr eigenes Ziel verfälscht. Dieser Weg wird aber nur selten gewählt. In der Erregung des Kampfes verloren die Anhänger des Rabbinismus das Vertrauen auf die ewige Gültigkeit der Traditionen. Sie zogen den gefährlichen Weg vor, durch unheilige Mittel einen heiligen Zweck erreichen zu wollen. Sie haben damit sich selbst mehr geschadet als dem Gegner. Wenn die Vertreter des Rabbinismus die Staatsgewalt deshalb um Hilfe angingen, weil ihnen das Vertrauen auf die eigene geistige Kraft abhanden gekommen war, so ist dieselbe Handlungsweise, die die Chassidim später

¹⁾ Vgl. hierzu D. Kahana, *תולדות המקבליים השבתאים והחסידים*, Tel-Aviv 1927, S. 119 f. und S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Berlin.

²⁾ Vgl. S. Dubnow, *Die Geschichte des Chassidismus II*, S. 309.

ebenfalls anwandten, aus etwas anderen Beweggründen zu erklären. Der Chassidismus ist eine Richtung, die keine kasuistische Moral kennt. Sie kennt nur eine Ethik der Gesinnung. Dies ist zwar die einzige wirkliche Form der Ethik, aber sie traut der moralischen Kraft des Menschen zuviel zu. Aus dem Prinzip, daß eine Tat nur durch die Gesinnung gut oder schlecht wird, läßt sich logisch der Satz ableiten, daß der Zweck das Mittel heiligt. Dies ist aber eine rein äußerliche Logik, die den Sinn des Prinzips ins Gegenteil umkehrt. Wenn R. Naḥman Brazlaw die verwerflichsten Kampfmittel als erlaubt hinstellt ¹⁾, sofern sie gegen den Gegner gerichtet sind, so entspricht dies in der Tat äußerlich der freien Stellung, die er zu den Handlungen des täglichen Lebens einnimmt. Es beweist aber doch zugleich, daß schon hier auf der Höhe des Chassidismus die Keime zu seinem Verfall vorhanden sind. Die Haltung des Chassidismus in dieser Frage ist nur ein Beispiel dafür, daß der Chassidismus nicht von außen her zugrunde gerichtet wurde, sondern an sich selbst, an den allzu hohen Ansprüchen, die er an den Menschen stellte, zugrunde gegangen ist.

Der Rabbinismus eröffnete den Kampf mit dem Bann (הרם) 1772 unter Angabe der Abweichungen von den hergebrachten Riten. Der genuin jüdische Charakter des Chassidismus wurde also nicht bestritten. Die Richtung wurde also nicht in bezug auf die Lehre selbst verketzert ²⁾. Dieser Wilnaer Bann wurde danach auch in Brody verhängt, nur in Palästina wurde er nicht wirksam. An den Bann knüpften sich lebhaftere Streitigkeiten. Als Ja'āqob̄ Jōsēf 1781 in seinem Buche תורת יעקב יוסף 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 Männer wie die oben genannten Saddīkīm wirkten, hat der Bann praktisch nur geringe Folgen gehabt. 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 Elijahu aus Wilna

¹⁾ ספר המדות, s. v. רשון הרע § 14.

²⁾ Eine Verketzerung haben als in autoritär regierten christlichen Kirchen, denn das Judentum kennt kein formuliertes Dogma, keine zu kanonischer Geltung erhobenen Beschlüsse, sondern nur die charismatische Lehrautorität des Einzelnen.

am stärksten war ¹⁾). Mündliche und schriftliche Auseinandersetzungen wie z. B. von Abraham Katzenellenbogen mit Lēwī Jiṣḥāk in Warschau (1781 mündlich, bis 1784 schriftlich) haben zu keinem Erfolg geführt. Der Versuch šnē'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 in der dritten Teilung Polens an Rußland kam. Mit dem Erscheinen des ḥabadistischen Hauptwerkes „Tanja“ verschärfte sich auch in der Theorie die Gegensätze noch mehr. 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 šnē'ūr Zalman mit 22 führenden Persönlichkeiten verhaftet; nach dreimonatiger Haft wurde er wieder in Freiheit gesetzt, und der 19. Kislew als Tag seiner Befreiung zum chassidischen Feiertag erklärt. 1800 schilderte 'Abigdōr ben Ḥajjīm aus Pinsk dem Kaiser Paul I. in einem Bericht die Chassidim als religiöse und weltliche Rebellen. šnē'ūr Zalman, infolgedessen nochmals verhaftet, verteidigte sich mündlich und schriftlich (besonders in zwei lehrreichen Briefen, zum ersten Mal von M. L. Rodkinson (Frumkin) in Tōl'dōt Ba'ale šēm ṭōb IV, Königsberg 1876, publiziert, in denen er das Ideal des wahren Königs kabbalistisch-chassidisch entwickelte) und wurde 1801 durch Alexander I. freigelassen ²⁾).

Das Ende dieses Kampfes blieb unentschieden. Denn eine latent doch unvermeidliche gegenseitige Durchdringung des Gedankengutes beider Richtungen führte zu einer Versöhnung zunächst auf geistigem Gebiete, 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 Haškālā (der jüdischen Aufklärung) einen neuen Geg-

¹⁾ Die Autorität des Gā'ōn, dem auch unter vielen anderen Epitheta das Epitheton Ḥāsīd beigelegt wurde (ab 1750 belegt, wozu Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, 92) war so sehr ausschließlich, daß die willkürliche und jedem Anhänger der chassidischen Bewegung automatisch zufallende Bezeichnung Ḥāsīd den Anhängern des traditionellen Rabbinismus, der vom Gā'ōn verkörpert wurde, als eine Vermessenheit erscheinen mußte.

²⁾ Die diesbezüglichen offiziellen Dokumente aus dem Senatsarchiv sind von Julius Hessen, Die Juden in Rußland, Gesammelte Aufsätze, Petersburg 1906, S. 143 ff. und von Simon Dubnow in: Еврейская старина 1910, S. 84—109 u. 253—283 kommentiert.

ner fanden, der dem Rabbinismus auch in geistiger Hinsicht viel gefährlicher war, konnten sich deshalb Rabbinismus und Chassidismus zu einem gemeinsamen Abwehrkampf zusammenschließen.

Der Şaddikismus ist aus der Gedankenwelt des Chassidismus mit Konsequenz herausgewachsen. Er bedeutet einerseits die Fortsetzung des charismatischen Führerprinzips, wie es durch den Ba'al Şēm ̄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 Şēm ̄tōb bis ins Extreme gegangen war. Der Şaddikismus 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. 253 ff., macht den Şaddikismus verantwortlich für den frühen Niedergang des Chassidismus. Wenn dies berechtigt ist, so mußte der Şaddikismus ein heterogenes Moment im Chassidismus und im Judentum sein. In der Tat streift auch Minkin diesen Gedanken, indem er den Şaddikismus mit Elementen der christlich-katholischen Religion vergleicht, ohne allerdings auf das Problem einzugehen, ob hier etwa eine Beeinflussung durch das Vorbild christlicher Kirchen vorliegt. Andererseits muß aber Minkin selbst darauf hinweisen, daß der Şaddikismus innerhalb der Entwicklungslinie im Judentum steht, die mit dem Priester und Propheten der klassischen Zeit beginnt, und daß die Şaddikim selbst in ihren Hauptvertretern echten Chassidismus repräsentiert haben, während ihre Vergötterung nur ein Werk der stumpfen Masse geblieben ist. Der Befund Minkins würde dadurch eine Erklärung finden, daß wir im Şaddikismus eine besonders ausgeprägte Form des Chassidismus erkennen würden, an der sich dann auch die Korruptionserscheinungen im Chassidismus in besonders augenfälliger Weise gezeigt hätten.

Von den Korruptionserscheinungen, die Minkin aufzeigt, 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 ist ebenso gut eine *contradictio in adjecto*, wie 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 Hāsīd knüpft (vgl. Gulkowitsch, Hāsīd und Wunder, S. 17). 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.

Der Chassidismus ist ein Versuch, ein kompromißloses Judentum in die historische Welt der Kompromisse hineinzustellen. Für den Chassidismus bedeutet ein solches Judentum, daß ein Volk und in diesem Volke jeder Einzelne sein Leben vom Religiösen her bestimmen läßt, und dies gerade inmitten der Welt, die wesentlich andere Zielsetzungen hat. Es wird hier der Versuch gemacht, das metaphysische Moment im historischen Phänomen Judentum rein darzustellen. Dies alles bedingt aber eine Zielsetzung, die sich immer nur in einzelnen besonders prädisponierten Persönlichkeiten, immer nur an wenigen Höhepunkten der Geschichte verwirklichen läßt. Es gelingt wohl, die chassidische Gemeinschaft für

einige Zeit so zu gestalten, wie es dem Wesen des Chassidismus entspricht. Aber überall lauern Gefahren. Die allzu sehr zugespitzten Gedanken schlagen in ihr Gegenteil um. Nicht zu Ende Gedachtes führt zu Mißverständnissen im eigenen Lager. Der Übereifer der Renegaten verdirbt vieles. Gegner finden Angriffsmöglichkeiten. Läßt man sich erst auf eine Polemik ein, so ist schon das Ziel verfälscht. Man verteidigt, was gar keiner Verteidigung bedürfen sollte. Nicht irgend eine einzelne Erscheinung im Chassidismus, etwa der Saddīkismus, wurde dem Chassidismus zum Verderben. Der Chassidimus konnte sich immer nur in wenigen idealen Augenblicken realisieren, weil seine Zielsetzung als Ganzes zu wenig mit der Unzulänglichkeit des Menschen, mit der Bedingtheit und Unvollkommenheit des Historischen rechnet. Wenn auch so der Chassidismus als Ganzes sein Ziel nicht erreichen konnte, so war er dennoch kein destruktives Moment in der Geschichte des Judentums, auch kein belangloses. Er wirkte anregend, befruchtend, erneuernd und weiterführend auf die Geschichte der jüdischen Kultur. Er stellte neue Gedanken in die Geschichte des menschlichen Geistes hinein, er zeigte, wie Leben und Lehre im Judentum zusammenklingen können und sollen, wie sich echte Gemeinschaft im Rahmen der jüdischen Kultur gestaltet, wie sich die ewigen Zielsetzungen einer religiös bestimmten Kultur im Historischen auswirken.

Namen- und Sachregister.

I = Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals.

II = Das kulturhistorische Bild des Chassidismus.

III = Der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem.

- abendländische Kultur: I, 9;
II, 19, 20, Judentum u. — Kultur:
I, 9, — Philos.: I, 69*, 93, 153, f. d.
Haškālā ist d. — Philos. Autorität:
II, 19, d. Gottesbegr. in d. — n
Philos. z. Z. d. Ch.: I, 23.
- Abendland, Wahrheitsbegriff d.
— es: I, 67.
- אביררה: I, 134.
- Aberglauben: I, 9, 142, d. ahi-
stor. Welt d. — s: II, 100, Religion
u. —: III, 13.
- Abigdor b. Hājīm aus Pinsk: III,
64.
- אביררה: I, 63, 65, 87; II, 93.
- Abraham ibn 'Ezrā: III, 53.
- Abraham Jehōšū^a Heschel: s.
Apter Rabbi.
- Abraham Katzenellenbo-
gen: III, 64.
- Abraham Mal'āk: I, 130, 131,
133; III, 58.
- Abraham Mōšē v. Przysucha: I,
101.
- Abraham v. Stretyn: I, 55.
- absolute Gültigkeit d. Indivi-
duums: I, 71*.
- absolutes Sein Gottes u. Werden
d. Schöpfung: I, 100.
- Absolutes, d. Ch. als — gegen-
über d. Relativität d. Vergangen-
heit: I, 133.
- Absolutheit Gottes: II, 82, —
d. Willens Gottes: I, 89; — d. Gu-
ten: I, 56; — d. Sakraments: II, 85.
- Abstrakta: II, 94.
- Absurdität u. Banalität in d.
chassid. Schriften: II, 100.
- Abtrünnige u. Pseudo-Ḥāsīdīm:
I, 22.
- Abulafja d. Schwärmer: II,
53*.
- Adäquatheit u. Autorität e. Ge-
dankens: II, 44, Sinngemäßheit u.
— e. Gedankens: II, 44.
- Adam: I, 82.
- adiaphora: I, 45, 55, — d. Le-
bens: I, 36.
- adiaphoron: III, 30.
- Aešcoly-Weintraub: II, 46.
- Ästhetik: I, 81.
- ästhetischer Einschlag in d.
chassid. Sprache: II, 89.
- Affekte: I, 36.
- אהבה: I, 135; II, 91.
- אהרן: II, 90.
- אהרן: II, 90, 90*.
- Aharon: s. Karliner.
- אהרן השילני: I, 110.
- ahistorisch, d. Ch. trotz mysti-
scher Grudhaltung n. —: II, 83.
- ahistorische Tendenz d. chas-
sid. Bewegung: I, 46, — Seite d.
Religiösen: III, 47, — Welt d.
„Aberglaubens“: III, 100, — Welt
d. Magie: II, 100, — Welt d. Sek-
tiererei: II, 100.
- ahistorischer, Mystik trägt
— n Charakter: II, 51.
- ahistorisches, d. anonyme, —
Moment im Ch.: III, 32.
- איין: I, 25, 32, 135*, metaphysische
Kategorie d. —: I, 25*.
- Aktion, Gott ist —: I, 40.
- Aktionen, Frömmigkeit u. Got-
tesdienst sind n. nur —: I, 63.
- Aktionselement, Böses als —
in d. Welt: I, 123.
- aktiv-ethischer, d. Ch. ver-
langt e. — n Monotheismus: I, 145.
- Aktiv-Ethisches: I, 30.
- aktive Daseinsmöglichkeit d. ru-
henden Soseins: I, 39, — Frömmig-
keit: I, 26, — Seite d. Religiosität:
I, 33.
- aktiver Charakter d. Ch.: I, 117.
- aktives Dasein d. Geistes: I, 107.
- Aktivierung, Gesch. als — d.
göttl. Funkens: II, 73.

- aktivistische, d. Ch. e. — Religion: I, 24.
- aktivistischer Gottesbegr.: I, 34.
- Aktivität, Gott ist höchste —: I, 33, Sein u. — im Ch.: II, 70, Rezipitivität u. —: I, 28.
- Aktivwerden, Gebet als — d. **שכינה** in d. Welt: I, 105.
- Albertus Magnus: I, 104.
- Albo: II, 90*.
- Alexander I: III, 64.
- All-Eines, Gott ist d. —: I, 90.
- alleiniger Gott: I, 9.
- Allerwärtsreligion, d. Ch. keine —: II, 86.
- Allgegenwart, göttl. —: I, 28, 39*, Erlebnis d. göttl. —: I, 26.
- Allgegenwartsgedanken d. B. Š. t.: I, 39*.
- Allgegenwartslehre: I, 25, — d. B. Š. t.: I, 59, — im Ch. u. in d. Kabbala: I, 26.
- Allgemeingültigkeit, im Wesen d. Ratio liegt d. Prinzip d. —: III, 9.
- Allmacht Gottes u. Übel d. Welt: I, 37.
- Alltägliches, Gott im — n: I, 26.
- alltägliches, d. Ch. u. — Geschehen: II, 71.
- Alltag: I, 6; II, 91, Anforderungen d. — s: I, 54, 55, — u. Ch.: I, 64, 88, chassid. Stellung z. —: I, 57, — u. Ewigkeit: II, 99, Frömmigkeit d. — s: II, 39, Frömmigkeit im —: I, 130, tägl. Geschehen d. geschichtslosen — s als eigentl. Lebensgebiet d. Religiösen: II, 71, Gottesdienst im —: I, 63, — u. Gottesdienst: I, 9; II, 92, — u. Gotteserlebnis: II, 83, Heiligung d. — s: I, 57f., 59; II, 40, Heiligung d. — s im metaphys. System d. chassid. Lehre: II, 85, Idee u. —: I, 7, 10, Kultübung im —: I, 54, — u. Leben: I, 87, myst. Gedankenwelt d. — s: I, 9, Problem d. — s: I, 56, — u. Religion: I, 7, 78; II, 85, Symbolik d. — s: II, 98, Verabsolutierung d. — s: I, 59, Wertung d. — s: II, 40.
- Allwissenheit Gottes: I, 89.
- alttestamentliche Frömmigkeit: III, 51.
- amor Dei: I, 120, 137.
- Amos: I, 120.
- Amt, Diskrepanz zw. Charisma u. —: III, 32.
- אמונה**: I, 98, 99.
- analytische u. synthetische Šekīnā-Lehre: II, 74.
- Anarchismus: III, 45.
- Anfangszustand, besserer —: II, 37.
- anglikanisch-amerikanischer Kapitalismus: III, 66.
- anomotätische Lehre: III, 35.
- anonyme, d. —, ahistorische Moment im Ch.: III, 32, Ch. u. — Fromme: II, 144*.
- anonymer Chassidismus: I, 26, 134*, d. — Einzelne ist autonom: III, 27.
- Anonymität: II, 43*, 71, d. Ch. lebt in d. Atmosphäre d. —: II, 84, d. Problem d. — in d. Geistesgesch.: III, 31, — d. Gemeinschaft: III, 27, histor. —: II, 83, — umfassender Ideen: II, 47, d. eigentl. chassid. Leben hat sich in d. — abgespielt: III, 32, Mystik aller Konfessionen tendiert z. —: II, 44.
- Anschauungsformen: II, 94.
- Antagonismus, schöpfer. —: II, 67.
- anthropomorpher Gottesbegriff d. Orthodoxie: I, 23.
- anthropozentrisch, d. Ch. ist n. —: I, 34.
- anthropozentrische Tendenz aller Religionen: I, 119, törä-zentrische u. — Frömmigkeit: I, 46.
- antidualistisches System u. Mystik: I, 121.
- antikultische Einstellung im Judentum: I, 42*.
- Antinomie d. Bösen: I, 107.
- antinomotätische Lehre: III, 35.
- Antitraditionalismus, d. Ch. verkörpert n. e. —, sond. e. nach d. mystisch antiintellektualist. Seite hin nuancierte Form d. Traditionalismus: III, 16f.
- ענוה**: I, 76.
- Apologetik: I, 146, 152.
- Apter Rabbi: I, 15, 38, 39, 52, 70*, 86, 106; II, 56.
- אור השכינה**: I, 77.
- Aramäisch u. Hebräisch: II, 66.
- areligiöse Magie: I, 20, — Metaphysik u. Religion: I, 142.
- areligiöses Sozialprogramm: I, 8, — Volk: III, 13.
- ארץ ישראל**: II, 59, 60, 61, 62.
- aristokratische, Saddikim als Beweis d. — n Einstellung d. Ch.:

- III, 14, Saddik im Talmud e. — Persönlichkeit: III, 54.
- aristokratischer, individualist. u. — Charakter d. myst. Bewegungen im Ch.: III, 12.
- Aristokratisierung, Niedergang d. Propheetismus vollzog sich in Form e. unfruchtbaren —: I, 9.
- Aristoteles, Aristoteliker vor —: I, 19, — als Ausgangsp. u. Mitelp. e. Denkrichtung: I, 18.
- aristotelischer Denktypus: I, 153, — Satz: I, 52.
- Aristotelismus: I, 18, 19, — in d. jüd. Philosophie: I, 18*.
- Askese: I, 20, 36; II, 26, 27, Buße u. — als e. Weg zu Gott: II, 22, — im Ch.: I, 138, Ch. u. —: II, 91, — ist egozentrisch: I, 129, egozentr. —: II, 26, Ideal d. —: II, 27, individualist —: II, 26, — u. Messias: II, 27, — als Selbstzweck ist lurjanisch: I, 128, — u. Weltflucht: II, 71, — ist n. Weltflucht: I, 129, — als Weltflucht unjüdisch: 129*, Wesen d. —: I, 129, Ziel d. —: I, 25*.
- asketische Kategorie d. **בטור היש**: I, 25*, freiwillige — Übungen: I, 128, — Übungen im Ch. u. Gottesidee: I, 134.
- asketisches Ideal: II, 27.
- Asoziales, charismatische Bewegungen haben e. Tendenz z. — n: III, 65.
- Assaf, S.: II, 44*.
- Assimilation, kulturelle —: I, 9.
- assimilatorische, Weltoffenheit -- r Bestrebungen: I, 150.
- Assisi: s. Franz v. —.
- aszetische Richtung d. Musarismus: III, 44*, chassid. Demut keine — Selbstentäußerung: I, 75.
- Attribut: I, 68.
- Attribute u. Qualitäten: I, 69.
- Aufklärung: II, 38, Identifizierung d. vernunftgemäßen Richtung im Judentum m. d. Prinzipien d. —: II, 24.
- Auflösung d. Systems: I, 15.
- Augustin: I, 119; II, 53*.
- Ausschließlichkeit, Tendenz d. Religion auf —: II, 80.
- Auswahlprinzipien, ethische —: III, 39.
- außerhistorischer Charakter d. Charismatikers: II, 46.
- außerweltlicher, Idee e. — n u. überweltl. Gottes: I, 23.
- Authentizität, gedankliche — u. biographische Treue: I, 134*, literarische —: II, 42, 44, Dokumente im Sinne literar. —: II, 41, literar. — geistesgesch. betrachtet irrelevant: II, 41, — d. Quellen: I, 16.
- autonom, d. anonyme Einzelne ist —: III, 27.
- Autonomie d. Einzelnen: III, 26, — d. Vernunft: I, 95, Gesetz u. — d. menschl. Willens: I, 42*.
- Autor, bewußte Fälschungen u. fingierter —: II, 43*, Mystik u. einzelner —: II, 44, Traditionsmasse u. einzelner —: II, 43.
- Autorität: II, 88*, — d. B. Š. t.: II, 44, — d. Gā'ōn v. Wilna: III, 64*, Adäquatheit u. — e. Gedankens: II, 44, Persönlichkeiten v. absoluter —: II, 44, schöpferische —: II, 44, — d. Tradition: I, 139, unantastbare —: II, 44.
- Autoritäten, Lehren d. chassid. —: I, 67, einzelne Richtungen u. einzelne —: I, 151.
- Autorschaft d. B. Š. t.: II, 43.
- Ba'al šēm tōb (= B. Š. t) n. aufgenommen.
- Bacher, Wilhelm: III, 44*.
- Bär (s. Ružiner).
- Bahjā: I, 98.
- Bārūk v. Międzybóž: I, 128, 129, 132.
- Begriffe, chassid. —: I, 14; II, 89, — d. sich in d. Sprache manifestieren, machen d. Wesen d. Kultur aus: II, 6.
- Begriffliches, Symbolhaftes u. — in d. Sprache d. chassid. Schrifttums: II, 89.
- begriffliches Denken: III, 33.
- Begrifflichkeit, rationalist. — u. Mystik: I, 146.
- Begriffsapparat, kabbalist. —: II, 92; III, 12.
- Begriffsbildung: II, 93.
- Begriffskomplex, kabbalist. —: II, 101.
- Begriffssymbolik d. Kabbala: II, 99.
- Begriffswelt d. Ch.: I, 10, d. Gottesbegr. im Zentrum d. chassid. —: II, 100, d. — d. Ch. realiter Ursache u. Ausgangsp. s. soziolog. Formen: II, 6, religiöse — u. Sprache: II, 90, — u. Sprachsystem im Ch.: III, 12.
- Bejahung d. Welt: I, 59, 71.

- Bekanntnis als Gebet: I, 72.
- Berditschewer, Lēwī Jīshāk: I, 44, 58, 58*, 104*; II, 56, 57, 58; III, 64.
- Berdjajew, Nikolai: II, 14*.
- Berschader Hāsīdim: I, 31*.
- Besitz, d. Ch. in s. Blütezeit bagatellisiert d. —: II, 24.
- Besitzen, Wissen u. — sind identisch: I, 91*.
- besitzen, d. Religion kennt nur ein Prinzip: —, als ob man n. besäße: III, 66.
- Besitzlosigkeit, d. Ch. in s. Dekadenzeit macht d. — z. Ideologie d. Besitzlosen: II, 24.
- Beter u. **דבקות**: I, 111, Erhöhung d. Gebets kein Kriterium f. d. Frömmigkeit d. — s: I, 84.
- Bewegung, Abstieg e. —: I, 144, Begründer e. —: I, 18, causa prima u. Agens jeder — ist e. Wille z. Kultur: II, 8, — d. Ch.: I, 61; II, 34, d. Ch. ist d. letzte abgeschlossene — innerh. d. jüd. Gesch.: II, 9, ahistor. Tendenz d. chassid. —: III, 46, d. Ch. ist keine demagog. —: III, 14, d. — d. Ch. als geschlossene Einheit: I, 19, Entstehungsursachen d. chassid. —: I, 141; II, 41, Ch. e. exoter. —: II, 38, Ch. als geistesgeschichtl. —: II, 33, 34, Ch. e. histor. — v. geschlossener Eigenart: I, 12, konstituierendes Moment d. histor. chassid. —: I, 17, chassid. — e. myst. —: III, 33, myst. Charakter d. chassid. —: II, 50, Ch. als myst. relig. —: III, 9, Ch. keine polemische —: II, 35, Begriff d. Hāsīd als Programmbegr. d. chassid. —: II, 25, Ch. als relig. —: III, 7, d. — d. Ch. hat e. eminent positiven, schöpfer. Charakter: II, 35, heterogenes Gedankengut e. —: III, 21, Einfluß e. —: I, 18*, Einheit u. Ganzheit d. —: I, 18, esoter. Prinzip e. —: III, 19, geistesgeschichtl. Aufgabe e. —: II, 33, Aufhören e. geistesgeschichtl. —: II, 33, geistesgeschichtl. — kann ohne Konkurrenz sein: I, 154, Gesch. e. —: III, 40, d. Gesch. e. — nimmt selbst d. Korrektur vor: III, 21, Idealisierung e. —: I, 19, Mendelssohnische —: I, 9, 154; II, 20, e. neue — muß e. neue geistesgeschichtl. Aufgabe ergreifen u. lösen: III, 10, „Zurück z. Natur“ ist d. Lösung jeder neuen —: II, 12, religiöse —: I, 87, d. positive Moment jeder relig. —: II, 37, schöpfer. Chaos e. —: I, 144, soziolog. Ideal e. —: III, 45, d. formulierte Lehre e. Stifters u. Begründers e. — stellt d. Ergebnis e. geistesgeschichtl. Prozedur dar: II, 37, Lehrmeinung d. —: II, 50, Vertreter e. —: I, 18, d. Wesen e. — ist nur an i. Ganzheit sichtbar: I, 18, goldenes Zeitalter e. jeden —: I, 19, d. zentrale Idee vollendet sich erst, wenn e. — i. Höhepunkt u. damit i. Ende erreicht hat: III, 22, zentrifugales Prinzip e. —: III, 40.
- Bewegungen, charismatische —: II, 49, charismat. — haben e. Tendenz z. Asozialen: III, 65, esoter. u. exoter. —: III, 40, Einheit u. Ganzheit geistesgesch. —: I, 18*, Darstellung geist. —: II, 144, Struktur aller geist. —: I, 17, heterogene —: III, 22, messian. —: I, 8, messian. — im 17. Jh.: II, 27, mystische — halten sich lange: I, 148, individualist. u. aristokrat. Charakter d. myst. — u. Ch.: III, 12, polare —: I, 153, Polarität d. einz. ideengesch. —: I, 153, pseudomessian. —: II, 72, Kurzlebigkeit d. pseudomessian. — kein Kriterium i. geringen Gehaltes an kultureller Lebenskraft: II, 32*, reformator. —: II, 37, d. Gesetz ist d. Mittelp. aller jüd. relig. —: III, 35, relig. u. philos. —: I, 53, relig. u. soziale —: II, 36, Stifter relig. —: I, 62, Wesen relig. —: I, 40, d. Ch. e. eklatantes Beispiel f. d. Spontaneität u. Freiheit relig. —: I, 148; III, 10, spätantike u. frühmittelalt. —: I, 153, stifterische —: II, 37, innere Struktur d. einz. —: I, 18.
- Bewußtsein, chassid. —: I, 84, — u. Evidenzerlebnis: I, 97, Form d. — s: I, 97, Ganzheit d. myst. — s: I, 97, relig. —: I, 60, Essentialität d. subjekt. — s: I, 22, totales —: I, 98.
- Bewußtseinswelt: I, 97*.
- ברית**: I, 91.
- Bialik, Ch. N.: II, 43*.
- Bibel: II, 45, 63, 91, 97, — d. Ch.: I, 11, — u. Talmud: I, 11, — u. Tradition: I, 51.
- biblische Gesetzgebung: I, 49, d. Verbundenh. d. Saddīk mit d. profanen Gesetz in — r Zeit: III, 53.

- biblisches Judentum: II, 29; III, 46, Ch. u. — Judentum: III, 37.
- בינה**: I, 13*, 101, III, 60.
- Bild: Identifik. v. Sache u. —: 30*.
- bildungsfreundlich, Ch. ist weltoffen u. —: II, 17, 23.
- Bildungsniveau, d. Ch. setzt e. hohes relig. — voraus: III, 12.
- Biographie, äußere —: II, 45*, Quellenwert d. d. Stifter zugeschrieb. Dokumente f. d. —: II, 42. Gegenstand e. —: I, 17, Problem d. —: II, 45*.
- biographische, gedankl. Authentizität u. — Treue: I, 134*.
- biographisches Moment im Ch.: III, 32.
- Bloch, Ch.: I, 73*.
- Blütezeit d. Ch.: I, 6, 10, 20, 60, 75*, 80, 81, 147, 148, 149, 155; III, 10, 13.
- böser Trieb, magische Vorstell. bei d. Aktion d. — n — es: I, 57.
- Böses als e. Aktionselement in d. Welt: I, 123, Antinomie d. — n: I, 107, d. — ist n. essentiell: I, 35, Exegese z. Guten u. z. — n: II, 96, — n. e. Gegenpol d. Guten: I, 123, Lehre v. — n u. Guten: I, 35, Gutes u. — bei Engeln getrennt: I, 123*, Gutes u. — im Menschen konkurrieren miteinander: I, 123*, metaphysisch —: I, 34, Problem d. — n: I, 107, Probleme d. Guten u. d. — n: I, 17*, Relativität d. — n: I, 37, — ist kein positives Sein, sond. e. Leere: I, 40, — als Substanz: I, 123*, Unaufhörbar. d. — n u. d. Übels in d. Welt: I, 36, Ursprung d. — n: I, 124*, Wesen d. — n: I, 124*.
- Borniertheit, Mystiker u. —: I, 147.
- Bourgeois, Ch. u. —: II, 86.
- Bousset, W.: III, 51*, 52*.
- בראשית**: II, 99.
- Bräuche d. Ch.: I, 79.
- Brauch, chassid. —: I, 78, Stellung d. — es im Ch.: I, 78, — u. Ritus: I, 78.
- ביטול היש**: I, 25*, 67, asket. Kategorie d. —: I, 25*.
- Buber, Martin: I, 30*, 36, 49*, 53, 55*, 62*, 71*, 72, 79*, 80, 81, 102, 103, 104*, 109*, 118*, 123, 126*, 138*; II, 36, 40, 41, 47, 55*, 72, 84; III, 36, 47*, 48, 49, 59*.
- Buchkultur, jüd. Kultur e. —: II, 64*.
- Buchstaben d. Gebetes u. d. Tōrā als Gefäße: II, 64, — sind keine phonet. Ideogramme, sond. Träger d. Wortwesens: II, 63f.
- buddhistische Mission: I, 54.
- Bürgerlichkeit u. Gebet: I, 88.
- Bußdisziplin: I, 36, 127.
- Buße: I, 45, 116, 125, 128, — e. Tat u. kein Abtöten: I, 125, — u. Askese als e. Weg z. Gott: II, 22, — im Ch.: I, 138, — im Christentum: I, 125*, Egozentrität d. Reue u. —: I, 71, — im Mittelp. d. Frömmigkeit: I, 125, fürbittendes Gebet ist d. eigentl. Weg z. —: I, 122, — im Schöpfungsplan vorgeesehen: I, 139*, — als e. Weiterführen d. göttl. Schöpfungswerkes: I, 122, Sünde u. —: I, 123, Tōrāstudium u. —: I, 121.
- Bußproblem im Ch.: I, 121.
- Bußreligionen: I, 71, 72.
- Bußsystem d. Musarismus: I, 53.
- Bychowski, Ch. A.: II, 43*.
- causa prima, Gott als — d. Welt: I, 29.
- chabadistische Kreise: II, 44*, — Richtung: I, 82.
- Chaos, Welt als Materie u. —: I, 40.
- Charisma: I, 81; II, 35, Diskrepanz zw. — u. Amt: III, 32, — d. B. S. t.: III, 39, doppelter Charakter d. — s: III, 58, — u. Charismatiker: I, 80, — im Ch.: I, 78, erbliches —: III, 59, Saddikismus u. Erblichkeit d. — s: III, 56, Gemeinde Trägerin d. — s: III, 43 — u. Gemeinsh.: III, 27, d. Rabbi als Träger d. — s: I, 79, Saddik als Träger e. individuellen — s: III, 57, — u. Menschliches am Şaddik: III 56.
- Charismatiker, außerhistor. Charakter d. — s: II, 46, — u. Charisma: I, 80, — im Christentum: III, 44, d. Rolle d. — s im Ch.: I, 16, — u. Gebet: I, 88, — d. jüd. Religion: III, 43, 44, — u. Mensch: I, 88, — als Vermittler zw. Gott u. Mensch: I, 80.
- charismatisch, prophetisch geschautes u. — gestaltetes Ideengut d. B. S. t.: II, 38.
- charismatische Bewegungen: II, 49, — Bewegungen haben e. Tendenz z. Asozialen: III, 65, — Lehrautoritäten: III, 63*, — Per-

- sönlichkeiten: II, 37, — Persönlichk. d. Religionsgesch.: II, 46.
- charismatischer Führer: II, 38, 39, — Ursprung d. Ch.: III, 43.
- charismatisches, Saddikismus als Forts. d. — n Führerprinzip.: III, 65.
- charitatives, sozial — Leben d. Chassidim: III, 27.
- Chassid, d. — als schöpfer. Gestalter chassid. Frömmigkeit: III, 9.
- Chassidim u. Anhänger d. Hasškälä: III, 16, namenlose —: III, 44, — u. Nicht — unterscheiden sich als geistesgeschichtl. Gruppen: III, 16, d. Klassifiz. d. — u. Nicht — erfolgt n. unter d. Gesichtsp. d. wirtschaftl. Gegensatzes: III, 16, — u. Anhänger d. rabbin. Richtung: III, 16.
- chassidische Stellung z. Alltag: I, 57, — Anekdoten: I, 75*, Realismus d. — n Auffass.: I, 134, — Begriffe: I, 14; II, 89, d. Gottesbegr. im Zentrum d. — n Begriffswelt: II, 100, ahistor. Tendenz d. — n Bewegung: III, 46, Entstehungsursachen d. — n Bewegung: I, 14; II, 41, konstituierendes Moment d. histor. — n Bewegung: I, 17, — Bewegung e. myst. Bewegung: III, 33, myst. Charakter d. — n Bewegung: II, 50, d. Begriff d. Chassid als Programm-begr. d. — n Bewegung: II, 25, posit. Charakter d. — n Demut: I, 69, — Demut keine aszet. Selbstentäußerung: I, 75, Ziel d. — n Demut: I, 72, — Denkweise: I, 24, — Doktrin: I, 11, 41, — u. christl. Erlösungswerke: I, 37*, — Ethik: I, 24, 90, 118, 134, 134*; II, 51 Grundlagen d. — n Ethik: I, 97, Wert d. — n Ethik: I, 133, — Ethik ist Gesinnungsethik: I, 76, — Exegese: II, 96, 98, — Freude: II, 22, — Frömmigkeit: I, 27, 46, Wunder u. — Frömmigkeit: I, 20, 71, 72, 124, 125; II, 73, 79; III, 9, — Auffassung d. Gebetes: I, 146, d. Besondere d. — n Gedankenwelt: III, 36, — Gedankenwelt d. B. š. t. u. d. Meseritscher Maggid: I, 25, d. Begr. d. Liebe steht in d. — n Gedankenwelt im Mittelp.: I, 135, d. — Gedankenwelt entzieht sich jeder Systematisierung: I, 115, soziolog. Konsequenzen d. — n Geistesgesch.: I, 152, — Gemeinschaft: III, 26, 66, — Gesinnung: I, 74*, 130, — Grunderkenntnisse: II, 99, — Grundhaltung u. Tōrā: I, 57, 65, — Haltung e. konstituierendes Moment jeder Gesinnung: I, 66, — Gotteslehre: I, 34, — Gotteslehren u. Pantheismus: I, 26, — Grundhaltung: I, 27 f., — Idee: I, 147, — Ideen: III, 41, esoter. Ch. u. — Ideen: III, 38, Esoterismus d. — n Konventikel u. histor. bedingte Notwendigkeit: III, 38, magische Wunderlichk. — r Konventikel: I, 37, — Kosmogonie: I, 63, d. eigentl. — Leben hat sich in d. Anonymität abgespielt: III, 32, B. š. t. im Mittelp. d. — n Legende: II, 46, — Lehre: I, 61, 69, 77; II, 85, 90, 99, Charakter d. — n Lehre: I, 65, Dokumente d. — n Lehre: I, 11, Eigentüml. d. — n Lehre: III, 32f., — Lehre v. göttl. Funken: II, 51, 52, Höhep. d. — n Lehre: I, 109, — Lehre u. jüd. Tradition: I, 61, metaphys. Begründ. d. — n Lehre: I, 44, Heiligung d. Alltags im metaphys. System d. — n Lehre: II, 85, — Lehre v. d. Natur: I, 101, Wesen d. — n Lehre: I, 10, Lehren d. — n Autoritäten: I, 67, — Lehre v. d. Schöpfung: I, 39, Gemeingut aller — n Lehren: I, 24, dogmatische — Literatur: II, 45, menschl. Tätigkeit nach — r Auffass.: II, 66, — Metaphysik: I, 135*, Grundbegriff d. — n Metaphysik u. Ethik: I, 37, Tōrā e. wesentl. Bestandt. d. — n Metaphysik: I, 41, — Metaphysik d. Guten: I, 39, Charakter d. — n Mystik: III, 35, Verwandtschaft zw. d. — n u. kabbalist. Mystik: III, 36, — Persönlichkeiten: II, 41, — Rabbis: I, 65, — Religiosität: I, 33, — Richtungen: I, 14, — Schöpfungslehre: I, 42, — Schriften: I, 12, 13*, Absurditäten u. Banalitäten in d. — n Schriften: II, 100, prosopograph. Wert d. — n Schriften: I, 16, — Sprache: II, 99, ästhet. Einschlag d. — n Sprache: II, 89, interrelig. Charakter d. — n Terminologie: I, 54, — Tōrā-Auffass.: I, 41, 46, — Forderung: I, 136*, — Tradition u. Talmudismus: III, 35*, — Traditionen: I, 149; III, 10, — Wahrheit: II, 99, — Zionisten: II, 61.
- chassidischer Brauch: I, 78, Individualismus u. Gemeinschafts-

- gefühl im — n Begr. d. Demut erreicht: I, 68, — Begr. d. Gebetes: I, 90, — Begr. d. Mitmenschen: I, 71*, — Denkinhalt: I, 20, — Denkstil: I, 16, 43, — Denktypus: I, 12, 154, Auflösung d. — n Gedankenkosmos: I, 152, — Geist: I, 75*, 131, — Geist e. Regeneration d. jüd. Geistes: II, 33, Parachassidismus u. — Monismus: I, 21*, Torästudium im — n Sinne: I, 140, Demut e. Folge d. — n Totalitätsbegriffes: I, 72.
- chassidisches Bewußtsein:** I, 84, — Denken: I, 14, 21*, 43, 65, 86, Freiheit u. Weite d. — n Denkens: I, 23, — Denken u. jüd. Denken: I, 62, — Denken u. — Leben: III, 33, theozentr. Charakter d. — n Denkens: I, 23, Totalität d. — n Denkens: I, 55, — Gedankengut: I, 14, genuin — Gedankengut: I, 13*, pantheist. Grundhalt. d. — n Gotteserlebnisses: I, 26, — Gut: II, 94, — Ideal: III, 34, Vereinig. d. — n Ideals m. d. Leben: III, 18f., — Leben: I, 60, 117, 130, d. eigentl. — Leben hat sich in d. Anonymität abgespielt: III, 32, Verfälsch. d. Bildes d. — n Lebens: I, 147, — Legendenmaterial: I, 55*, Geschlossenheit d. — n Lehrsystems: I, 13, Selbstverfälsch. d. — n Quellenmaterials typisch f. geistesgeschichtl. Quellenmaterial: I, 13, Realisierung d. — n Rituals: II, 21, — Schrifttum: I, 11, 13, 88, 115, Symbolhaftes u. Begriffliches in d. Sprache d. — n Schrifttums: II, 89, Systemlosigk. d. — n Schrifttums: I, 11, Zersplitter. d. — n Schrifttums: I, 11, — Sein: I, 115, — Tōrā-Studium: II, 21, soziolog. Struktur d. — n Volkes: I, 152, d. äußere Šaddikismus e. Verfälsch. d. — n Wesens: III, 57.
- Chassidismus als Absolutes gegenüber d. Relativität d. Vergangenh.:** I, 133, Absurditäten im —: I, 43, — trotz s. myst. Grundhalt. n. ahistorisch: II, 83, aktiver Charakter d. —: I, 117, — e. aktivist. Religion: I, 24, — keine Allerweltsreligion: II, 86, Allgegenwartslehre im — u. in d. Kabbala: I, 26, — u. Alltag: I, 64, 88, — u. alltägl. Geschehen: II, 71, Anlage d. —: II, 84, anonym —: I, 26, 134*, d. anoyne, ahistor. Moment im —: III, 32, d. — ist n. anthropozentrisch: I, 34, d. — verkörpert n. e. Antitraditionalismus, sond. e. nach d. mystisch antiintellektualist. Seite hin nuancierte Form d. Traditionalismus: III, 16f., d. — lebt in d. Atmosphäre d. Anonymität: II, 84, — e. Religion d. Armen: I, 76*, Askese im —: I, 138; II, 91, asket. Übungen im — u. Gottesidee: I, 134, histor. Aufgabe d. —: III, 10, 44, d. histor. Aufgabe d. — innerh. d. jüd. Kultur war, d. Einheit v. Gott u. Welt in Lehre u. Leben zu gestalten: II, 7, d. histor. Aufgabe d. — ist, d. Zentralität Gottes zu explizieren: II, 82, Ausbreitung d. —: III, 41, Auswüchse d. —: I, 23, — d. B. Š. t.: II, 39, d. Bedeut. d. B. Š. t. im —: I, 19, d. Meseritscher Maggid als eigentl. Begründer d. —: II, 47, systemat. Begriff d. —: I, 17, Begriffswelt d. —: I, 10, d. Begriffswelt d. — realiter Ursache u. Ausgangsp. s. soziolog. Formen: II, 6, Begriffswelt u. Sprachsystem im —: III, 12, d. — in s. Blütezeit bagatellisiert d. Besitz: II, 24, d. — in s. Dekadenzeit macht d. Besitzlosigk. z. Ideologie d. Besitzlosen: II, 24, Beurteil. d. —: II, 32, Bewegung d. —: I, 61; II, 34, d. Beweg. d. — als geschlossene Einheit: I, 19, d. — als e. Beweg. d. Geistesgesch.: II, 33f., — d. letzte abgeschloss. Beweg. innerh. d. jüd. Gesch.: II, 9, — e. histor. Beweg. v. geschloss. Eigenart: I, 12, — als relig. Beweg.: III, 7, — e. eklatantes Beispiel f. d. Spontaneität u. Freiheit relig. Bewegungen: I, 148; III, 10, Bibel d. —: I, 11, Bild d. —: I, 143, — setzt e. hohes relig. Bildungsniveau voraus: III, 12, d. biograph. Moment im —: III, 32, Blütezeit d. —: I, 6, 10, 20, 60, 75*, 80, 81, 147, 149, 155; III, 10, 13, Eigenart: I, 12, — als relig. Bebild. jüd. Frömmigkeit: I, 148, — u. Bourgeois: II, 86, Bräuche d. —: I, 79, Stellung d. Bräuches im —: I, 78, Buße im —: I, 138, Bußproblem im —: I, 121, Charakter d. —: III, 31, 35, relig. Charakter d. —: III, 7, Charakterbild d. —: III, 33, Charisma im —: I, 78, d. Rolle d. Charismatiker im —: I, 16, charismat. Ursprung d. —: III, 43, — u. H. Cohen: I, 42*, Musarismus = Haskälā u. sterbender —

e. Degenerationsersch.: II, 22, Dekadenform d. —: II, 23, — keine demagog. Beweg.: III, 14, Denken d. —: I, 12, Denk- u. Ausdrucksformen im —: II, 89, — kein destrukt. Moment in d. Gesch. d. Judent.: III, 17, — u. Diaspora: II, 101, — u. Dogmatiker: I, 11, — u. Durchschnittsfrommer: II, 84, Egozentrität d. einzige Sünde im —: I, 72, Einzelquellen in d. Schriften d. —: II, 44*, Ende d. —: I, 9, entarteter —: I, 20, 65, Entartungsformen d. —: I, 57, 58*, 128, Entsteh. d. —: II, 34, Epigonenzit d. —: II, 49, erzieher. Ziel d. —: I, 62, Erziehungsprinzip. u. Lehrprinzip. im —: I, 53, d. — ist esoterisch gerichtet: III, 18, esoter. — u. chassid. Ideen: III, 38, esoter. Moment in d. Gesch. d. —: III, 39, d. histor. Weg d. — in d. Esoterismus: III, 38, d. — kennt nur e. Ethik d. Gesinnung: III, 63, ethische Grundhalt. d. —: I, 59, ethische u. relig. Forderungen d. —: I, 115, exeget. Methode d. —: II, 95, — e. exoter. Beweg.: II, 38, exoter. Komponente im —: III, 19, exoter. Charakter d. —: I, 79; II, 89, exoter. Moment im —: III, 55, exoter. Prinzip d. —: III, 39, d. — ist s. geist. Habitus nach expansiv: II, 17, schriftl. Fixierung d. —: I, 13, formaler Charakter d. —: I, 61, groteske Formulierung im —: I, 43, — ist Frömmigkeit: II, 84, — als gelebte Frömmigkeit: I, 118, Blütezeit d. — als Idealbild u. Vorbild jüd. Frömmigkeit: I, 148, III, 10, d. Frömmigkeit d. — ist e. Tatfrömmigkeit: I, 114, Weg d. Frömmigkeit im —: I, 14, unbekannter Frommer im —: III, 9, Frühstadium d. —: I, 13, 90, Begr. d. Furcht im —: I, 137, — als Ganzes: I, 16, 17, — als geistesgeschichtl. Ganzheit: I, 151, d. — muß v. s. Ganzheit her verstanden werden: I, 17, Gebetszeit im —: II, 36, d. Gedankenwelt d. —: I, 12; II, 41, d. Gedankenwelt u. Gefühlswelt d. —: I, 11, d. Gedankenwelt d. — u. d. geistig. Strömungen s. Zeit im westl. Europa: II, 11, d. Gedankenwelt d. — enthält jüd. Tradition, internationale Mystik, echte Religion, pararelig. Magie, Rationalismus d. Rabbinen, kabbalist. Spekulation, strenge Ge-

setzlichkeit u. naive Gesinnungsreligion d. anonym. Frommen: I, 144f., Geist u. Materie im —: II, 75, — als jüd. Geistesbeweg.: II, 43, Geisteshalt. d. —: II, 45, — e. Phase d. Geistesgesch. u. kein Ergebnis e. histor. Situation: III, 10, — als geistesgeschichtl. Beweg.: II, 33, geistige Strömungen im —: III, 32, Gegner d. —: I, 78, 81; II, 16, 19, 30, 36, 48, 86; III, 18, d. — hatte nur Gegner, aber keine Gegenbewegungen: I, 154, d. — als gemeinschaftszerstörend: III, 65, Gesch. d. —: III, 26, 31, 32, Gesch. u. Metaphysik im —: II, 75, ideolog. Geschichtsauffass. d. —: II, 13, 15, Geschichtsphilos. im —: II, 70, — u. Gesetz: III, 31, relig. Gleichstell. d. Geschlechter im —: III, 28, Vertiefung d. Gesetzesgedanken im —: III, 38, Gesinnungsethik d. —: II, 51, Gesinnungsreligion u. Gesinnungsethik im —: I, 21, Gestalt d. —: II, 83, d. Einfluß d. Ghettos auf d. Niederg. d. —: II, 11, Gottesfurcht im —: I, 138, panentheist. Gottesauffass. d. —: I, 23, Grundgedanken d. —: III, 32, Grundhaltung d. —: I, 17*, theoret. Grundlage d. —: I, 10, Grundtendenz d. —: II, 91, Grundwahrheiten d. —: I, 150, Gütergemeinschaft d. — rein religiös: III, 14, Entwertung d. irdischen Gutes im —: III, 14, — u. Haškälä: II, 21, polemische Geringschätz. d. — durch d. Haškälä: III, 17, romant. Verherrlichung d. — durch d. Haškälä: III, 17, d. histor. Aufgabe d. —: I, 149, 151, — als histor. Faktor: II, 86, histor. Begriffe v. — ins Metaphys. umgedeutet: II, 50, Festhalten d. — am histor. Charakter d. jüd. Religion: II, 73, Ideal d. —: II, 84; III, 38, Idealismus d. —: II, 86, Tun u. Erkennen im — identisch: I, 14, Idee d. —: I, 40, Gesch. d. — ist Gesch. e. Idee: I, 140, Idee u. Leben im —: I, 10, Schicksal d. — ist Schicksal e. Idee: I, 140, ohne Bezieh. auf d. zentrale Idee war vieles am — unjüdisch: I, 152, d. — ist individualistisch: I, 34, d. unbedingte Freiheit d. relig. Individualität im —: I, 43, — u. Intellektualismus: I, 96, Israel in d. Kabbala u. im —: II, 62, allgemein Kulturelles u. spezifisch Jüdisches am —: III, 7, — u. Er-

scheinungsformen jüd. Religiosität: II, 71, — e. Renaissance echt jüd. Wesens: I, 148; III, 9f, — u. Judentum: I, 54, 83; III, 43, — u. bibl. Judentum: III, 37, — e. Erneuerung d. Judent. aus inneren Kräften: I, 149, — als besonders konzentrierte Erscheinungsform d. Judent.: I, 132, — u. Judesein: I, 149, — u. Kabbala: I, 82, 104*; III, 37, — keine Epoche in d. Gesch. d. Kabbala: III, 36, — kein Produkt d. Kabbala: II, 78; III, 35, — als Vollend. d. Kabbala: I, 104, — mehr als e. Vollend. d. Kabbala: I, 132, kabbalist. Begriffe im —: I, 105, — als prakt. Synthese d. beiden kabbalist. Richtungen: I, 133*, Kardinaltugenden im —: I, 68; II, 91, d. — kennt keine kasuist. Moral: III, 63, — keine Ketzerei: II, 17, klass. Zeit d. —: II, 47; III, 41, d. tragische Irrtum d. — liegt in d. Kompromißlosigkeit: II, 85, — e. Versuch, e. kompromißloses Judent. in d. histor. Welt d. Judent. hineinzustellen: III, 66, — kein Konglomerat verschied. Lehren: I, 144, — kein unorganisches Konglomerat verschied. relig. Zielsetzungen u. Praktiken: I, 11f., konstituierendes Moment im —: I, 20, konstituierende Wesenszüge d. —: I, 19, konzentrisch-radiales Denken im —: I, 33, d. Struktur d. — ist konzentrisch-radial: I, 12, Korruptionsersch. im —: III, 65, d. Kosmos d. —: I, 37, Bereitschaft d. — z. Kultur: II, 68, — u. Wesen d. Kultur: III, 7, — ist kulturbejahend: II, 15, — n. kulturfeindlich: II, 68, d. kulturelle Bild d. —: II, 100, kulturhistor. Bild d. —: II, 101, d. — unter d. Gesichtsp. kulturhistor. Problemstell.: I, 10; II, 8, innere Bezieh. d. — z. Kunst: II, 17, d. Begriffe Land, Volk u. Sprache im —: II, 51, 53, Land, Volk, Staat im —: II, 62, — schon v. d. Auftreten d. B. Š. t. im Volke latent: II, 38, Leben d. —: I, 155, — u. persönl. religiös. Leben: I, 13, Legende im —: II, 89, Lehre d. —: I, 14, Lehre u. Leben d. — e. Synthese zw. Toleranz u. bewußtem Festhalten an orthodoxen Grundsätzen: I, 43, Lehren d. —: I, 32, — u. Religion d. Liebe: I, 102, — predigt d. Liebe z. Welt,

d. e. Welt Gottes ist: II, 17, literar. Leistungen d. —: I, 75*, luranische Gedanken im —: I, 133, Lehre u. Leben d. Meseritscher Maggid nur im Rahmen d. — darstellbar: I, 18, — u. Magie: I, 21*, — e. Entwicklungsphase d. Magie: I, 21*, Verhältnis d. — z. Magie: I, 20*, magische Manipulationen im —: I, 43, magischer Einschlag d. —: I, 70*, — keine Massenbeweg.: III, 11, 12, d. — entspricht d. Masseninstinkt n.: III, 11, geist. Wesen d. Materie v. — als e. Art psychophys. Parallelismus erfaßt: II, 68f., Materialismus z. Z. d. —: III, 48, Messias im — n. nur zeitlos, sond. auch historisch: II, 71, d. Messiasbegr. d. — betont d. zeitlose Element: III, 47, Metaphysik d. —: I, 92; II, 70, d. — hat e. idealist. Metaphysik hervorgebracht: II, 13, d. Tat um i. selbst willen im — z. metaphys. Postulat erweitert: I, 61, — u. Milieu: III, 22, geist. Milieu d. —: I, 147, d. Milieu d. — relativ konstant: III, 18, Modifizierung d. —: I, 17, monarchische Stellung d. Šaddik im —: I, 17*, monarchische Struktur d. —: I, 17, — verlangt e. aktiven ethischen Monotheismus: I, 145, — u. Musarismus: I, 74*, Musarismus als Reaktion gegen d. dekadenten —: II, 23, Musarismus gegen Haškälā u. —: II, 22, Musarismus, Haškälā u. —: II, 25, Mystik d. —: III, 36, — u. christl. Mystik: III, 37, — als Erscheinungsform d. Mystik: II, 79, — e. Synthese v. Mystik u. Ethik: I, 68, — e. mystisch charismatische Richtung: I, 54, individualist. u. aristokrat. Charakter d. myst. Bewegungen u. —: III, 12, myst. Gedankengänge im —: I, 43, myst. Gedankenwelt d. — u. Alltag: I, 9, — als mystisch relig. Beweg.: III, 9, myst. Grundcharakter d. —: I, 24, myst. u. rationale Momente im —: I, 140, — e. myst. Richtung: I, 8; II, 43; III, 35, 46, myst. Grundcharakter d. —: II, 89, — kennt keine psycholog. Theorie d. myst. Erlebnisses: I, 97, myst. Denkelemente im —: III, 34, Naivität d. —: I, 76, gemeins. Gut, gemeinsame Sehnsucht, relig. schöpfer. Kraft d. Namenlosen entscheidende Faktoren im —: II, 42f., d. Problem d. Überschreit. d.

nation. Grenzen im —: II, 53, — als Auswirkung e. nationalen Bindung d. Kultur: III, 7, nationaler Gedanke d. —: II, 57, Naturverbundenheit d. —: II, 89, — u. Neochassidismus: I, 149, Niederg. d. —: I, 104, 131, 145; II, 85; III, 27, 57*, 65, Niedergangszeit d. —: I, 75*, — ergreift nur d. Typus d. östl. Judentum: I, 151*, — als relig. Optimismus: I, 40, — ist „optimistisch“: II, 15, d. Meseritscher Maggid als Organisator d. —: II, 46, organisator. Moment im —: III, 15, — keine organisierte Religionsgemeinschaft: III, 27, — u. Panpsychismus: I, 85*, — u. Parachassidismus: I, 38, — u. Parareligion: II, 101, Persönlichkeiten d. —: I, 20, — als Philosophie: II, 84, — keine Philosophie: I, 47, d. Gottesbegr. in d. abendländ. Philos. z. Z. d. —: I, 23, — erkennt d. Autorität d. Philos. n. an: II, 19, — ist keine Antwort auf d. spinozistische Philos.: II, 40, — keine philosophierende Religion: I, 47, philosoph. Komponente d. —: II, 84, — u. christl. Pietismus: I, 18*, — keine polemische Beweg.: II, 35, — u. populär: III, 12, d. Beweg. d. — hat e. eminent positiven, schöpfer. Charakter: II, 35, Positivismus d. —: II, 15*, „positivistische“ Einst. d. —: I, 116, prakt. Auswirkung d. —: II, 49, praktisch-populäre Richtung d. —: III, 60, d. — hatte kein Programm: I, 149, — u. Prophetismus: I, 61, 109*, — als kulturelles Problem: II, 6, — weder proletarisiert, noch plutokratisiert: III, 18, — u. klass. Prophetismus: II, 82, — kein Protestantismus: II, 85, Psychologie d. —: I, 92, purist. Reaktionen im —: III, 59, genuin jüd. Quellen d. —: II, 83, d. histor. Quellenwert f. d. Gesch. d. —: II, 42, — u. Rabbinismus: I, 45, 121; II, 17, 36, 77; III, 17, 18, 31, 34, 42, 60, 61, 62, 65, — keine Reaktionsbeweg. gegen d. Rabbinismus: II, 77f., äußerer Rahmen d. —: I, 147, Problem d. Raumes im —: I, 30, rationales Element d. —: III, 60, — u. rationalist. Traditionen d. Judent.: I, 93, — keine „Reformbewegung“: I, 149, — brauchte keine Reklame: I, 149, Zwischenstellung d. — zw. religiöser Schwärmerei u.

relig. Realismus: II, 56, — ist Religion: II, 84, — u. jüd. Religion: I, 8, — u. jüd. Religionsgesch.: II, 79, — u. Religionsphilos.: I, 11, primitive Äußerungen d. Religiosität im —: I, 43, d. Saddik im — e. demokrat. Persönlichkeit: III, 54, Saddikim als Beweis d. aristokrat. Einstellung d. —: III, 14, Saddikismus u. —: II, 85, Saddikismus erscheint als Fremdkörper im —: III, 57, Saddikismus keine Verfälsch. d. — u. d. Judent.: III, 65, — u. katholische Sakramentalauffassung: II, 86, Schicksal d. —: II, 84, histor. Schicksal d. —: I, 152, Schulen u. Richtungen d. —: I, 64, Schwäche d. —: I, 111, Einsamkeit d. Seele v. Gott im —: III, 11, Sein u. Aktivität im —: II, 70, Sein u. Gesch. im —: II, 70, Sein u. Werden im —: II, 70, — keine Sekte: II, 17, — e. selbst. relig. Faktor in d. jüd. Gesch.: II, 78, soziale Probleme im —: III, 11, — u. soziale Reformen: III, 45, — als Sozialismus: II, 80f., Sozialprogramm d. —: II, 56, — hat kein neues revolutionäres Sozialprogramm aufgestellt: I, 103, soziolog. Probleme d. —: I, 12, soziolog. Struktur d. —: I, 71*; III, 45, — u. Spinozismus: II, 40, d. Sprache d. —: II, 94, d. Sprache d. — individualistisch: II, 89, d. Sprache d. Kabbala u. d. —: II, 89, d. Sprache d. — e. Spr. v. besonders lapidarem objekt. Charakter: II, 10*, d. Sprache d. — keine Propagandasprache: II, 89, spezif. Sprache d. —: II, 88, Sprache u. Terminologie im —: II, 93, essentielle Sprachauffass. im —: II, 63, sprachlich formale Seite d. —: II, 99, Sündenfall d. —: III, 31, Symbolik d. —: II, 99, — kein Synkretismus: II, 83, synthet. Charakter d. —: II, 83, 84, — u. Talmud: III, 37, — u. Talmudstudium: III, 35, 46, Tanz u. Gesang im —: II, 89, theozentr. —: I, 132, theozentr. Charakter d. —: I, 16; II, 90, theurgische Praxis im — peripher: I, 104*, Toleranz d. —: I, 145, — u. Tōrā: I, 53, — u. Hypostasierung d. Tōrā: I, 41*, Stellung d. — z. Tōrā: I, 67, — u. Tradition: I, 15, — u. Traditionalismus: I, 96, Tugendlehre im —: I, 68, Untergang d. —: II, 85, 86, — innerlich in d. verschiedensten

- Unterströmungen geteilt: II, 11, — u. Urchristentum: III, 66, d. — verwirft d. materiell. u. d. geist. Utilitarismus: II, 13, Verfälsch. d. —: I, 15, 121, verfallender — u. jüd. Orthodoxie: I, 152, Verfallszeit d. —: I, 59, 79; II, 100; III, 40, Bedeut. d. einz. Vertreter f. d. Ganzheit d. —: I, 17, Vielgestaltigkeit d. —: I, 31, — bricht m. d. histor. Volksbegr.: III, 28, — e. Volksbeweg.: III, 12, — e. Volksbeweg. im geist. Sinne: III, 18, — e. Volksbeweg. u. keine Massenbeweg.; III, 21, volkstüml. —: I, 100, Volkstüml. d. —: II, 83, — u. Welt: II, 85, 86, d. geist. Welt d. — hat e. ihr wesenseigene Struktur: I, 12, d. Forderung d. — Überwindung d. Welt v. Geiste her: II, 86, d. — gestaltete d. Verzweiflung an d. Welt um in e. schöpfer. Überwind. d. Welt: III, 20, weltbejahende Haltung d. —: I, 74, 90; II, 40, — ist weltoffen u. bildungsfreundlich: II, 17, 23, weltoffene Haltung d. —: II, 68, Werk d. —: III, 20; Werte d. —: II, 86, Wertschätz. d. —: III, 18, Wesen d. —: I, 62*, 76, 118*, 140; II, 30, 59, 83, 84; III, 8, 67, Willensfreiheit im —: I, 138, histor. Wirksamkeit d. —: I, 63*, essentielle Auffass. d. Wortes im —: I, 114, d. Wunder kein konstituier. Moment f. d. —: III, 13, — gilt populär als e. Religion v. Wundertätern u. Wundergläubigen: III, 12f., — u. Wundertäterwesen: I, 92, Zentralgedanken d. — sind frei v. d. Persönlichkeitskult: III, 33, — e. geniale Vereinig. alles kulturellen Geschehens unter e. religiös. Zentralidee: II, 101, d. — verband e. äußere Dezentralisation m. e. inneren Zentralisation: I, 151, — e. zentralist. Richt.: I, 150, Ziel d. —: I, 14, 20, 62, Idealforder. u. Ziel d. — I, 87, d. — erreichte s. ideelles Ziel u. ist in d. Gesch. unterlegen: I, 155, Zielsetzung d. —: II, 84, 86, Zielsetz. d. — e. geist. Israel: II, 7, transzend. Zielsetz. d. —: III, 7, religiöse Zielsetzungen d. —: II, 100, — u. Zionismus: II, 101, d. — ging an sich selbst zugrunde: I, 145, im — kein Raum f. weltimmanente Zweckhaftigkeit: II, 85.
- Christentum: I, 9, 68; II, 37; III, 39, Buße im —: I, 125*, Chiasmatischer im —: III, 44, iranischer Dualismus d. Gnosis u. —: I, 125*, Feindesliebe im — u. im Judent.: I, 71, Gemeindeprinzip im —: III, 44, Idee u. Leben im —: I, 7, Judent. u. —: I, 53, 120; II, 55; III, 47, junges —: II, 54, kathol. —: I, 54, Mysterium d. Menschwerd. im —: III, 47, nationale Beschränk. im —: II, 54, d. Problem d. Nichtjuden im —: II, 54.
- christliche Kirchen: I, 119, — Legende: II, 45, — Mystik: I, 54, 138, Ch. u. — Mystik: III, 37, — Mystiker: I, 31, 106.
- christlicher, chassid. u. — Erlösungsgedanke: I, 73*, Ch. u. — Pietismus: I, 18*.
- christliches Prinzip d. gefallenen Welt: III, 49.
- Christus: s. Jesus.
- Cohen, Hermann: I, 41*, 42*, 69, 70*, 82*, 89*, 94, 94*, 95, 100; II, 53*; III, 48.
- contritio: I, 124.
- Cordovero, Moses: II, 26, Gedanken d. —: I, 133, — Schule: I, 132*.
- Crescas, Hasdai: II, 90*.
- דָּוִד: I, 101; II, 91; III, 60.
- Dankgebet u. Bittgebet: I, 83*.
- Dasein, aktives — d. Geistes: I, 107, Liebe im — u. Sosein: I, 137.
- Daseinsformen, relig. —: II, 99, — d. Schöpfung n. widergöttlich: I, 105.
- Daseinsfrömmigkeit, aktive — d. ruhenden Soseins: I, 39.
- David: I, 110.
- דְּבָרָה: I, 105, 106, 107, 109, 110, 111; II, 90, 90*, — u. Beter: I, 111, — als telos d. Ethik: I, 111, — bezeichnet in d. jüd. mittelalterl. Philos. u. Naturwissensch. Kontinuität: II, 90*.
- Deduktion, philosoph. —: I, 8.
- Deismus: I, 23, 29, mechan. —: I, 100.
- Dekadenzform d. Ch.: II, 23.
- Dekadenzzeit, d. Ch. in s. — macht d. Besitzlosigk. z. Ideologie d. Besitzlosen: II, 24.
- Delecat, Friedrich: III, 23, 24, 25, 26.
- Demagogie: I, 57.
- demagogische, Ch. keine — Beweg.: III, 14.

- demokratische, d. Saddik im Ch. e. — Persönlichkeit: III, 54.
- Demut: I, 68, 71, 73*, 74, 75*, 125, 130, 146, Auflösung d. —: I, 72, — u. Erhabenheit Gottes: I, 69, Individualismus u. Gemeinsh. im chassid. Begr. d. — erreicht: I, 68, posit. Charakter d. chassid. —: I, 69, chassid. — keine aszet. Selbstentäußerung: I, 75, — e. Folge d. chassid. Totalitätsbegriffes: I, 72, Ziel d. chassid. —: I, 72.
- Denkelemente, mythische — im Ch.: III, 34.
- Denken, begriffll. —: III, 33, chassid. —: I, 12, 14, 21*, 43, 65, 68, Freiheit u. Weite d. chassid. — s: I, 23, chassid. — u. jüd. —: I, 62, chassid. — u. chassid. Leben: III, 33, chassid. — ist theozentrisch: I, 16, 23, Totalität d. chassid. — s: I, 55, diskurs. —: I, 12; II, 98, Disziplin d. — s. u. d. Gesinnung: I, 65, d. — d. ungeschulten Frommen: II, 98, geschultes —: I, 37, histor. —: I, 15, Freiheit d. individuellen — s: I, 16, jüd. — u. Leben: I, 154, jüd. religiös. —: I, 54, jüd. Typus d. — s u. jüd. Kultur: I, 152, kabbalist. —: I, 13, konzentrisch-radiales — d. Ch.: I, 33, logisches —: I, 12, magisches —: I, 37, modernes —: I, 12, myst. —: I, 21*, 30*, 113; III, 33, 61, myst. — u. individuelles —: III, 9, Psychoanalyse u. myst. —: II, 64*, Totalität d. myst. — s: I, 52, mythisches —: III, 33, 34, rationales —: III, 33, rationalist. —: I, 55, Reinheit d. — s u. d. Tuns: I, 34, religiös. —: I, 12, 14; III, 34, „Sündenfall d. — s“: I, 142, talmud.-rabbin. —: I, 13, Gegensatz zw. d. — d. vorexil. Judent. u. d. Diaspora: II, 10, zentrales —: II, 83.
- Denker, geschulte — u. naive Fromme: I, 13.
- Denkformen u. Ausdrucksformen im Ch.: II, 89.
- Denkinhalt, chassid. —: I, 20.
- Denkrichtung, Aristoteles als Ausgangsp. u. Mittelp. e. —: I, 18.
- Denkstil: II, 98, chassid. —: I, 16, 43.
- Denktypus, aristotel. —: I, 153, chassid. —: I, 12, 154, jüd. —: 153, 154, „pharis. —“: I, 153, 154, platon. —: I, 153, prophet. —: I, 154, „sadduzäischer —“: I, 153f.
- Denkweise, chassid. —: I, 20, mythische —: III, 33.
- Denunziation: I, 151; III, 59, 62, 64.
- Dessoir, Max: I, 21*; II, 64*.
- Determinismus: I, 117, 119, metaphys. geford. —: I, 119, pessimist. —: I, 117.
- Deuterojesaja: III, 47.
- Dezentralisation, Zentralisation u. —: III, 43, d. Ch. verband e. äußere — m. e. inneren Zentralisation: I, 151.
- Dialektik: II, 35.
- dialektisch, alles Lebendige ist —: III, 21.
- dialektische Struktur d. Gesellschaft: III, 20.
- Diaspora, äußere u. innere —: II, 83, Ch. u. —: II, 101, Saddik u. —: III, 55, Gegensatz zw. d. Denken d. vorexil. Judent. u. d. —: II, 10, — im metaphys. Sinne: II, 101, Palästina u. —: II, 101, — e. histor. Realität: II, 60, Überwind. d. —: II, 61, Ziel d. —: II, 60, Zustand d. —: II, 61.
- Dichtung: I, 66.
- Diesseits, Überwind. d. Gesch. durch Einbruch d. Jenseits ins —: II, 76, d. Tempel d. Hasidim e. Stück Jenseits im —: II, 62*.
- Differenzierung d. Gesetzes: I, 78.
- יְיָ: I, 47.
- Dinge u. Symbole: I, 21*.
- diskursives: s. Denken.
- Divinität, Ziel d. Gesch. ist n. Humanität, sondern —: II, 15.
- Dogma, Judentum kennt kein formuliertes —: III, 63*.
- Dogmatiker, Ch. u. —: I, 11.
- dogmatisch, d. jüd. Gesetzesbegr. ist n. —: I, 150.
- dogmatische chassid. Literatur: II, 45.
- dogmatisches Geschichtsbuch: II, 45.
- Doktrin, chassid. —: I, 41.
- Dokumente d. chassid. Lehre: I, 11, — im Sinne literar. Authentizität: II, 41, — d. Religion: II, 67, Quellenwert d. d. Stifter zugeschrieb. — f. d. Biographie: II, 42, Sinn u. Geist d. Stifters in d. ihm zugeschrieb. — n: II, 42.
- Drei-Einheit: III, 43.

- Dreiheit Gott, Tōrā, Israel: II, 54*.
- Dualismus, iranischer — d. Gnosis u. Christentum: I, 125*, reiner — d. iran. Religionen: I, 35, materieller —: I, 35, modifizierter — d. Gnosis: I, 35, d. Monotheismus läuft Gefahr, entweder im Pantheismus oder im — aufzugehen: II, 7.
- dualistisches Weltbild: III, 51.
- Dubnow, Simon: I, 25*, 26*, 31*, 32*, 93; II, 30, 34*, 41, 43*; III, 16*, 59*, 62*, 64*.
- דְּוִכְרָא וְנִקְבָּא: II, 96.
- Durchschnittsfrommer: I, 78, Ch. u. —: II, 84.
- dynamisches, d. — Moment in d. Entwicklung d. Kulturen: II, 31, d. — Moment d. Stufenleiter: I, 78.
- Dynastie, Gorer —: III, 59, Kozker —: III, 59, Przysuchaer —: III, 59, Ružiner —: III, 58, Sadagorer —: III, 59, Tschernobiler —: III, 58, weißruss. —: III, 59, Worki —: III, 59.
- Eckehardt: III, 44.
- egoistischer Charakter d. Gebetes: I, 83*.
- egozentrisch, Askese ist —: I, 129.
- egozentrische Askese: II, 26, — Haltung: I, 72, — Reue: I, 45.
- Egozentrität d. Buße u. Reue: I, 71, 125, — d. einzige Sünde im Ch.: I, 72.
- Ehrfurcht, Furcht u. — im Ch. identisch: I, 137, — v. Gott: I, 99, Liebe hat e. essentiellen, fast e. substantiellen Charakter, — dagegen e. funktionellen: I, 137, Gegenstand d. Pietät u. —: I, 99.
- Eiferer u. Missionar: I, 45.
- Eigenschaften, menschl. —: I, 68.
- Eigenständigkeit d. histor. Geschehens: III, 36.
- Eigentümlichkeit d. chassid. Lehre: I, 66.
- Eigenwert d. Kreatur: I, 70, — d. Menschen: I, 70.
- Einheit v. Funktionen: I, 56, — u. Ganzheit d. Beweg.: I, 18, — u. Ganzheit geistesgeschichtl. Bewegungen: I, 18*, — d. Gesch.: III, 61*, — u. Ganzheit d. Kultur: III, 29, Mannigfalt. u. — d. Schöpf.: I, 47, d. Mensch e. —: I, 56, — d. Rationalen u. d. Irrationalen: III, 61, Sein u. —: I, 56, Welt als —: I, 72.
- einheitliche, Prinzip d. — n Tradition: II, 43.
- Einheitlichkeit Gottes: II, 90*, — d. Tōrā e. Axiom: I, 47.
- Einmaliges, d. — u. d. Einzige in jed. Religion: II, 80.
- Einmaligkeit d. Gebetes: I, 83, Individualität u. — e. histor. Erscheinen: II, 79, — alles histor. Geschehens: I, 109, — u. Unwiederholbar. alles histor. Geschehens: III, 36.
- Einsamkeit d. Menschen v. Gott nur „transitorisch“: I, 82*, — d. Seele v. Gott: III, 44, — d. Seele v. Gott im Ch.: III, 11.
- Einsiedlertum: III, 45.
- Einzelbegriffe u. Zentrum: I, 17.
- einzelne Grundgedanken: I, 32, — Richtungen u. Summe: I, 17, Bedeutung d. — n Vertreter f. d. Ganzheit d. Ch.: I, 17.
- Einzelner, d. anonyme — ist autonom: III, 27, Autonomie d. — n: III, 26, — u. Gemeinsh.: I, 82*, Kosmos d. Schöpf. u. —: I, 73, schöpfer. — u. Kultur: III, 29, — u. Masse: III, 11, — u. šekīnā: III, 44.
- Einzelquellen in d. Schriften d. Ch.: II, 44*.
- Einzelseele, d. Wert d. — v. Gott: III, 45.
- Einziges, d. Einmalige u. d. — in jed. Relig.: II, 80.
- Einzigkeit Gottes: II, 82.
- Eisler, R.: II, 6, 8*, 12*, 14, 15, 15*, 88*; III, 8*.
- Ekstase u. עֲוֵה: I, 87.
- Ekstasen, psycholog. Manipulationen u. —: I, 110.
- ekstatisches Gebet: I, 45.
- Element in d. Dreiheit Gott-Tōrā-Israel: I, 44.
- ’Elijjāhū Gā’ōn: I, 91; II, 35; III, 34, 63, 64, Autorität d. —: III, 64*.
- ’Elīmelek v. Lisensk: I, 38, 57, 69, 70, 87; III, 55, 59, 60, 98, 99.
- Emanationslehre, myst. —: II, 82.
- emergence u. kulturelle Heredität: II, 12*.
- Engel, Gutes u. Böses bei — n getrennt: I, 123*.

- Entartungsformen d. Ch.: I, 57, 128.
- Entflammung: I, 68, 71.
- Entstehungsursache d. chassid. Bewegungen: I, 141; II, 41.
- Entwerden: I, 30, Begr. d. — s: I, 26, lurjanischer Begr. d. — s: I, 67, myst. Lehre d. — s: I, 26, myst. Prozeß d. — s: I, 67.
- Entwertung d. irdischen Gutes: III, 14.
- Entwicklungsphase d. Rabbinismus: III, 61.
- Epigonenzeit d. Ch.: II, 49.
- erbliches Charisma: III, 59, Saddik als Träger d. — n Charismas: III, 56f.
- Erfüllung d. Gesetze: II, 78.
- Erhabenheit, Demut u. — Gottes: I, 69.
- Erkennen, Tun u. — im Ch. ist identisch: I, 14.
- Erkenntnis: II, 39, 40, — Gottes: I, 14, 101, — Gottes ist — e. wahren Seins: I, 94, intellekt. —: I, 98, individ. — u. Gehorsam: I, 22, menschl. —: I, 36, myst. —: I, 57, rationalist. —: I, 55, religiöse —: I, 99, — u. Wissen e. Saddik: II, 55*, — d. wahren Seins: I, 59, — d. Seele u. — d. Natur: I, 90, — d. eigenen Sünde: I, 72, — d. Tōrā: I, 92, Totalität d. —: I, 56, — d. Welt u. — Gottes: I, 137, — u. Wort: I, 14.
- Erkenntnisfähigkeit: I, 55.
- Erkenntnisformen, histor. —: I, 78.
- Erlebnis, Unmittelbar. d. — ses: II, 42.
- Erlösung Israels aus d. Verbann. e. histor. Ziel: II, 71, — d. Menschen: I, 34, — d. Welt: I, 72, 73*, Ziel Israels ist — d. Welt: II, 60.
- Erlösungsgedanke, chassid. u. christl. —: I, 73*.
- Erscheinungswelt u. Welt an sich: I, 93.
- Erwählung Israels nach d. Prophetismus: II, 56, nationale —: II, 53.
- Erwählungsgedanke, eudämonist. —: II, 52.
- Erwählungsprinzip: I, 28, — im Saddikismus: II, 72.
- erzieherische Ziele d. Ch.: I, 62.
- Erziehung, Gemeinsch. u. —: III, 24.
- Erziehungs- u. Lehrprinzip im Ch.: I, 53.
- Eschatologie: I, 8, — d. Judentums: III, 51, — e. idealist. Geschichtsauff. v. ausgesprochen pessimist. Typus: II, 14.
- eschatologische, Saddik u. — Gedankenwelt: III, 52, Gemeinwesen d. zukünft. Israel als e. — Größe: II, 62.
- eschatologischer Messianismus u. Saddik: III, 56.
- Eschatologisches am Messiasbegr.: III, 55.
- esoterisch, d. Musarismus will — sein: II, 23, — gewordener Rabbinismus: III, 42.
- esoterische u. exoter. Bewegungen: III, 40, heroisch — Frühzeit: II, 54, — u. exoter. Gemeinsch.: III, 28f., — Gemeinschaften: III, 38, — Richtung: III, 61, Determinismus in d. Zeiten — r Selbstbesinn.: I, 119, d. Rabbinismus u. s. — Stellung: II, 20, 24, — Überschätz. d. צניעות : I, 146.
- esoterischer Ch. u. chassid. Ideen: III, 38.
- esoterisches Moment in d. Gesch. d. Ch.: III, 39, — Prinz. e. Beweg.: III, 19.
- Esoterismus: I, 73*; II, 18; III, 36, histor. Weg d. Ch. in d. —: III, 38, erzwung. —: I, 152, latenter —: III, 38, prakt. —: III, 29.
- Essäer: I, 7.
- Essentialität d. subjekt. Bewußtseins: I, 22, — d. Gebetes u. d. Soseins d. Gebetes: I, 112, — d. Schrift: II, 63*, 64, — d. Wortes: I, 32; II, 65, — d. gesproch. Wortes: I, 113.
- essentiell, d. Böse n. —: I, 35, Sprache u. Schrift —: II, 63, — u. schöpfer. sind nur Worte d. Tōrā: I, 114.
- essentielle Sprachauffass.: II, 63, mystisch — Gebetsauffass.: I, 85, — Auffass. d. Hebräischen: II, 66, — Tōrā ist keine Vorschrift, sond. d. Idealbild d. Welt: II, 65.
- essentieller Charakter d. Gebetes: I, 85, — Seelenbegr.: I, 77, Sünde im — n Sinne: I, 72, — Charakter d. Tōrā: I, 42*.
- essentielles Nichts u. scheinbares Sein: I, 26.
- Essentielles: I, 68.
- Ethik: I, 51; II, 96, Auflös. d. —: I, 56, chassid. —: I, 24, 90, 118,

- 134, 134*; II, 51, Grundbegr. d. chassid. Metaphysik u. —: I, 37, Grundlage d. chassid. —: I, 97, Wert d. chassid. —: I, 133, דבקות als telos d. —: I, 111, formale —: I, 24, Frage d. —: III, 24, metaphys. Freiheit d. —: I, 118, psycholog. Freiheit im Bereiche d. —: I, 118, d. Ch. kennt nur e. — d. Gesinnung: III, 63, 76, Grundleg. u. Rechtfertig. d. —: I, 33, d. Individuum in d. — bleibt Fiktion: III, 15, Individuum in d. Relig. u. in d. —: III, 15, — d. Judent.: II, 38, Mystik u. — als heterogene Größen: I, 67, Ch. e. Synthese v. Mystik u. —: I, 68, prakt. —: I, 27; II, 40, prakt. Konsequenzen d. —: I, 102, prakt. religiöse —: II, 72, — u. Religion: I, 28, 33, — u. Welterschöpf.: I, 34, Ziel d. —: I, 69.
- ethisch** notwendiger Indeterminismus: I, 119, — religiöse Gemeinsh.: I, 103.
- ethische** Auswahlprinzipien: III, 39, d. Mitmensch als — Forderung ist immer Problem: III, 15, — u. religiöse Forderungen d. Ch.: I, 115, — Grundhalt. d. Ch.: I, 59, — Laxheit: III, 39, — Norm: I, 51, — Normen: I, 118*, d. Begr. Häsīd nimmt später e. — Nuance an: II, 25, 26, Frömmigk. als — Qualifikation: I, 27, — Religion: I, 57, — Religiosität: I, 27.
- ethischer** Individualismus: I, 70*, — Charakter d. jüd. Religion: III, 39, — Liberalismus oder Libertinismus: III, 39, — Begr. d. Menschen: I, 71*, — Monotheismus: I, 42*, echtes Judentum ist — Monotheismus: II, 17, — Rigorismus: I, 127.
- ethisches** Axiom: I, 107, pantheist. Einstell. u. — Ideal d. Läuterung in d. kabbalist. Systemen: II, 39.
- Ethisierung** d. Begriffes Häsīd: II, 25, 28, — d. Religion: II, 25.
- Eucken**: II, 5.
- Eudämonismus**: I, 83, 83*, 104, — d. Gebetes: I, 83*, — u. Gebet: I, 86, vergeistiger —: I, 50.
- eudämonistischer** Erwählungsgedanke: II, 52.
- Evidenzerlebnis**: I, 98, — u. Bewußtsein: I, 97.
- Ewigkeit** u. Alltag: II, 99, — Gottes: I, 34.
- Exegese**, ältere — als Material: II, 96, chassid. —: II, 98, gaonäische —: II, 96, — z. Guten u. — z. Bösen: II, 96, histor.-kritische —: II, 95, kabbalist. —: II, 96, myst. —: II, 97, philosoph. —: II, 97, religiöse —: II, 95, talmudische —: II, 96, tannaitische —: II, 96, Prinzipien d. tradition. —: II, 98, wissenschaftl. —: II, 98.
- exegetische** Methode d. Ch.: II, 95.
- exemplarische** Vertreter d. chassid. Gedankengutes: I, 61.
- Existenz**, sakramentale —: I, 62*, 109.
- exoterisch**, d. Ch. ist — gerichtet: III, 18.
- exoterische**, Ch. e. — Beweg.: II, 38, esoter. u. — Bewegungen: III, 40, esoter. u. — Gemeinsh.: III, 28f., d. Schicksal e. — Gemeinsh.: III, 28, — Komponente im Ch.: III, 19.
- exoterischer** Charakter d. Ch.: I, 79; II, 89.
- exoterisches** Milieu: III, 38, — Moment im Ch.: III, 38, 55, — Prinzip d. Ch.: III, 39, Kirche als Vertreterin d. — n Prinzips: I, 119.
- Exoterismus**, wesensmäßiger —: I, 152.
- Explikation** d. göttl. Funkens m. d. — d. Liebe identisch: I, 135f., — e. Idee: III, 40.
- Ezra**: III, 47.
- Fälscher**, Milieu u. Zeit d. — s: II, 43*, 44*.
- Fälschungen**, bewußte — u. fingierter Autor: II, 43*, — v. Quellendokumenten: II, 49.
- Fanatismus**: II, 80.
- Feind** u. Gemeinsh.: I, 84.
- Feindesliebe** im Christentum u. im Judentum: I, 71, — ist Gesinnung u. Aufgabe: I, 71.
- fiducia**: I, 98.
- Fiktion** d. Individuums: I, 71*; III, 15.
- formale** Ethik: I, 24, 45, — Auffass. d. Tōrā: I, 41*, — Tradition: II, 33.
- Formalismus**: I, 9, Pedanterie u. —: II, 83.
- formalistische** Scharfsinnigkeit: II, 35.
- formuliertes** Gebet: I, 86.

- Formungsprozeß, Erneuerung d. Schöpf. u. ewige Dauer d. — es: I, 40.
- Fortschritt, materielle Kultur als Grundlage jed. Entwickl. im Sinne e. — s: II, 13, — f. e. idealist. Geschichtsauff. e. problemat. Größe: II, 14.
- Frankisten: II, 58; III, 35*.
- Franz v. Assisi: II, 42, 53*, 68, 81.
- Franziskaner, Orden d. —: III, 15.
- Franziskanismus: II, 53*.
- Freiheit, psychoanalyt. Problem d. —: I, 117, — d. sittl. Persönlichk.: I, 52.
- Freude: I, 68, 71, 75, 75*, 125, 127, 128; II, 22, Gebot d. —: I, 79*.
- Frick, Heinrich: 46*.
- Friede, Krieg u. —: II, 87.
- Frömmigkeit: I, 33, 35, 50, 61, 65, 72, 75*, 78, 92, 106, 122, 131, 138; II, 39, 40, 57*; III, 13, aktive —: I, 26, alttestamentl. —: III, 51, — im Alltag: I, 130, Betätigungsmöglichkeiten d. —: I, 14, Buße im Mittelp. d. —: I, 125, chassid. —: I, 27, 46, 71, 72, 124, 125; II, 73, 99, Ch. als gelebte —: I, 28, 118; II, 39, 55, 74, 77, 82, Ch. ist —: II, 84, — d. Gesinnung: II, 26, Ch. als schöpfer. Gestalter chassid. —: III, 9, — u. Gottesdienst sind n. nur Aktionen: I, 63, — als Gottesgeschenk: I, 72, Grad d. —: I, 32, Ideal d. —: II, 27, individueller Charakter d. —: III, 9, Instinkt d. —: I, 65, jüd. —: I, 9, 61; II, 83, Grundsätze d. jüd. —: I, 54, Blütezeit d. Ch. e. Idealbild u. Vorbild jüd. —: I, 148; III, 10, Prototyp jüd. —: II, 83, Erhöhung d. Gebetes kein Kriterium f. d. — d. Beters: I, 84, leidenschaftl. —: I, 45, — u. Magie: I, 21*, myst. —: I, 57, 68, 114, — u. Nächstenliebe: I, 102, d. erleuchtete Intellekt ist d. Organ d. —: I, 85, persönl. —: I, 45; II, 72, prakt. —: I, 14, 139, 141; III, 39, primitive —: I, 151, Prinzipien d. —: I, 31, — als ethische Qualifikation: I, 27, schlichte —: II, 78, — ist e. Sein: I, 63, — u. Tat: II, 26, — d. Ch. e. Tat —: I, 114, — u. Theologie: II, 99, theozentr. —: I, 132, — u. Tōrā: I, 85, Tōrā als Zentrum d. —: I, 44, Tōrā-Studium u. —: I, 146, tōrāzentrische u. anthropozentr. —: I, 46, — d. unbekannt. Frommen: II, 78, volkstüml. —: II, 99, Weg d. — im Ch.: I, 14, Wert d. —: I, 32, Ziel d. —: III, 13.
- Frömmigkeitsübung, kultische —: II, 39.
- Fromme, geschulte Denker u. naive —: I, 13, — u. Gottesleugner: I, 102, Ch. u. anonyme —: I, 144*.
- Frommer, d. Rabbi als Vermittler zw. Gott u. d. — n: I, 79, d. Leben d. — n e. einziges Gebet: I, 87, unbekannter —: II, 78.
- Frühstadium d. Ch.: I, 13.
- Frühzeit, heroisch-esoter. —: II, 54.
- Führer, charismatischer —: II, 38, 39, geistige —: I, 17, d. Šaddik als —: III, 53, Wesen d. — s: I, 17.
- Führerpersönlichkeit: II, 37; III, 55.
- Führerpersönlichkeiten: II, 36.
- Führerprinzip, d. Šaddikismus als e. Fortsetz. d. charismat. — s: III, 65.
- Fürbitte: I, 79, 83, — gilt d. Freund u. d. Feind: I, 84, — bezieht sich n. nur auf d. Mitmenschen, sondern auf d. gesamte Sein: I, 84, — u. Schöpfer: I, 84, — u. Schöpf.: I, 85.
- fürbittendes Gebet: I, 39, 84, — Gebet ist d. eigentl. Weg z. Buße: I, 122.
- Fürsprecher, d. Šaddik als — d. Menschen: III, 54.
- Funktion, überindividueller Geist keine Substanz, sond. e. —: III, 9.
- funktioneller, Liebe hat e. essentiellen Charakter, Ehrfurcht e. — n: I, 137.
- Funktionen, Einheit v. —: I, 56, psychische —: I, 100, 101.
- Furcht, Begriff d. — im Ch.: I, 137, — u. Gottesfurcht: I, 138, Liebe u. —: I, 36, — u. Ehrfurcht im Ch. identisch: I, 137.
- נאיה (Schätzung d. eigenen Person): I, 32.
- Gabriel: I, 25*; II, 90*.
- גדלות: I, 77.
- Gälūt: II, 74, Šekinā in d. —: I, 84, 85, Sünde u. —: II, 74.
- Gamlī'el, Rabban —: III, 30.
- גן עדן: I, 31*.
- Ganzes u. Individuelles: III, 21, d. Ch. als —: I, 17.

- Ganzheit, Einheit u. — geistesgeschichtl. Bewegungen: I, 18*, d. Ch. muß v. s. — her verstanden werden: I, 17, Einheit u. — d. Kultur: III, 29, — u. Teil: I, 118.
- gaonäische Exegese: II, 96.
- Gebet: I, 28, 76, 82, 82*, 111; II, 54*, 59, 61, 66, 78; III, 44, 45, Bekenntnis als —: I, 72, Bewegungen beim —: I, 29*, — u. Bürgerlichk.: I, 88, d. Buchstaben d. — s u. d. Tōrā als Gefäße: II, 64, — u. Charismatiker: I, 88, chassid. Auffass. d. — s: I, 146, chassid. Begr. d. — s: I, 90, egoist. Charakter d. — s: I, 83*, Einmaligk. d. — s: I, 83, ekstat. —: I, 45, Erhöhung d. — s: I, 122, Erhöhung d. — s kein Kriterium f. d. Frömmigk. d. Beters: I, 84, Essentialität d. — s: I, 112, essentieller Charakter d. — s: I, 85, Eudämonismus d. — s. I, 83*, 86, — f. d. Feinde: I, 71, formuliertes —: I, 86, 88, d. Leben d. Frommen e. einziges —: I, 87, fürbittendes —: I, 39, 84, 122, — u. Gebetspflicht: I, 86, Gegenstand d. — s: I, 86, — u. Gemeinde —: I, 82, Gemeinsch. u. —: I, 85; III, 44, — als sprachl. Ausdruck d. aktiven Bezieh. zw. G. u. Mensch: I, 89, d. — macht d. Bezieh. Gottes z. Welt wirksam: II, 67, Aufgehen d. Ch. im —: I, 112, Identität v. Seele u. —: I, 85, Intensität d. — s: I, 112, — u. Israel: I, 83, — u. Kultus in d. Religion: I, 89, e. echten — haftet nichts Materielles an: I, 83, Messias u. —: II, 72, — in d. monist. Mystik: I, 89, — ist Urform d. Monotheismus: I, 89*, — u. Offenbarung: I, 88, persönl. —: I, 83, Problem d. — s: I, 86, Problematik d. — s: I, 89, religiöser Weg d. — s: I, 105, religiös. Phänomen d. — s: I, 113, — ist d. Leben d. Religion, Lehre nur d. Bild d. Religion: I, 89, Šekīnā u. —: II, 74, 83, — als e. Aktivwerden d. Šekīnā in d. Welt: I, 105, — u. Schöpf.: I, 83, 85, — d. Seele u. Seele d. — es: I, 85, spontanes —: I, 88, Gebet u. Tōrā: I, 48, 113, Veräußerlich. d. — s: II, 93, Verinnerlich. d. — s: II, 93, vorgeschrieb. —: II, 93, Welt d. — s: II, 92, Wert d. — s: I, 27, — e. religiöser Wert an sich: I, 112, Wertschätz. d. — s: I, 113, Wesen d. — s: I, 84, 85; II, 92, — als größtes Wunder d. Schöpf.: I, 88, 112, — u. Zeitlosigkeit: I, 87, Ziel d. — es: I, 89*.
- Gebete, gebotene —: I, 78.
- Gebetsauffassung, mystisch essentielle —: I, 85.
- Gebetserhöhung u. religiös. Gefühl: I, 84f., Problem d. —: I, 84.
- Gebetspflicht, Gebet u. —: I, 86.
- Gebetszeit im Ch.: II, 36.
- Gebetszeiten: I, 86; II, 93.
- Gebot, Erfüllung d. — es: I, 48, 49, Tōrā-Studium u. —: I, 48.
- Gebote: II, 67, Erfüllung d. —: I, 28, 45.
- Gedanke: Adäquatheit u. Autorität e. — s: II, 44.
- Gedanken, d. Mensch ist dort, wo s. — sind: II, 61.
- Gedankengebet: I, 88, — u. Wortgebet: I, 82.
- Gedankengut, chassid. —: I, 13*, 14, individuelles — d. Ḥasīdīm: I, 16, jüd. —: I, 54, kabbalist. —: I, 103, — d. Stifters: II, 42, Verfälsch. d. urspr. — s: I, 16.
- Gedankenkomplexe d. jüd. Mystik: I, 41.
- Gedankenkosmos, Auflösung d. chassid. —: I, 152.
- Gedankenwelt d. B. Š. t.: I, 44, — d. Ch.: I, 12; II, 41, — u. Gefühlswelt d. Ch.: I, 11, Restauration e. alten —: I, 19*, — d. Šnē'ūr Zalman: III, 61.
- gedankliche Authentizität u. biograph. Treue: I, 134*.
- gefallene Welt: I, 73*, 125*, Begr. d. —: I, 123, d. Judent. kennt keine —: I, 120, — u. Musarismus: III, 49, Prinzip e. —: I, 30*, christl. Prinzip d. —: III, 49.
- Gefühlsinhalte: II, 94.
- Gefühlsreligion, Rationalismus u. —: I, 146.
- Gefühlswelt, Gedankenwelt u. — d. Ch.: I, 11.
- Gegenbewegungen, d. Ch. hatte Gegner, aber keine —: I, 154.
- Gegenidee, Idee u. —: I, 144.
- Gegner, Kreise d. —: II, 62*, — d. Ch.: I, 78, 81; II, 16, 19, 30, 36, 48; III, 18, histor. Realität d. — s: II, 86.
- גוינות: I, 31*.
- Gehorsam, individuelle Erkenntnis u. —: I, 22.

- Geist, chassid. — I, 75*, chassid. — e. Regeneration d. jüd. — es: II, 33, aktives Dasein d. — es: I, 107, Einheit d. — es: III, 61*, Einheit jüd. — es: II, 43, Sieg d. — es über d. Gesch. n. m. Hilfe d. Gesch.: II, 14, Gesch. d. — es: I, 155, Gesch. e. Spiel d. — es: II, 14, Gesch. d. menschl. — es: III, 60, d. Gesellsch. als Mittlerin d. chassid. — es in d. Gesch.: III, 23, Leben d. — es: I, 15, Leib-Seele —: I, 77, Kultur als schöpfer. Erzeugnis d. — es: II, 5, — u. Körper: I, 56, — u. Materie im Ch.: II, 75, Materie u. — sind Ausdrucksformen desselben Seins: II, 68, Materie n. Gegenspielerin d. — es: II, 68, Musarismus e. Vereng. d. jüd. — es: II, 23, objekt. —: III, 8, Primat d. — es: I, 131, überindivid. — im histor. u. im metaphys. Sinne: III, 8, überindivid. — als Funktion d. individ. — es: III, 9, d. — entscheidet gegen d. Welt: II, 14, Förderung d. Ch. Überwind. d. Welt v. — e her: II, 86.
- Geistesart d. Stifters: II, 43.
- Geistesbewegung d. Ch.: II, 43, 45.
- Geistesgeschichte: I, 10; II, 28, 32, d. Problem d. Anonymität in d. —: III, 31, Beweg. d. —: I, 18, d. Ch. als e. Beweg. d. —: II, 34, d. Ch. als e. Beweg. d. jüd. —: II, 33, soziolog. Konsequenzen d. chassid. —: I, 152, Ereignisse d. —: I, 16, — d. Judent.: II, 33, 86, d. innere Sinn d. — ist kontinuierlich: II, 31, Gesch. e. Kultur ist immer —: II, 6, d. Ch. e. Phase d. — u. kein Ergebnis e. histor. Situation: III, 10, Prinzipien d. —: II, 47, Selbstverfälsch. in d. —: I, 14.
- geistesgeschichtlich, literar. Authentizität — betrachtet irrelevant: II, 41.
- geistesgeschichtliche Aufgabe e. Bewegung: II, 33, e. neue Beweg. muß e. — Aufgabe ergreifen u. lösen: III, 10, Aufhören e. — n Beweg.: II, 33, Ch. als — Beweg.: II, 33, Einheit u. Ganzheit — r Bewegungen: I, 18*, e. — Beweg. kann ohne Konkurrenz sein: I, 154, d. Ch. als e. — Ganzheit: I, 151, Chassidim u. Nichtchassidim unterscheiden sich als — Gruppen: III, 16.
- geistesgeschichtlicher, d. formulierte Lehre e. Stifters u. Begründers e. Beweg. stellt d. Ergebnis e. — n Prozesses dar: II, 37.
- geistesgeschichtliches, Selbstverfälsch. d. chassid. Quellenmaterials typisch f. — Quellenmaterial: I, 13.
- Geistesleben, jüd. —: III, 42.
- geistig, Israel — u. histor. als Volk: II, 76.
- geistige, Darstellung — r Bewegungen: I, 144, Struktur aller — n Bewegungen: I, 17, — Führer: I, 17, Israel e. konkretes Volk u. e. — Größe: II, 75, — Auffass. d. Religiösen: III, 38, — Strömungen im Ch.: III, 32.
- geistiger, d. Ch. ist s. — n Habitus nach expansiv: II, 17, Ch. als Volksbeweg. im — n Sinne: III, 18, d. Ch. verwirft d. materiellen u. d. — n Utilitarismus: II, 13.
- geistiges Israel: II, 59; III, 45, Aufgabe d. — n Israel: II, 73, Zielsetz. d. Ch. e. — Israel: II, 7, — u. histor. Israel: I, 24, nationales u. — Israel: III, 18, — Milieu d. Ch.: I, 147, — Moment in d. Gesch.: III, 23, — Prinzip d. Materie: II, 69.
- Geistigkeit: I, 6, weltoffene —: I, 61.
- Gelehrsamkeit, sublime —: I, 65.
- Gemeinde Trägerin d. Charisma: III, 43, d. Saddik als Repräsentant d. —: III, 43.
- Gemeindebildung: III, 43.
- Gemeindegebet u. Gebet: I, 82.
- Gemeindeprinzip im Judent. u. im Christent.: 44f.
- Gemeinschaft: I, 70, 102, Anonymität d. —: III, 27, chassid. —: III, 66, schöpfer. Moment in d. chassid. —: III, 26, Charisma d. —: III, 27, — u. Einzelner: I, 82*, — u. Erzieh.: III, 24, ethisch-relig. —: I, 103, exklusiver Charakter d. —: III, 25, Schicksal e. exoter. —: III, 28, esoter. u. exoter. —: III, 28f., — u. Feind: I, 84, — u. Gebet: I, 85; III, 44, — u. Gesellsch.: I, 71*; III, 14, 23ff., nur — erfüllt Gesetze: II, 54*, d. Chassid verkörpert d. —: II, 26, histor. —: III, 21, d. histor. Seite

- d. — ist nur zufäll. Kleid: III, 25, histor. Wirksamk. e. —: III, 25, Individuum u. —: II, 54*; III, 26, — d. Judent.: III, 31, Kultur u. —: III, 24, — ist Lebensform d. Kultur: III, 29, — u. indifferente Masse: III, 25, in d. — ist d. Mensch als Mitmensch u. n. nur als Nebenmensch: III, 14, Menschheit u. —: II, 53*, d. explizierbare Kern d. — liegt im Metaphysischen: III, 25, Kehal Hāsīdīm als e. organ. gewachsene —: III, 27, pantheist. — zw. Gott u. Welt: I, 99, relig. —: I, 54, 76; III, 45, organisierte relig. — e. Konzession an d. Welt: III, 14, — u. Šekīnā: III, 45, Šaddīk u. —: III, 56, — ist überzeitlich: III, 25, Vergesellschaft. d. relig. —: III, 15, Volk als — u. als Gesellsch.: III, 29, d. Welt duldet keine reine —: III, 15, Wesen d. —: III, 25, Wissen um d. Wesen d. — u. —: III, 24, wirtschaftl. — u. relig. —: III, 9, d. Ausscheiden jed. bewußten Zweckbestimmth. e. Kriterium echter —: III, 24.
- Gemeinschaften:** I, 17, esoter. —: III, 38.
- gemeinschaftsbildende Faktoren v. kulturphilosoph. Bedeut.:** III, 24.
- gemeinschaftsbildendes, gemeinschaftsgebund. u. — Ideal d. Hāsīdūt:** II, 27.
- Gemeinschaftscharakter d. Judent.:** I, 130, — d. Kehal Hāsīdīm: III, 28.
- Gemeinschaftsgebet:** I, 86.
- Gemeinschaftsgefühl, Individualismus u. — im chassid. Begr. d. Demut erreicht:** I, 68.
- Gemeinschaftsgeist:** III, 9.
- gemeinschaftsgestaltende Faktoren:** II, 88*.
- Gemeinschaftspflichten:** III, 44.
- Gemeinschaftsprinzip:** I, 34.
- Gemeinschaftsstruktur:** III, 26.
- gemeinschaftszerstörend:** III, 65.
- Gemeinwesen d. zukünft. Israel als e. eschatolog. Größe:** II, 62.
- Genizā zu Cherson:** II, 43*.
- Gerechter, Sünder u. —:** I, 39.
- Gerechtigkeit:** I, 33, — in d. Welt: I, 37.
- Gesamtdarstellung d. Ch.:** II, 44*.
- Gesamtjudentheit:** I, 150.
- Gesang:** I, 79, Tanz u. — im Ch.: II, 89.
- Geschaffenes, Parallelität d. — n, d. Seins u. d. Geschehens:** II, 69.
- Geschichte. Aufgabe d. —:** I, 40, — e. Beweg.: III, 40, d. — e. Beweg. nimmt selbst d. Korrektur vor: III, 21, — d. Begriffes Hāsīd: I, 12*, — d. Ch.: III, 26, 31, 32, histor. Quellenwert f. d. — d. Ch.: II, 42, d. — d. Ch. ist d. — e. Idee: I, 140, Eigenmächtiges in d. —: II, 42, Sekten u. Schwärmer ignorieren d. Forderungen d. —: II, 52*, Geheimnis d. —: II, 78, — d. Geistes: I, 155, Sieg d. Geistes über d. — n. m. Hilfe d. —: II, 14, — e. Spiel d. Geistes: II, 14, geist. Moment in d. —: III, 23, Geniales in d. —: II, 42, Gesellsch. als Mittlerin in d. —: III, 23, Gesetz d. —: II, 31, — als Aktivierung d. göttl. Funkens: II, 73, — Gottes: II, 100, 101, G. ist jenseits d. —: III, 48, G. d. — bei Jesaja u. Ezra: III, 47, f. d. Judent. manifestiert sich G. in d. —: III, 46, G. als G. d. Welt u. d. —: I, 8, — als Aspekt d. Weges d. Welt zu G.: I, 40, — wird durch d. Idee bestimmt: I, 141, Löslos. d. Begriffes Israel aus d. —: II, 52, Idee u. Leben in d. — d. Judent.: I, 8, Aufgabe d. jüd. —: III, 19, d. Ch. d. letzte abgeschlossene Beweg. innerh. d. jüd. —: II, 9, d. Ch. e. selbst. relig. Faktor in d. jüd. —: II, 78, Kontinuum d. —: II, 42, Korrektiv d. —: II, 52*, — d. Kultur: III, 7, — e. Kultur ist immer Geistes —: II, 6, — d. jüd. Kultur: III, 67, d. — kennt nur geschlossene Kreise: III, 7, Kurioses in d. —: II, 42, — d. menschl. Geistes: III, 60, Metaphysik u. —: I, 56, — u. Metaphysik im Ch.: II, 75, — d. Parachassidismus: I, 38, — d. Philos.: I, 18; III, 60, Problem u. Sinn d. —: II, 69, Realität d. — u. Geschichtsbetracht.: I, 17f., Realität d. — u. Sein: II, 71, Recht d. —: II, 53*, — d. Religion: I, 62*; II, 32, Abweg u. Irrweg in d. — d. Relig. notwendig: II, 16, Auf u. Ab in d. — d. Relig.: I, 5, — u. — d. Relig.: II, 100, d. Re-

- lig. hat e. —: I, 143, — d. jüd. Relig.: II, 82; III, 46, d. — d. jüd. Relig. e. — religiösen Erlebens: I, 95, — d. Religionen: I, 5, d. Gesetz d. Verfalles in d. — d. Religionen: II, 32, Sein u. — im Ch.: II, 70, Triebkräfte d. —: II, 34, Überwind. d. — durch Einbruch d. Jenseits ins Diesseits: II, 76, Träger d. großen Namen u. Ungenannte in d. —: III, 23, d. Prinz. d. Unwiederholbar. in d. —: II, 71, äußerer Verlauf d. —: II, 32, — d. Völker u. Staaten: II, 101, Welt u. —: II, 100, Wesen d. —: II, 34, 83, Ziel d. — ist n. Humanität, sondern Divinität: II, 15, Ziel d. — d. gottgegebene Idee d. Welt: II, 13.
- Geschichtsauffassung, idealist. — d. Ch.: II, 13ff., materialist. —: I, 77*; II, 53*, d. materialist. — ist im Prinzip optimistisch: II, 13, weltimmanente —: I, 49, Realität d. Gesch. u. —: I, 17f.
- geschichtsbildende Relig.: I, 114.
- Geschichtsbuch, dogmat. —: II, 45.
- geschichtsimmanente Halt. d. Judent.: I, 130.
- geschichtsloser, tägl. Geschehen d. — n. Alltags als eigentl. Lebensgebiet d. Religiösen: II, 71.
- Geschichtslosigkeit d. Mystik: III, 35.
- Geschichtsphilosophie im Ch.: II, 70, prinzipielle — d. Mystik: II, 70, extrem soziolog. Richtungen d. —: III, 22, — d. 20. Jh.: III, 20.
- Geschichtstheorie, mechanist. —: II, 77.
- Gesellschaft als Mittlerin d. Geistes in d. Gesch.: III, 23, Gemeinsch. u. —: I, 71*; III, 14, — als allein schöpfer. Ursache d. histor. Geschehens: III, 22, histor. Bedeut. d. — gegenüber d. d. Individuums: III, 20, konstituier. Moment d. —: III, 22, Natur u. — als Gegenpole: II, 42, Partei im polit. Sinne ist —: III, 25*, 26*, Struktur d. —: III, 28, dialekt. Struktur d. —: III, 20, Volk als Gemeinsch. u. —: III, 29, d. Gesetz konstituiert d. Volk als —: III, 29.
- „Gesellschaften“, trag. Irrtum religiös. —: III, 15.
- Gesellschaftsordnung, Reformier. d. —: I, 76.
- Gesetz: I, 34; II, 59, 98, Anwend. u. Konsequenzen d. — es: I, 52, Ch. u. —: III, 31, Differenzierung d. — es: I, 78, — als Erziehungswerk Gottes: I, 41*, — d. Gesch.: II, 31, — u. Gesetzeserfüllung: I, 33, — u. Gewissen: I, 51, Gültigk. d. — es: I, 53, — u. Handeln: I, 72, — u. histor. Materie: I, 52, Reduktion d. — es v. e. Hypostase: I, 44, Hypostasier. d. — es: I, 41*, jüd. Auffass. v. —: I, 48, — d. Lebens: II, 32, — u. Mensch: I, 49, 50, — = Offenbarung e. Teil d. Korrelation zw. G. u. Mensch: I, 42*, d. — alles Organischen u. Schöpferischen: III, 23, Prinzip d. — es: I, 51, Rabbismus u. —: I, 9, d. — ist d. Mittelp. aller jüd. relig. Bewegungen: I, 9; III, 35, Saddik u. —: III, 51, 53, d. Saddik ist selbst —: III, 56, Sinn d. — es: I, 51f., — = Sonne: I, 51, Talmud u. Studium d. — es: III, 30, Tōrā e. fixiertes — u. n. nur e. metaphys. Größe: I, 51, Unbedingth. d. — es: I, 44, — konstituiert d. Volk als Gesellsch.: III, 29, Weiterbild. d. — es: I, 51, — u. Autonomie d. menschl. Willens: I, 42*.
- Gesetze, Erfüllung d. —: II, 78, nur Gemeinsch. erfüllt —: II, 54*, ungeschrieb. —: I, 51.
- Gesetzesauffassung, mechanisierte —: I, 44, — u. Gesetzeserfüll.: I, 50.
- Gesetzesbegriff, d. jüd. — ist n. dogmatisch: I, 150.
- Gesetzeserfüllung: I, 34; II, 54*, Gesetz u. —: I, 33, Gesetzesausleg. u. —: I, 50, — als Gottesdienst: I, 44, mechan. —: III, 38, Sinn d. —: I, 53f.; III, 40.
- Gesetzesgedanke, Vertief. d. — ns im Ch.: III, 38.
- Gesetzesparagrafen, Dispensier. u. Abänder. einzeln. —: I, 51.
- Gesetzesreligion, Judent. als „—“: I, 119.
- Gesetzstudium: III, 30.
- Gesetzlichkeit, Ch. u. strenge —: I, 144*.
- Gesinnung, chassid. —: I, 74*, chassid. Halt. e. konstituier. Mo-

- ment jed. —: I, 66, Disziplin d. Denkens u. d. —: I, 65, d. Ch. kennt nur e. Ethik d. —: III, 63, Feindesliebe ist — u. Aufgabe: I, 71, Frömmigk. d. —: II, 26, Gebiet d. —: I, 118, — u. Tat: I, 66.
- Gesinnungsethik: I, 76, 118; II, 51, Gesinnungsrelig. u. — im Ch.: I, 21.
- Gesinnungsfrömmigkeit u. äußere Moralität: III, 39.
- Gesinnungsreligion: I, 21, 144*.
- Gesinnungsreligiosität u. Libertinismus: III, 40.
- Gewissen, Gesetz u. —: I, 51.
- Ghetto: I, 150, Einfluß d. — s auf d. Niederg. d. Ch.: II, 11, Musarismus u. —: II, 24.
- Ghettoatmosphäre, d. Charakter d. Ch. durch d. — bestimmbar: II, 11.
- Gilgul: I, 37.
- Glauben, radikaler Ausdruck d. — s: I, 8, Gegenstand d. — s: I, 99, Welt d. — s: I, 99.
- Glaubensbekenntnis: I, 72.
- Glaubensgut u. Glaubensricht.: I, 13.
- Gnade, Prinzip d. —: I, 47.
- Gnosis: II, 82, iran. Dualismus d. — u. Christentum: I, 125*, modifizierter Dualismus d. —: I, 35, — u. Kabbala: I, 36.
- göttliche, Erlebnis d. — n Allgegenwart: I, 26, 28, 39*, Tōrā als — Norm d. Welt: I, 120, — Sphäre: I, 74.
- göttlicher, Hebräischer Staatsprache im — n Bezirke: II, 63, — Sinn d. Welt: I, 59, — Wille: I, 39.
- göttlicher Funke: I, 14, 70, 85; II, 51f., Gesch. als Aktivier. d. — n — ns: II, 73, Explik. d. — n — ns m. d. Explik. d. Liebe identisch: I, 135f., — in d. Schöpf.: II, 99, — in d. Seele: I, 27, — im Sein: I, 24, — in d. Welt: II, 59.
- göttliches, Tōrā als — Gesetz d. Welt: II, 54*, Opfer e. Teil d. — n Erziehungswerkes: I, 42*, — Prinzip im Menschen: I, 109, — Prinzip in d. Welt: I, 27, — Sein: I, 100, Buße als e. Weiterführen d. — n Schöpfungswerkes: I, 122, — Wesen in d. Natur: I, 26, — Wesen in d. Welt u. durch d. Welt: I, 34, — Wissen u. menschl. Schwäche: I, 70*.
- Göttliches, Sphäre d. — n: I, 59, 64, — innerh. d. Welt: I, 110, Illustrier. d. — n in d. Welt: I, 26*, Welt u. —: I, 23.
- Göttlichkeit: I, 47, — d. Schöpf.: I, 107.
- Golem: II, 35.
- Gorer Dynastie: III, 59.
- Gott, Absolutheit — es: II, 82, — ist Axiom: I, 40, — ist höchste Aktivität: I, 33, — ist d. All-Eine: I, 90, alleiniger —: I, 9, Allmacht — es u. Übel d. Welt: I, 36f., — ist im Alltäglichen: I, 26, Allwissenh. — es: I, 89, Idee e. außeru. überweltl. — es: I, 23, Begr. — es: I, 67, Land Israel e. realer geograph. Bezirk u. e. Bezirk — es: II, 75, Buße u. Askese als e. Weg zu —: II, 22, Leben in d. Welt u. Leben im Dienst — es: II, 101, Ehrfurcht v. —: I, 99, Einheitlichk. — es: II, 90*, d. Prophet bleibt Individualität, Repräsentant d. Einsamkeit d. Einzelnen v. —: I, 110, Wert d. Einzelseele v. —: III, 45, Einzigartigk. — es: II, 82, Demut u. Erhabenh. — es: I, 69, Erkenntnis d. Welt u. Erkenntnis — es: I, 137, Ewigk. — es: I, 34, Meditation, Konzentration u. Existenz — es: I, 86, d. Rabbi als Vermittler zw. — u. d. Frommen: I, 79, ird. Genuß u. Genuß — es: I, 128, Gesch. — es: II, 100f., — ist jens. d. Gesch.: III, 48, — d. Gesch. bei Jesaja u. Ezra: III, 47, Gesetz als Erziehungswerk — es: I, 41*, Halt v. —: I, 75, — u. Hāsīd: I, 90, Hingabe an —: I, 33, nomad. Ideal d. — es: I, 5, — Israels ist — d. Welt: II, 57, — d. Kosmos: III, 46, Kreatürlichk. u. —: I, 69, — u. Kreatur: I, 28, 70; III, 26, Land — es: II, 76, Leben in —: I, 14, — ist Liebe: I, 135, Liebe zu —: I, 99, Disposition d. Seele ist d. Liebe zu —: I, 90, — u. Mensch: I, 28, 30, 40, 45, 52, 70, 72, 76, 83, 84, 87, 88, 89, 105, 106, 110, 117, 122, 138; II, 74, 90, 90*, 91, 92, 94, Charismatiker als Vermittler zw. — u. Mensch: I, 80, Einsamk. d. Menschen v. — nur „transitorisch“: I, 82*, Gebet als sprachl. Ausdruck d. aktiven Bezieh. zw. — u. Mensch: I, 89,

Opfer ist keine Spende d. Menschen an —: I, 42*, —, Mensch u. Welt: I, 58, Mysterium d. Menschwerd. — es im Christent.: III, 47, — u. Natur: II, 41, — u. Person: I, 29, Realität — es außerh. d. Seele u. d. Welt: I, 108, — u. Raum: I, 29, — u. Saddik: I, 24; III, 54, Sosein u. Repräsentation — es: III, 56, Saddik als Vertreter — es v. d. Welt: III, 58, — u. Schöpf.: I, 20, 90, 92; II, 90, šekīnā ist d. Psyche — es: II, 74, — u. Seele: I, 24, 68, 69, 70, 88, 89, 103, 105; II, 90, 93; III, 45, Einsamk. d. Seele v. —: III, 11, 44, Sein — es: I, 92, 134, absolutes Sein — es u. Werden d. Schöpf.: I, 100, — ist im Sein: I, 24, Sein — es außerh. d. Tōrā u. d. Welt: I, 43, Seinsart — es: I, 94, Seinsform d. Welt — es: I, 25, Selbsteinschränk. — es: I, 29f., — u. Tōrā: I, 42, 92, Tōrā e. Kleid — es: I, 43, — Tōrā-Israel: I, 44, Tōrā als Weg zu —: I, 46, 90, — Tōrā-Welt: I, 44, Totalität — es: I, 98, Transzendenz — es: I, 41, 69; II, 73, — ist transzendent —: I, 92; III, 46f., — ist transzend. u. weltimmanent: I, 89*, — u. Tugend: I, 36, übernationaler —: III, 48, überweltl. —: I, 5, Überweltlichk. u. Überzeitlichk. — es: III, 46, Unvergleichbark. — es: II, 82, d. histor. Israel ist d. Volk — es: II, 56, Weg zu —: I, 30, Weg zu — u. v. —: I, 24, Schöpf. e. Weg zu —: I, 59, Weg d. Welt e. Weg aus — in — zurück: I, 39, — u. Welt: I, 14, 20, 29, 41, 42*, 47, 67, 69, 83, 90, 92, 94, 107, 116, 120, 126*, 138; II, 7, 74, 82, 85, 92; III, 46, d. Welt ist Aktion im Dienste — es: I, 40, d. Welt als e. Aktionselement — es: I, 34, — als causa prima d. Welt: I, 29, pantheist. Gemeinsh. zw. — u. Welt: I, 99, — als — d. Welt u. d. Gesch.: I, 8, Gesch. als Aspekt d. Weges d. Welt zu —: I, 40, — u. Welt in d. Lehre d. Maimonides: I, 108, Welt als Welt — es nur in d. Potenz: I, 33, Weltimmanenz — es: II, 73, Wesen — es: I, 34, 88, Wissen um d. Wesen — es: I, 33, Absolutheit d. Willens — es: I, 89, histor. Aufgabe d. Ch., d. Zentralität — es zu explizieren: II, 82.

Gottesauffassung: I, 17, pantheist. — d. Ch.: I, 23.
 Gottesbegriff: I, 12, 17*, 43; II, 94, aktivist. —: I, 34, anthropomorpher — d. Orthodoxie: I, 23, d. — im Zentrum d. chassid. Begriffswelt: II, 100, jüd. —: I, 35, d. — im Judentum erschöpft sich weder im Historischen noch im Metaphysischen: III, 46, transzendent monist. Charakter d. — es: II, 94, Explizier. d. monotheist. — es: II, 33, orthodoxer —: I, 23, pantheist. u. panentheist. —: I, 23, d. — in d. abendländ. Ph. z. Z. d. Ch.: I, 23, transzendentaler —: I, 69, Zentralisation d. — es: II, 82.
 Gottesdienst: I, 6, 25*, 35, 45f., 54, 60, 78, 79*, 82, 87, 99, 112, 127; II, 78, 91, — im Alltag: I, 9, 63; II, 92, Frömmigk. u. — sind n. nur Aktionen: I, 63, Gesetzeserfüll. d. — es: I, 44, kult. —: II, 39, — u. Leben: I, 88, — als Annäherung d. Welt an d. šekīnā: I, 62, — e. Mitschaffen an d. Schöpf.: I, 63, — e. ständ. Funktion d. Seins: I, 63, Seligk. d. — es: I, 46.
 Gotteserkenntnis: II, 39, 40, 83, 90, 91, 94, 97, 101, prakt. —: I, 98, d. Schöpf. als Quelle d. —: I, 91, Tōrā als Quelle d. —: I, 91, theoret. —: II, 39, 91, d. Weg z. —: I, 14.
 Gotteserlebnis: I, 106; II, 83, — u. Alltag: II, 83, pantheist. Grundhalt. d. chassid. — es: I, 26, myst. —: I, 98.
 Gottesferne: I, 35, 103, Gottesnähe u. —: I, 106, Gottesvereinigung. — in d. Mystik: I, 24.
 Gottesfurcht: I, 45, 46, 90; II, 91, Begr. d. —: I, 139, — im Ch.: I, 138, Furcht u. —: I, 138, Problem d. —: I, 136f.
 Gottesgemeinschaft: I, 90, — d. Frommen: I, 24.
 Gottesgeschenk, Frömmigk. als —: I, 72.
 Gottesgleichheit: I, 34.
 Gottesidee: I, 12; II, 100,asket. Übungen im Ch. u. —: I, 134, chassid. —: I, 34, chassid. — u. Pantheismus: I, 26.
 Gottesknecht, leidender —: III, 49.
 Gottesleugner u. Frommer: I, 102.

- Gottesliebe: I, 58, — u. Nächstenliebe: I, 37, — u. Nächstenl. sind identisch: I, 39, 135f.
- Gottesnähe: I, 88, 106.
- Gottesoffenbarung: II, 40.
- Gottesschau: I, 28.
- Gottesvereinigung u. Gottesferne in d. Mystik: I, 24.
- Gottvertrauen: I, 98.
- gottzugewandte Seite d. Ich: I, 112.
- griechische Ph.: I, 68.
- Grundgedanken d. B. š. t.: I, 31, 59, — d. Ch.: III, 32.
- Grundwahrheiten d. Ch.: I, 150.
- Gruppenbildung, soziolog. Struktur d. —: I, 71*.
- Gütergemeinschaft d. Ch. rein religiös: III, 14.
- הַאֲשֵׁר, נֶפֶשׁ, רוּחַ: I, 77.
- Gulkowitsch, L.: I, 12*, 19*, 41*, 83*; II, 7*, 33*, 79*, 91*; III, 12*, 18*, 28*, 57.
- gute Taten, Wert d. — n —: I, 27.
- Gutes, Absolutheit d. — n: I, 56, Exegese z. — n u. z. Bösen: II, 96, Böses kein Gegenpol d. — n: I, 123, — u. Böses bei Engeln getrennt: I, 123*, Idee v. Bösen u. — n: I, 35, zentrale Lehre v. — n im Judent.: I, 29*, Metaphysik d. — n: II, 40, chassid. Metaph. d. — n: I, 39, Problem d. — n u. d. Bösen: I, 17*, — kein splendidum vitium: I, 124, Weg z. — n: I, 36, Wirk. d. — n: I, 36, Tōrā als Urheberin alles — n in d. Welt: I, 51.
- הַאֲרֵת הַמְּוֵרָן: I, 85.
- Habadismus: III, 60.
- habadistische Richt.: I, 123.
- „Häuser u. Höfe“: II, 59.
- Haggādā: I, 45, 49.
- Hajjīm Chaikel v. Amdur: II, 59.
- Hajjīm Halberstamm: s. Zanser Rabbi.
- Haltung, chassid. —: I, 65f., egozent. —: I, 72, weltbejahende —: I, 69, 74.
- Handlung u. Gesetz: I, 72, Sinn, Wert u. Richt. e. — v. i. Materie n. abhängig: I, 118, Realität e. —: I, 135*.
- Handlungsweise, G. zuge-
- wandte — unabhängig. v. d. histor. Realität: I, 64.
- הַנִּיחַ: I, 110.
- harmonische Kultur als Idealbegr. d. K.: II, 6.
- Hartmann, E. v.: II, 5.
- Hāsīd, Begr. —: I, 12, Gesch. d. Begr. —: I, 12*; II, 27, Ethisier. d. Begr. —: II, 25, 26, 28, Grundsinn u. Nuancier. d. Begr. —: II, 28, Begr. — e. Programmbegr. d. chassid. Beweg.: II, 25, d. — in talmud. u. nachtalm. Zeit idealer Vertreter d. Typus e. Gliedes d. jüd. Gemeinde: II, 26, — u. G.: I, 90, d. Begr. „Angehöriger e. Gemeensch. wahrer Juden“ ist d. Grundsinn d. Wortes —: II, 27, Israelit u. —: II, 53, — u. Prophet: I, 109*, — u. Saddik: I, 52; II, 26; III, 57, — hatte ursprüngl. rein soziolog. Sinn: II, 25, unbekannter —: I, 64, Ziel d. —: I, 32, 34.
- Hāsīd-Sein: I, 147.
- הַכֹּדֵי אִמְתַּת הַאֲשֵׁר: II, 54.
- הַסִּידֵי אִשׁוּרָר: I, 58*.
- Hāsīdīm, Kozker —: I, 79*, sozial charitatives Leben d. —: III, 27, Tempel d. — e. Stück Jenseits im Diesseits: II, 62*, Volksbuch d. —: I, 11.
- Hāsīdūt, gemeinschaftsgebund. u. gemeinschaftsbildend. Ideal d. —: II, 27.
- Haškālā: I, 129*, 154; II, 19, 20, 22; III, 17, 17*, 64, — u. Ch.: II, 21; III, 16, polemische Gering-schätz. u. romant. Verherrl. d. Ch. durch d. —: III, 17, — e. naiv intellektualist. Richt.: III, 17, — keine Ketzerei: II, 19, Anhänger d. — bewußte Gegner i. Milieus: III, 17, Musarismus u. —: I, 129*; II, 24f., Musarismus gegen — u. Ch.: II, 22, Musarismus = — u. sterbend. Ch. e. Degenerationsersch.: II, 22, — auf d. Boden d. östl. Jud. erwachsen u. n. importiert: II, 20f., f. d. — ist d. abendländ. Ph. Autorität: II, 19, — u. Rabbinismus: II, 21, — e. reformator. Beweg.: II, 19, — neigt z. Sentimentalität u. Romantik: III, 17, Synkretismus d. —: II, 22, — u. Traditionalismus d. Rabbinen: III, 17, Vernunftgemäßh. im Sinne d. —: II, 49.
- Haß u. Liebe: I, 84.

- Hebräisch:** II, 66, essentielle Auffass. d. — en: II, 66, — als Gefäß, d. m. d. Inhalt d. Tōrā gefüllt wird: II, 67, — als heil. Sprache d. Tōrā: II, 63, 67, — u. metaphys. Israel: II, 65, Synthese d. — en u. d. Jiddischen: III, 12*, modernes —: II, 94, — Form d. Schöpf.: II, 63, — als Sosein d. Sprache: II, 63, — Staatssprache im göttl. Bezirk: II, 63, — histor. geword. Staatssprache d. geist. Israel: II, 65, — als Umgangssprache: II, 67, — als wesenhafte Sprache: II, 67.
- hebräische Bezeichn. e. Sache ist Sache selbst:** II, 63, Charakter d. — n Sprache sakral: II, 65f.
- Hegel:** II, 14.
- Heiden:** I, 71.
- „heilige Weisheit“:** I, 65.
- Heiliger, Schlichtheit d. — n:** I, 61.
- Heiliges u. Profanes:** I, 67.
- Heiligkeit d. Šaddik:** III, 53.
- Heiligung d. Alltags:** I, 57ff.; II, 40, 85.
- Heilsgeschichte d. Welt:** II, 60, 60*.
- Heinemann, I.:** I, 52*.
- hellenistische Kultur:** I, 6.
- Henoch, Rabbi —:** I, 126.
- Heredität u. Kontinuität d. Kulturwerte:** II, 12, emergence u. kulturelle —: II, 72*.
- חסד:** I, 47.
- Hessen, J.:** III, 64*.
- heterogene Bewegungen:** III, 22.
- heterogenes Gedankengut e. Beweg.:** III, 21.
- Heterogenes:** I, 105.
- heuristische Bedeutung d. Vergleich. Methoden:** II, 80.
- Hierarchie, Kultur als Ergebnis d. Gestalt. weist in i. Struktur e. — d. Formen auf:** II, 5.
- חיות:** I, 98, 113; II, 74f.
- Hillel:** I, 47.
- himmlische, ird. Kleid u. — Wahrheit:** I, 56.
- himmlisches, Parallelismus ird. u. himml. Geschehens:** I, 56.
- Hiob:** III, 47.
- historisch, Phänomene, in denen s. d. Kultur — realisiert:** III, 7, Messias im Ch. n. nur zeitlos, sond. auch —: II, 71, d. Esoterismus d. chassid. Konventikel e. — bedingte Notwendigk.: III, 38, Israel geistig u. — als Volk: II, 76.
- historisch-kritische Exegese:** II, 95, — Methode: II, 97.
- historisch-metaphysisches Israel:** II, 60.
- historisch-metaphysische Notwendigk. d. Šaddikismus:** I, 132.
- historische Anonymität:** II, 83, — Begriffe d. Ch. ins Metaphysische umgedeutet: II, 50, Synthese d. — n Begriffe: II, 51, d. Ch. e. — Beweg. v. geschloss. Eigenart: I, 12, — Aufgabe d. Ch.: I, 149; II, 7, 82; III, 10, 44, d. Ch. löst s. — Aufg. nur in e. begrenzten Kreise: I, 151, — Ereign. sind sachl. Natur u. v. d. Zeitkategorie unabhängig: III, 37, zeitl. Nähe — r Erscheinung. macht Verfälschung. d. e. oder anderen Idee möglich: III, 37, — Erscheinungsformen: I, 78, Gegenstand d. — n Forschung: II, 12, Šaddik u. — Gegebenheit: III, 56, — Realität d. Gegners: II, 86, — Gemeinsch.: III, 21, 25, — Bedeut. d. Gesellsch. gegenüber d. d. Individuums: III, 20, lebendige — Kraft d. Idee: III, 41, Israel als — Größe: II, 58, 71, — Kategorien: II, 51, 59, Mannigfaltigkeiten d. — n Möglichkeiten: II, 19, Gesetz u. — Materie: I, 52, — u. metaphys. Komponente im Begr. Messias: I, 109.
- Messias steht am Ende d. — n Entwickl.:** III, 49, Messias e. einmal. — Realität am Ende d. Zeiten: II, 72, d. — Seite d. jüd. Relig. ist real: II, 100, B. Š. t. als Symbol oder als — Realität: II, 47, — Religionen: I, 94*, d. Ch. e. Phase d. Geistesgesch. u. kein Ergebnis e. — n Situation: III, 10, — Einstell. d. talmud. Richt.: III, 46, — Tat d. B. Š. t.: I, 61, — Gültigk. d. Tōrā: I, 53, — Wirklichk. d. Ch.: I, 63*; II, 95, — Wirksamk.: I, 8, 9, — Zentralbegriffe: II, 51.
- historischer, Ch. als — Faktor:** II, 86, — Weg d. Ch. in d. Esoterismus: III, 38, d. Mystik im Judent. nimmt — n Charakter an: III, 56, — Begr. e. Nation: II, 53, — Quellenwert d. Legendenmaterials: II, 45, Festhalten d. Ch. am — n Charakter d. jüd. Relig.: II, 73, d. Šaddik kein Erlöser d. Ju-

- dent. im — n Sinne: III, 55, über-individ. Geist im — n u. im metaphys. Sinne: III, 8 d. Ch. bricht m. d. — n Volksbegr.: III, 28.
- historisches Schicksal d. Ch.: I, 152, — Denken: I, 15, Eigenständig. d. — n Geschehens: III, 36, Einmaligk. alles — n Geschehens: I, 109; III, 36, Gesellsch. als allein schöpfer. Ursache d. — n Geschehens: III, 22, Wesen d. — n Geschehens: III, 22, — Schicksal sterbend. Ideen: III, 41, geist. u. — Israel: I, 24, — u. metaphys. Israel: II, 59f., — Jetzt u. Hier: I, 53, metaphys. Moment im — n Phänomen Judent.: III, 66, d. — Wesen d. Prophetismus: I, 110, d. — Moment in d. prakt. Religionsüb.: II, 71, — Werden: I, 69, d. Erlös. Israels aus d. Verbann. e. — Ziel: II, 71.
- Historisches, d. Gottesbegr. im Judentum erschöpft sich weder im — n noch im Metaphysischen: III, 46, Relativität d. — n: I, 142.
- Historizismus: III, 46.
- התחברות: I, 84.
- התקוותה: I, 68, 75*, 77; II, 91, 92.
- Halākā: I, 45, 49.
- Halākōt, Mannigfaltigk. d. —: I, 47, Tradition u. —: I, 47.
- הכנסה: I, 32, 101; III, 60.
- Hochmut: I, 72.
- homo novus: II, 55.
- Ḥōnī d. „Kreiszieher“: I, 58*; II, 57*.
- Horodezky, S. A.: I, 22*, 31*, 32*, 35*, 133*; II, 31*, 32*, 72*; III, 59*.
- Hosea: I, 120.
- Humanität, Ziel d. Gesch. ist n. —, sond. Divinität: II, 1f.
- Harwitz (שרה): I, 133*.
- Hypostase, Reduktion d. Gesetz. v. e. —: I, 44, — d. Tōrā: I, 41, Tōrā keine —: I, 42.
- hypostasierte, d. Verbundenh. d. Šaddīk m. d. — n Tōrā in talmud. Zeit: III, 53.
- Hypostasierung d. Gesetz.: I, 41*, Ch. u. — d. Tōrā: I, 41*.
- hypostasierter Wahrheitsbegr.: I, 67.
- Ibn Ezra: I, 98.
- Ich, nur G. hat gült. —: I, 45, Aufgehen d. — im Gebet: I, 112, gott-u. weltzugewandte Seite d. —: I, 112.
- Ideal, asket. —: II, 27, — d. Ḥāsīd: III, 38, — d. wahren Königs: III, 64, nomad. — d. Gottes: I, 5.
- ideale Vorzeit: I, 62.
- Idealismus d. Ch.: II, 86, metaphys. —: I, 126, synthet. —: III, 61*.
- idealistische Geschichtsauffass. d. Ch.: II, 13ff.
- idealistisches System: III, 61*.
- Idealreich, Šaddīkīm bilden e. —: III, 52.
- Idee u. Alltag: I, 7, 10, chassid. —: I, 141, 147, Gesch. d. Ch. ist Gesch. e. —: I, 140, Schicksal d. Ch. ist Sch. e. —: I, 140, Explik. e. —: III, 40, — u. Gegenidee: I, 144, gelebte —: I, 6, Gesch. wird durch d. — bestimmt: I, 141, lebend. histor. Kraft d. —: III, 41, — u. Kultus: I, 6, — u. Leben: I, 5f., 10, — u. Leben im Ch.: I, 10, — u. Leben im Christent.: I, 7, — u. Leben in d. Gesch. d. Judent.: I, 8, Idee u. Leben im westl. Judent.: I, 9, d. soziolog. Seite d. Problems — u. Leben: III, 28, Synthese v. — u. Leben bleibt Aufgabe: I, 10, d. Menschh. als —: I, 27, — u. Milieu: I, 141, — u. Politik: I, 6, — d. Relig.: I, 5, — d. Tōrā u. Šaddīk: III, 51.
- Ideen, Anonymität umfassend. —: II, 47, histor. Schicksal sterbend. —: III, 41.
- Ideengeschichte, jüd. —: I, 61, 152f.
- ideengeschichtliche, Polaritytät d. einz. — n Beweg.: I, 153, — Tat d. Judent.: III, 48.
- Ideengut, prophet. u. charismat. geschaut — d. B. Š. t.: II, 38.
- Ideenkritik: I, 15.
- Ideenwelt, Niederg. d. — d. Prophetismus: I, 9.
- Identifikation v. Sache u. Bild: I, 30*, Vergottung d. Menschen im Sinne e. —: I, 106.
- Identifizierung d. vernunftgemäßen Richt. im Judent. m. d. Prinz. d. Aufklärung: II, 24.
- Identität v. Seele u. Gebet: I, 85.
- Ideogramme, d. Buchstaben sind keine phonet. —, sond. Träger d. Wortwesens: II, 63.
- Ideologen, Helden d. Legende sind —, n. Persönlichk. d. Staats-u. Sozialgesch.: II, 47.

- Ideologie d. Ch. in s. Dekadenzeit: II, 24.
- Indeterminismus: I, 119.
- Individualisierung: III, 44.
- Individualismus, ethischer —: I, 70*, — u. Gemeinschaftsgefühl: I, 68, radik. —: I, 73*, relig. —: I, 70*; III, 43, 45.
- individualistisch, d. Ch. ist —: I, 34, d. Sprache d. Ch. ist —: II, 89, d. Mystik ist —: I, 68.
- individualistische Askese: II, 26, — Einstell.: I, 22, — Grundhalt.: I, 68.
- individualistischer u. aristokrat. Charakter myst. Beweg.: III, 12.
- Individualität u. Einmaligk. e. histor. Erschein.: II, 79, — u. Kausalkette: III, 36, d. Prophet bleibt —: I, 110, d. Ch. e. unbedingte Freiheit d. relig. —: I, 43.
- individuelle Erkenntnis u. Gehorsam: I, 22.
- individueller Charakter d. Frömmigk.: III, 9.
- individuelles, d. Saddik als Träger d. — n Charismas: III, 57, Freiheit d. — n Denkens: I, 16, myst. Denken u. — D.: III, 9, — Gedankengut d. Ḥasidim: I, 16.
- Individuelles, Ganzes u. —: III, 21.
- Individuen, Masse u. einz. — als Träger d. Kultur: III, 8.
- Individuum, Fiktion d. — s: I, 71*; III, 15, 20, — u. Gemeinsh.: II, 54*; III, 20, 26, absolute Gültigk. d. — s: I, 71*, metaphys. Gültigk. d. — s: I, 71*, Masseninstinkt u. —: III, 8, — in d. Relig. u. in d. Ethik: III, 15.
- Inkarnation d. messian. Prinz.: III, 49.
- innerweltliche u. überweltl. Šekinā: II, 73.
- Intellekt, d. erleuchtete — ist d. Organ d. Frömmigk.: I, 85.
- Intellektualismus: I, 80*, — u. Ch.: I, 96, — u. Ph.: I, 137*.
- intellektualistische Gedankenricht.: I, 99, d. Haškālā als e. naiv — Richt.: III, 17, — Spielerei: I, 96.
- intellektualistischer Charakter d. Gedankenwelt d. Nahman Brazlaw: I, 137.
- intellektuelle Erkenntnis: I, 98, d. Rabbi steht außerh. jed. — n Kritik: I, 81.
- Intensität d. Gebetes: I, 112.
- Intensivierung d. Judent.: III, 31.
- interkonfessionelles Gepräuge: I, 132.
- internationale Mystik: I, 31, 144f.
- internationaler Charakter d. Mystik: I, 30*.
- interreligiöser Charakter d. chassid. Frömmigk.: I, 54.
- iranische, reiner Dualismus d. — n Relig.: I, 35.
- iranischer Dualismus d. Gnosis u. Christentum: I, 125*.
- irdische Vernunft: II, 67.
- irdischer Genuß u. Genuß Gottes: I, 128.
- irdisches, Entwert. d. — n Gutes im Ch.: III, 14, — Kleid u. himml. Wahrheit: I, 56.
- irrationaler Charakter d. Relig.: I, 142f.
- irrationales Moment in d. Relig.: III, 34.
- Irrationales, Einheit d. Rationalen u. d. — n: III, 61.
- Israel, konstituier. Aufgabe — s: II, 52, Aufg. — s in d. Welt: I, 58*, Begr. —: II, 71, Erlösung — s aus d. Verbann. e. histor. Ziel: II, 71, Erwählung — s nach d. Prophetismus: II, 56, — u. Gebet: I, 83, geist. —: II, 59; III, 28, 45, Aufg. d. geist. —: II, 73, geist. u. histor. —: I, 24, Gemeinwesen d. zukünft. — als e. eschatolog. Größe: II, 62, Loslös. d. Begr. — aus d. Gesch.: II, 52, G. — s ist G. d. Welt: II, 57, Hebräisch ist d. histor. gewordene Staatspr. d. geist. —: II, 65, Hebräisch u. metaphys. —: II, 65, — als histor. Größe: II, 58, histor. u. metaphys. —: II, 59ff., — u. Kabbala: II, 62, künft. —: II, 61, Leiden — s: II, 58, Liebe zu —: II, 57, 58*, metaphys. —: II, 52, nationales u. geist. —: III, 18, — hat m. d. Raumkategorie nichts zu tun: II, 59, Saddik als Mittler zw. G. u. —: II, 54, Sonderstellung — s: II, 57, — geistig u. histor. als Volk: II, 56, 75f., d. Begr. Volk — e. metaphys. Begr.: II, 58, — u. Völker: II, 60, Ziel — s: II, 60, Zielsetz. d. Ch. e. geist. —: II, 7.
- Israel v. Kozienice: I, 31*; III, 59.
- Israelit u. Hāsīd: II, 53.
- israelitische Gemeinde u. Staat: II, 53*.
- iustitia u. amor dei: I, 120.

- J a b n ē: II, 10; III, 30.
 J a^a k ṓ b J i s h ā k v. Lublin: III, 59.
 J a^a k ṓ b J i s h ā k v. Przysucha
 („der Jehūdī“): I, 80.
 J a^a k ṓ b J ṓ s ē f Kohen v. Polnow:
 I, 11, 15, 130; II, 45, 52; III, 63.
 J a^a k ṓ b J ṓ s ē f v. Ostrog: I, 35,
 76, 122, 133.
 J e n s e i t s, Überwind. d. Gesch.
 durch Einbruch d. — ins Dies-
 seits: II, 76, Tempel d. Ḥāsīdīm e.
 Stück Jenseits im Diesseits: II, 52*.
 J e r u s a l e m, Trauer über —: II,
 56, Zerstör. — s: II, 58.
 J e s a j a: III, 47.
 j e s u i t i s c h e Richtung d. kathol.
 Kirche: III, 44.
 J e s u s: I, 132; II, 54, 72, 81; III,
 47, Naturverbundenh. bei —: II,
 42.
 J e ḥ e z k ē l v. Sieniawa: I, 81.
 J e ḥ i ē l M i k ā l (Maggīd v. Złoc-
 zów): I, 66, 67, 71.
 J e ḥ ū d ā Ḥ ā s i d (17. Jh.): II, 27.
 J e ḥ ū d ā Ḥ ā s i d v. Regensburg:
 I, 104.
 J i d d i s c h, Synthese d. Hebräischen
 u. — en: III, 12*.
 J i d d i s c h i s m e n in d. chassid.
 Literatur: III, 12*.
 J i s h ā k M ē i r v. Ger: I, 41.
 J i ṣ ḥ ā k v. Worki: I, 118*.
 J ṓ ḥ ā n ā n b. Zakkai: III, 30.
 J o h a n n e s d. T ä u f e r: II, 37.
 J o s e p h II, Kaiser: I, 60.
 יְרֵאָה: II, 91.
 יְרֵאָה עֲוֹן עֲוֹן: I, 106.
 J u d e n h e i t u. Judent.: I, 15,
 wirtschaftl., polit. u. soziale Lage
 d. — im 18. Jh.: II, 34, östliche —:
 I, 150, 151*.
 J u d e n t u m, antikultische Einstell.
 im —: I, 42*, — e. bejahende Relig.:
 II, 22, bibl. —: II, 29; III, 37, 46, —
 u. Ch.: I, 54; III, 43, 67 (s. Chassid-
 ismus), — u. Christentum: I, 53,
 120; II, 55; III, 47, — kennt kein
 formuliertes Dogma: III, 63*, —
 e. über d. übliche Verschiedenh. d.
 Kulturen hinausgehende Eigenart:
 II, 9, Ch. e. Erneuerung d. — s
 aus inneren Kräften: I, 149, Escha-
 tologie d. — s: III, 51, Ethik d.
 — s: II, 38, Feindesliebe im —: I,
 71, — kennt keine gefallene Welt:
 I, 120, Geistesgesch. d. — s: II, 33,
 86, Gemeinsh. d. — s: III, 31, Ge-
 meinschaftscharakter d. — s: I,
 130, geschichtsimman. Halt. d. — s:
 I, 130, — als Gesetzesreligion: I,
 119, „Gleichberechtigung“ d. — s:
 II, 10, d. Gottesbegr. im —: III,
 46, Grenzen d. — s: I, 47, zentrale
 Lehre v. Guten im —: I, 29*,
 Ḥāskālā u. —: II, 20f., alle Be-
 griffe im — verraten e. Unabhäng.
 v. einmalig. histor. Bindungen: II,
 9, Idee u. Leben im —: I, 8f.,
 Ideengesch. d. — s: I, 61, 152,
 ideengeschichtl. Tat d. — s: III,
 48, — u. Judenh.: I, 15, kulturfrees
 —: III, 30, — u. Kultur: I, 149,
 — u. abendländ. Kultur: I, 9, —
 e. religiös gerichtete Kultur: II, 7,
 Maimonides als Restaurator d. — s:
 II, 53*, d. Messiasbegr. im —:
 III, 47, d. metaphys. Moment im
 histor. Phänomen —: III, 66, — e.
 Missionsrelig.: I, 44, — ist moni-
 stisch: I, 120, Monotheismus d.
 — s: II, 83, echtes — ist eth. Mono-
 theismus: II, 17, d. Prinz. d. Mono-
 theismus im —: I, 36, Musarismus
 u. —: III, 44*, d. Musarismus hat
 auf d. — n. verfälschend ge-
 wirkt: II, 25, d. Mystik im —
 nimmt histor. Charakter an: III,
 56, Neugestalt. d. — s: II, 38,
 d. Spezifische am — ist d. stär-
 kere Objektivier. d. Begriffe: II,
 10, — d. Ostens: II, 20, Prinzip
 d. — s: II, 40; III, 44*, Quelle d.
 — s: I, 87, Relig. d. — s: I, 5, —
 als Relig. d. Vernunft: I, 94, — ist
 e. d. radikalsten Formen d. nicht-
 pantheist. Religionen: I, 106, Reli-
 gionsgesch. d. — s: I, 8, — u.
 Saddik: III, 55, — u. Saddikismus:
 III, 65, — u. Tōrā: I, 119, Tōrā-
 studium u. —: III, 31, traditionel-
 les —: I, 55, myst. Tradition d.
 — s: I, 85, ch. u. rationalist. Tradi-
 tionen d. — s: I, 93, — e. Vernunft-
 relig.: II, 24, Ch. als Vollend. d.
 — s: I, 132, Weg d. — s: III, 31,
 — in d. Potenz Weltrelig.: II, 54,
 Wesen d. — s: III, 30, 43, west-
 europ. —: III, 16, zentrale Gedan-
 ken d. — s: I, 8, zentrale Idee d.
 — s: III, 51.
 J u d e s e i n, Ch. u. —: I, 149.
 j ü d i s c h - p a l ä s t i n e n s i s c h e
 Kultur: II, 61.
 j ü d i s c h - r e l i g i ö s e s Denken:
 I, 54.
 j ü d i s c h e, spätantike oder früh-
 mittelalterl. — Beweg.: I, 153, —
 Frömmigk.: I, 61; II, 83, Grund-
 sätze — r Frömmigk.: I, 54, Blüte-
 zeit d. Ch. e. Idealbild u. Vorbild

- r Frömmigk.: I, 148; III, 10, Prototypus — r Frömmigk.: II, 83, Ch. e. — Geistesbeweg.: II, 43, Ch. e. Beweg. d. — n Geistesgesch.: II, 33, — Gesch.: I, 7, Aufg. d. — n Gesch.: III, 19, — Auffass. v. Gesetz: I, 48, — Ideengesch.: I, 153, — Kultur u. Buchkultur: II 64*, Gesch. d. — n Kultur: III, 67, histor. Aufg. d. Ch. innerh. d. — n Kultur: II, 7, — u. relig. Kultur: II, 61, — Mystik: II, 63*, Gedankenkomplexe d. — n Mystik: I, 41, — Orthodoxie: I, 152, Aristotelismus d. — n Ph.: I, 18*, Neuplatonismus in d. — n Ph.: I, 18*, Synthese d. — n Ph.: I, 41, genuin — Quelle d. Ch.: II, 83, — relig. Literatur: I, 14, — Relig.: II, 73, 93, Charismatiker d. — n Relig.: III, 43f., Ch. u. — Relig.: I, 8, ethischer Charakter d. — n Relig.: III, 39, Gesch. d. — n Relig.: II, 82, 95; III, 46, histor. Seite d. — n Relig.: II, 100, Prinzipien d. — n Relig.: II, 36, 85, rationaler Faktor d. — n Relig.: I, 95, — Religion u. Religionen: I, 7, Schicksal d. — n Religionen: I, 43f., — Relig. als Vernunftrelig.: I, 95; III, 34, Wesen d. — n Relig.: III, 30, 48, — Religionsgesch.: II, 79, — Religionsph.: I, 114, — Religiosität: I, 67; II, 71, — Sprachphilos.: II, 64, — Theologie: II, 38, — Tradition: II, 63, 99, Ch. u. — Tradition: I, 61, 144f.
- jüdischer Denktypus: I, 152ff., Musarismus e. Beweg. d. — n Geistes: II, 23, Einheit — n Geistes: II, 43, chassid. Geist e. Regeneration d. — n Geistes: II, 33, — Gesetzesbegr.: I, 150, — Gottesbegr.: I, 35, Kabbala als Umdeut. d. Gnosis im — n Sinne: I, 36, — Staat: II, 58, 59, — Staat u. Tempel: II, 61.
- jüdisches Denken: I, 62, — Denken u. Leben: I, 154, — Gedankengut: I, 54, — Geistesleben: III, 42, Struktur d. — n Lebens: III, 28, — Milieu u. Winkeljudent: I, 150, — Territorium außerh. Palästinas: II, 101, — Volksleben: III, 48, Ch. e. Renaissance echt — n Wesens: I, 148; III, 9f.
- Jüdisches, allgemein Kulturelles u. spezifisch —: III, 7.
- Jünger, Meister u. —: I, 16; II, 38, 44.
- Kabbala: I, 35, 37, 103; II, 20, 36, 96, 97, Allgegenwartslehre im Ch. u. in d. —: I, 26, Begriffssymbolik d. —: II, 99, — u. Ch. (s. Chassidismus), Gnosis u. —: I, 36, Israel in d. — u. im Ch.: II, 62, lurjanische —: I, 7, 8, 67, 70, 128, 132*; III, 53, Niederg. d. —: I, 131, prakt. —: I, 104, Šekinā-Lehre in d. —: II, 73f., Weg d. Spekulation in d. —: I, 14, Sprache d. — u. d. Ch.: II, 89, untere Weltsphäre d. —: I, 32*, Ziel d. —: I, 14.
- Kabbalisten, Talmudisten u. —: I, 13; II, 78.
- kabbalistische Begriffe im Ch.: I, 105, — Exegese: II, 96, — Gedanken: I, 13*, pantheist. Einstell. u. ethisches Ideal d. Läuterung in d. — n Systemen: II, 39, Popularisier. d. — n Lehren im 16. Jh.: II, 26f., — Methoden: I, 104*, — u. chassid. Mystik: III, 36, Ch. als theoret. u. prakt. Synthese d. beiden — n Schulen: I, 133*, — Spekulation: I, 8, 144*, — Auffass. v. Törästud.: I, 46, — Termini: I, 101, — Terminologie: I, 96, — Tradition: II, 99.
- kabbalistischer Begriffsapparat: II, 92; III, 12, — Begriffs-komplex: I, 101.
- kabbalistisches Denken: I, 13, — Gedankengut: I, 103.
- Kahana, A.: II, 44*.
- Kahana, D.: III, 62*.
- Kamelhar, S.: I, 48*, 49*, 58*, 75*, 88*; II, 58*, 61*, 65*.
- Kanonisierung: I, 15; II, 95.
- Kant, — s Gedankenführung: I, 127.
- Kantische Philos.: I, 67.
- Kapitalismus, anglikanisch-amerikanischer —: III, 66.
- Karäismus: I, 7.
- Kardinaltugenden: I, 68, 77; II, 91.
- Karliner (Aron d. Große): I, 44, 45, 46, 125, 132; III, 59.
- Karliner, Šelōmō: I, 53, 88, 112, 113.
- Karliner Hasidim: I, 45.
- Kassandramotiv: I, 70*.
- kasuistische Betrachtungsweise d. Talmud: I, 32*, — Moral: III, 63.
- Kategorien, psycholog. u. metaphys. —: I, 77.
- Katharina, heilige — v. Siena: I, 68.

- katholische Kirche: III, 19*, 44*, Ch. u. — Sakramentalauffass.: II, 86.
- katholisches Christentum: I, 54.
- Katholizismus u. Protestantismus: II, 23.
- Kausalität, Offenbarung u. —: I, 100.
- Kausalitätsproblem: I, 29.
- Kausalkette, Individualität u. —: III, 36, kontinuierliche —: III, 37.
- קב"ה, ישראל ואורייתא: III, 43.
- Ketzer: I, 71, Wundertäter u. —: I, 23.
- Ketzerei, Ch. keine —: II, 17.
- Keḥal Ḥasīdīm als e. organ. gewachsene Gemeinsh.: III, 27f., — als Repräsentant e. geist. Israel: III, 28 f.
- Kirche als Vertreterin d. exoter. Prinzips: I, 119, kathol. —: III, 19*.
- Kirchen, christl. —: I, 119.
- kleinbürgerliche Schicht f. Religiosität besonders empfänglich: II, 24.
- kleine Ḥasīdīm: I, 37.
- „kleiner B. š. t.“: I, 88.
- קדיפה: I, 23.
- קדיפות: I, 28, 56.
- Körper u. Geist: I, 56.
- Kol-Nidrē-Gebet: I, 49.
- Kommunismus, religiöser —: III, 66.
- Kompromißlosigkeit, d. trag. Irrtum d. Ch. liegt in d. —: II, 85.
- Konfessionen, d. Mystik aller — tendiert z. Anonymität: II, 44.
- Konservatismus: I, 47.
- Konsonanten als Elemente d. Seins u. d. Schöpf.: II, 64.
- kontinuierlich, d. innere Sinn d. Geistesgesch. ist —: II, 31.
- kontinuierliche Kausalkette: III, 37.
- Kontinuität: s. דבקות, Heredität u. — d. Kulturwerte: II, 12.
- Kontinuum d. Gesch.: II, 42.
- Konventikelwesen: I, 9.
- Konzentration, Meditation, — u. Existenz Gottes: I, 86, Technik d. —: I, 111f.
- konzentrisch-radial, Struktur d. Ch. ist —: I, 12.
- konzentrisch-radiales Denken d. Ch.: I, 33.
- kopernikanische Wendung d. Religion: I, 116.
- Korrektiv d. Gesch.: II, 52*, — zentrifug. Bestreb.: III, 41.
- Korruption, Tendenzen z. —: I, 111.
- Korruptionerscheinungen im Ch.: I, 75*; III, 65.
- Kosenitzer Maggid: I, 80, 91, 92.
- Kosmala, H.: I, 126*.
- Kosmogonie: II, 40, chassid. —: I, 63.
- Kosmos d. Ch.: I, 37, metaphys. Problem d. Freiheit d. —: I, 117, — d. Schöpf. u. Einzelner: I, 73, Gott d. —: III, 46.
- Kreatürlichkeit u. G.: I, 69f.
- Kreatur, Eigenwert d. —: I, 70, G. u. —: I, 28, 70; III, 26, — u. Schöpfer: I, 86, Wert jeder —: I, 69.
- Krieg u. Friede: II, 87.
- קטנות: I, 77.
- künstlerischer, Kultur v. — m Typus: II, 6.
- Kultformen, Tempel u. —: II, 62*.
- kultfreies Judent.: III, 30.
- kultisch-rituelle religiöse Übungen: II, 39.
- kultische Frömmigkeitsüb.: II, 39, — Symbolik: I, 89*, — Religiosität: I, 42*.
- kultischer Gottesdienst: II, 39.
- Kultübungen im Alltag: I, 54.
- Kultur, abendländ. —: I, 9; II, 19f., Begr. d. — läßt sich nur aus d. Begr. d. Geistes herleiten: II, 5, Begr. d. — v. e. romantisch eingestellten Ph. aus d. Begr. d. Natur entwickelt: II, 5, Begriffe, d. sich in d. Sprache manifestieren, machen d. Wesen d. — aus: II, 6, Bereitsch. d. Ch. z. —: II, 68, Ch. u. Wesen d. —: III, 7 (s. Chassidismus), Einheit u. Ganzheit d. —: III, 29, schöpfer. Einzelner u. —: III, 29, explizierte —: III, 42, — ist schöpfer. Erzeugnis d. Geistes: II, 5, — u. Gemeinsh.: III, 24f., 29, Gesch. d. —: III, 6f., Gestalt e. —: III, 29, — ist Gestalt. e. Ungealteten: II, 5, harmonische — als Idealbegr. d. —: II, 6, hellenist. —: I, 6, jüd. — e. Buch —: II, 64*, jüd. Typus u. Denkens u. jüd. —: I, 152, Gesch. d. jüd. —: III, 67, jüd.-palästinens. —: II, 61, jüd. — u. relig. —: II, 61, Judent. u. —: I, 149, Judt. u. abendländ. —: I, 9, — u. — en: III, 7, liter. Mo-

- ment in d. —: II, 63*, Masse u. Individuum als Träger d. —: III, 8, materielle — als Grundlage jed. Entwickl. im Sinne d. Fortschritts: II, 13, Selbstauflös. u. Selbstzerstör. d. materiellen —: II, 14, — als letzte Blüte d. sich entfaltend. Natur: II, 5, — als Feind u. Überwinder d. Natur: II, 5, Verhältnis zw. Natur u. —: II, 5, relig. —: II, 101, — u. Religion: II, 100; III, 7, — hat keinen Selbstzweck: II, 13, — als Ergebnis d. Gestalt. weist in i. Struktur e. Hierarchie d. Formen auf: II, 5, Triebkräfte z. —: II, 15, d. prävalier. Moment in jed. —: II, 6, — u. künstler. Typus: II, 6, — v. rechtlich-polit. Typus: II, 6, — v. relig. Typus: II, 6, — v. wirtschaftl. Typus: II, 6, weltimmanente Zielsetz. d. —: III, 7, Wesen d. —: II, 12, 15, 31; III, 29, Wille z. —: II, 15, causa prima u. Agens jed. Beweg. ist e. Wille z. —: II, 8, Wille z. — n. identisch m. d. Verweltl. e. Religion: II, 16, Ziel d. —: II, 15, — u. Zivilisation: I, 61.
- kulturbejahend, Ch. ist —: II, 15.
- kulturelle Gestalt.: II, 6, — Güter: II, 94, — Heimatlosigk.: II, 7, emergence u. — Heredität: II, 12*, — Lebenskraft: II, 32*.
- kultureller, Verfälsch. d. — n. Typus: II, 7.
- kulturelles Bild d. Ch.: II, 100, — Geschehen: II, 101, — Leben u. Relig.: II, 100, d. Ch. als — Problem (s. Chassidismus): II, 6.
- Kulturelles, allgemein — u. spezif. Jüdisches: III, 7, Judent. e. über d. Verschiedenh. d. — n. hinausgeh. Eigenart: II, 9.
- Kulturen, d. dynam. Moment in d. Entwickl. d. —: II, 31, Kultur u. —: III, 7, Verschied. d. einzeln. —: I, 43.
- kulturfeindlich, d. Ch. n. —: II, 68.
- Kulturgemeinschaft, Volk u. —: II, 25.
- Kulturgemeinschaften: II, 88*.
- kulturhistorische, Ch. unter d. Geschichtsp. — r Problemstell.: II, 8.
- kulturhistorisches Bild d. Ch.: II, 101.
- Kulturkreise, Gesch. kennt nur geschlossene —: III, 7.
- kulturphilosophische, gemeinschaftsbild. Faktoren v. — r Bedeut.: III, 24, Betracht. d. Ch. unter — n Gesichtspunkten: I, 10.
- Kulturwerte, Heredität u. Kontinuität d. —: II, 12.
- Kulturwissenschaften u. Naturwissenschaften: II, 12.
- Kultus: I, 54; II, 39f.; III, 30, Gebet u. — in d. Relig.: I, 89, Idee u. —: I, 6, Religionsüb. im —: I, 54.
- Kunst: I, 66, innere Bezieh. d. Ch. z. —: II, 17.
- Kurioses in d. Gesch.: II, 42.
- קוּיָה: I, 45, 82, 86, 88, 88*, 146; II, 92, — u. Ekstase: I, 87, esoter. Überschätz. d. —: I, 146.
- Läuterung, pantheist. Einstell. u. ethisches Ideal d. — in d. kabbalist. Systemen: II, 39, — als Ziel d. menschl. Lebens: I, 106.
- Laienfrömmigkeit: I, 38.
- Land, Begriffe —, Volk u. Sprache im Ch.: II, 51, 53, —, Volk u. Staat im Ch.: II, 62, — Gottes: II, 76, — Israel: II, 75f.
- לֵב נֶשְׁבַר: I, 45.
- Leben, adiaphora d. — s: I, 36, — u. Alltag: I, 87, — d. Ch: I, 155; III, 33, — d. Geistes: I, 15, Gesetz d. — s: II, 32, Gestalt. d. — s: I, 65, — in Gott: I, 14, — u. Gottesdienst: I, 88, Idee u. —: I, 5f., 10 (s. Idee u. —), Vereinig. d. chassid. Ideals m. d. —: III, 18f, jüd. Denken u. jüd. —: I, 154, — u. Mord: II, 87, — u. Religion: I, 9, 47, רִיחַ הַקֹּדֶשׁ Prinz. d. — s: II, 69, — u. Tod: I, 31, — u. Welt: II, 69, Wesen d. — s: I, 121.
- Lebendiges, alles — ist dialektisch: III, 21, Vielseitigk. d. — n: III, 21.
- Lebensenergie: I, 37.
- Lebensgebiet: II, 84.
- Leere, Böses kein posit. Sein, sond. e. —: I, 40.
- Legende um d. B. š. t.: III, 19f., — im Ch.: II, 89, B. š. t. im Mittelp. d. chassid. —: II, 46, christl. —: II, 45, Helden d. — sind Ideologen, n. Persönlichk. d. Staats- u. Sozialgesch.: II, 47, Motivübertrag. z. Wesen d. — gehörig: II, 45, Primitivität d. —: I, 58*.
- Legendenliteratur: III, 55.

- Legendenmaterial um d. B. Š. t.: II, 45f., chassid. — II, 55*, histor. Quellenwert d. — s: II, 45.
 Lehnübersetzungen: II, 94.
 Lehrautorität: III, 57.
 Lehrautoritäten: III, 63*.
 Lehre, chassid. — II, 77, — u. Leben d. B. Š. t.: II, 40, 42, — u. Leben d. Meseritscher: I, 181.
 Lehrer d. Ch.: I, 14, — u. Schüler: II, 38, Šaddik als —: I, 93.
 Lehrmeinung, chassid. —: I, 11.
 Lehrprinzip, Erziehungspr. u. — im Ch.: II, 53.
 Lehrsystem, Geschlossenh. d. chassid. — s: I, 13.
 Leib-Seele-Geist: II, 77.
 Leid u. Sündhaftigk.: II, 36.
 Leiden, posit. Deut. d. — s: II, 58, — in d. Welt: II, 74.
 leidender Gottesknecht: III, 49.
 Leidensweg: II, 60.
 Lemberger Religionsdisputation: III, 35*.
 Levertoff, P.: I, 53, 85, 136.
 Liberalismus, ethischer — oder Libertinismus: III, 39.
 Libertinismus: I, 56, 59, 127; II, 17, Gesinnungsreligiosität u. —: III, 40.
 libertinistisches Prinzip: I, 134.
 Liebe (s. Chassidismus), — im Dasein u. im Sosein: I, 137, essentieller Charakter d. —: I, 137, Explikation d. göttl. Funk. m. d. Explik. d. — identisch: II, 135f., — u. Furcht: I, 36, — Gottes (s. Gott), — u. Haß: I, 84, — zu Israel: I, 58*; II, 57, — zu d. Mitmenschen: I, 135, — als Prinz. d. Welt: I, 136, — u. Relig.: I, 76, Disposition d. Seele ist — zu G.: I, 90, d. Ch. predigt d. — z. Welt, d. e. Welt G. ist: II, 17.
 Lied im Ch.: II, 89.
 literarische Authentizität: II, 42f., — Leistungen d. Ch.: I, 75*, — Echtheit: II, 44, — Korruption: I, 55*, — Quellen: I, 16.
 literarisches Moment in d. Kultur: II, 63*.
 Literarkritik: I, 15.
 literarkritische Frage: I, 55*.
 Literatur, jüd. relig. —: I, 14, polemische — d. Haškālā: II, 48, polem. — d. rabbin. Kreise: II, 48f., talmud. midraschische —: II, 26.
 Ljubawitscher Rabbi (zeitgenössischer): I, 106*.
 Löb Saras: I, 60, 61.
 Löhr, Max: I, 24.
 Logik, Relativität d. —: I, 37.
 logisches Denken: I, 12.
 Lohngedanke, Šaddik u. —: III, 50f.
 Lurja, Jishāk: I, 29, 29*, 57, 70, 85, 87*, 129; II, 26, 44.
 lurjanische Gedanken im Ch.: I, 133*, — Kabbala: I, 7, 8, 67, 70, 128, 132*.
 Luther: I, 119; II, 53*.
 Ma'asē-Literatur: II, 26.
 Magie: I, 20, 91, 104, ahistor. Welt d. —: II, 100, areligiöse —: I, 20, Magie u. Ch.: I, 20*, 21*, — u. Frömmigk.: I, 21*, moderne — u. altbaybl. —: I, 21*, — u. Mystik: I, 20*, 21*, 104, — u. Parachassid.: I, 21*, Ch. u. pararelig. —: I, 144*, prakt. —: I, 37, primitive —: I, 65, sublimierte —: I, 20*, Überwind. d. — durch voluntarist. ethische Momente: I, 21*, Mystik e. Zwischenstufe zw. — u. Urwissensch.: I, 21*.
 magische Vorstell. bei d. Aktion d. bösen Triebes: I, 57, — Einstell. d. Ch.: I, 70*, — Manipulationen: I, 43, 104*, — Realität: I, 30*, — Religiosität: I, 38, — Wunderlichkeiten: I, 37.
 magisches Denken: I, 37, — Wunder: I, 113.
 Magisches: I, 20*, 112.
 Maimon, Salomon: I, 145; II, 48, 49.
 Maimonides: I, 7, 9, 41*, 55, 98, 108, 114, 137*; II, 38, 43, — als Restaurator d. Judent.: II, 53*, — Lehre v. Wesen d. Prophetie: I, 108.
 Masse, Einzelner u. —: III, 11, Gemeinsh. u. indifferente —: III, 25, — u. einz. Individuen als Träger d. Kultur: III, 8.
 Massen, Zielsetz. aller großen Religionen d. — adäquat: III, 11.
 Massenbewegung, Ch. keine —: III, 11f., 21.
 Masseninstinkt, d. Ch. entspricht d. — n.: III, 11, — u. Individuum: III, 8, Sprache u. —: III, 12.
 Massenpsyche: I, 104.
 Material, ältere Exegese als —: II, 96.
 Materialismus: I, 104; III, 60.

- materialistische Geschichtsauffass.: I, 77*; II, 13, 53*.
- Materie, Geist u. —: II, 68, 75, geist. Prinz. d. —: II, 69, Gesetz u. histor. —: I, 52, Sinn, Wert u. Richt. e. Handlung v. i. — n. abhängig: I, 118, — u. Natur: II, 5, — u. Religiosität: I, 122, רוחניות e. Eigensch., Funktion u. Hülle d. —: II, 69, Problem d. Undurchdringbark. d. —: I, 29, ungöttl. —: I, 37, Welt als — u. Chaos: I, 40, widergöttl. —: I, 112.
- materielle Kultur: II, 13f.
- materieller Dualismus: I, 35, — Utilitarismus: II, 13.
- Materielles, e. echten Gebet haftet nichts — an: I, 83.
- Mathematik, vitale Verbundenh. d. B. Š. t. u. d. eisernen Gesetzen d. — folgende natura d. Spinoza: II, 41.
- máze: II, 27.
- mechanische Gesetzeserfüll.: III, 38.
- mechanischer Deismus: I, 100.
- mechanisierte Gesetzesauffass.: I, 44.
- mechanistische Geschichtstheorie: II, 77.
- Meditation, Konzentration u. Existenz Gottes: I, 86.
- Meister, Saddik als —: III, 57, — u. Jünger: I, 16; II, 38, 44.
- Mendel v. Rymanow: II, 61, 65.
- Mendelssohn, Moses: I, 9; II, 38, 97, d. Beweg. d. —: I, 9; II, 20.
- Menschen u. Charismatiker: I, 80, 88, Eigenwert d. — en: I, 70, — e. Einheit: I, 56, d. Einsamk. d. — en v. G. nur „transitorisch“: I, 82*, Einschätz. d. Welt u. d. — en: I, 31, Erlösung d. — en: I, 34, d. — als ethisch handelndes Individuum ist frei: I, 117f., Problem d. Freiheit d. — en u. d. Welt v. G.: I, 117, Gebet als sprachl. Ausdruck d. aktiv. Bezieh. zw. G. u. —: I, 89, d. — ist dort, wo s. Gedanken sind: II, 61, — u. Gesetz: I, 42*, 49, 50, göttl. Prinz. im — en: I, 109, — u. Gott: I, 28, 30, 40, 45, 52, 79, 72, 76, 84, 87, 88, 89, 105, 106, 110, 117, 122, 138; II, 74, 90, 90*, 91, 92, 94, —, G. u. Šekina: II, 74, Liebe G. zu d. — en u. Liebe d. — en zu G.: I, 135, Gutes u. Böses konkurrieren im — en miteinander: I, 123*, einzeln. — u. Menschheit: I, 27, in d. Gemeinsch. ist d. — als Mit- u. n. nur als Neben —: III, 14, Offenbarung u. —: I, 100, Opfer ist keine Spende d. — en an G.: I, 42*, — u. Schöpf.: I, 34, 88, — u. Tōrā: I, 49f., 92; II, 90*, d. — als כורכבה d. Tōrā: I, 46, Tōrā e. Weg d. — en zu G.: I, 90, religiös „unbegabter“ —: I, 88, Unwert d. — en: I, 32, Vergott. d. — en: I, 106, vollkommener —: I, 68, — u. Welt: I, 73, 82, 117, —, G. u. Welt: I, 58, Werden d. — en: I, 53, Wert d. — en: I, 27.
- Menschen, d. Šaddik als Fürsprecher d. —: III, 54.
- Menschheit u. Gemeinsch.: II, 53*, — als Idee: I, 27, einzeln. Mensch u. —: I, 27, — u. Natur: II, 54*, — u. Šekina: I, 62.
- menschliche Eigenschaften: I, 68, — Erkenntnis: I, 36, — Rede: I, 32, göttl. Wissen u. — Schwäche: I, 70*, Sinn d. — en Existenz: I, 50, — Tätigk. nach chassid. Auffass.: II, 66, — Vernunft: I, 32.
- menschlicher, Gesch. d. — n Geistes: III, 60, Gesetz u. Autonomie d. — n Willens: I, 42*.
- menschliches, Ziel alles — n Lebens: I, 62, 106, Idealzustand d. — n Seins: I, 56.
- Menschliches, Charisma u. — am Šaddik: III, 56.
- Menschwerdung, d. Mysterium d. — Gottes im Christentum: III, 47.
- Meseritscher Maggid: I, 17, 18, 19, 24, 24*, 25, 25*, 26, 26*, 60, 67, 69, 91, 93, 98, 99, 113, 130, 132, 135*, 145, 148; II, 10, 13, 25*, 38, 39, 43, 48, 51, 53, 54, 58, 60, 97, d. — als eigentl. Begründer d. Ch.: II, 47, d. — als Organisator d. Ch.: II, 46.
- messianische Bewegungen: I, 8; II, 27, — Züge am Šaddik: III, 56.
- messianischer Charakter am Šaddikismus: I, 132*.
- messianisches, Inkarnation d. — n Prinzips: III, 49, — Zeitalter: I, 60.
- Messianismus: I, 8, 22; III, 47, 48, eschatolog. —: III, 56, jederzeit. —: III, 49, übernat. Moment im —: III, 48, Wesen d. —: II, 72.
- Messianität: II, 72.
- Messias: I, 70; II, 56, — u. Askese: II, 27, falscher —: II, 72, — u. Gebot: II, 72, — steht am Ende d. histor. Entwickl.: III, 49,

- histor. u. metaphys. Komponente im Begr.: I, 109, — e. einmalige histor. Realität: II, 72, — zeitlos u. histor.: II, 71, d. Erwart. d. — e. entscheid. Lebensinhalt: II, 72, Lehre v. —: I, 109, nationaler —: III, 48, — als Person u. Prinzip: III, 49, revolutionärer Charakter d. —: I, 110, — als Repräsentant d. Volkes: II, 71, wahrer —: II, 72, d. Begr. d. — erschöpft sich in s. zeitl. Zeitlosigk. u. zeitlosen Zeitlichk.: III, 47, — als Repräsentant d. Zeitlosigk. innerh. d. Zeit: III, 49, — als Vollender u. Auflöser d. Zeit: II, 72.
- Messiasbegriff, Eschatolog. am —: III, 55, — im Judent.: III, 47, Verweltl. d. — es: III, 47.
- Messiasbegriffe: III, 49.
- Messiaslehre: III, 47.
- Messiasstum: III, 49, gefallene Welt u. —: III, 49.
- Messiasstypus: I, 133.
- Metaphysik: I, 35, areligiöse — u. Religion: I, 142, — d. Ch.: I, 92; II, 70, chassid. —: I, 135*, Grundbegriffe d. chassid. — u. Ethik: I, 37, chassid. — d. Guten: I, 39f., idealist. —: II, 13, Tōrā e. wesentl. Bestandt. d. chassid. —: I, 41, Gesch. u. —: II, 56, 75, myst. —: II, 51, relig. —: II, 15, spekulat. —: I, 103, theozentr. —: I, 46, tōrāzentr. —: I, 46, Welt d. —: II, 100.
- metaphysisch Böses: I, 34, — geforderter Determinismus: I, 119.
- metaphysisch-eschatologisch, d. jüd. Staat ist —: II, 58f.
- metaphysisch-historische Aufgabe Israels: II, 57.
- metaphysische Kategorie d. \aleph : I, 25*, 77, — Begründ. d. chassid. Lehre: I, 44, — Freih. d. Ethik: I, 118, — Notwendigk. e. Gegenpols: III, 25, Israel e. histor. u. — Größe: II, 71, histor. u. — Kategorien: II, 59, — u. histor. Komponente im Begr. Messias u. Prophet: I, 109, — Gültigk. d. Individuums: I, 71*, — Halt. d. Mystik: I, 114, — Seite d. Religiösen: III, 47, d. Šaddik e. — Kategorie innerh. d. Soziologischen: III, 56, — Gültigk. d. Tōrā: I, 67.
- metaphysischer, Diaspora im — n Sinne: II, 101, \aleph im — n Sinne: II, 74f., — Idealismus: I, 126*, d. Begr. Volk Israel e. — Begr.: II, 58, — Monismus: I, 56, — Charakter d. Relig.: I, 142, Tōrā e. — Begr.: II, 53, überindivid. Geist im histor. u. im — n Sinne: III, 8, Volk im — n Sinne: II, 54, — Weg d. Welt: II, 71.
- metaphysisches, Heilig. d. Alltags im — n System d. chassid. Lehre: II, 85, Hebr. u. — Israel: II, 65, — Israel: II, 52, histor. u. — Israel: II, 59f., — Moment im histor. Phänomen Judent.: III, 66, — Problem d. Freiheit d. Kosmos: I, 117, Tat um i. selbst willen im Ch. z. — n Postulat erweitert: I, 61, — Ziel d. Welt: I, 110.
- Metaphysisches, d. explizierbare Kern d. Gemeinsh. liegt im. — n: III, 25, histor. Begriffe v. Ch. ins — umgedeutet: II, 50, d. Gottesbegr. im Judent. erschöpft sich weder im — n noch im Historischen: III, 46, d. Spr. Israels e. reale, gesproch. Spr. u. e. Kategorie d. — n: II, 75.
- Metempsychose: I, 37, 106, Kreislauf d. —: I, 38.
- Methode, exeget. — d. Ch.: II, 95, histor.-kritische —: II, 97.
- Methoden, histor. Bedeut. d. vergleich. —: II, 80.
- methodische u. prinzipielle Konsequenzen: I, 17.
- metus dei intellectualis: II, 91.
- Middat Ḥasidūt: II, 27.
- Midraš: II, 45, 98.
- Milieu, Ch. u. —: III, 22, geist. Milieu d. Ch.: I, 147, d. — d. Ch. relativ konstant: III, 18, exoter. —: III, 38, — u. Zeit d. Fälschers: II, 43*, Anhänger d. Haskālā bewußte Gegner d. — s: III, 17, Idee u. —: I, 141, jüd. — u. Winkeljüd.: I, 150, Zufälligk. d. — s: I, 150.
- Minjan, Prinz. d. — s: III, 44.
- Minkin, I. S.: I, 104; — s Theorie: II, 85; III, 57*, 65.
- Mišnätex: II, 95*.
- Mission, buddhist. —: I, 54.
- Missionar, Eiferer u. —: I, 45.
- Missionsarbeit: III, 43.
- Missionsgedanke: II, 54.
- Missionsreligion, Judent. e. ausgesproch. —: I, 44.
- Missionsstätigkeit: I, 43, 60.
- Mit mensch, Begr. d. — en: I, 70*, 71*, ethischer Begr. d. — en: I, 71*, d. — als eth. Forderung ist immer Problem: III, 15, d. — als

- relig. Forder. ist e. Tatsache: III, 15, Fürbitte bezieht s. n. nur auf d. — en, sond. auf d. gesamte Sein: I, 84, in d. Gemeinsch. ist d. Mensch als — u. n. nur als Nebenmensch: III, 14, — u. Nebenmensch: I, 71*.
- Mitmenschen, Liebe z. d. —: I, 135.
- Mittler, d. Saddik als — zw. G. u. Israel: III, 54.
- Menahem Mendel aus Witebsk: I, 51, 74, 105, 130; III, 54, 59.
- Menahem Mendel v. Przemyslany: I, 67.
- moderne Magie: I, 21*, — Welt: I, 12.
- moderner Zionismus: II, 59.
- modernes Denken: I, 12, — Hebräisch: II, 94.
- Modifikation d. Sinngeb.: II, 95, — d. Wortlautes: II, 95.
- מוחין דניקבא: I, 79*.
- monarchische Struktur d. Ch.: I, 17, — Stell. d. Saddik im Ch.: I, 17*.
- Monismus: I, 21*, 27; II, 101, chassid. —: I, 21*, extremer —: I, 56, metaphys. —: I, 56, relig. —: II, 99f., radikaler — d. Weltbetracht.: II, 68.
- monistisch, Judent. ist —: I, 120.
- monistische Mystik: I, 89.
- monistisches System: I, 100, —, antidualist. System u. Mystik: I, 121.
- Monothetismus: III, 48, eth. —: I, 42*, 145; II, 17, extremer —: I, 35, — d. Judent.: II, 83, Prinz. d. — im Judent.: I, 36, — u. kult. Symbolik: I, 89*, d. — läuft Gefahr, entw. in Pantheismus od. in Dualismus aufzugehen: II, 7, transzend. —: II, 91, d. Gebet ist d. Urform d. —: I, 89*.
- monotheistischer, Explizier. d. — n Gottesbegr.: II, 33.
- Moral, kasuist. —: III, 63.
- Moralität, Gesinnungsfrömmigk. u. äußere —: III, 39.
- Mord, Leben u. —: II, 87.
- Mordkai v. Lechowitz: II, 55.
- Morgan, C. Lloyd: II, 12*.
- Moses: I, 47; II, 55, 55*.
- Mōšē Leib v. Sassow: I, 49.
- Motivübertragung z. Wesen d. Legende gehörig: II, 45.
- Mešullām Feibusch Heller v. Zbaraz: I, 66, 67.
- מוצות: I, 48.
- Musarismus: I, 74*, 129, 154; II, 22, aszet. Richt. d. —: III, 44*, Bußsystem d. —: I, 53, — u. Ch.: I, 74*; II, 23, — = Haškālā u. sterbend. Ch. e. Degenerationsersch.: II, 22, d. — will esoterisch sein: II, 23, — u. Ghetto: II, 24, — u. Haškālā: I, 129*; II, 24f., — gegen Haškālā u. Ch.: II, 22, — u. Jud.: III, 44*, — u. Protestantismus: II, 23, — u. Sektierertum: II, 23, — e. Vereng. d. jüd. Geistes: II, 23, — e. vernunftgemäße Relig.: I, 129*, d. — ist weltverneinend: II, 24.
- Musaristen: I, 74*.
- Musik: I, 66, 79, — u. Tanz: III, 40.
- Mysterium d. Menschwerd. G. im Christent.: III, 47.
- Mystik: I, 9, ahistor. Charakter d. —: II, 51, d. — tendiert z. Anonymität: II, 44, antidualist. System u. —: I, 121, — u. einz. Autor: II, 44, — setzt e. relig. „Begabung“ voraus: III, 12, — d. Ch.: III, 35, 36, 37, Ch. e. Erscheinungsf. d. —: II, 79, christl. —: I, 54, 138, — u. Ethik als heterogene Größen: I, 67, Ch. e. Synthese v. — u. Ethik: I, 68, Gebet in d. menschl. —: I, 89, Gedankenkomplexe d. jüd. —: I, 41, Geschichtslosigk. d. —: II, 70; III, 35, Gottesvereinig. u. Gottesferne in d. —: I, 24, histor. Charakter d. —: III, 56, — ist individualist.: I, 68, internationale —: I, 31, 144*, internationaler Charakter d. —: I, 30*, jüd. —: II, 63*, chassid. u. kabbalist. —: III, 36, — u. Magie: I, 20*, 21*, 104, — e. Zwischenstufe zw. Magie u. Wissensch.: I, 21*, metaphys. Haltung d. —: I, 114, nichtjüd. —: I, 26, nominalist. —: I, 113, — u. Pseudo —: I, 96, psycholog. —: I, 77, rationalist. Begrifflichk. u. —: I, 146, Versenkungs — u. gelebte —: I, 24, Welt d. —: II, 100, weltabgewandte Seelenhalt. d. —: III, 12, Wesen d. —: III, 34.
- Mystiker: I, 65, 147, christl. —: I, 31, 106.
- mystisch gerichtete Relig.: I, 66.
- mystisch-charismatische, d. Ch. e. — Richt.: I, 54.
- mystisch-essentielle Gebetsauffass.: I, 85.

- m y s t i s c h e, d. chassid. Beweg. e.
 — Beweg.: III, 33, d. Ch. als —
 relig. Beweg.: III, 9, — Beweg.
 halten sich lange: I, 148, —
 Denkweise: III, 33f., — Emanati-
 onslehre: II, 82, — Lehre d. Ent-
 werdens: I, 26, — Erkenntnis: I,
 57, — Exegese: II, 97, — Fröm-
 migk.: I, 57, 68, 114, — Gedanken-
 gänge: I, 43, 57, 110*, — Gedan-
 keng. d. Nahmān Brazlaw: I, 141,
 — Gedankenwelt d. Ch.: I, 9, —
 Grundhalt.: I, 113, d. individualist.
 u. aristokrat. Charakter d. — n
 Beweg.: III, 12, — Metaphysik:
 II, 51, — Prinzipien: I, 127, —
 u. rationale Momente im Ch.: I,
 140, — Religiosität: I, 28; II, 92,
 d. Ch. e. — Richt.: I, 8; II, 43,
 — Richtungen: I, 22, — Richtun-
 gen gehen an Absurdität zugrunde:
 I, 145, — Sprache: II, 89, —
 Strömungen: III, 35, — Stufen-
 leiter: I, 68f., — Systeme: I, 30*,
 — Termini: I, 30*, — Tradition
 d. Judent.: I, 85, — Versenk.: I,
 20, — Züge: I, 15.
- m y s t i s c h e r Charakter d. Ch.:
 III, 46; II, 50, — Prozeß d. Ent-
 werdens: I, 67, — Grundcharakter
 d. Ch.: I, 24; II, 89, Organ
 d. — n. „Seelengrundes“: I, 97,
 Ganzheit d. — n Beweg.: I, 97.
- m y s t i s c h e s Denken: I, 21*, 30*,
 113; III, 33, 61, — Denken u.
 individuell. Denken: III, 9,
 Psychoanalyse u. — Denken: II,
 64*, ratio u. — Denken: II, 75,
 — Erlebnis: I, 97, — Gotteserleb-
 nis: I, 98.
- m y t h e n h a f t e Gültigkeit d. B. š.
 t.: II, 44.
- m y t h i s c h e Denkelemente im Ch.:
 III, 34.
- m y t h i s c h e s Denken: III, 33f.
- M y t h o s: III, 33f.
- N a c h e i n a n d e r u. Ursache-Wir-
 kungserhältnis: III, 36.
- n a c h t a l m u d i s c h e, Hāsīd in
 talmud. u. — r Zeit: II, 26.
- N a c h t s e i t e u. Tagesseite d. Seele:
 I, 97.
- N ä c h s t e n l i e b e: I, 28, 34, 51,
 58, 68, 103; II, 78, — u. Fröm-
 migk.: I, 102, Gottesliebe u. —: I,
 37, 39, 135f., — u. Toleranz: I,
 32.
- N a h m a n B r a z l a w: I, 15, 39*,
 50, 52, 79*, 98, 99, 128, 131, 137,
 141, 148; II, 51, 53, 54, 59, 62, 63,
 64, 66, 84; III, 10, 54, 57, 58, 59, 63.
- N a m e n l o s e: II, 42f.
- n a m e n l o s e Chassidim: III, 44.
- N a t i o n, d. histor. Begriff e. —: II,
 59.
- n a t i o n a l e Beschränkung im Ch.:
 II, 54, — Erwählung: II, 53, Pro-
 blem d. Überschreitung d. — n
 Grenzen im Ch.: II, 53, Ch. als
 Auswirk. e. — n Bindung d. Kul-
 tur: III, 7, Überwindung d. — n
 Schranken in d. Relig.: III, 48.
- n a t i o n a l e r Gedanke d. Ch.: II,
 57, — Messias: III, 48.
- n a t i o n a l e s u. geistiges Israel:
 III, 18.
- n a t ü r l i c h e Offenbarung: I, 91,
 100, 140; II, 83.
- N a t u r, chassid. Lehre v. d. —: I,
 101, — u. Gesellsch. als Gegenpole:
 II, 42, d. göttl. Wesen in d. —: I,
 26, Gott u. —: II, 41, Kultur als
 Feind u. Überwinder d. —: II, 5,
 Kultur u. —: II, 5, — als unge-
 staltete Materie: II, 5, Menschheit
 u. —: II, 54*, Nichtisraelit ist —:
 II, 51, Erkenntnis d. Seele u. d. —:
 I, 90, — d. Unterbewußtseins: I,
 97*, „Zurück z. —“: II, 12.
- n a t u r a, vitale Verbundenh. d. B.
 š. t. u. d. eisernen Gesetzen d.
 Mathematik folgende — d. Spi-
 noza: II, 41.
- n a t u r a l i s t i s c h e Religiosität:
 I, 24.
- N a t u r e r l e b n i s: I, 91, — d. B.
 š. t.: I, 25*, 59, 141; II, 40.
- N a t u r p a n t h e i s m u s: I, 90,
 lyrisch emotionaler —: II, 39.
- N a t u r v e r u n d e n h e i t d. B. š.
 t.: II, 40f., — d. Ch.: II, 89, — bei
 Franz v. Assisi: II, 42, — bei Je-
 sus: II, 42.
- N a t u r w i s s e n s c h a f t e n, Kul-
 turwissenschaften u. —: II, 12.
- N e b ĩ m: II, 26.
- N e b e n m e n s c h, Mitmensch u. —:
 I, 71*, — u. Gemeinschaft: III, 14.
- n e g a t i v e, positive u. — Elemente
 d. Relig.: I, 116.
- N e o c h a s s i d i s m u s: III, 10, —
 u. Ch.: I, 149, Problem d. —: I,
 115*.
- N e u p l a t o n i s m u s in d. jüd.
 Ph.: I, 18*.
- N i c h t c h a s s i d i m u. Chassidim:
 III, 16.
- N i c h t i s r a e l i t i s t Natur: II, 51.

- Nichtjude, d. Problem d. — n im Christentum: II, 54.
 nichtjüdische Mystik: I, 26.
 nichtpantheistische Religionen: I, 106.
 Nichts u. Sein: I, 25, essentielles — u. scheinbares Sein: I, 26, — u. Seinslosigkeit: I, 25*, Welt u. —: I, 39.
 Nichtsein u. wahres Sein: I, 26, d. Welt als —: I, 94.
 Niedergang d. Ch.: I, 20, 104, 131, 145; II, 85; III, 27, 57*, 65, Einfluß d. Ghetto auf d. — d. Ch.: II, 11, — d. Kabbala: I, 131.
 Niedergangszeit d. Ch.: I, 75*.
 נִיצוּצוֹת: II, 59.
 Noah v. Lechowitz: I, 72.
 nomadisches Ideal d. Gottes: I, 5.
 nominalistische Mystik: I, 113.
 nomotätische Lehre: III, 35.
 נִפְשׁ גּוֹרֵה — גּוֹרֵה נִפְשׁ: I, 77.
 נִשְׁמָה: I, 13*, 31, 67, 122.
 Oberbewußtsein: I, 97.
 objektiver Geist: III, 8.
 Objektivierung, d. Spezifische am Judentum ist d. stärkere — d. Begriffe: II, 10.
 Offenbarung u. Gebet: I, 88, Gesetz = — e. Teil d. Korrelation zw. G. u. Mensch: I, 42*, — u. Kausalität: I, 100, — u. Mensch: I, 100, natürliche —: I, 91, 100; II, 83, Prinz. d. —: I, 100, — u. Schöpfung: I, 100, Sukzession d. —: II, 55*, — u. Tōrā: I, 41, 88, — als wiederholter Akt: I, 90.
 Opfer: II, 86, — e. Teil d. göttl. Erziehungswerkes: I, 42*, — e. Konzession an andere Religionen: I, 42*.
 Opferkult: II, 62*.
 Optimismus: I, 75*, weltbejahender —: II, 22.
 optimistisch, d. Ch. ist —: II, 15, d. materialist. Geschichtsauffass. ist im Prinzip —: II, 13.
 optimistischer u. pessimist. Charakter d. Religionen: I, 116.
 organisatorisches Moment im Ch.: III, 15.
 Organisches, d. Gesetz alles — n. u. Schöpferischen: III, 23.
 Originalität: I, 16.
 orthodoxe Grundsätze: I, 43.
 orthodoxer Rabbismus: I, 53, — Gottesbegriff: I, 23.
 Orthodoxie: I, 38, 91; II, 19, anthropomorpher Gottesbegriff d. —: I, 23, jüd. —: I, 152.
 Ostjudentum: III, 16.
 Palästina: II, 59, — u. Diaspora: II, 101, — u. jüd. Territorium: II, 101.
 pantheistische Gottesauffass. d. Ch.: I, 23.
 pantheistischer Gottesbegriff: I, 23.
 Panpsychismus: I, 46, 85*.
 Pansakramentalismus: I, 62*, 63*.
 Pantheismus: I, 24, 26, 29, 46, 100, — u. Monotheismus: II, 7.
 pantheistische Grundhalt. d. chassid. Gotteserlebnisses: I, 26, — Gemeinsh. zw. G. u. Welt: I, 99, — Einstell. u. ethisch. Ideal d. Läuter. in d. kabbalist. Systemen: II, 39, — Tendenzen: I, 29.
 pantheistischer Gottesbegr.: I, 23.
 Para-Hasidim: II, 21.
 parachassidische Gedanken: I, 38.
 Parachassidismus: I, 20*, 21*, 38, Gesch. d. —: I, 38, — u. Magie: I, 21*.
 Parallelismus ird. u. himml. Geschehens: I, 56.
 Parallelität d. Geschaffenen, d. Seins u. d. Geschehens: II, 69.
 parapsychische Lehren: I, 38.
 parareligiöse Magie: I, 144*.
 Parareligion: I, 38, 101.
 Partei in polit. Sinne ist Gesellsch.; III, 25*.
 Paul I, Kaiser: III, 64.
 paulinisches Lehrsystem: I, 7.
 Paulus: I, 119; II, 53*; III, 39.
 פְּדִיּוֹן: I, 82.
 Pedanterie u. Formalismus: II, 83.
 persönliche Frömmigk.: II, 72, — Zielsetz. u. Masseninstinkt: III, 11.
 persönliches Gebet: I, 83.
 Persönlichkeit: II, 42, — d. B. š. t.: I, 19, 24; II, 43, charismat. —: II, 37, — d. R. Löb Saras: I, 60, religiöse —: I, 87, Einheit d. sittl. —: I, 52, Freiheit d. sittl. —: I, 52, — d. Stifters: II, 42, Totalität d. —: I, 52.

- Persönlichkeiten: I, 18; II, 45, 45*, — u. absolute Autorität: II, 44, 46, chassid. —: II, 20, 41, — u. Richtungen: I, 17, — u. einzelne Saddīqim: I, 17, schöpfer. —: III, 29.
- Persönlichkeitskult, Zentralgedanken d. Ch. sind v. — frei: III, 33.
- Person u. Gott: I, 29.
- pessimistischer Determinismus: I, 117, Eschatologie e. idealist. Geschichtsauff. v. ausgespr. — m Typus: II, 14, — u. optimist. Charakter d. Religionen: I, 116.
- Pflichtgebet: I, 87.
- pharisäischer Denktypus: I, 153f.
- Pharisäismus: I, 6, 153; II, 32, — u. Rabbinismus: I, 6, 7, 9.
- Philosoph u. Saddīq: I, 99.
- Philosophie, abendländ. —: I, 69*, 93, 153; II, 19, d. Gottesbegr. in d. abendländ. — z. Z. d. Ch.: I, 23, d. Ch. erkennt d. Autorität d. — n. an: II, 19, d. Ch. als —: II, 84, Ch. keine —: I, 47, Gesch. d. —: I, 18; III, 60, griech. —: I, 68, Intellektualismus u. —: I, 137*, — als Irrweg: II, 84, Aristotelismus in d. jüd. —: I, 18*, Neuplatonismus in d. jüd. —: I, 18*, Systeme d. jüd. —: I, 41, kantische —: I, 67, romantisch eingestellte —: II, 5, — d. Maimonides: I, 7, d. Ch. keine Antwort auf d. spinozist. —: II, 40, westeurop. —: I, 93.
- philosophische, relig. u. — Bewegungen: I, 53, — Komponente d. Ch.: II, 84, — Deduktionen: I, 8, Offenbar. d. Tōrā u. — Deduktionen: I, 41, — Exegese: II, 97, Ch. keine — Religion: I, 47.
- Philosophismus, prophet. schöpfer. Religion u. —: II, 80.
- phonetische, Buchstaben keine — n Ideogramme, sondern Träger d. Wortwesens: II, 63.
- pia frau: III, 26.
- Pietät, Gegenstand d. — u. Ehrfurcht: I, 99.
- Pietismus, Ch. u. christl. —: I, 18*.
- Pilpul: I, 32*; II, 36, 99.
- Pilpulismus: II, 11, 64*.
- Pilpulisten: I, 49.
- Pinhās ben Jā'ir: I, 77, 127.
- Pinhās Schapiro aus Korez: I, 31*, 32, 32*, 83; II, 61, 90.
- Plato: II, 44.
- platonischer Denktypus: I, 153.
- Poesie, Metaphern d. —: I, 98.
- polare Bewegungen: I, 153.
- Polarität d. einz. ideengeschichtl. Beweg.: I, 153, — d. Religion: I, 116.
- polemische, d. Ch. keine — Beweg.: II, 35, — Geringerschätz. d. Ch. durch d. Haškālā: III, 17, — Literatur d. Haškālā u. d. rabbin. Kreise: II, 48f.
- Polen, Teilungen — s: III, 41.
- Politik, Idee u. —: I, 6, weltl. — religiösen Grundsätzen unterworfen: I, 60.
- politischer, Partei in — m Sinne ist Gesellsch.: III, 25*, 26*.
- populär, Ch. n. —: III, 12f.
- populäre Symbolik: II, 98.
- Popularisierung d. kabbalist. Lehren im 16. Jh.: II, 26f.
- Popularität: II, 35.
- positive Deut. d. Leidens: II, 58, — u. negative Elemente d. Relig.: I, 116, — Einst. z. Welt: I, 71.
- positiver Charakter d. chassid. Demut: I, 69, d. Beweg. d. Ch. hat e. eminent — n, schöpfer. Charakter: II, 35.
- positives, d. — Moment jed. religiös. Beweg.: II, 37.
- Positivismus d. Ch.: II, 15*.
- „positivistische“ Einstell. d. Ch.: I, 116.
- praktisch-religiöse Ethik: II, 72.
- praktische Ethik: I, 27; II, 40, — Frömmigk.: I, 14, 139, 141; III, 39, — Gotteserkenntnis: I, 98, — Magie: I, 37, — Religiosität: I, 36, d. histor. Moment in d. — n Religionsübung: II, 71.
- praktischer Esoterismus: III, 29, — Saddīqismus: II, 98; III, 54.
- Priesteraristokratie: I, 6.
- Primat d. Geistes: I, 131.
- primitive Frömmigk.: I, 151, — Magie: I, 65, — Religiosität: I, 38.
- primitiver Pansakramentalismus: I, 62*.
- Primitivität, geistig seel. —: I, 61, — d. Legende: I, 58*.
- prinzipielle, methodische u. — Konsequenzen: I, 17.
- Priorität, zeitl. —: I, 19.
- profan u. sakral: I, 62*; II, 93.

- profanes, d. Verbundenh. d. Sadi-
dik m. d. — n Gesetz in bibl. Zeit:
III, 53.
- Profanes, Heiliges u. —: I, 67,
Synthese d. — n u. d. Sakralen: I,
62*.
- Programm, d. Ch. hatte kein —:
I, 149.
- Programmbegriff, d. Begr.
d. Hāsīd als — d. chassid. Beweg.:
II, 25.
- Propaganda: II, 75.
- Propagandasprache: II, 89.
- Prophet u. Hāsīd: I, 109*, histor.
u. metaphys. Komponente im Begr.
—: I, 109, d. — bleibt Individuali-
tät, Repräsentant d. Einsamk. d.
Einzelnen v. G.: I, 110, d. zentrale
Begr. d. — en: I, 109.
- Propheten: I, 5f., Relig. d. klass.
—: II, 81, — u. Rabbinen: I, 9.
- Prophezie, klass. —: I, 154, Mai-
monides' Lehre v. Wesen d. —: I,
108.
- prophetisch geschautes u. cha-
rismatisch gestaltetes Ideengut d.
B. Š. t.: II, 38, — schöpfer. Relig.
u. Philosophismus: II, 80.
- prophetischer Denktypus: I,
154.
- Prophetisches: I, 22.
- Prophetismus: I, 6, 7, 8, 22,
154; II, 32, 33, 56, 62, Aufgabe d.
—: II, 82, — u. Ch.: I, 61, 109*;
II, 82, Erwähl. Israels nach d. —:
II, 56, — ist u. bleibt e. histor.
Phänomen: I, 110, d. Niederg. d.
Ideenwelt d. — vollzog sich in
Form e. unfrucht. Aristokratisier-
s.: I, 9, — u. Staat: I, 120.
- Prophetsein: I, 110.
- prosopographische Unter-
such.: II, 45*.
- prosopographischer Wert d.
chassid. Schriften: I, 16.
- Protestantismus: I, 142, d.
Ch. kein —: II, 85, — als Reak-
tion auf d. dekadenten Katholizis-
mus: II, 23, — Musarismus: II,
23.
- Przysuchaer Dynastie: III, 59,
— Rabbi: I, 123*.
- Pseudo-Hāsīdīm: I, 22.
- pseudomessianische Bewe-
gungen: II, 72, Kurzlebigk. d. —
Bewegungen: II, 32*, — Krank-
heit: III, 48.
- Pseudomessianismus: II,
72.
- Pseudomessias: I, 22.
- Pseudomystik u. Mystik: I,
96.
- Pseudoprophet: I, 22.
- Pseudorationalismus: III,
61.
- psychische Funktionen: I, 100f.
- Psychoanalyse u. myst. Den-
ken: II, 64*.
- psychoanalytische, Gegenst.
d. — n Forschung: I, 97*.
- Psychologie d. Ch.: I, 92.
- psychologisch-anthropo-
logische Komponente im
metaphys. Monismus: I, 56.
- psychologische Freiheit im
Bereiche d. Ethik: I, 118, — Kate-
gorien: I, 77, d. Ch. kennt keine —
Theorie d. myst. Erlebnisses: I,
97.
- psychologisches Problem d.
Freiheit: I, 117.
- Psychologismus: I, 108.
- psychologistische Manipula-
tionen u. Ekstasen: I, 110, — My-
stik: I, 77.
- psychophysischer, d. geistige
Wesen d. Materie v. Ch. als e. Art
— Parallelismus erfaßt: II, 68f.
- Purismus u. Synkretismus: III,
41.
- puristische Reaktionen im Ch.:
III, 59.
- Qualitäten u. Attribute: I, 69.
- Quellendokumente, Fälschun-
gen u. —: II, 49.
- Quellenmaterial, Selbstver-
fälsch. d. chassid. — s typisch f.
geistesgeschichtl. —: I, 13.
- Quellenwert d. d. Stifter zuge-
schrieb. Dokumente f. d. Biograp-
hie: II, 42, histor. — d. Legen-
denmaterials: II, 45.
- Quietismus: I, 56; II, 52.
- Quittelsitte: I, 79.
- Rabbi, Charisma d. — ist Auf-
gabe: I, 79, d. — steht außerh. jed.
intellektuell. Kritik: I, 81, d. —
als Vermittler zw. G. u. d. From-
men: I, 79.
- Rabbinen, Haskālā u. Traditiona-
lismus d. —: III, 17, Propheten u.
—: I, 7.
- rabbinsche, Chassidim u. An-
hänger d. — n Richt.: III, 16, —
Kreise: I, 8; II, 58, polemische Li-
teratur d. — n Kreise: II, 48f., —

- Methode d. Tōrā-Studiums: I, 50, klass. — Tradition: III, 42.
- Rabbīnismus: I, 44, 46, 50, 154; II, 18, 36, — u. Ch.: I, 45, 121; II, 17, 36, 77f.; III, 17, 31, 34, 42, 60, 61, 62, 65, Ch. u. aml. —: III, 18, Entwicklungsphasen d. —: III, 61, esoter. geworden. —: III, 42, d. — u. s. esoter. Stell.: II, 20, 24, — u. Gesetz: I, 9, Haškālā u. —: II, 21, orthodoxer —: I, 53, Pharisäismus u. —: I, 6, 7, 9, Traditionen d. —: I, 93, — u. Traditionsalismus: III, 16, traditionell. —: III, 64*.
- Rabinowitsch, W.: I, 125*.
- Raši: II, 98.
- ratio: I, 9, 81, im Wesen d. — liegt d. Prinz. e. Allgemeingültigk.: III, 9, — u. myst. Denken: II, 75.
- rational gerichtete relig. Lehren: I, 66.
- rationale, myst. u. — Momente im Ch.: I, 140.
- rationaler Faktor d. jüd. Relig.: I, 95.
- rationales Element d. Ch.: III, 60, — Denken: III, 33.
- Rationales, Einheit d. — n u. d. Irrationalen: III, 61.
- Rationalismus: I, 66, — u. Gefühlsreligion: I, 146, Ch. u. — d. Rabbinen: I, 144*, — u. Skeptizismus: I, 147.
- Rationalisten: I, 65.
- rationalistische Erkenntnis: I, 55, — Traditionen: I, 93, — Begrifflichk.: I, 146, — Religiosität: I, 101, — Richtungen: I, 145.
- rationalistisches Denken: I, 55.
- Raum u. Gott: I, 29, Problem d. — es: I, 29f.
- Raumkategorie, Israel hat m. d. — nichts zu tun: II, 59.
- real-historischer, Diaspora in — em Sinne: II, 100f.
- Refā'el, Begründer d. Berschader Chassidim: I, 31*.
- Realismus d. chassid. Auffass.: I, 134, religiös. —: II, 56.
- Realität, d. B. š. t. als Symbol od. als histor. —: II, 47, histor. — d. Gegners: II, 86, — e. Handl.: I, 135*, — d. Gesch. u. Geschichtsbetracht.: I, 17f., — d. Gesch. u. Sein: II, 71, — Gottes außerh. d. Seele u. d. Welt: I, 108, magische —: I, 30*, Wert e. —: I, 114.
- Recht d. Gesch.: II, 53*.
- rechtlich-politischer, d. Kultur v. — m Typus: II, 6.
- Reformatoren: I, 62.
- reformatorische, Haškālā e. — Beweg.: II, 19, — Bewegungen: II, 37.
- Reformbewegung, d. Ch. keine —: I, 149.
- Reformierung d. Gesellschaftsordnung: I, 76.
- Reinigungsbräuche: I, 78.
- Reinigungsritualien: I, 78.
- Reklame, d. Ch. brauchte keine —: I, 149.
- Relativierung aller Unterschiede: II, 97.
- Relativisierung chassid. Rituals: II, 21.
- Relativität d. Bösen: I, 37, — d. Historischen: I, 64, 142, — d. Logik: I, 37, d. Ch. als Absolutes gegenüb. d. — d. Vergangenh.: I, 133.
- religiös, d. Gütergemeinsch. d. Ch. rein —: III, 14, Judent. e. — gerichtete Kultur: II, 7, — „unbegabte“ Menschen: I, 88.
- religiös-ethisches Leben u. Erleben: II, 39.
- religiöse, d. Mystik setzt e. — „Begabung“ voraus: III, 12, — Begriffswelt u. — Sprache: II, 90, — Beweg.: I, 87; III, 7, d. positive Moment jed. — n Beweg.: II, 37, d. Gesetz ist Mittelp. aller jüd. — n Bewegungen: III, 35, — u. philosoph. Beweg.: I, 53, — u. soziale Beweg.: II, 36, Spontaneität u. Freiheit — r Beweg.: I, 148; III, 10, Stifter — r Beweg.: I, 62, Wesen — r Beweg.: I, 40, — Daseinsformen: II, 99, Höhep. u. Tiefp. d. — n Entwickl.: I, 5, — Erkenntnis: I, 99, prakt. — Ethik: II, 72, — Exegese: II, 95, d. Mitmensch als — Forder. ist e. Tatsache: III, 15, ethische u. — Forder. d. Ch.: I, 115, — Gemeinsch.: I, 54, 76; III, 45, organisierte — Gemeinsch. e. Konzession an d. Welt: III, 14, Vergesellschaft. d. — n Gemeinsch.: III, 15, wirtschaftl. Gemeinsch. u. — Gemeinsch.: III, 9, — Genies: II, 53*, d. tragische Irrtum — r Gesellschaften: III, 15, — Gleichst. d. Geschlechter im Ch.: III, 28, unbedingte Freih. d. — n Individualität: I, 43, Intensität — r Kämpfe: III, 62, — Kultur: II, 101, jüd. u.

- Kultur: II, 61, rational gerichtete — Lehre: I, 66, jüd. — Literatur: I, 14, — Metaphysik: II, 15, — Motive u. Ziele: I, 61, — Persönlichk.: I, 87, d. weltl. Politik — n Grundsätzen unterworfen: I, 60, — Praktiken: I, 20, — Rezitationen: I, 78, — Schwärmererei: II, 56, — Seelen: I, 115, — Spekulation: I, 33, — Tat: I, 33, — Übungen: II, 39, — Wahrheiten: II, 18, d. Gebet ist e. — Welt an sich: I, 112, d. Ch. e. geniale Vereinig. alles kulturellen Geschehens unter e. — n Zentralidee: II, 101, — Zielsetz. d. Ch.: II, 100.
- r**eligiöser, Saddik u. — Begr.: III, 51, — Charakter d. Ch.: III, 7, — Individualismus: I, 70*; III, 43, 45, — Kommunismus: III, 66, — Monismus: II, 99f., — Optimismus: I, 40, Kultur v. — m Typus: II, 6, — Typus u. soziolog. Milieu: I, 38, — Theoretiker: I, 89, — Weg d. Gebetes: I, 105, — Zionismus: II, 61.
- r**eligiöses Bewußtsein: I, 60, — Denken: I, 12, 14; III, 34, — Erleben: I, 89, 95, Gebetserhör. u. — Gefühl: I, 84f., — Genie: I, 66; II, 42; III, 13, Wesen d. — n Genies: III, 10, — Leben: I, 13, 72, 99, — Phänomen d. Gebetes: I, 113, — Zentrum d. Zionismus: II, 61.
- R**eligiöses: I, 23, 114, ahistor. Seite d. — n: III, 47, geist. Auffass. d. — n: III, 38, Gebiet d. — n: I, 98; II, 71, metaphys. Seite d. — n: III, 47, transzend. Seite d. — n: III, 47, Welt d. — n: I, 99.
- R**eligion u. Aberglauben: III, 13, d. Ch. e. aktivist. — I, 24, Alltag u. — I, 7, 78; II, 85, Ch. als — d. Armen: 76*, — als Evangelium d. Armen: 76, Aufgabe d. — I, 95, Tendenz d. — auf Ausschließlichk.: II, 80, Banalisier. d. — I, 57f., Judent. e. bejahende — II, 22, — kennt nur e in Prinz.: besitzen, als ob man n. besäße: III, 66, Ch. u. — I, 144*; II, 84, Dokumente d. — II, 67, d. Einmalige u. d. Einzige in jed. — II, 80, Entwickl. d. — II, 95, Ethik u. — I, 28, 33, ethische — I, 57, Ethisier. d. — II, 25, Faktor d. — I, 66, Forder. d. — I, 54; 87, Gebet u. Kultus in d. — I, 89, Gebet ist d. Leben d. —, Lehre nur d. Bild d. — I, 89, gelebte — II, 80, Gesch. d. — 62*; II, 32, Abweg u. Irrweg in d. Gesch. d. — notwendig: II, 16, Auf u. Ab in d. Gesch. d. — I, 5, Gesch. u. Gesch. d. — II, 100, d. — hat e. Gesch.: I, 143, geschichtsbild. — I, 114, Gesetz als Mittelp. d. — I, 9, Idee d. — I, 5, Individuum in d. — III, 15, irrationaler Charakter d. — I, 142f., irrationales Moment in d. — III, 34, jüd. — II, 93, Ch. u. jüd. — I, 8, Charismatiker d. jüd. — III, 43f., eth. Charakter d. jüd. — III, 39, Gesch. d. jüd. — II, 82; III, 46, Gesch. d. jüd. — e. Gesch. religiös. Erlebens: I, 95, histor. Charakter d. jüd. — II, 73, 100, Prinzipien d. jüd. — 36, 85, rationaler Faktor d. jüd. — I, 95, jüd. — u. jüd. — en: I, 7, Schicksal d. jüd. — I, 43f., jüd. — als Vernunft — I, 95, Wesen d. jüd. — III, 30, 48, — d. Judent.: I, 5, kopernikan. Wendung d. — I, 116, Kultur u. — II, 100; III, 7, kulturelles Leben u. — II, 100, Leben d. — I, 9, 143; III, 47, Ch. e. — d. Liebe: I, 76, 102, arelig. Metaphysik u. — I, 142, metaphys. Charakter d. — I, 142, mystisch gerichtete — I, 66, Überwind. d. nation. Schranken in d. — III, 48, Ch. keine philosophier. — I, 47, prophetisch schöpfer. — u. Philosophismus: II, 80, Polarität d. — I, 116, positive u. negative Elemente d. — I, 116, — d. klass. Prophetie: II, 81, Quellen d. — I, 62*, — u. — en: II, 79, Begr. d. mätze auf d. Gebiete d. ritterl. — II, 27, Säkularisier. d. — II, 38, echter Sozialismus ist — II, 80, theozentr. — I, 23, tōräzentr. Theologie u. — I, 12, Träger d. — I, 6, — u. Vernunft: I, 94, 96, d. Musarismus e. vernunftgemäße — I, 129*, d. Wille z. Kultur n. identisch m. d. Verwelth. d. — II, 16, — u. Welt: III, 15, Wesen d. — I, 76, 89, 94*, 129*; III, 15, Wesenszug d. — I, 66, — u. Wissensch.: I, 141*, d. Ch. gilt populär als e. — v. Wundertätern u. Wundergläubigen: III, 12f.
- R**eligionen, anthropozentr. Tendenz alter — I, 119, reiner Dualismus d. iran. — I, 35, Gesch. d. — I, 5, histor. — I, 94*, jüd. Relig. u. — I, 7, Judent. ist e. d.

- radikalsten Formen d. nichtpantheist. —: I, 106, d. Opfer e. Konzession an andere —: I, 42*, optimist. u. pessimist. Charakter d. —: I, 116, Relig. u. —: II, 79, Erfassung d. Unsagbaren in d. —: I, 66, d. Gesetz d. Verfalles in d. Gesch. d. —: II, 32.
- Religiöns-gemeinschaft, d. Ch. keine organisierte —: III, 27.
- Religiöns-geschichte, charismat. Persönlichk. d. —: II, 46, — d. Judent.: I, 8; II, 79.
- Religiöns-philosophie: II, 41, Ch. u. —: I, 11, jüd. —: I, 114.
- Religiöns-übung: I, 54; II, 40, 83, — im Kultus: I, 54, d. histor. Moment in d. prakt. —: II, 71.
- Religiösität: I, 15, 37, 43, 72, 79; II, 83; III, 66, aktive Seite d. —: I, 33, chassid. —: I, 33, d. Ch. e. Erscheinungsf. jüd. —: II, 71, — d. Dorfgemeinde: III, 13, eth. —: I, 27, jüd. —: I, 67, d. kleinstbürgerl. Schicht f. — besonders empfänglich: II, 24, kult. —: I, 42*, lebendige — ist intolerant: II, 18, magische —: I, 38, Materie u. —: I, 122, mystische —: I, 28; II, 92, naturalist. —: I, 24, prakt. —: I, 36, primitive —: I, 38, 43, rationalist. —: I, 101, synkretist. —: I, 63*, überkonfession. —: I, 53.
- Renaissance, d. Ch. e. — echt jüd. Wesens: I, 148; III, 9f.
- Reue, egozent. —: I, 45, 125, Egozentrität d. — u. Buße: I, 71.
- revolutionärer Charakter d. Messias: I, 110.
- Rezeptivität u. Aktivität: I, 28.
- Richtung, esoter. —: III, 61, abadist. —: I, 82, 123, d. Ch. e. myst. —: I, 8; II, 43, d. Ch. e. myst.-charismat. —: I, 54, prakt.-populäre — d. Ch.: III, 60, d. Ch. e. zentralist. —: I, 150.
- Richtungen d. Ch.: I, 14, 64, einz. — u. einz. Autoritäten: I, 151, einz. — u. Summe: I, 17, kabbalist. —: I, 133*, myst. —: I, 22, 145, — u. Persönlichk.: I, 17, rationalist. —: I, 145, soziolog. eingestellte —: III, 20, soziolog. extreme — d. Geschichtsphilos.: III, 22.
- Rickert, —: II, 12.
- Ritual: I, 78; III, 13, Relativisier. chassid. — s: II, 21.
- Ritualgebet: II, 92f.
- Ritus: I, 32, — u. Brauch: I, 78, Wesen d. —: I, 80.
- Rodkinson (Frumkin), M. L.: III, 64.
- romantische Verherrlich. d. Ch. durch d. Haškälā: III, 17.
- “rōš haḥasidim”: III, 55.
- רוֹשׁ הַחַסִּידִים: I, 77.
- רוֹשׁ הַקִּדּוּשׁ: I, 77.
- רוֹשׁ הַחַסִּידִים: II, 68, — als ästhetisch. Prinz: II, 68, — als Prinz. d. Lebens: II, 69, — e. Eigensch. d. Materie: II, 69.
- Ružiner, Abraham Jaʿakōb: III, 59.
- Ružiner, Bär: I, 22, 22*,
” Israel: I, 22, 48, 51, 58, 65, 72, 129; II, 58*; III, 58.
- Ružiner Dynastie: III, 58.
- Saʿadjā: I, 48, 110.
- Sabbatai Šehi: II, 72; III, 55.
- Sabbatianer: I, 148; II, 58.
- Sabbatianismus: I, 151*.
- Sache, hebr. Bezeichn. e. — ist — selbst: II, 63, Identifikat. v. — u. Bild: I, 30*.
- sacrificium intellectus: I, 95, 99.
- Sadagorer Dynastie: III, 59.
- Šaddik: II, 18, 74, — im Talmud e. aristokrat. Persönlichk.: III, 54, Aufgabe d. —: I, 25; III, 53, — als Träger e. erblichen Charismas: III, 57, Charisma u. Menschliches am —: III, 56, d. — im Ch. e. demokrat. Persönlichk.: III, 54, — u. Diaspora: III, 55, — kein Epitheton: III, 56, Erkenntnis u. Wissen d. —: II, 55*, — kein Erlöser d. Judent. im histor. Sinne u. kein Welterlöser: III, 55, — als Erlöser u. Mittler: II, 71, — u. eschatolog. Gedankenw.: III, 52, eschatolog. Messianismus u. —: III, 56, — u. ewige Seele: III, 51f., — u. Führer: III, 53, — als Fürsprecher d. Menschen: III, 54, — als Repräsentant d. Gemeinde: III, 43, — u. Gemeinsh.: III, 56, — als Repräsentant d. „Gerechten“: III, 53, — u. Gesetz: III, 51, — ist selbst Gesetz: III, 56, Gott u. —: I, 24; III, 54, — e. Repräsentation Gottes: III, 56, 58, — als Vollzieher d. Willens Gottes: III, 54, Hāsīd u. —: I, 52; II, 26; III, 57, Heiligk. d. —: III, 53, — e. histor. Gegebenh.: III, 56, — als Lehrer: I, 93; III, 57, — u. Lohngedanke: III, 50f., messian. Züge am —:

- III, 56, — e. metaphys. Kategorie innerh. d. Soziologischen: III, 56, — als Mittler zw. G. u. Israel: III, 54, monarch. Stell. d. — im Ch.: I, 17*, — u. Philosoph: I, 99, — e. relig. Begr.: III, 51, — e. soziolog. Begr.: III, 51, — stirbt n.: III, 54, — im Talmud: III, 53, — u. Tōrā: I, 52f., Idee d. Tōrā u. —: III, 51, — e. lebendige, in d. Mitte d. Volkes wandelnde Tōrā: III, 55, — u. Tōrāstudium: III, 53, — e. transzendente Größe: III, 51, — u. Volk: III, 54f., — u. Welt: III, 53, Wirksamk. d. —: III, 54, — als Wissender: II, 63.
- Šaddīkdynastien: III, 56.
- צדיקי אומות העולם: II, 54.
- Šaddīkīm als Beweis d. aristokrat. Einstell. d. Ch.: III, 14, — bilden e. Idealreich: III, 52, 36 verborgene —: I, 60, Persönlichk. d. einz. —: I, 17, „Tōrā-Sagen d. —“: I, 60, Wunderwesen d. —: I, 104.
- Šaddīkismus u. Ch.: II, 85, Erwahlungsprinz. im —: II, 72, — als Fremdkörper im Ch.: III, 57, — als Fortsetz. d. charismat. Führerprinz.: III, 65, messian. Charakter d. —: I, 132*, histor. metaphys. Notwendigk. d. —: I, 132, prakt. —: II, 98; III, 54, Prinz. d. —: III, 57, d. äußere — e. Verfälsch. chassid. Wesens: III, 57, — keine Verfälsch. d. Ch. u. d. Judent.: III, 65, Verweltl. d. —: I, 57.
- Šaddīkprinzip: III, 56.
- Šaddīksein u. Erbllichk. d. Charismas: III, 56.
- sadduzäischer Denktypus: I, 153f.
- Sadduzäismus: I, 153.
- Säkularisierung d. Relig.: II, 38.
- Sage: II, 45.
- sakral u. profan: I, 62*; II, 93, Tradition ist —: II, 98.
- Sakrales, Basis d. — n.: II, 97, Synthese d. Profanen u. d. — n.: I, 62*.
- Sakrament, Absolutheit d. — s.: II, 85.
- Sakramentalauffassung, Ch. u. kathol. —: II, 86.
- sakramentale Existenz: I, 62*, 109*.
- Salanter, Israel: II, 22*.
- Salomon: I, 110.
- Sassower Rabbi: 102, 103, 104*.
- Sebi Hirsch Zydatschow: II, 58*.
- Šālōm, Rabbi —: I, 126*; II, 72.
- Šālōm Kaminka: I, 75*.
- Šālōm Šaknā v. Pohrebyschtsche: I, 131.
- Šammai: II, 47.
- Schein, Sein u. —: I, 93, 113.
- Scheinethik: I, 134.
- Scheingeschehen u. widergöttl. Geschehen: II, 71.
- Scheinwelt u. Welt: I, 24.
- שפלות: I, 68; II, 91f.
- Schicksal d. Ch.: II, 84, — d. Ch. ist — e. Idee: I, 140, — d. jüd. Relig.: I, 43f., — d. Völker: I, 9.
- Šim'ōn b. Jōhai: II, 66.
- Šekīna: I, 63; II, 60*, 61, 73, — d. innere Wesen d. Dinge: II, 74, Einzelner u. —: III, 44, — in d. Gālūt: I, 84f., — u. Gebet: I, 83, 105; II, 74, Gemeinsch. u. —: III, 45, — ist d. Psyche Gottes: II, 74, Gottesdienst als Annäherung d. Welt an d. —: I, 62, innerweltl. u. überweltl. —: II, 73, G. Mensch, —: II, 74, — u. Menschheit: I, 62, — als nährendes Prinzip in d. Welt: II, 74.
- אור השכינה: I, 77.
- Šekīna-Begriff: II, 74.
- Šekīna-Lehre, analyt. u. synthet. —: II, 74, — in d. Kabbala: II, 73f.
- Šekīna-Spekulation: II, 73.
- Šelōmō Jehūdā Lōb aus Lentschna: I, 74.
- Šelōmō aus Luzk: I, 24*.
- Šem'ū'el: I, 74*.
- Šem'ū'el 'Eli'ezer Edels: I, 32*.
- Šn'ūr Zalman: I, 19, 25, 26, 44, 45, 85, 90, 92, 93, 101, 123, 123*, 140; III, 58, 59, 60, 64, Dynastie d. —: III, 58, Gedankenwelt d. —: III, 61.
- Schöpfer u. Kreatur: I, 42, 86, 105.
- schöpferische Autorität: II, 44; III, 29.
- schöpferischer Antagonismus: II, 67, Armut an sich kein — Faktor: III, 26, — Einz. u. Kultur: III, 29.
- schöpferisches Chaos e. Beweg.: I, 144, — Moment in d. chassid. Gemeinsch.: III, 26.
- Schöpferisches, Gesetz alles — n.: III, 23.

- Schöpfung: II, 91, Daseinsformen d. — n. widergöttl.: I, 105, — kein einmalig. Akt, sond. e. dauerndes Leben: I, 39, Kosmos d. — u. Einzelner: I, 73, Erneuer. d. — u. ewige Dauer d. Formungsprozesses: I, 40, — u. Fürbitte: I, 84f., — als Ganzes: I, 34, — u. Gebet: I, 83, 85, Gebet als größtes Wunder d. —: I, 88, d. göttl. Funke in d. —: II, 99, d. Göttlichk. d. —: I, 107, — u. Gott: I, 20, 90, 92; II, 90, — e. Weg zu Gott: I, 59, Gottesdienst e. Mitschaffen an d. —: I, 63, — als Quelle d. Gotteserkenntn.: I, 91, Hebr. als Form d. —: II, 63, Konsonanten als Elemente d. Seins u. d. —: II, 64, chassid. Lehre v. d. —: I, 39, — u. Mensch: I, 88, — u. einz. Mensch: I, 34, Offenbar. ist Forts. d. —: I, 100, Mannigfaltigk. u. Einheit d. —: I, 47, — u. Schöpfer: I, 105, Schöpfer u. Gesetz d. —: I, 42, — u. Seele: I, 85, — u. telos: I, 59, 117, absol. Sein Gottes u. Werden d. —: I, 100, Wesen d. —: I, 91, — ist nirgends widergöttl.: I, 38.
- Schöpfungslehre, chassid. —: I, 42.
- Schöpfungsplan, Buße ist im vorausgesehen: I, 139*.
- Schöpfungswerk, Buße als e. Weiterführen d. göttl. — es: I, 122.
- Schrift, Essentialität d. —: II, 63*, 64.
- Schriften, Absurditäten u. Banalitäten in d. chassid. —: II, 100, Einzelquellen in d. — d. Ch.: II, 44*.
- Schrifttum, chassid. —: II, 88.
- Schulexegese: II, 98.
- Schulphilosophie: II, 38.
- „schwere Stofflichkeit“: I, 36, 122.
- צדק, צדקה: I, 120.
- Seele: Einsamk. d. — v. G.: III, 11, 44, Erkenntnis d. — u. d. Natur: I, 90, Gebet d. — u. — d. Gebetes: I, 85, göttl. Funke in d. —: I, 27, G. u. —: I, 24, 68ff., 88f., 103, 105; II, 90, 93; III, 45, Disposition d. — ist d. Liebe zu G.: I, 90, Realität Gottes ist außerh. d. — u. d. Welt: I, 108, Nachtseite u. Tagesseite d. —: I, 97, — u. Schöpfung: I, 85, — u. Welt: I, 97.
- Seelenbegriff, essentieller —: I, 77.
- Seelenfunken: I, 30, 108, 112.
- Seelengrund, Organ d. myst. „— s“: I, 97.
- Seelenwanderung: I, 110*.
- seelische, Tōrā-Studium u. — Disposition: I, 50.
- seelischer, Sprache u. — Habitus: II, 88*.
- Sein u. Aktivität im Ch.: II, 70, Materie u. Geist sind Ausdrucksformen desselben — s: II, 68, Böses kein positives —, sond. e. Leere: I, 40, chassid. —: I, 115, — u. Einheit: I, 56, Konsonanten als Elemente d. — s u. d. Schöpfung: II, 64, Entwertung d. — s: I, 56, Erkenntnis d. wahren — s: I, 59, 94, Fürbitte bezieht sich n. nur auf d. Mitmenschen, sond. auf d. gesamte —: I, 84, Frömmigkeit ist e. —: I, 63, Parallelität d. Geschaffenen, d. — s u. d. Geschehens: II, 69, — u. Gesch. im Ch.: II, 70, göttl. Funke im —: I, 24, göttl. —: I, 100, G. u. —: I, 24, 25, 92, 134, absolutes — Gottes u. Werden d. Schöpfung: I, 100, — Gottes außerh. d. — s u. d. Welt: I, 43, d. Gottesdienst e. ständige Funktion d. — s: I, 63, Idealzustand menschl. — s: I, 56, — u. Messianismus: II, 72, essentielles Nichts u. scheinbares —: I, 25f., Prinzipien d. — s: I, 38, Realität d. Gesch. u. —: II, 71, — u. Schein: I, 93, 113, Sprache u. Wort gehen durch alle Sphären d. — s hindurch: II, 97, Unendlichkeit d. — s: I, 34, — u. Werden im Ch.: II, 70, widergöttl. —: I, 35.
- Seinsart Gottes: I, 94.
- Seinsarten: I, 93.
- Seinsform d. Welt Gottes: I, 25.
- Seinslosigkeit, gültiges Nichts m. — n. identisch: I, 25*.
- Seinstheorie d. Meseritscher Maggid: I, 24, 25*.
- Sekte, d. Ch. keine —: II, 17.
- Sekten, d. Sabbatianismus u. —: I, 151*, — ignorieren d. Forderungen d. Gesch.: II, 52*.
- Sektenwesen: I, 61.
- Sektiererei: II, 71, ahistor. Welt d. —: II, 100.

- Sektierertum, Musarismus u. —: II, 23.
- Selbstbeschränkung Gottes: I, 29f., 39.
- Selbstbesinnung: II, 83.
- Selbstentäußerung: I, 75.
- Selbstpeinigung: I, 45.
- Selbstverfälschung d. chassid. Quellenmaterials: I, 13.
- Sendschreiben d. Maggid: I, 60.
- Sentimentalität: II, 83, Haškālā neigt z. — u. Romantik: III, 17.
- Sich identifizieren m. d. Tōrā: I, 46.
- Siebenmeilenstiefel, d. Motiv d. —: I, 60.
- Šimhā Bunam v. Przysucha: I, 40f.
- Simšūmlehre: I, 29, 39, 39*.
- Sinnesfunktionen: I, 55.
- Sinngemäßheit u. Adäquatheit e. Gedankens: II, 44.
- Sinnlosigkeit: I, 32.
- Sinnsphäre: II, 97.
- sittliche, Einheit d. — n Persönlichk.: I, 52, — Weltordnung: I, 51.
- Sittliches, Ziel d. — n: I, 69.
- Sittlichkeit, transzendente —: I, 69.
- Skeptizismus: I, 147.
- שמחה: I, 68; II, 91.
- Sokrates: II, 44, 55.
- Sosein, aktive Daseinsmöglichk. d. ruhenden — s: I, 39, Essentialität d. — s d. Gebetes: I, 112, Liebe im Dasein u. —: I, 137, essentiell. — d. Wortes: I, 112.
- sozialcharitatives Leben d. Chassidim: III, 27.
- soziale, relig. u. — Bewegungen: II, 36, — Gegensätze: I, 76, — Probleme im Ch.: III, 11, — Reformen im Ch.: III, 45.
- soziales, d. B. Š. t. hat kein — Programm geschaffen: III, 14.
- Sozialismus, Ch. als —: II, 80f., d. Kriterium jedes — ist d. Frage d. Freiheit: II, 81, Prinz. d. —: ktrl. B. II 81, echter — ist Religion: II, 80.
- Sozialprogramm: I, 5, 76, arelig. —: I, 8, — d. Ch.: II, 56, Ch. hat kein neues revolutionäres — aufgestellt: I, 103.
- Soziologie, Entst. d. —: III, 8.
- soziologisch eingestellte Richt. sehen im Begriff d. Individuums e. Fiktion: III, 20.
- soziologische, d. Begriffswelt d. Ch. realiter Ursache u. Ausgangsp. s. — n Formen: II, 6, — Konsequenzen d. chassid. Geistesgesch.: I, 152, extrem — Richt. d. Geschichtsp.: III, 22, — Nuance d. Begriffes Hāsīd: II, 26, — Seite d. Problems Idee u. Leben: III, 28, — Probleme d. Ch.: I, 12, — Struktur d. Ch.: I, 71*; III, 45, — Struktur d. chassid. Volkes: I, 152, — Struktur d. Gruppenbildung: I, 71*.
- soziologischer, d. Wort Hāsīd hatte urspr. rein — n Sinn: II, 25, Saddīk e. — Begriff: III, 51.
- soziologisches Ideal e. Bewegung: III, 45, religiös. Typus u. — Milieu: I, 38.
- Soziologisches, d. Saddīk e. metaphys. Kategorie innerh. d. — n: III, 56.
- Spekulation, chassid. u. kabbalist. —: I, 144*, relig. —: I, 33, Welt d. —: II, 100, Wert d. —: I, 33.
- spekulative Metaphysik: I, 103.
- spekulativer Typus: I, 33.
- Sphäre d. Göttlichen: I, 64, 74, — d. Sünde: I, 74, widergöttl. —: I, 84.
- Spinoza: I, 93; II, 40, 41.
- Spinozismus u. Ch.: II, 40.
- spinozistische, d. Ch. keine Antwort auf d. — Ph.: II, 40.
- spinozistisches System: I, 93.
- Spiritismus: I, 142.
- Spontaneität: III, 10.
- spontanes Gebet: I, 88.
- Sprache im Ch.: II, 51, 53, chassid. Auffass. v. d. —: II, 97, ästhet. Einschlag d. chassid. —: II, 89, — d. Ch.: II, 94, 99, d. — d. Ch. individualistisch: II, 89, d. Ch. als e. — v. besond. lapidarem objektiven Charakter: II, 10*, — d. Ch. keine Propaganda —: II, 89, spezif. — d. Ch.: II, 88, — als Einheit: II, 97, — u. Schrift essentiell: II, 63, gemeinsame — u. Gemeinsamk. d. Begriffe: II, 88*, Hebräisch keine Daseinsf. d. —, sond. d. Sosein d. —: II, 63, Hebräisch als heil. — d. Tōrā: II, 63, 67, Potenz d. hebr. —: II, 67, 67*, d. Charakter d. hebr. — sakral: II, 65f., — Israels e. reale, gespr. — u. e. Kategorie d. Metaphysischen: II, 75, — d. Kabbala u. d. Ch.: II, 89, d. Begriffe, d. sich in d. — manifestie-

- ren, machen d. Wesen d. Kultur aus: II, 6, Leben d. —: III, 12, — u. Masseninstinkt: III, 12, myst. —: II, 89, relig. Begriffswelt u. —: II, 90, Symbolhaftes in d. chassid. —: II, 88*, — u. Terminologie: II, 93, Törā — u. weltl. —: II, 66f., Volksleben u. —: II, 89, Wesen d. —: II, 94, 97, — u. Wort gehen durch alle Sphären d. Seins hindurch: II, 97.
- Sprachauffassung, essent. — im Ch.: II, 63.
- sprachlich-formale Seite d. Ch.: II, 99.
- Sprachphilosophie, Quintessenz d. jüd. —: II, 64.
- Sprachsystem, Begriffswelt u. — im Ch.: III, 12.
- שׂרָה: I, 53.
- Staat, Land, Volk, — im Ch.: II, 62, israelit. Gemeinde u. —: II, 53*, — u. Prophetismus: I, 120.
- Staaten, Gesch. d. Völker u. —: II, 101.
- Staatsgeschichte, Helden d. Legende sind Ideologen u. Persönlichk. d. — u. Sozialgesch.: II, 47.
- Staatsgesetz, Törā u. —: I, 51.
- Staatsprache: II, 63, 65.
- stifterische Bewegungen: II, 37.
- Stofflichkeit, „schwere —“: I, 36, 122.
- stoizistische Tugendlehre: I, 69*.
- Strack, H. L.: III, 44*.
- Studium: I, 20, 28; II, 78, chassid. Auffass. v. —: I, 46, kabbalist. Auffass. v. —: I, 46, — d. Talmud: I, 32*, — d. Törā: I, 48, 49, 98, Wert d. — s: I, 27, Wertschätz. d. — s: I, 50.
- Stufenlehre, myst. —: I, 68.
- Stufenleiter, dynam. Moment d. —: I, 78, myst. —: I, 69, — d. Pinhās b. Jā'ir: I, 77, 127.
- subjektives, Essentialität d. — n Bewußtseins: I, 22.
- Substantielles: I, 68.
- Substanz, Böses als —: I, 123*.
- Sünde: I, 73, — u. Buße: I, 123, Egozentrität d. einz. — im Ch.: I, 72, Erkenntnis d. eigenen —: I, 72, — im essentiell. Sinne: I, 72, — u. Gälüt: II, 74, Sphäre d. —: I, 74.
- Sündenfall: I, 55f., — d. Denkens“: I, 142.
- Sündengefühl: I, 72.
- Sünder u. Gerechter: I, 39, 71.
- Sündhaftigkeit u. Leid: I, 36.
- Summe, einz. Richtungen u. —: I, 17f.
- Sussja v. Anipol: I, 69, 70; III, 59.
- Symbol, d. B. š. ' als — od. als histor. Realität: II, 47.
- Symbolbegriff, Verfälsch. d. — es: II, 96.
- Symbole u. Dinge: I, 21*.
- Symbolhaftes u. Begriffliches in d. Sprache d. chassid. Schrifttums: II, 89.
- Symbolik d. Alltags: II, 98, — d. Ch.: II, 99, kultische —: I, 89*, populäre —: II, 98.
- Synkretismus, Ch. kein —: II, 83, — d. Haškālā: II, 22, Purismus u. —: III, 41.
- synkretistische Religiosität: I, 63*.
- synkretistischer Charakter d. Ch.: II, 84.
- Synthese d. histor. Begriffe: II, 51, — v. Idee u. Leben: I, 9f.
- synthetische Zusammenschau u. willkür. Analogie: I, 21*, analyt. u. — šekinā-Lehre: II, 74.
- synthetischer Charakter d. Ch.: II, 83, — Idealismus: III, 61*.
- System, Auflösung d. — s: I, 15.
- Systematisierung, Art d. —: I, 16, d. chassid. Gedankenwelt entzieht sich jeder —: I, 115, Nachteile d. —: I, 15, Tendenz auf —: I, 15.
- Systemlosigkeit d. chassid. Schrifttums: I, 11.
- Talmud: I, 11, 74*; II, 34, 45, 84, Ch. u. —: III, 37, — u. Studium d. Gesetzes: III, 30, kasuist. Betrachtungsw. d. —: I, 32*, Saddik im Talmud e. aristokrat. Persönlichk.: III, 53f., Studium d. —: I, 32*.
- talmudisch-midrāsische Literatur: II, 26.
- talmudisch-rabbinisches Denken: I, 13.
- talmudische Exegese: II, 96, histor. Einstell. d. — n Richt.: III, 46, Häsīd in — r und nachtalmud. Zeit idealer Vertreter d. Typus e. Gliedes d. jüd. Gemeinde: II, 26, d. Verbundenh. d. Saddik mit d. hypostasierten Törā in — r Zeit: III, 53.

- Talmudismus: I, 12; III, 44, Ch. u. —: III, 35, 46, chassid. Tradition u. —: III, 35*.
- Talmudisten: II, 35, — u. Kabbalisten: I, 13; II, 78.
- Talmudistik: III, 36.
- Tam, Rabbēnū (Ja'akōb b. Mē'ir): I, 124, 124*.
- tannaitische Exegese: II, 96.
- “Tantenreligion”: II, 83.
- Tanz: I, 79, 79*, 80, 104*. — u. Gesang im Ch.: 89, Musik u. —: III, 40.
- Tat, Frömmigk. u. —: II, 26, Gesinn. u. —: I, 66, — um i. selbst willen im Ch. z. metaphys. Postulat erweitert: I, 61, Tōrāstudium u. —: I, 105, Wissen u. fromme —: I, 70*.
- Taten, Wert d. guten —: I, 27.
- Tatfrömmigkeit d. Alltags: II, 39, Frömmigk. d. Ch. e. —: I, 144.
- Teil u. Ganzheit: I, 118.
- Teitelbaum, Mōšē v. Ujhely: I, 50; II, 57, 72.
- telos, Schöpf. u. —: I, 59, gebot. — d. Schöpfung: I, 117.
- Tempel: II, 62, — d. Ḥasīdīm e. Stück Jenseits im Diesseits: II, 62*, — und Kulturformen: II, 62*, jüd. Staat u. —: II, 61, Wiederherst. d. — s.: III, 30.
- Tempelzerstörung: II, 61.
- Terminologie, interrelig. Charakter d. chassid. —: I, 54, Sprache u. — im Ch.: II, 93, kabbalist. —: II, 96.
- Testament d. B, š. †: I, 11.
- Text, Verstehen d. — es: II, 95.
- Theologie: I, 38; II, 99, Frömmigk. u. —: II, 99, jüd. —: II, 38, Tōrā-zentr. — u. Religion: I, 12.
- theoretische Gotteserkenntnis: II, 39, 91, — Grundlage d. Ch.: I, 10, — Polemik: II, 48, — Synthese d. beiden kabbalist. Schulen: I, 133*.
- theozentrische Frömmigk.: I, 132, — Metaphysik: I, 46, — Religion: I, 23.
- theozentrischer Ch.: I, 132, — Charakter d. Ch.: I, 16; II, 90, — Charakter d. chassid. Denkens: I, 23.
- Theozentrität: I, 44, 65, — d. heroischen Persönlichk.: I, 119.
- theurgische Praxis im Ch. peripher: I, 104*.
- “tikkūn”: III, 55.
- Tischsitte: I, 79.
- Tod, Leben u. —: I, 31.
- Tönnies, Ferdinand: II, 23, 24, 25.
- Toleranz d. Ch.: I, 145, Nächstenliebe u. —: I, 32.
- Toleranzpatente v. 1782 u. 1789: I, 60.
- Tōrā: I, 13*, 46, 47, 73, 76, 93, 100; II, 59, 61, 63, 73, 96; III, 45, Begr. d. —: I, 67; II, 52, 53, 94, chassid. Grundhalt. u. —: I, 57, — e. wesentl. Bestandt. d. chassid. Metaphysik: I, 41, Ch. u. —: I, 53, Ch. u. Hypostasier. d. —: I, 41*, Stell. d. Ch. z. —: I, 67, Einheitlichk. d. — e. Axiom: I, 47, Erfüllung d. gesamten —: I, 49, Erkenntnis d. —: I, 92, Erzväter d. —: I, 48, essentieller Charakter d. —: I, 42*, Forderungen d. —: I, 48, — nur e. Form, aber keine Hypostase: I, 41, formale Auffass. d. —: I, 41*, — u. Frömmigk.: I, 85, — als Zentrum d. Frömmigk.: I, 44, Gebet u. —: I, 113, Buchstaben d. Gebetes u. d. — als Gefäße: II, 64, — u. Gebot: I, 48, Hebräisch als Gefäß, das mit d. Inhalt d. — gefüllt wird: II, 67, — e. fixiertes Gesetz u. n. nur e. metaphys. Größe: I, 51, — als göttl. Gesetz d. Welt: I, 54*, G. u. —: I, 42, 92, — e. Kleid Gottes: I, 43, Sein Gottes außerh. d. — u. d. Welt: I, 43, — als Weg zu Gott: I, 46, — als Quelle d. Gotteserkenntnis: I, 91, — nur in ihrer Ganzheit gültig: I, 42*, histor. Gültigk. d. —: I, 53, metaphys. Gültigk. d. —: I, 67, — als Urheberin alles Guten in d. Welt: I, 51, Hebräisch Sprache d. —: II, 63, Hypostase d. —: I, 41, — keine Hypostase: I, 42, — Judent.: I, 119, Kenntnis d. —: I, 46, Mensch u. —: I, 49f., 92, II, 90*, d. Mensch als לִירְכָבָה d. Tōrā: I, 46, Tōrā e. Weg zu G.: I, 90, — e. metaphys. Begr.: II, 53, — u. Offenbar.: I, 88, Offenbar. d. — u. philosoph. Deduktionen: I, 41, — u. Pansakramentalismus: I, 63*, — u. Saddik: I, 52, Idee d. — u. Saddik: III, 51, 53, 55, — ist Selbstzweck: I, 50, Sichidentifizieren m. d. —: I, 46, Sinn d. —: I, 46, 48, — u. Staatsgesetz: I, 51, Studium d. —: I, 48, 49, 111, Vernunft in d. Welt m. d. — identisch: I, 92, Vorschriften d. — als Realitäten: II,

- 65, — u. Tradition reale Wahrheiten: I, 60, — als Form d. Welt: I, 41, 48, essent. — keine Vorsch., sond. Idealbild d. Welt: II, 65, — u. natürl. Welt: II, 52. — als göttl. Norm d. Welt: I, 120, — ist d. einz. Plan d. Welt: I, 41, Wert-schätz. d. — u. d. Studiums: I, 50, Wesen d. —: I, 46.
- Tōrā-Auffassung, chassid. —: I, 41.
- Tōrā-Begriff: I, 53.
- Tōrāerfüllung: II, 52.
- Tōrājudentum: I, 121.
- Tōrāsagen: I, 79, 80f., 113, — u. Saddikim: I, 60.
- Tōrā-Sprache u. weltl. Sprache: II, 66f.
- Tōrāstudium u. Buße: I, 121, chassid. —: II, 21, 140, — u. seel. Disposition: I, 50, — u. Frömmigk.: I, 146, — u. Gebet: I, 48, — u. Judent.: III, 31, rabbin. Methode d. —s: I, 50, Šaddik u. —: III, 53, — u. Tat: I, 105.
- Tōrā-Vernunft: II, 66f.
- tōrā-zentrische Anschauung: I, 50, — u. anthropozentr. Frömmigk.: I, 46, — Metaphys.: I, 46, — Theologie u. Religion: I, 12.
- Totalität d. Denkens: I, 55, — d. myst. Denkens: I, 52, — d. Erkenntnis: I, 56, chassid. Forderung d. —: I, 136*, — Gottes: I, 98, — d. Persönlichk.: I, 52, Prinz. d. —: I, 55.
- Totalitätsbegriff: I, 72.
- Tradition: I, 14; II, 43, 55, 88*, 91, 98, Autorit. d. —: I, 139, Bibel u. —: I, 51, Gedankeng. d. chassid. —: II, 45, Ch. u. —: I, 15, 82, Prinz. d. einheitl. —: II, 43, formale —: II, 33, — u. Halākōt: I, 47, jüd. —: I, 61, 144*; II, 63, 99, kabbalist. —: II, 99, myst. — d. Judent.: I, 85, populäre —: I, 118, rabbin. —: II, 99; III, 42, — ist sakral: II, 98, — reale Wahrheit: I, 60, Wesen d. —: I, 47.
- Traditionalismus u. Ch.: I, 96; III, 16f., Haškālā u. —: III, 17.
- traditionelle, Prinzip d. — n Exegese: II, 98.
- traditioneller Rabbinismus: III, 64*.
- traditionelles Judent.: I, 55.
- Traditionen: II, 43*, alte —: II, 99, chassid. —: I, 149; III, 10, divergier. —: II, 97, — d. Rabbinismus: I, 93, rationalist. —: I, 93.
- Traditionsgut: II, 44.
- Traditionsmasse u. einz. Autor: II, 43.
- transzend ent, Gott ist —: I, 92, G. ist — u. weltimmanent: I, 89*, — monistischer Charakter d. Gottesbegriffes: I, 69; II, 94.
- transzend entale, d. Saddik e. — Größe: III, 51, — Sittlichkeit: I, 69.
- Transzendentalismus: III, 46.
- Transzendentialsinn: I, 97*.
- transzendente Seite d. Religionen: III, 47, — Zielsetz. d. Ch.: III, 7.
- transzendenter Gott: III, 46f., — Monotheismus: II, 91.
- Transzendenz Gottes: I, 41, 69; II, 73.
- Trias: III, 43.
- Trinität: I, 44.
- Tschernobiler Dynastie: III, 58, Mardekai —: III, 58, Nähüm —: I, 127; III, 58.
- תְּשׁוּבָה: I, 45.
- Tugend: Gott u. —: I, 36, Lehre v. d. —: I, 68, Ziel d. —: I, 68.
- Tugendlehre d. Ch.: I, 68, stoizistische —: I, 69*, — u. myst. Stufenleiter: I, 69, Weg u. Ziel d. —: I, 69, weltimmanente —: I, 69, Wesen d. —: I, 68.
- Tun u. Erkennen im Ch. identisch: I, 14, Reinheit d. Denkens u. d. —s: I, 34.
- Übel, Allmacht Gottes u. — d. Welt: I, 36f.
- überhistorisch: II, 100.
- überindividueller Geist im histor. u. im metaphys. Sinne: III, 8, — Geist keine Substanz, sond. e. Funktion: III, 9.
- überkonfessionelle Religiosität: I, 53.
- übernationaler Gott: III, 48.
- übernationales Moment im Ch.: III, 48.
- überweltliche, innerweltl. u. — šekīnā: II, 73.
- überweltlicher Gott: I, 5, 23.
- Überweltlichkeit Gottes: III, 46.
- überzeitlich, Gemeinsh. ist —: III, 25.
- Überzeitlichkeit Gottes: III, 46.

- Umgangssprache, Hebr. als —: II, 67.
- unbekannter Hāsīd: I, 64; II, 47, 78; III, 9, 21, 32.
- Unendlichkeit d. Seins: I, 34.
- Ungeistiges, Überwind. d. — n: III, 20.
- ungeklärter Rest: III, 37.
- Ungenannte in d. Gesch.: III, 23.
- ungöttliche Materie: I, 37.
- unio mystica: I, 24, 52*, 106.
- unjüdisch, Askese als Weltflucht —: I, 129*, ohne Bezieh. auf d. zentrale Idee war vieles am Ch. —: I, 152.
- Unsagbares, Erfass. d. — n in d. Religionen: I, 66.
- Unterbewußtsein: I, 97, 97*.
- Untergang d. Ch.: II, 85f.; III, 66.
- Unterströmungen im Ch.: II, 11.
- Unvergleichbarkeit Gottes: II, 82.
- Unvollkommenheit d. Welt: I, 40.
- Unwert d. Menschen: I, 32.
- Unwiederholbarkeit alles histor. Geschehens: III, 36, d. Prinz. d. — in d. Gesch.: II, 71, Wesen d. Gesch. besteht in d. — i. Geschehens: II, 70.
- Urbuchstabe: II, 64.
- Urchristentum: II, 80, Ch. u. —: III, 66.
- Ūrī v. Streilisk: I, 53.
- Ursache - Wirkungsverhältnis, Nacheinander u. —: III, 36.
- Utilitarismus: II, 13.
- Verabsolutierung d. Alltags: I, 59.
- Verbannung: II, 60, 60*, Erlös. Israels aus d. — e. histor. Ziel: II, 71.
- Verdienstgedanke: I, 70.
- Verfälschung d. Beweg.: II, 50, — d. Bildes d. chassid. Lebens: I, 147, d. äußere Šaddikismus e. — chassid. Wesens: III, 57, — d. Ch.: I, 15, 21, — d. Gedankengutes: I, 16, — d. kulturell. Typus: II, 17, — d. Symbolbegr.: II, 96.
- Verfall, d. Gesetz d. — s in d. Gesch. d. Religionen: II, 32.
- Verfallszeit d. Ch.: I, 59, 79; II, 100; III, 40.
- Vergesellschaftung d. relig. Gemeinsh.: III, 15.
- Vergottung d. Menschen im Sinne e. Identifikation: I, 106, Prozeß d. —: I, 108.
- Vermittler, d. Charismatiker als — zw. G. u. Mensch: I, 80, d. Rabbi als — zw. G. u. d. Frommen: I, 79.
- Verneinung d. Welt: I, 33.
- Vernunft, Autonomie d. —: I, 95, Freiheit d. —: I, 96, irdische —: II, 67, Grenzen d. —: I, 37, — u. Religion: I, 96, Judent. als Relig. d. —: I, 94.
- vernunftgemäße, d. Musarismus e. — Relig.: I, 129*.
- Vernunftgemäßheit im Sinne d. Haskälā: II, 49.
- Vernunftreligion, jüd. Relig. als —: I, 95; II, 24; III, 34.
- Versenkung, myst. —: I, 20.
- Versenkungsmystik u. gelebte Mystik: I, 24.
- Verweltlichung d. Messiasbegr.: III, 47, — d. Relig.: II, 16, — d. Šaddikismus: I, 57.
- Vidal, H.: I, 87*; II, 44.
- Völker, Gesch. d. — u. Staaten: II, 101, Israel u. —: II, 60, Schicksal d. —: I, 9.
- Volk, areligiös. —: III, 13, Begr. — im Ch.: II, 51, 53, 62, — als Gemeinsh. u. als Gesellsch.: III, 29, Israel geistig u. histor. als —: II, 75f., — Israel e. metaphys. Begr.: II, 58, — u. Kultusgemeinsh.: II, 25, Messias als Repräsentant d. — es: II, 71, — im metaphys. Sinne: II, 54, Šaddik u. —: III, 55.
- Volksbegriff, d. Ch. bricht m. d. histor. —: III, 28.
- Volksbewegung, Ch. als —: III, 12, 18, 20, 21.
- Volksbuch d. Hāsīdīm: I, 11.
- Volksdenken, jüd. —: III, 48.
- Volksleben u. Sprache: II, 89.
- volkstümliche Frömmigk.: II, 99.
- volkstümlicher Ch.: I, 100.
- Volkstümlichkeit d. Ch.: II, 83.
- vollkommener Mensch: I, 68.
- voluntaristisch ethische, Überwind. d. Magie durch — Momente: I, 21*.
- vorexilisches, Gegens. zw. d. Denken d. — n Jud. u. d. Diaspora: II, 10.
- Vorschrift, d. essent. Tōrā keine —, sond. Idealbild d. Welt: II, 65.
- Vorschriften d. Tōrā als Realitäten: II, 65.

- Wahrheiten, Gültigk. d. relig. —: II, 18.
- Wahrheitsbegriff d. Abendlandes: I, 66f., lurjan. —: I, 67.
- Was-Welt: II, 40.
- „weibliche Welt“: I, 32*.
- Weibliches, männl. u. — Prinz.: II, 96.
- Welt, Agens d. —: I, 102, ahistor. — d. „Aberglaubens“: II, 100, d. — ist Aktion im Dienst Gottes: I, 40, — d. Alltags: III, 66, — an sich u. Erscheinungswelt: I, 93, Bejah. d. —: I, 59, 71, Böses als Aktionselement in d. —: I, 123, Unauflösbark. d. Bösen u. d. Übels in d. —: I, 36, d. — als e. Buch: I, 90, — u. Ch.: II, 85f., d. geist. — d. Ch. hat e. ihr wesenseigene Struktur: I, 12, — als Einheit: I, 72, Einschätz. d. —: I, 31, Erlösung d. —: I, 72, 73*, Ziel Israels ist Erlös. d. —: II, 60, Erkenntnis d. — u. Erkenntnis Gottes: I, 137, Tōrā als Form d. —: I, 41, Tōrā als Form u. Gesetz d. —: I, 48, Problem d. Freih. d. Menschen u. d. — v. G.: I, 117, — d. Frömmigk.: I, 32, Gebet macht d. Bezieh. Gottes z. — wirksam: II, 67, Gebet als größtes Wunder in d. —: I, 112, d. Geist entscheidet gegen d. —: II, 14, pantheist. Gemeinsch. zw. G. u. —: I, 99, d. — duldet keine reine Gemeinsch.: III, 15, Gerechtigk. in d. —: I, 37, — d. Gesch.: II, 100, Gesch. als Aspekt d. Weges d. — zu G.: I, 40, — d. Glaubens: I, 99, göttl. Funke in d. —: II, 59, göttl. Prinz. in d. —: I, 27, göttl. Wesen in d. — u. durch d. —: I, 34, — u. Göttliches: I, 23, 26*, 110, G. u. —: I, 14, 20, 29, 41, 42*, 47, 67, 69, 83, 90, 92, 94, 107, 116, 120, 126*, 138; II, 7, 74, 82, 85, 92; III, 46, d. — als Aktionselement Gottes: I, 34, G. als causa prima d. —: I, 29, G. als G. d. — u. d. Gesch.: I, 8, G. Israels ist G. d. —: II, 57, G. u. — in d. Lehre d. Maimonides: I, 108, — als — G. nur in d. Potenz: I, 33, d. Realität G. außerh. d. Seele u. d. —: I, 108, Sein G. außerh. d. Tōrā u. d. —: I, 43, Seinsform d. — G.: I, 25, Verherrlich. G. in d. —: II, 40, d. Šaddīk e. Vertreter G. in d. —: III, 58, Wesen G. in d. —: I, 34, Grundstimmung d. —: II, 91, Tōrā als Urheberin alles Guten in d. —: I, 51, Heilsgesch. d. —: II, 60, 60*, essent. Tōrā als Idealbild d. —: II, 65, Ziel d. Gesch. d. gottgegebenen Idee d. —: II, 13, Aufgabe Israels in d. —: I, 58*, histor. — d. Judent.: III, 66, d. organisierte relig. Gemeinsch. e. Konzession an d. —: III, 14, Leben u. —: II, 69, 101, Leiden in d. —: II, 74, d. Ch. predigt d. Liebe z. —, d. e. — G. ist: II, 17, ahistor. — d. Magie: II, 100, — als Materie u. Chaos: I, 40, G. Mensch u. —: I, 58, 73, 82, 117, — d. Metaphysik: II, 100, moderne —: I, 12, — d. Mystik II, 100, — u. Nichts: I, 39, — u. Nichtsein: I, 94, 134, Tōrā d. göttl. Norm d. —: I, 120, Tōrā d. einz. Plan d. —: I, 41, Liebe als Prinz. d. —: I, 136, — d. Religiösen: I, 99, Religion u. —: III, 15, — u. Forder. d. Relig.: II, 87, Šaddīk u. —: III, 53, — d. Scheins u. — d. wahren Seins: I, 24, 113, Šekīnā u. —: I, 62, 105, Šekīnā als näherendes Prinz. in d. —: II, 74, Seele u. —: I, 47, ahistor. — d. Sektiererei: II, 100, Sinn d. —: I, 97; II, 90, göttl. Sinn d. —: I, 59, Sinngeb. d. —: II, 16, — d. Spekulation: II, 100, Tōrā als göttl. Gesetz d. —: II, 54*, Tōrā u. natürl. —: II, 52, Allmacht G. u. Übel d. —: I, 37, Überwind. d. — v. Geiste her: II, 86, Unvollkommenh. in d. —: I, 40, Vernein. d. —: I, 33, d. Vernunft in d. — m. d. Tōrā identisch: I, 92, d. Ch. gestaltete d. Verzweifl. an d. — um in e. Schöpfer. Überwind. d. —: III, 20, — als e. Vielheit v. Prinzipien: I, 47, metaphys. Weg d. —: II, 71, „weibliche —“: I, 32*, Wesen d. —: I, 13*, 14, 31, 34, 41, 59, 88, 117, Wissen um d. Wesen d. —: I, 33, metaphys. Ziel d. —: I, 110, gottgewollter Zustand d. —: I, 58.
- weltabgewandte Seelenhaltung in d. Mystik: III, 12.
- weltbejahende Haltung d. Ch.: I, 69, 74, 90; II, 40.
- weltbejahender Optimismus: II, 22.
- Weltbejahung, d. Prinzip d. —: II, 40, System d. —: II, 40.
- Weltbetrachtung, radikaler Monismus d. —: II, 68.
- Weltbild: I, 27, dualist. —: III, 51.

- Weltflucht u. Askese: I, 129, 129*; II, 71.
- weltimmanent, G. ist transzendent u. —: I, 89*.
- weltimmanente Geschichtsauffass.: I, 40, — Tugendlehre: I, 69, — Zielsetz. d. Kultur: III, 7, — Zweckhaftigkeit: II, 85.
- Weltimmanenz Gottes: II, 73.
- weltliche Politik relig. Grundsätzen unterworfen: I, 60, Tōrā-Sprache u. — Sprache: II, 66f., — Vernunft: II, 67.
- Weltmission: I, 43.
- welttoffen, d. Ch. ist — u. bildungsfreundlich: II, 17, 23.
- weltoffene Geistigkeit: I, 61, — Haltung d. Ch.: II, 68.
- Weltoffenheit assimilator. Bestrebungen: I, 150.
- Weltordnung, sittl. —: I, 57.
- Weltreligion, Judent. in d. Potenz —: II, 54.
- Weltschöpfung: I, 105, Ethik u. —: I, 34.
- Weltstruktur: III, 19.
- weltverneinend, d. Musarismus —: II, 24.
- weltzugewandte Seite d. Ich: I, 112, — Vernunft u. Tōrā-Vernunft: II, 66.
- Werden, histor. —: I, 69, — d. Menschen: I, 53, — d. Schöpfung: I, 100, Sein u. — im Ch.: II, 70.
- Wert d. Studiums: I, 27, — d. guten Taten: I, 27.
- Wertbegriffe: II, 94.
- Wertung d. Alltags: II, 40.
- westeuropäische Ph.: I, 93, — Judenh.: III, 16.
- widergöttlich, d. Schöpfung ist nirgends —: I, 38, Daseinsformen d. Schöpf. n. — I, 105.
- widergöttliche Materie: I, 112, — Sphäre: I, 84.
- widergöttliches Geschehen: II, 71, — Prinzip: I, 39, — Sein: I, 35.
- Wie-Welt: II, 40.
- wiederholter, Offenbarung als — Akt: I, 90.
- Wille, Freiheit d. — ns: I, 118, göttl. —: I, 39, — z. Kultur: II, 8, Gesetz u. Autonomie d. menschl. — ns: I, 42*.
- Willensfreiheit im Ch.: I, 138, Problem d. —: I, 119.
- Wilnaer Gā'ōn: s. Elijjāhū Gā'ōn.
- Windelband: II, 5.
- Winkelbürgertum: I, 37.
- Winkeljudentum: I, 150.
- Wirklichkeit, Problem d. histor. —: II, 95.
- Wirkungsketten, zeitl. geschlossene —: III, 37.
- wirtschaftliche Gemeinsh. u. relig. Gemeinsh.: III, 9.
- wirtschaftlicher, Kultur v. — m Typus: II, 6.
- Wissen u. Besitzen sind identisch: I, 91*, — u. fromme Tat: I, 70*, göttl. —: I, 70*, Erkenntnis u. — d. Šaddik: II, 55*, — um d. Wesen d. Gemeinsh. u. Gemeinsh.: III, 24, — um d. Wesen Gottes: I, 33, — um d. Wesen d. Welt: I, 33.
- Wissenschaft, Begriffe d. —: I, 98, Mystik e. Zwischenstufe zw. Magie u. —: I, 21*, Relig. u. —: I, 141f.
- wissenschaftliche Exegese: II, 98.
- Wolf v. Žitomir: I, 26*.
- Worki, d. Dynastie v. —: III, 59.
- Wort, Bedeut. d. — es: II, 66, Eigenwert d. — es: II, 89, Erkenntnis u. —: I, 14, Essentialität d. — es: I, 32; II, 65, essentielle Auffass. d. — es im Ch.: I, 114, — e. Realität: I, 114, essentielles Sosein d. — es: I, 112, Sprache u. — gehen durch alle Sphären d. Seins hindurch: II, 97.
- Worte: Essentialität d. gesprochenen —: I, 113.
- Wortexegese: II, 98.
- Wortgebet u. Gedankengebet: I, 82.
- Wortlaut, Modifikation d. — es: II, 95.
- Wortwesen, Buchstaben sind keine phonet. Ideogramme, sondern Träger d. — s: II, 63.
- Wunder u. chassid. Frömmigkeit: I, 20, — kein konstituier. Moment d. Ch.: III, 13, — legitimieren d. relig. Genie v. d. Volke: III, 13.
- Wundergläubige, d. Ch. gilt populär als e. Relig. v. Wundertätern u. — n: III, 12f.
- Wunder rabbi: I, 20, Zauberwesen d. —: I, 37.
- Wundertäter: I, 88, d. B. Š. t. als —: III, 13, (s. Wundergläubige), — u. Ketzler: I, 23, — u. Zauberer: I, 60.
- Wundertäterwesen: I, 20, —

- u. Ch.: I, 92, — d. Şaddikim: I, 104.
- Ysander, Torsten: I, 87*, 88*, 121, 137; II, 17*, 24*, 75*, 80.
- Zanser Rabbi: I, 49.
- Zauberer u. Wundertäter: I, 60.
- Zauberrabbi: I, 45.
- Zauberwesen: I, 142, — d. Wunderrabbi: I, 37.
- Zeit, zeitloses Moment in d. —: III, 49, Messias als Repräsentant d. Zeitlosigk. in d. —: III, 49.
- Zeitkategorie: I, 62, 64, histor. Ereignisse sind sachlicher Natur u. v. d. — unabhängig: III, 37.
- zeitliche Priorität: I, 19.
- Zeitlichkeit, Begr. d. Messias erschöpft s. in s. zeitlichen Zeitlosigk. u. zeitlosen —: III, 47.
- zeitlos, Messias im Ch. n. nur —, sondern auch historisch: II, 71.
- zeitloses, Messiasbegr. d. Ch. betont d. — Element: III, 47, — Moment in d. Zeit: III, 49.
- Zeitlosigkeit u. Gebet: I, 87, (s. auch Zeitlichkeit u. Zeit).
- Zeitprinzip: II, 37.
- Zeitüberwindung im Begr. d. Messias: III, 47.
- Zentralbegriffe, histor. —: II, 51.
- zentrale Gedanken d. Judent.: I, 8, — Idee (siehe Idee), — Lehre v. Guten im Judent.: I, 29*.
- zentrales Denken: II, 83.
- Zentralgedanken, d. — d. Ch. sind frei v. dem Persönlichkeitskult: III, 33.
- Zentralidee: I, 43, Ch. e. geniale Vereinig. alles kultur. Geschehens unter e. religiösen —: I, 101.
- Zentralisation: II, 83, — u. Dezentralisation: III, 43, d. Ch. verband e. äußere Dezentralisation mit e. inneren —: I, 151, — d. Gottesbegr.: II, 82.
- zentralistische, Ch. e. — Richt.: I, 150.
- Zentralität, histor. Aufgabe d. Ch., d. — G. zu explizieren: II, 82.
- Zentralproblem d. Religion: I, 117.
- zentrifugale, Korrektiv — r Bestreb.: III, 41, zentripetale u. — Kräfte: III, 40, — Tendenz: III, 40, 41, 58.
- zentrifugales Prinz.: III, 42.
- zentripetale u. zentrifugale Kräfte: III, 40, zentripetale Tendenz: III, 41.
- zentripetales Moment: III, 41, — Prinz. e. Beweg.: III, 40.
- Zentrum u. Einzelbegriffe: I, 17, religiöses — d. Zionismus: II, 61.
- „zerbrochene Gefäße“ (שבִּירִים כְּכֵלִים): I, 36.
- Ziel Israels ist Erlösung d. Welt: II, 60.
- Zielsetzung d. Ch.: II, 84, 86, — d. Ch. e. geistiges Israel: II, 7.
- Zielsetzungen, religiöse — d. Ch.: II, 100, — aller großen Religionen den Massen adäquat: III, 11.
- Zionismus u. Ch.: II, 101, moderner —: II, 59, relig. Zentrum d. —: II, 61.
- Zionisten: II, 62*, chassid. —: II, 61.
- Zivilisation u. Kultur: I, 61.
- zivilisatorische Güter: II, 94.
- Zohar: I, 46, 67, 85; II, 52, 66, 73; III, 33, 53.
- Zerahjā aus Barcelona: II, 90*.
- Zufälligkeiten d. Milieus: I, 150.
- Zufalls-Ḥasidim: I, 147.
- Zweckbestimmtheit, Ausscheiden jed. bewußten — ein Kriterium echter Gemeinsch.: III, 24.
- Zweckhaftigkeit, im Ch. kein Raum für weltimmanente —: II, 85.
- Zweifel, E.: I, 117; II, 16, 17.
- Zwischenwelt: II, 73.
- זוּג: I, 105.
- Zynismus: II, 24, 57*.

Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

A I (1921). **1.** A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — **2.** K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — **3.** C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — **4.** K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — **5.** H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Couda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

A II (1921). **1.** H. Bekker. The Kukkers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — **2.** C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — **3.** J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — **4.** H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaximum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

A III (1922). **1.** J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — **2.** A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питанія высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — **3.** E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — **4.** A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — **5.** E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — **6.** P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukkersite“. — **7.** M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukkersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

A IV (1922). **1.** E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — **2.** A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — **3.** E. Öpik. Notes on stellar statistics and stellar evolution. — **4.** H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimeplasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — **5.** J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — **6.** L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

A V (1924). 1. E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. L ü ü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. Sch l o s s m a n n. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. K a h o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. K a u k o. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Vertorfung. — 6. A. T a m m e k a n n. Eesti diktüoneema-kihi uurimine tema tekkimise, vanaduse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. K a u k o. Zur Bestimmung des Vertorfungsgrades. — 8. N. W e i d e r p a s s. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

A VI (1924). 1. H. B e k k e r. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafia ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. W i l i p. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. L e t z m a n n. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. S c u p i n. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Ö p i k. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. K a u k o. Über die Vertorfungswärme. — 7. Y. K a u k o. Eigentümlichkeiten der H_2O - und CO_2 -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. T i l z e n und Y. K a u k o. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. W i t t l i c h. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. W i l i p. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. S c u p i n. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. R i c h t e r. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

A VII (1925). 1. J. V i l m s. Köhreglükogeeni püsivusest mõnesuguste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. B l e s s i g. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. K u r i k s. Trachoma Eestis (eriti Tartus) möödunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. B r a n d t. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. H a l t e n b e r g e r. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. H a l t e n b e r g e r. Recent geographical work in Estonia.

A VIII (1925). 1. H. J a a k s o n. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. F r i s c h. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. K u r i k s. Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. P a l d r o c k. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Ö p i k. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C_2 -)Stufe in Eesti. I. — 6. M. W i t t l i c h. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelgungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

A IX (1926). 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Piirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nordostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

A X (1926). 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

A XI (1927). 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarv. Ahmese geomeetrilised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

A XII (1927). 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ₂, Ag₂CrO₄ und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

A XIII (1928). 1. J. Sarw. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlit. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of metallic atoms in crystals. — **4.** K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — **5.** J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — **6.** J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — **7.** K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — **8.** E. Spöhr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — **9.** N. Rägo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — **10.** C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — **11.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-C₃-)Stufe in Eesti. III.

A XIV (1929). **1.** J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — **2.** W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — **3.** E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — **4.** K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

A XV (1929). **1.** A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — **2.** A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — **3.** J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — **4.** J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — **5.** J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — **6.** Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lapland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

A XVI (1930). **1.** A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpentins zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — **2.** A. Laur. Die Anwendung der Umschlagselektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — **3.** A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — **4.** O. Kuriks. Pisarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — **5.** K. Orviku. Keskevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — **6.** J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

A XVII (1930). **1.** A. Öpik. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukruse-Stufe. — **2.** P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

A XVIII (1930). **1.** G. Vilberg. Erneuerung der Loodvegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — **2.** A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — **3.** Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — **4.** H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — **5.** H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklovertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

A XIX (1931). **1.** J. Udelt. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-C₃-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

A XX (1931). **1.** J. Kuusk. Glühauflösung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K-Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niederungsmoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetud ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

A XXI (1931). **1.** N. Kwaschnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

A XXII (1932). **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbensatzes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

A XXIII (1932). **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

A XXIV (1933). **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprosspilze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — 3. A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — 4. T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — 5. E. Markus. Die südöstliche Moorbucht von Lauge. — 6. A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — 7. A. Öpik. Über Plectamboniten.

A XXV (1933). 1. A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — 2. H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in Bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — 3. T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) I (1—50). — 4. E. Piipenberg. Die Stadt Petseri in Estland. — 5. A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — 6. R. Livländer. On the colour of Mars. — 7. A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

A XXVI (1934). 1. E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — 2. E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — 3. J. Tehver und A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — 4. H. Kaho. Leelissoolade toimest taimeraku deplasmolüüsile. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — 5. A. Öpik. Über Klitamboniten. — 6. A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsaussagen in geometrischen Axiomensystemen.

A XXVII (1934). 1. K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — 2. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — 3. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamisfrekvents kopsude erineva fäitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — 4. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. III teadaanne: Propriotseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — 5. J. Tehver and M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — 6. A. Kärсна. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — 7. K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — 8. A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician crinoid from Estonia. — 9. A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids — δ Cephei and η Aquilae. — 10. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. [I.] — 11. H. Perlitz. The structure of the intermetallic compound Au_2Pb .

A XXVIII (1935). 1. T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abrika (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhijooni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

A XXIX (1936). 1. A. Opik. *Hoplocrinus* — eine stiellose Seelilie aus dem Ordovizium Estlands. — 2. A. Kärсна. Vereinfachte Methoden zur Berechnung des Korrelationskoeffizienten bei normaler Korrelation. — 3. J. Nuut. Eine nichteuklidische Deutung der relativistischen Welt. — 4. H. Kaho. Das Verhalten der Eiweissstoffe gesunder und abbaukranker Kartoffelknollen gegen Salze. — 5. T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) II (51—100). — 6. J. Nuut. Ansätze zu einer expansionistischen Kinematik. — 7. A. Lüüs. Données anthropologiques sur les nouveaux-nés estoniens. — 8. A. Tudeberg. Energieverluste im Eisenblech bei niederfrequenter Ummagnetisierung. — 9. Wilh. Anderson. Existiert eine obere Grenze für die Dichte der Materie und der Energie?

A XXX (1936). 1. E. Öpik. Researches on the physical theory of meteor phenomena. I. II. — 2. J. Gabovitš. The TiO colour effect, and the densities of M stars. — 3. J. Wilip. Über Lichtstrahlung während der Sonnenfinsternis am 21. August 1914 in Üxküll. — 4. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. II. — 5. E. Markus. Geographische Kausalität. — 6. K. Schlossmann. Einige Gedanken über die Ausbildung des praktischen Arztes. — 7. U. Karell. Aneurism of the internal carotid and the ligation of the carotids. — 8. K. Kirde. Meteorological elements characterized by frequency-curves.

A XXXI (1937). 1. V. Ridala. Inquiries into the pathogenic effects produced by *Brucella Abortus* in the udder and certain other organs of the cow. — 2. Wilh. Anderson. Zu H. Vogts Ansichten über die obere Grenze der Sternmassen. — 3. J. Gabovitš. The pulsation theory of Mira Ceti. — 4. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaaja süstemaatilised ja taimegeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) I (p. 1—192).

A XXXII (1937). 1. Wilh. Anderson. Kritische Bemerkungen zu S. Rosslands und W. Grotrians Ansichten über die Sonnenkorona. — 2. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaaja süstemaatilised ja taimegeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) II (p. 193—375). — 3. A. Öpik. Trilobiten aus Estland.

A XXXIII (1939). 1. E. Öpik. Researches on the physical theory of meteor phenomena. III. — 2. Wilh. Anderson. Kritik der Ansichten von B. Jung über die obere Grenzdicke der Himmelskörper. — 3. Wilh. Anderson. Weitere Beiträge zu der elementaren Expansionstheorie des Universums. — 4. U. Karell. Tube flap grafting. — 5. K. Kirde. Change of climate in the northern hemisphere. — 6. K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) III

(101—150). — 7. Wilh. Anderson. Über die Anwendbarkeit von Saha's Ionisationsformel bei extrem hohen Temperaturen. — 8. Miscellaneous astrophysical notes. (I. J. Gabovits. On the empirical mass-luminosity relation. — II. J. Gabovits. On the orientation of the orbital planes in multiple systems. — III. J. Gabovits. On the mass ratio of spectroscopic binaries with one spectrum visible. — IV. G. Kusmin. Über die Abhängigkeit der interstellaren Absorption von der Wellenlänge. — V. G. Kusmin. Über die Partikeldurchmesserverteilung in der interstellaren Materie. — VI. V. Riives. A tentative determination of the surface brightness of dark nebulae. — VII. V. Riives. The influence of selective absorption in space upon a differential scale of stellar magnitudes. — VIII. E. Öpik. On the upper limit of stellar masses. — IX. E. Öpik. The density of the white dwarf A. C. + 70° 8247. — 9. E. Öpik. Stellar structure, source of energy, and evolution.

A XXXIV (1940). 1. J. Tehver, R. Säre und M. Keerd. Das Konjunktivalepithel des Rindes und Schafes während der verschiedenen Phasen des Östralzyklus. — 2. Aarne Kärnsna. Über das Problem der Messung der Störung bei statistischen Reihen mit Anwendung auf die Klimatologie. — 3. Ilo Sibul. Über das Auftreten von Acetylcholin im strömenden Blute. — 4. E. Markus. Der Brennschieferbau Estlands. — 5. E. Öpik. Composite Stellar Models. — 6. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati: Uredinaceae III et Ustilaginaciae. — 7. E. Lepik. Contributions to the Fungus Flora of Estonia I. — 7-a. K. Eichwald. Eesti taimed. IV. (151—200) *summary*: Estonian plants. — 8. K. Kirde. Andmeid Eesti kliimast. *Summary*: Data about the climate of Estonia. — 9. Jul. Tehver. The Micro-Relief elements of the Stomach and Intestine in domestic Mammals.

A XXXV (1940). 1. Aarne Kärnsna. Über das System der einmaligen Häufigkeitskurven. — 2. Harald Perltz and Rolf Aavakivi. The Atomic Parameters of γ -Silver-Cadmium. — 3. Jul. Tehver. Kassi keele foliaatpapillidest. — 4. Villem Koern. Das Binäre Legierungssystem Ag-Te. — 5. A. Paris. Über die Eisen- und Aluminiumbestimmungen nach der Benzoatmethode. — 6. A. Vaga. Fütotsönoloogia põhiküsimusi.

A XXXVI (1940). 1. Karl Orviku. Lithologie der Tallinnaserie (Ordovizium, Estland) I. — 2. Herm. Paris. Palderjanijuure võrdlev uurimine. — 3. Jul. Tehver. Koduimetajate neelu mikroreljeefi elementidest.

B I (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiuunculae Horatianae.

B II (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südweptische Lautgeschichte.

I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

B III (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинскій (M. A. Kurtschinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südweptische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

B IV (1923). 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

B V (1924). 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of "Paradise Lost".

B VI (1925). 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

B VII (1926). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalfenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägiste. Rosona (Eesti Ingeri) murde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинскій (M. A. Kurtschinsky). Европейскій хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

B VIII (1926). 1. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — 2. H. Mutschmann. The secret of John Milton. — 3. L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

B IX (1926). 1. N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsiooniajal (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Lief. (S. 161—288). — 4. G. Suess. De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — 6. C. Vilhelmsen. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

B X (1927). 1. H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eestis. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Lief. (S. 289—416). — 4. W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — 5. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

B XI (1927). 1. O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — 2. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Lief. (S. 417—512). — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

B XII (1928). 1. O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — 2. J. Mägiste. *oi*-, *ei*-deminutiivid läänemesoome keelis. (Die *oi*-, *ei*-Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen.)

B XIII (1928). 1. G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebe qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — 2. С. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — 3. A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauludes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

B XIV (1929). 1. Н. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — 3. E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

B XV (1929). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — 2. W. E. Peters. Benito Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — 3. W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — 4. W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

B XVI (1929). 1. O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — 2. W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

B XVII (1930). 1. A. R. Cederberg. Heinrich Fick. Ein Beitrag zur russischen Geschichte des XVIII. Jahrhunderts. — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VI. — 3. W. E. Peters. Wilson, Roosevelt, Taft und Harding. Eine Studie über nordamerikanisch-englische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode. — 4. N. Maim. Parlamentarism ja fašism. (Parliamentarism and fascism.)

B XVIII (1930). **1.** J. Vasar. Taani püüded Eestimaa taasvallutamiseks 1411—1422. (Dänemarks Bemühungen Estland zurückzugewinnen 1411—1422.) — **2.** L. Leesment. Über die livländischen Gerichtssachen im Reichskammergericht und im Reichshofrat. — **3.** A. И. Стендер-Петерсен (Ad. Stender-Petersen). О пережиточных следах аориста в славянских языках, преимущественно в русском. (Über rudimentäre Reste des Aorists in den slavischen Sprachen, vorzüglich im Russischen.) — **4.** М. Курчинский (M. Kourtchinsky). Соединенные Штаты Европы. (Les États-Unis de l'Europe.) — **5.** K. Wilhelmson. Zum römischen Fiskalkauf in Ägypten.

B XIX (1930). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 2 (1, 11—2, 9). — **2.** W. Süß. Karl Morgenstern (1770—1852). II. Teil (S. 161—330). — **3.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. II.

B XX (1930). **1.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). I. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil I (S. 1—176). — **3.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. III. Teil (S. 135—150).

B XXI (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil I (S. 1—176). — **2.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). II. — **3.** W. Anderson. Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung.

B XXII (1931). **1.** E. Tennmann. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil II (S. I—XXVII. 177—400).

B XXIII (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil II (S. I—XIV. 177—329). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 3 (2, 10—3, 3). — **3.** P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — **4.** H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

B XXIV (1931). **1.** L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — **2.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

B XXV (1931). **1.** Ad. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — **2.** W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

B XXVI (1932). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — **2.** A. Pridik. Wer war Mutemwija? — **3.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. I—III. 177—356).

B XXVII (1932). **1.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — **3.** M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

B XXVIII (1932). **1.** P. Põld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — **2.** W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — **3.** A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

B XXIX (1933). **1.** L. Leesment. Saaremaa halduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — **2.** L. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — **3.** P. Ariste. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — **4.** W. Süss. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustinus Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — **5.** M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

B XXX (1933). **1.** A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — **2.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil S. I—XLII + 129—221). — **3.** D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

B XXXI (1934). **1.** E. Päss. Eesti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — **2.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — **3.** A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

B XXXII (1934). **1.** A. Anni. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (F. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — **2.** P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen Personalpronomina. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gulkowitsch. Die Entwicklung des Begriffes Hāsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

B XXXIII (1936). **1.** A. Annist (Anni). Fr. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. II osa: „Kalevipoja“ saamislugu. (Fr. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. II. Teil: Die Entstehungsgeschichte des „Kalevipoeg“.) — **2.** H. Mutschmann. Further studies concerning the origin of Paradise Lost. (The matter of the Armada.) — **3.** P. Arumaa. De la désinence *-ts* du présent en slave. — **4.** O. Looorits. Pharaos Heer in der Volksüberlieferung. I. — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XII.

B XXXIV (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Huulte vönkehäälük eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Völsungasaga. I (S. 1—154).

B XXXV (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

B XXXVI (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

B XXXVII (1936). **1.** A. v. Bulmerincq. Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung. — **2.** L. Gulko-witsch. Das Wesen der maimonideischen Lehre. — **3.** L. Gulko-witsch. Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre. — **4.** W. Anderson. Achtzig neue Münzen aus dem Funde von Naginšcina. — **5.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Völsungasaga. II (S. 155—238). — **6.** L. Gulko-witsch. Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd. I.

B XXXVIII (1936). **1.** J. Mägiste. Einiges zum problem der *oi-*, *ei-*deminutiva und zu den prinzipien der wissenschaftlichen kritik. — **2.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Völsungasaga. III (S. 239—430). — **3.** W. Anderson. Zu Albert Wesselski's Angriffen auf die finnische folkloristische Forschungsmethode. — **4.** A. Koort. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil I (S. 1—138). — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XIII.

B XXXIX (1938). **1.** A. Koort. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil II (S. I—IV. 139—263). — **2.** K. Ramul. Psychologische Schulversuche. — **3.** A. Annist. Fr. R. Kreutzwaldi „Paari sammokese“ algupära. (Die Entstehungsgeschichte von Fr. R. Kreutzwalds „Paar sammokest“.) — **4.** H. Masing. The Word of Yahweh.

B XL (1937). **1.** H. Mutschmann. Milton's projected epic on the rise and future greatness of the Britannic nation. — **2.** J. Györke. Das Verbum **l̥*- im Ostseefinnischen. — **3.** G. Saar. Johann Heinrich Wilhelm Witschel'i „Hommiku- ja õhtuohvrite“ eestindised. (Die estnischen Übersetzungen der „Morgen- und Abendopfer“ von J. H. W. Witschel.) — **4.** O. Sild. Kirikuvisitatsioonid eestlaste maal vanemast ajast kuni olevikuni. (Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart.) — **5.** K. Schreinert. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Rußland in den Jahren 1666—1670.

B XLI (1938). **1.** L. Gulko-witsch. Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft. — **2.** U. Masing. Der Prophet Obadja. Band I: Einleitung in das Buch des Propheten Obadja. Teil I (S. 1—176).

B XLII: *ilmub hiljemini (parattra plus tard).*

B XLIII (1939). **1.** L. Rudrauf. Imitation et invention dans l'art d'Eugène Delacroix: Delacroix et le Rosso. — **2.** L. Gulko-witsch. Das kulturhistorische Bild des Chassidismus. — **3.** A. Oras. Notes on some Miltonic usages, their background and later development. — **4.** A. Oras. On some aspects of Shelley's poetic imagery. — **5.** H. Mutschmann. The origin and meaning of Young's Night Thoughts.

B XLIV (1939). **1.** B. Kangro. Eesti soneti ajalugu. (Histoire du sonnet estonien.) — **2.** E. Ilus. Piiratud asjaõigused omale asjale. (Die begrenzten dinglichen Rechte an eigener Sache.)

B XLV. **1.** Walter Anderson. Zu dem estnischen Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument. — **2.** Oskar Loorits. Gedanken-, Tat- und Worttabu bei den estnischen Fischern. — **3.** Oskar Loorits. Kõpu murde häälikutelugu — **4.** Paul Ariste. Soome mustlaste kohanimed.

B XLVI: **1.** P. Ariste. Georg Mülleri saksa laensõnad. — **2.** A. Aavik. „Kalevala“ sõnasilbistatistiline uurimus. — **3.** P. Ariste. Eesti rootsi laensõnadest. — **4.** L. Gulkowitsch. Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen tradition. — **5.** L. Gulkowitsch. Die Bildung des Begriffes Häsīd. — **6.** L. Gulkowitsch. Der Chassidismus als Kulturphilosophisches Problem.

B XLVII (1940). **1.** Paul Ariste. Hiiu murrete häälikud. *Summary:* The Sounds of the Hiiumaa Dialects. — **2.** Paul Ariste. Murdenäiteid Pühalepa kihelkonnast. *Referaat:* Dialektproben aus dem Kirchspiel Pühalepa.

B XLVIII (1940). Juhan Tork. Eesti laste intelligents.

C I—III (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelug. kava 1921. a. II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dantes Alighieri. W. Schmied-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelug. kava 1922. a. I poolaastal. — **II 2.** Ettelug. kava 1922. a. II poolaastal. — **III 1.** Ettelug. kava 1923. a. I poolaastal. — **III 2.** Ettelug. kava 1923. a. II poolaastal.

C IV—VI (1929). **IV 1.** Ettelug. kava 1924. a. I poolaastal. — **IV 2.** Ettelug. kava 1924. a. II poolaastal. — **V 1.** Ettelug. kava 1925. a. I poolaastal. — **V 2.** Ettelug. kava 1925. a. II poolaastal. — **VI 1.** Ettelug. kava 1926. a. I poolaastal. — **VI 2.** Ettelug. kava 1926. a. II poolaastal.

C VII—IX (1929). **VII 1.** Ettelug. kava 1927. a. I poolaastal. — **VII 2.** Ettelug. kava 1927. a. II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. a. I poolaastal. — **VIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1928. a. II poolaastal. — **IX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1929. a. I poolaastal. — **IX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1929. a. II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

C X (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

C XI—XIII (1934). **XI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1930. a.

I poolaastal. — **XI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1930. a. II poolaastal. — **XI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1930. — **XII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1931. a. I poolaastal. — **XII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1931. a. II poolaastal. — **XII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1931. — **XIII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1932. a. I poolaastal. — **XIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1932. a. II poolaastal. — **XIII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

C XIV (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. V a s a r.

C XV (1932). L. Villecourt. L'Université de Tartu 1919—1932.

C XVI—XVIII (1936). **XVI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1933. a. I poolaastal. — **XVI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1933. a. II poolaastal. — **XVI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1933. — **XVII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1934. a. I poolaastal. — **XVII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1934. a. II poolaastal. — **XVII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1934. — **XVII 4.** R. O u n a p. T. Ü. õigus-teaduskonna kriminalistikaõpetaja A. P. Melnikov †. — **XVII 5.** F. P u k s o v. Rahvusvahelise vaimse koostöötamise institutsioonid ja nende tegevus 1932—1933. — **XVIII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1935. a. I poolaastal. — **XVIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1935. a. II poolaastal. — **XVIII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1935.

C XIX—XXI (1939). **XIX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1936. a. I poolaastal. — **XIX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1936. a. II poolaastal. — **XIX 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1936. — **XIX 4.** V. P a a v e l. Inseneri tegevus, selle eesmärk, iseärasused, alused ja tulevikusihid. — **XX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1937. a. I poolaastal. — **XX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1937. a. II poolaastal. — **XX 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1937. — **XXI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1938. a. I poolaastal. — **XXI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1938. a. II poolaastal. — **XXI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1938. — **XXI 4.** Vakantsle Tartu Ülikooli kirurgia-õppetoolile kandideerijate teaduslikkude tööde arvustused. — **XXI 5.** Vak. T. Ü. farmakoloogia-õppetoolile kandideerijate tead. tööde arvustused. — **XXI 6.** Vak. T. Ü. õpetatud sepa kohale kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 7.** Vak. T. Ü. Eesti ja naabermaade muinas-teaduse õppetoolile kandideerija tead. tööde hinnang. — **XXI 8.** T. Ü. vak. günekoloogia ja sünnitusabi professorile kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 9.** T. Ü. vak. eugeenika professorile kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 10.** T. Ü. vak. eripatoloogia, diagnostika ja teraapia (polikliiniku) professorile kandideerijate tead. tööde arvustused. — **XXI 11.** T. Ü. vak. füsioloogia ja füsioloogilise keemia professorile kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 12.** Arvustajate hinnangud ja arvamused E. V. T. Ü. majandusteaduskonna vak.

panganduse ja kindlustusasjanduse õppetoolile kandideerija tead. tööde ja sobivuse kohta. — **XXI 13.** T. Ü. vak. loomaarstiteaduskonna anatoomia prosektuurile kandideerija tead. tööde arvustused.

C XXII (1937). Teise Balti riikide vaimse koostöö kongressi toimetis 29. ja 30. nov. 1936 Tartus. (Actes du Deuxième Congrès Interbaltique de Coopération Intellectuelle tenu à Tartu les 29 et 30 novembre 1936.)

C XXIII (1940). Tartu Ülikooli raamatukogude ajakirjade nimestik.

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETUSED ilmuvad kolmes seerias:

A: Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

B: Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

C: Annales. (Aastaruanded.)

Ladu: Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT) se font en trois séries:

A: Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

B: Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

C: Annales.

Dépôt: La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.
