Gulkowitsch, Lazar

Fond 47
Sälik 9

F 47, v. 9

Gulkowitsch, Lazar
Der Begriff des Idealismus in der israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte.
[1932 oder 1933?]
68 Bl

Der Begriff des Idealtypus in der israelitisch-jüdischen Geistesgeschichte.

מעשה בחסיד אחד I

von

Dr Oscar Fulkowitsch

Professor an der Universität Leipzig.

Bei Behörden-Heftung
ist diese Seite oben

Diese Geschichte findet sich in der Tosephta Pea,bei Gaster und Jalqut Schim.Bis auf ganz geringfügige Varianten haben wir hier denselben Text. Der Chasid ist hier derjenige,der sich besonders über das Gebot der freut.Er dankt Gott dafür,daß er sogar eine Gebotserfüllung belohnt,die ohne Wissen des Menschen geschieht,nicht nur eine solche, die er mit vollem Bewußtsein getan hat.Während die Tos.hier rein halakhisch ist,spinnt der Jalqut den Gedanken in der Richtung der Ethik noch weiter aus,indem er denselben Gedanken auf die Verwendung eines Fundes für die Armen anwendet.Dadurch,daß der Jalqut die Chasidgeschichte an diese allgemeinere Verwendung anknüpft,erhält auch der Begriff des Chasid eine Erweiterung,die sich nicht nur auf die Erfüllung des Schikchah-Gebotes bezieht.

daß der Chasid einen profanen Gedanken am Sabbat hat.Das kommt besonders zum Ausdruck in den Worten .Ferner:Das Chasidhafte besteht darin,daß er sich vornimmt,diesen Gedanken niemals zu verwirklichen.Das Wunder wird hier ausdrücklich auf beides bezogen: 1)das Verstopfen des Loches,2)seine Ernährung.

Besonders betont wird hier,daß der Chasid den profanen Gedanken annulliert.

Der Stil ist hier novellistischer Art.Das hängt auch hier mit der Vergeistigung des Sabbats zusammen.

Lev.r.zeigt folgenden Zusammenhang:Eine Baraita geht voran,die besagt,daß man am Sabbat nicht spazieren gehen darf .Dem Vers wird folgende Deutung entnommen:daß man am Sabbat nicht in das Feld gehen darf,um nachzusehen,was das Feld bedarf. .An diese Halakha knüpft die Geschichte an.Der Zweck ist hier ausdrücklich angegeben: ,knüpft also eng an die Halakha an.Die strafbare Handlung besteht in den Worten .Das Chasidhafte wird in den Worten ausgesprochen .Das Wunder ist hier ebenfalls genau beschrieben.

Der Stil ist hier gemischt,d.h.sowohl realistisch als novellistisch.Auf den realistischen Teil hat der halakhische Zusammenhang seinen Einfluß ausgeübt.Der novellistische Teil steht dem Jeruschalmi sehr nahe.

Der Text des Jalqut Schimeoni hat denselben Zusammenhang wie Lev.r.Der Zweck ist trotz des halakhischen Zusammenhanges nicht so deutlich wie in Lev.r.ausgeprägt.Die verbotene Handlung kommt hier in den Worten zum Ausdruck .

Das Chasidhafte ist genau so wie in der Pesiq.,nur steht hier noch ,also etwas stärker als in der Pesiq.ausgedrückt. Die Belohnung durch das Wunder ist hier durch die Worte stark ausgedrückt.

Der Stil ist hier novellistisch,trotz des Zusammenhanges. Der Jalqut ist ja besonders stark ein Mosaik,so daß man bei ihm nicht immer vom Zusammenhang aus urteilen und folgern kann.

Gaster hat am Anfang -wie die Pesiq.-die Einführung: Der Zweck wird ausführlich angegeben,wie in der Pesiq.Die Handlung wird in den Worten ausgesprochen: . Das Chasidhafte hat ebenfalls dieselbe Formulierung wie in der Pesiq. Das Wunder wird hier noch genauer beschrieben.Aus dem Loch entsteht der Baum

Der Stil ist rein novellistischer Natur.Gasters Text steht der

Jer.Sanh. VI,6,23aβ f, Jalq.Schim.II,688(97bβ).

Im Hintergunde dieser Überlieferungen steht der große Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern, der zur Zeit des Schimeon ben Schatach zu gunsten der Pharisäer erfolgreich ausgefochten wurde. Einer der vielen Streitpunkte(vgl.)war die Frage nach der Behandlung der falschen Zeugen. Die Sadduzäer waren der Meinung(vgl. Makkoth 5b), daß falsche Zeugen nur dann gerichtlich getötet werden dürfen, wenn das Urteil an demjenigen, gegen den sie ihre Aussage gemacht haben, bereits vollstreckt ist. Im Eifer des Kampfes macht Jehuda ben Tabai unter einer Eidesformel die Aussage:" ". Diese Äußerung wird von Schimeon ben Schatach, dem einflußreichsten Vorkämpfer der pharisäischen Idee dieser Zeit, gerügt, und zwar mit den Worten:"

An diese Situation knüpft die Geschichte von Schim.ben Sch.und seinem Sohne an, die zum Ausdruck bringt, daß eine weitere mildere Form der Behandlung der falschen Zeugen durch Sch.b.Sch.von seinem Sohne nicht zugelassen worden ist, und zwar unter Aufgabe seines Lebens und im Interesse der pharisäischen Lehre.

Die nun folgende Chasid-Geschichte will zeigen, daß Sch.b.Sch.auch noch aus einem anderen Grunde im Rechte ist; denn die Geschichte will lehren, daß, auch wenn die falschen Zeugen zunächst Recht zu bekommen scheinen, dennoch die Sache schließlich zugunsten des Chasid verläuft, also die Tora mit ihrer Vorschrift und ebenso Sch.b.Sch., wenn er bei der Vorschrift der Tora beharrt, im Rechte ist.

Diese Geschichte ist in 2 Texten überliefert: Jer. und Jalq.Schim. II,§688(97 b). Sie ist sehr kompendiarisch erzählt. Es läßt sich aber das zum Verständnis Erforderliche aus dem Zusammenhang ergänzen. Die Zeugen, die von einem Chasid ertappt werden, haben zunächst scheinbar über den Chasid triumphiert. Man hat gegen den Chasid entschieden, aber, ehe er getötet wurde, erkannte man bei weiterem Nachforschen, daß die Zeugen falsche Zeugen waren, und nun entgingen sie ihrerseits dem Tode nicht. Der Chasid dagegen wurde befreit.

Sekundär hat man dann zu dieser Geschichte den Vers Ps.22,21 herangezogen. Man kam darauf, weil die Tradition von David etwas Ähnliches erzählte, wie hier von dem Chasid erzählt wird, und zwar im Falle des David, um ihn von der Sünde rein zu waschen, die ihm die Bibel nachsagt. Nach der Tradition ist David ein Chasid, also muß die Bibel so gedeutet werden, daß an ihm kein Tadel hängen bleibt. Das geschieht so, daß man meint, Uria sei getötet worden, weil er David habe töten wollen. David betete in dem Psalm 22,21 um Errettung vor dem Schwert des Uria und

wurde tatsächlich errettet,während Uria getötet wurde,weil er gegen David falsches Zeugnis abgelegt hatte.

Nach dieser Auffassung der Bibel hinsichtlich des David ergibt sich das Verständnis für die Varianten,die hier der Text des Jer.und des Jalq. im Verhältnis zu einander zeigt.Im Jer.sagen die falschen Zeugen,daß ,d.h."unser Herr David wird uns töten" ist hier eine Anspielung auf jene Ereignisse des Lebens Davids und will besagen: wie David auf sein Gebet hin erreicht hat,daß Gott den Uria töten ließ, so werden wir falsche Zeugen getötet werden auf die Aussage des Chasid hin,wenn wir dem nicht zuvorkommen.Es tötet uns also gewissermaßen "unser Herr David" in der Person des Chasid.Der Jalq.hat hier nur "man wird uns töten".Das kann eine Interpretation jenes Jer.-Textes sein,der ja an sich zunächst schwer verständlich ist.

Ganz ebenso liegt der Fall hinsichtlich der Interpretation des Ausdrucks "der Hund des Chasid".Dabei ist an die obige Chasid-Geschichte gedacht,die von der Unzucht mit einem Hunde handelt.Eigentlich ist es der Hund jener falschen Zeugen;denn diese haben sich mit ihm strafbar gemacht.Durch jene falschen Zeugen aber wird er "der Hund des Chasid" in dem Sinne,daß er für den Chasid zum Anlaß zur Verurteilung geworden ist.

Nach alledem ist der Chasid hier derjenige,der einerseits seine Pflicht tut,d.h.anzeigt,wenn er etwas Böses gesehen hat,anderseits auf diese an sich gute Tat hin,zu der er verpflichtet ist,in größte Lebensgefahr kommt,ferner aber -wie David -durch Gott auf sein Gebet hin und weil die Leute ihn als Chasid kennen,gegen alle Verleumdung doch obsiegt,während jene Verleumder doch schließlich die verdiente Strafe trifft.

Es wird mehrfach vorgekommen sein -das zeigt auch die nächste Geschichte des Jer.-Textes -,daß das Toragesetz von den beiden Zeugen im wirklichen Leben zu Schwierigkeiten und Rechtsirrtümern führte.Man half sich dann einerseits etwa mit Wundergeschichten -vgl. -,die zeigen wollen,daß Gott doch das Rechte an den Tag bringt,anderseits so,daß man erzählte,daß der Fromme doch schließlich als derjenige erkannt worden ist,der zu unrecht verurteilt worden war.

Die Geschichte Tanch.Schemini 11 steht in dem Zusammenhang,der von dem Wein handelt.Der Wein verleitet einerseits zur Sünde,anderseits wird aber gesagt,daß er das Herz des Menschen erfreue.Die Geschichte will nun solcher Freude die wahre Freude gegenüberstellen,nämlich die für dieses und das ewige Leben wichtige Freude durch die Erfüllung der Tora.

Anderseits zeigt die Geschichte,wie man den Vater ehren soll,nämlich selbst dann,wenn er etwas Böses tut und verlangt.Dann besteht die Ehre des Vaters darin,daß man ihn zwar von dem Bösen abzubringen versucht,aber das doch in einer Art tut,die die Achtung vor dem Vater nicht verletzt.

Zweierlei Gedanken treten hier also für den Chasid und sein Wesen hervor:einerseits seine Freude an der Tora,also an der wahren Freude, anderseits die Art,wie er seinen Vater ehrt.

Man könnte bei dieser Geschichte daran denken,daß sie das Judentum mit dem Dionysoskult vergleichen und auseinandersetzen soll. Der Vater verkörpert durch die Worte

den Dionysoskult und seine Freude.Die Gedanken über die Ehrung der Eltern sind alt,ebenso der Vergleich der Tora mit dem Wein.

Der Zusammenhang des Textes der Pesiq.r.23 ist folgender: Zunächst wird gesagt, daß man ruhen solle wie Gott. Über die Art dieses Ruhens werden 2 Ansichten angegeben: einmal , d.h. das Ruhen vom Sprechen, anderseits d.h. das Ruhen vom Denken, und zwar profanem Denken. An die erste Ansicht knüpft die Geschichte von der Mutter des Rabbi Schimeon ben Jochai an, die sich am Sabbat mehr als gebührend unterhielt. Rabbi Schimeon machte sie darauf aufmerksam, und infolge dessen schwieg sie. An die zweite Ansicht knüpft unsere Chasidgeschichte an.

Im Unterschied zu den beiden bisher behandelten Texten wird hier der Zweck der verbotenen Handlung des Chasid genau angegeben, nämlich der Chasid will sehen, was sein Weinberg nötig hat

. Die verbotene Handlung besteht in

. Das Chasidhafte liegt hier darin, daß er sich vornimmt, den Weinberg niemals zu verzäunen .

Das Wunder bewahrt auch hier ihn und die Seinen vor dem Schaden. Der Chasid ist hier deshalb chasid, weil er sich seiner Sünde bewußt ist und sich zur Wiedergutmachung für immer zur Nichtverwirklichung seines verbotenen Gedankens verpflichtet.

Der Stil ist hier im Gegensatz zu Babli und Alphasi novellistischer Natur. Die Vergeistigung des Sabbats, wie sie der Zusammenhang zum Ausdruck bringt, bringt diese Art mit sich. Das zeigt sich vor allem bei der Fassung des Wunders. Dieses wird hier viel genauer dargestellt und anschaulich gemacht. Gott läßt einen Baum wachsen, so daß das Loch verstopft wird, außerdem ernährt er sich von den Früchten des Baumes.

Der Zusammenhang im Jeruschalmi ist folgender: Es wird über das Verhalten am Sabbat gesprochen. Zwei Ansichten treten auf. Die eine Ansicht sieht in dem Vergnügen, z.B. essen und trinken, die Hauptsache. Das Torastudium spielt nur insofern eine Rolle, als es den Menschen vor Entgleisungen durch derartige Vergnügungen bewahrt. Die andere Ansicht aber sieht im Torastudium die Hauptsache. Auf grund von Lev. 23 und Deut.16 -vgl. Pes.68 b -gleicht eine Baraita beide Ansichten mit einander aus. Darauf folgt -ähnlich der Pesiq. -der Hinweis auf das Ruhen Gottes, und zwar so ausgelegt: d.h. Ruhen vom Sprechen. Wenn hieran unsere Geschichte unmittelbar angeknüpft wird, so sieht man, daß hier der Hinweis auf das Ruhen vom Gedanken fehlt. Die entsprechenden Geschichten sind beide da, aber aus der richtigen Reihenfolge gekommen. In der Pesiq. ist die Reihenfolge die richtige.

Der Zweck ist hier deutlich Nebensache, er wird nur novellistisch erwähnt. Die Handlung besteht hier darin,

Pesiq.zwar sehr nahe,ist aber noch ausführlicher.Er scheint später zu sein als die Pesiq.Die Behauptung Gasters,daß seine Sammlung sehr alte Texte darbiete,wird an diesem Beispiele nicht als wahrscheinlich erscheinen.Der Gastersche Text ist hier viel breiter als die anderen Texte.Allerdings handelt es sich bei den anderen Texten nicht um erbauliche Geschichten um der Geschichte als solcher willen -wie bei Gaster -,sondern um Geschichten,die einen bestimmten Zusammenahng plastisch machen sollen.Die kürzere Formulierung dieser Texte könnte also durch den Zusammenhang bedingt und daher später sein,braucht also nicht ursprünglicher zu sein.

Nach allen diesen Beobachtungen wird man zu der mehr mystischen Richtung rechnen:Jerusch.,Pesiq..Rein rationalistisch ist ᵇabli,gemischt Lev.r.Den Text des Jalqut kann man auch als gemischten Text bezeichnen.Der Gastersche Text scheint mystischer Natur zu sein.Man würde aber hier genauer urteilen können,wenn man die Art der ganzen Sammlung genauer untersucht hätte.

Diese Geschichte liegt in zwei Rezensionen vor, die eine in der Pesiqta rabbati, die andere bei Gaster 204 S. 136

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

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

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

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

Der Chasid ist hier derjenige,der die rechte Wohltätigkeit auszuüben vermag,und zwar "mit gutem Auge",d.h.freundlich und mit freigebiger,nicht geiziger Gesinnung.Seine Frau dagegen ist geizig und vermag daher die Wohltätigkeit nicht auszuüben.

Gleichzeitig wird noch deutlich,daß der Chasid die Torastudierenden ganz besonders schätzt.

Die Geschichte zeigt märchenhafte Züge.Das weist auf eine spätere Entstehungszeit hin.

Darin,daß dem Chasid Wunder geschehen,daß Gott ihn befähigt,eine unerschöpfliche Wohltätigkeit auszuüben,sieht man auch hier wieder den engen Zusammenhang zwischen Chasid und Wunder,eine mystische Aufassung des Chasid.

Daß der Chasid eine böse Frau hat,ist ein sehr verbreitetes Motiv.

Die Stellung des chasid zu magischen Bräuchen zeigt folgende Chasid-Geschichte: Baba qamma 80 a erzählt in Anknüpfung an die Auslegung der an Rabban Gamliel gerichteten Frage und dessen Antwort -Tos.B.q.VIII,10 -, die dahin gedeutet wird, daß man eine בבחה רקה im Hause großziehen darf, wenn sie an die Pfosten des Bettes (כרעי המטה) angebunden wird, folgende Geschichte: Einem Chasid, der גונח מלבו d.h. vom Herzen her stöhnte, verordnet der Arzt, jeden Morgen warme Milch aus dem Euter einer Ziege zu trinken. Der Chasid läßt die Ziege an die כרעי המטה anbinden. Die Rabbinen, die ihre vorschriftsmäßige Erfüllung der Pflicht des Krankenbesuches ausüben, kehren sofort um, als sie die Ziege an den Pfosten angebunden erblicken, und verzichten empört auf die Ausübung dieses Gebotes unter der Aussage, daß ein im Hause sei. Bei der Nachprüfung seiner Taten kurz vor seinem Tode konnte ihm nur diese eine Sünde nachgewiesen werden, was der Chasid auch selbst bestätigt.

In diesem Zusammenhange muß doch die Empörung der Rabbinen merkwürdig erscheinen, nachdem halakhisch festgesetzt ist, daß das Großziehen der רקה im Hause, wenn sie an die Pfosten des Bettes angebunden ist, gestattet ist. wird. Samuel Edels in seinen חידושים zur Stelle merkt hier eine andere Diskrepanz. Er meint, einem Kranken müsse doch auch sonst Verbotenes gestattet sein. Seine Antwort, es dürfe sich wohl um eine verhältnismäßig leichte Krankheit handeln, die einen Dispens nicht rechtfertige, dürfte kaum zutreffen, da der Chasid doch, wie aus dem Texte hervorgeht, an dieser Krankheit starb. Ich vermute daher, daß der Redaktor eine nicht hierher gehörende Geschichte nur wegen der Assoziation כרעי המטה an diese Stelle gestellt hat. Die Empörung der Rabbinen scheint hier auf den Verdacht, daß der Chasid sich eines magischen, also heidnischen, Brauches bedient, zurückzuführen zu sein. Daß zu magischen Zwecken etwas an die Pfosten des Bettes gebunden wird, ist bereits Tos.Schab.VI,4 gut bezeugt, ein Brauch, der auch im Mittelalter lebendig war. Daß sich die Rabbinen über den gehörnten Räuber entsetzten, könnten sie bei dem Ausdruck קשין מ״ז auch daran gedacht haben, daß man in der Magie besonders auch an die Hörner eines Tieres magische Wirkungen anknüpfte. Wenn das Wort מלוי hier ursprünglich ist, kann es von den Rabbinen nur aus Scheu vor dem gemeinten Magischen gesagt sein, oder aber der Redaktor hat hier rationalistisch mit Bewußtsein gefärbt und einen anderen Ausdruck verdrängt.

Für die Bestimmung des Chasid-Charakters ist dieser Geschichte zu entnehmen, daß ein Chasid prinzipiell mit Magie nichts zu tun haben darf. Der Chasid gibt selbst zu, daß dieses Verhalten einen Fleck auf seine Frömmigkeit bedeutet. Die Geschichte zeigt also in dem Chasid ein Beispiel dafür, wie die Halakha die Magie bekämpft hat.

Für die Frage, welche mit Namen genannte Einzelpersönlichkeiten als chasid bezeichnet worden sind, ist wichtig, daß für die obige Geschichte Jehuda ben Baba in der Tos. und in Jer. genannt wird, im Babli aber nur von einem Chasid die Rede ist. Daß der Babli diese Chasidgeschichte anonym tradiert, könnte vielleicht damit zusammenhängen, daß er von Jehuda ben Bab a den Märtyrertod berichtet, während er nach der obigen Geschichte an jener Krankheit gestorben ist. Das Fehlen des Jehuda im Babli dürfte also auf die Tätigkeit des Redaktors zurückgeführt werden müssen. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, daß Jehuda ben Baba den Märtyrertod gestorben ist, weil hier Tos. und Jer. gegen Babli stehen und ausdrücklich von Jehuda ben Baba reden, außerdem der Babli die sicherlich irrtümliche These aufstellt, daß überall, wo von אגלה דחסיד die Rede ist, Jehuda ben Baba gemint sei. Bacher, Ag.d.Tann.I,409, ist also zu berichtigen.

An 2 Stellen -Jer.Terum.8,5 und Jer.Ab.zar.2,4 - wird von einem Chasid erzählt,der über das Verbot von יין נסך Wein,der die Nacht über offen gestanden hat,spottete. Er bekam infolgedessen die מכה [3] und mußte am Versöhnungstage während des Vortrages ein Glas Wasser in der Hand halten,um seine heiße Hand kühlen zu können.Der Sinn dieser Geschichte ist wohl der,daß der Chasid sich über jenes Verbot deswegen hinwegsetzt,weil er nicht an die magische Gefahr glaubt,sich also davor nicht fürchtet. Überhaupt fürchtet er die Gefahr nicht,z.B.etwa das Gift einer Schlange, die in das offene Gefäß geraten ist.Daß der Chasid trotzdem zur Strafe von der מכה befallen wird,hat darin seinen Grund,daß er -obwohl er für seine eigene Person nichts zu befürchten hat -dem allgemeinen Verbot sich zu unterwerfen hat.Wenn der Chasid die Strafe sogar am Jom kippur erleiden muß,so ist als eine besondere Zuspitzung der Strafe anzusehen. Der Chasid hat sich also nach den Verboten auch dann zu richten,wenn diese für ihn persönlich nicht in betracht kommen würden.

--- Anm. ----------

1.

Jer.Terum.8,10 wird in Anknüpfung an eine Baraitha -Tos.Ter.VIII,20 -eine Geschichte erzählt,wonach R.Jehoschua ben Levi einen Flüchtling Ula bar Qoscheph -Gen.r. 94 - ,der von der römischen Regierung getötet werden soll,ausliefert,um die Stadt vor der Zerstörung zu bewahren.Der Prophet Elias,der bei ihm häufiger Gast gewesen ist,stellte daraufhin seinen Verkehr mit ihm sofort ein.Jehoschua ben Levi fastet,um Elia seine Buße zu zeigen.Elias kommt wieder.Jehoschua beruft sich auf die Mischna für sein Verhalten.Aber Elias weist das mit den Worten zurück: das ist keine Mischna für Chasidim.Diese Geschichte setzt offenbar historische Tatsachen voraus. Dafür spricht auch,daß sie an einen bestimmten Rabbi geknüpft ist und der Flüchtling mit Namen genannt wird.Sie will besagen,daß ein Chasid um jeden Preis ein Gebot im idealen Sinne zu erfüllen hat,Wenn die Mischna aus praktischen Gründen sich veranlaßt sieht,einen Unterschied zu machen,ob der Name des Verfolgten genannt wird oder nicht,wenn ferner von den Amoräern Resch Laqisch und R.Jochanan der Unterschied gemacht wird,ob die in der Mischna konstruierte Halakha ~~sich~~ nur für den zum Tode mit Recht Verurteilten gilt ~~oder auch für wie etwa~~ ,oder auch für einen Fall,wo der Betreffende kein todeswürdiges Verbrechen begangen hat,so müssen alle diese Unterschiede für den Chasid ohne Belang sein.In jedem Falle muß er nach idealen Gesichtspunkten handeln.Das Gebot,eine jüdische Seele nicht ausliefern zu dürfen ,gilt für den Chasid unbedingt und ohne jede Rücksicht auf sein und anderer Leben.So ist auch zu verstehen,daß Elias,der der Inbgriff des Chasihaften ist,mit der Handlungsweise des Jehoschua nicht einverstanden ist, ja ihm sogar einen Tadel ausspricht.Jehoschua war sich keiner Schuld bewußt, die ein Nichterscheinen des Elias hätte zur Folge haben müssen.Durch vieles Fasten - Jer. "viel",Gen.r. 30 Tage -erzwingt er das Wiedererscheinen des Elias,um die Ursache seines Fernbleibens zu erfahren.Elias belehrt ihn dann -sein Besuch hat stets Belehrungen zum Inhalt -über ein besseres Erfüllen und Erfassen eines Gebotes,wie es für einen wahren Chasid nötig ist.Somit gehört Jehoschua ben Levi zu den Chasidim.Kap. .

---

kann nur heißen:Mischna für Fromme,nicht,wie Wörterbücher übersetzen:der Frommen.Der Ausdruck kommt nur an dieser einen Stelle vor,also wo einer von Elias eines Besseren belehrt wird.

Daß diese Geschichte sehr alte Wurzeln hat,ergibt sich,wenn man sich erinnert an die Chasidim der Makkabäerzeit,die am Sabbat den Krieg nicht führen wollten,obwohl,praktisch genommen,damit eine große Gefahr verbunden war.

Folgende Geschichte ist keine eigentliche מעשה רב-Geschichte, sondern eine aus Märchenmotiven zusammengesetzte Anekdote, deren Pointe in einem Mißverständnis eines doppeldeutigen Wortes besteht. Ein זקן ist im Hause eines Chasid zu Gast. Er belauscht ein Gespräch zwischen dem Chasid und dessen Frau über das geplante Abendessen und hört, daß sie beschließen den אדם zu kochen. Der זקן, im Glauben, unter Kannibalen geraten zu sein, flüchtet daraufhin und sucht gastliche Aufnahme in einem anderen Hause.[1] Als die Zeit der Mahlzeit naht und der Chasid seinen Gast nicht mehr vorfindet, begiebt er sich auf die Suche nach ihm. Schließlich entdeckt er ihn im Hause eines Nachbarn. Trotz seines Bittens folgt ihm der זקן nicht zurück in sein Haus. Als der Chasid fortgegangen ist, fragt ihn der Gastgeber nach dem Grund seines Verhaltens, da doch der erste Gastgeber ein Chasid und איש אלהים ist. Als der זקן ihm den Grund darlegt, lacht der Gastgeber darüber und verweist ihn auf Hiob 5,23 und klärt ihn darüber auf, daß אדם zugleich Name eines eßbaren Krautes ist.[2] Der Chasid in dieser Geschichte ist nur sekundär herangetragen, um die Pointe zuzuspitzen, analog: "Es war einmal ein König oder eine Prinzessin" im Märchen, wo der König und die Prinzessin auch nur dazu dienen, eine Begebenheit, die jedem anderen auch zugeschrieben werden könnte, interessanter zu machen.

---

1) Die Geschichte hat wohl eine Entwicklung durchgemacht, durch die eine Unstimmigkeit hervorgerufen worden ist, wie man sie häufig in Märchen findet. Denn es ist nicht einzusehen, warum der זקן, nachdem er vermutet hat, daß es sich um eine Ortssitte handelt, sich nur ins nächste Hausbegibt, anstatt den Ort sofort zu verlassen. ~~8)~~

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

-an אדם erinnert. Die in der vorliegenden Geschichte vorausgesetzte Lesart אדמת השדה, die nirgends nachzuweisen ist, geht also auf -vermeintlich - sinnentstellenden Ersatz eines ungebräuchlichen Wortes durch ein bekannteres zurück. Die Beschreibung der Pflanze

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

Jalq.Schim.II,807(Ruth)

In einem Zusammenhang,der von der Bedeutung der guten Frau redet -wer eine solche Frau heiratet,ist genau so,als ob er die ganze Tora beobachtet hätte -das Verdienst der Frau ist die Erlösung der Generationen -wird von einem Chasid erzählt,der so arm wurde,daß er sich als Tagelöhner vermieten mußte.Eines Tages,als er Feldarbeit verrichtet, erscheint ihm Elia in der Gestalt eines Arabers und fragt ihn,ob er jetzt oder am Ende seines Lebens 6 Jahre lang im Glück leben will.Als jener zum dritten Mal gekommen war -das erste Mal hat er ihn abgewiesen mit dem Bemerken,daß er ein Zauberer sei -,beriet er sich mit seiner Frau,die ihm rät,das Glück schon jetzt zu verlangen.Als er nach Hause kommt,ist bereits alles im Glück.

Die Frau rät nun weiter etwas sehr Wichtiges,nämlich,daß die 6 Jahre hindurch getan werden soll.Nach Ablauf der Frist kommt Elias wieder und verlangt sein zurück.Der Mann erklärt,daß er sich zunächst wiederum mit seiner Frau beraten müsse.Die Frau sagt darauf durch den Mann dem Elias:Er könne den zurückbekommen,wenn er bessere Menschen fände,die mehr gegeben hätten als sie.Gott sieht ein,daß die Frau recht hat und fügt sogar noch zu dem Gegebenen hinzu.Zitiert wird am Schluß der Vers Jes.32,17.

Die ganze Geschichte macht den Eindruck eines Märchens.,dem auch in anderen Literaturen ähnliche Geschichten zur Seite stehen.Der Unterschied ist der,daß in dieser jüdischen Geschichte die Frau die eigentlich fördernde Kraft ist.Vom Wesen des Chasid wird hier nichts gesagt.Die Geschichte legt vielmehr den Ton auf die Frau,die den Mann rettet,obwohl der Chasid war.

Auch hier tritt Elias als Araber auf.

Rabbi Simon ben Semach Duran in seinem Kommentar "Magen Aboth" zu den Pirqe aboth IV,15,Leipzig 1855,S.70 a, erzählt von einem "großen Chasid" ,der niemals eine verheiratete Frau ansehen wollte.Der Satan wollte ihn auf jeden Fall verführen.Als er das merkte -er hat hier den Namen Mathja ben Cheresch -,nahm er Eisennägel,zog sie durchs Feuer und blendete seine Augen.Gott sandte ihm den Engel Raphael,um ihn zu heilen. Er ließ sich von ihm nur unter der Bedinung heilen,daß der böse Trieb niemals über ihn herrschen dürfe.Duran verweist für diese Geschichte auf Tanchuma,Abschn.chuqqath.

Buber,Einleitung zu Tanchuma 54a,bemerkt hierzu,daß diese Geschichte weder im gedruckten,noch in der von ihm zugrunde gelegten Handschrift sich befinde,sondern nur in der zweiten Oxforder Handschrift.Er vermutet daher mit Recht,daß sie dem Jelamdenu entnommen sein könnte.

Dieselbe Geschichte findet sich im Midrasch Asereth haddibberoth ,Jellinek Beth hammidrasch I,S.79 f,und zwar offenbar novellistisch ausgestaltet.Dieser Midrasch ist erzählender Midrasch aus dem 10.Jahrhundert.Er hat eine ältere Geschichte vorgefunden und zu Erbauungszwecken ausgestaltet,wie das in dieser Zeit üblich ist.In dieser Version ist nicht von einem Chasid,sondern von einem Saddiq die Rede.

Bei Duran tritt die Geschichte lediglich um des Mathja ben Cheresch willen auf,von dem in den Pirqe aboth einige Aussprüche zitiert werden,die aber mit dem Inhalt dieser Geschichte nichts zu tun haben.

In dem Midrasch bei Jellinek tritt diese Geschichte auf in Anknüpfung an das 7.(resp.6.)Gebot auf.Beide Texte haben die Tendenz,daß sie den bösen Trieb und die Frau in die engste Verbindung bringen.

Chasid wäre nach dieser Geschichte derjenige,der erkannt hat,daß die Frau und der böse Trieb sehr eng zusammenhängen,und daher keine Mittel scheut,dem gründlich entgegen zu wirken. Anm.Vgl Neues Testament Bergpredigt Matth.6 und Parall. ---

Alte jüdische Motive in dieser Geschichte sind:Das Hiobmotiv, daß der Satan sich von Gott die Erlaubnis holt,den Frommen zu verführen,ferner:der böse Trieb und die Frau,auch die radikale Selbstverwünschung und Verstümmelung.

Gen.r.XXIX,2

In einem Zusammenhang mit 1.Mose 6,8,wo von Noah erzählt wird,daß er allein von allen seinen Zeitgenossen Gnade bei Gott gefunden hat,wird in Anknüpfung an Jes.65,8 eine Chasidgeschichte erzählt.Diese Geschichte ist sehr kurz erzählt und hat die Kommentatoren veranlaßt,darin Widersprüche und Undeutlichkeiten zu finden.Die Geschichte erzählt,daß ein Chasid am Sabbat in seinen Weinberg hinausgeht und dort eine einzige Nachlesetraube entdeckt.Er spricht die Berakhā über sie und sagt:"Diese verdient es,daß man über sie eine Berakha spricht".Es wird dann auf den Vers Jes.65,8 hingewiesen und der Inhalt der Geschichte mit dem Inhalt dieses Verses indentifiziert.

Die Kommentare sehen in dieser Geschichte folgende Schwierigkeiten: Der Sinn der Berakha am Sabbat ist uner#klärlich,weil der Chasid doch am Sabbat die Traube nicht abpflücken durfte.Unter Heranziehung von Jer.Pesach.10,5 suchte man den Text aufrechtzuerhalten -so Luria z. St. -,und zwar damit,daß unter Berakha hier blos Lob an sich,nicht Berakha vor dem Essen zu verstehen sei.Andere wiederum streichen das Wort ,das vielleicht durch Lev.r.34,16 u.Par.adtrahiert worden sei.

Auf diese Weise wird aber weder die Chasidgeschichte an sich klar, noch ihr Zusammenhang.In wirklichkeit wird sich die Sache folgendermaßen verhalten:Diese Geschichte gehört in den größeren Zusammenhang von Sabbatgeschichten,bei denen der Fromme irgendwelche Schwierigkeiten hat,den Sabbat vorschriftsmäßig zu feiern.Solche Geschichten, bei denen es etwa z.B.an Fisch fehlt,sind auch sonst bekannt. Der Chasid unserer Geschichte hat offenbar Sorge um den Wein.Als er die sieht, -etwa am Rüsttag des Sabbats -lobt er Gott,weil er ihm die Erfüllung des Sabbatgebotes ermöglicht hat.In diesem Sinne sagt er,daß diese Traube es wert sei,daß man ihretwegen Gott lobe. Es dürfte daher für zu lesen sein "Am Vorabend des Sabbats" Es ergibt sich dann im Zusammenhang der Sinn:Wie der Chasid die findet,über die er sich freut,so fand Gott den Noah und kann um seinetwillen die Welt bestehen lassen,wie der Chasid nun den Sabbat zu erfüllen vermag.

GR 17.7 18 JŠ I 23 175

Auf dem Boden einer halakhischen Vorschrift, wonach die Erzeugung von Kindern Pflicht ist, wird hier eine Chasidgeschichte erzählt, die die Bedeutung der Frau für den Bestand des Chasidcharakters betrifft. Die Frau vermag den Mann, auch wenn er ursprünglich kein Chasid ist, in einen Chasid zu verwandeln. Der ursprüngliche Chasid aber kann nur dann seinen Charakter behalten, wenn die Frau eine Chasida ist. Die Frau fördert den Bestand des Chasidcharakters. Ist die Frau keine Chasida, so wirkt das retardierende Moment auf ihn hemmend, so daß der Charakter allmählich verschwindet. Die Bezeichnung und dürfte hier haggadische Ausschmückung sein. In der Geschichte kommt der Chasidcharakter der Frau darin zum Ausdruck, daß auch sie die Kinderlosigkeit als Scheidungsnotwendigkeit bezeichnet, obwohl die Pflicht zur Fortpflanzung nur dem Mann obliegt und nicht der Frau, sie sagt aber hier: Was nützen wir

Anm. Der Wortlaut des Jalq. Sch. halt sich genau an die Halakha, wonach nur der Mann das Recht zur Scheidung hat. Gen. r aber ignoriert die Halakha und berücksichtigt nur die Tatsache der Scheidung, die als solche sie beide betrifft.

Jer.Sabb.I,3 -3a . J.Sipp.II,60,12.

Im Jer.wird in Anknüpfung an Abhoth II,4 ,wonach man bis zum Todestage nicht sicher sein kann,daß man nicht etwa eine Sünde tut, erzählt,daß ein Chasid von einer ,einem weiblichen Dämon, verführt worden ist,um ihm zu beweisen,daß er doch eine Sünde tun kann.Als er sich darüber Vorwürfe macht ,sagt sie ihm,daß der Umgang mit einer Dämonin nicht sündhaft sei,entsprechend einer Halakha.

Im Jalq.Sipp.wird diese Chasidgeschichte an eine andere Chasidgeschichte angeknüpft,die an jene Halakha angeknüpft ist, wonach der Verkehr mit einem weiblichen Dämon nicht als wirkliche Sünde,sondern nur der Pollution gleichbedeutend zu betrachten ist.Diese Geschichte ist sehr zugespitzt erzählt,da der Verkehr am Jom kippur stattfindet.Ferner beruhigt ihn Elias,was beweist, daß die Sache nicht als Sünde gewertet wird;denn sonst wäre Elias nicht zu ihm gekommen.

Ähnliche Geschichten,die zeigen sollen,daß auch der Fromme der Versuchung ausgesetzt ist,kommen mehrfach vor,z.B.werden sie von Rabbi Aqiba und Rabbi Meir -vgl. -erzählt.Die Tendenz ist auch bei den obigen Chasidgeschichten die,daß der Chasid vor Versuchung nicht sicher ist.Anstelle einer Dämonin begegnet auch der Satan selbst in Verkleidung eines Weibes.

Zu vergleichen wäre zu solchen Erlebnissen,was in der Mönchsliteratur von den Versuchungen der Mönche erzählt wird.

Einerseits wird in den jüdischen Überlieferungen ein derartiges Erlebnis des Chasid als für seinen Chasidcharakter nicht störend bezeichnet,anderseits kommt doch zum Ausdruck,daß man darin etwas an sich Sündhaftes sieht,ohne es aber im Vollsinn als solches anzuerkennen.Nach der einen Auffassung -Jer. -kann der Chasid sündigen,nach der anderen Auffassung,die wohl jünger ist,sieht man in einem solchen Erlebnis überhaupt keine Sünde.

Zu beachten ist,daß im Jer.der Chasid ausdrücklich von einem Selbsterlebnis redet.

Jalq.Schim.II,760 Jer.Scheq.V,2 Jer.Dem.I,3 DR 3,3

Diese Geschichte handelt von einem Chasid,dessen Tochter plötzlich,als sie im begriff ist,sich zu verheiraten,stirbt.Ihr Tod erfolgt durch Wasser weil der Beruf des Vaters darin bestand,Gruben zu graben,die die Menschen mit Wasser versorgen sollten.Wie aus Jeb.121 b,Baba qam.50 a hervorgeht, ist mit dem Chasid Rabbi Nechemja gemeint.

Als alle der Halakha entsprechend ihn trösten wollen,nimmt er die Tröstung nicht an,weil er in der Überzeugung ist,daß sie noch lebt.Die Annahme der Tröstung verweigert er auch dem Rabbi Pinechas ben Jair. Auf die Frage des Pinechas ben Jair "Ist das euer Chasid?" antwortet man ihm mit einem Bericht über seine Beschäftigung und über das,was sich ereignet hat.Er sagte dann zu ihnen:Ist das denn möglich,daß Gott ihn damit straft,womit er ihn geehrt hat? Da kommt ein Feuer,und die Tochter Nechemjas wird gerettet,da das Feuer das Wasser aufzehrt.Die Art der Errettung wird einerseits rationalistisch,anderseits mystisch dargestellt. Einmal erfolgt die Errrettung durch einen Ast,das andere Mal durch eine Gestalt,die dem Pinechas ben Jair gleicht.

Nach Bab.Q.50 a und Jeb.121 b handelt die Geschichte 1)von der Tochter des Nechunja ,2)spielt hier Chanina ben Dosa eine Rolle.Er kann sich nicht denken,daß Gott den Vater im Zusammenhang mit demselben Beruf bestrafe,mit dem der Fromme Gott geehrt hat.In der Tat wird die Tochter gerettet.Auf die Frage,wie sie gerettet worden sei,gibt sie die Antwort, daß ein Zaqan mit einem Böckchen sie gerettet habe.Die Babli-Version hat das Wort Chasid nicht.Hier steht das Wort Saddiq.

Im Babli wird auch ein Sohn des Saddiq erwähnt,der gestorben ist,und zwar deswegen,weil Gott es mit den Saadiqim sehr genau nimmt.

Der novellistische Zug,daß die Tochter habe heiraten wollen,findet sich im Babli nicht.

Der Jalq.Text hängt mit dem Jer.zusammen,kürzt aber diesen Text.

Der Geschichte liegt offenbar ein historischer Vorgang zugrunde,und zwar wird es sich ursprünglich um Nechunja ben Haqqana und dessen Tochter handeln,der ein Zeitgenosse des Chanina ben Dosa war.Diese Geschichte wird daher im Babli hebräisch angeführt und zwar als Baraitha.Sie hat die Tendenz,zu zeigen,daß dem Zaddiq nichts passieren kann,was im Zusammenhang mit seinem frommen Berufe steht. Im Zusammenhang des Babli handelt es Diese Geschichte ist nun von sich um eine Reihe von wunderbaren Errettungen,in Anknüpfung an die betreffende Mischna.

Diese Geschichte ist dann von Amoräern aufegnommen worden,die sie einerseits novellistisch ausgeschmückt haben,ferner in einem Gemisch von Hebräisch und Aramäisch tradieren.Hier steht sie in dem Zusammen-

hang von Pinechasgeschichten.Hier tritt der Begriff Chasid auf.Es handelt sich hier novellistisch um das Trösten und dann darum,daß dem Chasid nich im Zusammenhang mit seinem Beruf passieren kann.

Die Babligeschichte ist offenbar die ältere.Warum redet nun der Babli hier von Saddiq und der Jer.von Chasid? Weil vielleicht die Benennung Chasid jünger ist als der Ausdruck Saddiq.Denkbar ist aber auch,daß der Grund nicht chronologischer Natur ist,sondern irgendwie mit der sachlichen Verschiedenheit der Auffassung zusammenhängt.

Auf dem Boden einer halachischen Vorschrift, wonach die Erzeugung von Kindern Pflicht ist, wird eine Chasidgeschichte erzählt, die die Bedeutung der Frau für den Bestand des Chasidcharakters betrifft.

Der Inhalt der Geschichte ist folgender: Ein חסיד und seine Frau waren kinderlos. Darum ließen sie sich scheiden [1]. Denn sie meinten, Gott ohne Kinder nicht zu nützen. Die Frau heiratete ~~darauf~~ einen עם הארץ und machte ihn zum פרוש. Der Mann aber heiratete eine בת עם הארץ und wurde selbst zum עם הארץ. Die Frau vermag den Mann, auch wenn er ursprünglich kein חסיד ist, in einen חסיד zu verwandeln. [2] Der ursprüngliche Chasid aber kann nur dann seinen Charakter behalten, wenn die Frau eine בת חסיד ist. Die Frau fördert den Bestand des Chasidcharakters. Ist die Frau keine בת חסיד, so wirkt das retardierende Element auf ihn hemmend, so daß der Charakter allmählich verschwindet. Die Bezeichnungen עם הארץ und בת עם הארץ dürften hier beiläufige Ausschmückung sein. In der Geschichte kommt der Chasidcharakter der Frau darin zum Ausdruck, daß auch sie die Kinderlosigkeit als Scheidungsnotwendigkeit bezeichnet, obwohl die Pflicht zur Fortpflanzung nur dem Mann obliegt und nicht der Frau, sie sagt aber hier: „Was nützen wir Gott?" Diese Haltung ist aber nur eine besonders augenfällige Auswirkung ihres Chasidcharakters, der sich darin durchaus nicht erschöpft. Daß ihr ~~חסיד~~ Chasidcharakter ein habitus ist, der sich in allen Dingen auswirkt, beweist am stärksten ihr läuternder Einfluß auf ihren zweiten Mann.

Für den Chasidbegriff von Wichtigkeit ist die Tatsache, daß die Frau ihren Mann zwar zu einem פרוש, nicht aber zu einem חסיד machen konnte. Der Chasidcharakter scheint nach dieser ~~Auffassung~~ Auffassung wohl verloren, nicht aber gewonnen werden zu können. Er scheint ein χαρισμα zu sein, ein besonderes Geschenk Gottes, daß sich menschlichem Einfluß entzieht (vgl. oben S. 13, Anm 17). Diese fast überlegene Rolle gegenüber dem חסיד spielt die Frau auch in einer alten Eliageschichte, wo die Frau als Beraterin des Mannes in allen entscheidenden Fragen auftritt. Sie ist nicht nur lebensklug, sondern weiß auch in den Fragen der Religion sehr genau Bescheid, so daß Elia schließlich von ihr geradezu belehrt und überwunden wird (S. 84 ff, s. Kap. חסיד und Wunder).

In ähnlicher Weise tritt in der Geschichte von R. Reuben und seinem Sohn die Frau als Thorakennerin auf, die sogar Gott selber zu überwinden vermag (S. 117 ff, s. Kap. Frau u. Gebet).

Die Frau als Gegenspielerin des חסיד, die das Wesen seiner מדת חסיד nicht begreift, schildert der Midrasch von dem edeltätigen חסיד, dessen Frau in den Kaffhäusern nur Ungeziefer vorfand (S. 142 ff., Kap. חסיד und בת חסיד), als sie in Abwesenheit ihres Mannes an seiner Stelle Almosen austeilen wollte.

---

1) Der Wortlaut des ירושלמי I, 23. . ר' יוחנן . . חסיד hält sich genau an die Halacha, wonach nur der Mann das Recht zur Scheidung hat. SR 17, 7 aber ignoriert die Halacha und berücksichtigt nur die Tatsache der Scheidung, die als solche sie beide betrifft.

2) Gegen diese Auffassung spricht Tos. Dem II, 17 (Buttenwieser 48 f.; cAZ 39a und Bcre 30b), wonach die Frau vom Mann beeinflußt wird: R. Schimcon ben 'El'azar (um 190) im Namen des R. Mecir (um 150) sagt: Es ereignete sich einmal, daß eine Frau an einen חבר verheiratet war und ihm die Gebetsriemen um die Hand band. Dann verheiratete sie sich an einen בוליר (בור) und band ihm die Bollzettel an seine Hand.

Nissims Geschichten schildern zweimal (S. 261 u. S. 136, 1. Geschichte) einen ähnlichen Typus: die Frau, die für das Wesen des תלמיד kein Verständnis hat. Entsprechend der niemals polemischen Art Nissims, sind diese Frauen durchaus nicht als unsympathisch geschildert: sie sind gezwungen, das Wenige, was sie besitzen, für Mann und Kinder zusammenzuhalten. Es fehlt ihnen durchaus nicht an allen guten Eigenschaften. Nur für den gottwohlgefälligen Leichtsinn der תלמידים in den Nissimgeschichten fehlt ihnen das Verständnis. In der ursprünglich von Abba Judan berichteten Geschichte aber (S. 136, 1. Geschichte) ist sie in der oben erwähnten Eliageschichte die Frau die treibende Kraft für die תלמידים חכמים. Die Geschichte der Frau gerade in dieser alten Tradition, deren spezifisch jüdisches Milieu ohne Zweifel feststeht, ist sehr wichtig für die Beurteilung über die spezifisch jüdische Geschätzung der Frau. Die Geschichten, die eine Geringschätzung der Frau verraten, stammen mit einer Ausnahme aus dem Mittelalter. Nur die im Bavli überlieferte Geschichte von dem תלמיד, der die Geister auf dem Friedhofe beschwor, berichtete von einer verständnislosen Frau. Aber hier handelt es sich wohl um eine Kombination verschiedener Mot[illegible] die nicht alle jüdisch sind.

In Lev.r.14,5 tut R.Acha -um 320 -in Anknüpfung an Ps.51,7 den Ausspruch, daß selbst der Frömmste aller Frommen [illegible] ein Mal der Sünde anheimfallen muß.Die Art und Weise der Entstehung des Menschen - wie sie in den Vss 27,10 und 51,7 geschildert wird - bedingt notwendig seine Sündhaftigkeit.Der Gedanke,daß die Sünde jeden Menschen fängt,so daß in Schab 55a als Todesursache angesehen werden kann,ist sehr alt und bereits 4.Esra 3,21;7,46;7,68;8,35,Slav.Hen.39,8 zu belegen.Dieser Anschauung steht eine andere gegenüber,die eine Reihe Menschen der Vergangenheit als solche ansieht,die sündlos durch das Leben gegangen sind - s.Qidd.4,14;Bab.Bathra 17,a;jer.Ber.4;Sabb.55a,Erub.21 b,Pes.67a,Lev.r. 27,Qoh.r.1,8;Cant.r.7,14 -.Beide Anschauungen sind im Talmud nicht säuberlich getrennt,sondern kursieren neben einander,so daß Schabb.55 a den Versuch macht,die Widersprüche auszugleichen,ihn aber mit der Schlußbemerkung [illegible] aufgibt.Dieser Versuch mußte notwendigerweise scheitern,da die beiden sich widersprechenden Anschauungen von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen.Während nach der einen Anschauung der Mensch als empirische Größe in seiner tatsächlichen Gegebenheit betrachtet wird,stellt die andere das Idealbild des Menschen, wie er sein soll,auf.Während die erste Anschauung bemüht ist,selbst die Patriarchen wenigstens eine oder einige Sünden nachzuweisen -s. -, versucht die zweite,selbst die in der Bibel notorisch festgelegten Sünden ihrer Idealtypen so hinzustellen,daß sie sich nicht als Sünde darstellen. Diese beiden Anschauungen bedingen auch eine verschiedene Auffassung des Verhältnisses,das der Chasid zur Sünde hat.Nach der ersten sündigt der Chasid ~~zwar~~ nur soviel,wie durch die menschliche Unzulänglichkeit bedingt ist,im Gegensatz zu den übrigen Menschen,die von Sünden nicht ~~mehr~~ allein wegen ihrer menschlichen Unzulänglichkeit betroffen werden,sondern Sünden auch da tun,wo man sie nicht mit der menschlichen Unzulänglichkeit erklären und entschuldigen kann.Nach der zweiten ist der Chasid das sündlose Idealbild des Menschen,wie er sein soll.Nach beiden Auffasungen ist also der Chasid derjenige,der das für Menschen Erreichbare an Vollkommenheit erreicht hat.

Anm.Vgl. das N.T. 1.Johannesbrief
Strack-Billerbeck Windisch

Bei dieser Definition hat Aboab Keth.16 b f -Der.er.r.6 - in Erinnerung
Hier ist die Rede von dem Brauch,das Brautpaar am Hochzeitstage zu er-
freuen und zu rühmen.Zu den Prädikaten,die man der Braut an ihrem Hoch-
zeitstage beilegt,gehört auch חסודה und נאה . Die Form
חסיד anstatt חסידה erklärt Levy II,87:"um nicht mit חסידה =
Storch verwechselt zu werden".Das scheint mir nicht richtig zu sein;denn
חסיד Sabb.108 b bedeutet Vene und paßt daher noch weniger.
könnte vielleicht eine Angleichung an eine partizipiale Bildung sein,die
im Neuhebräischen,Aramäischen und Syrischen durchweg adjektivische Be-
deutung hat,ohne dabei an eine Kostruktion eines Verbums
denken zu müssen. Eine ähnliche Tendenz ist die Uniformierung der Ad-
jektive nach dem Schema חכם ,חכמה ;s.Gulk.,Abstr.S.81,Anm.
3. חסיד bedeutet nicht,wie die Lexika angeben:liebreich,tugend-
haft,sondern,wie der Kontext z.St.und Nu r.12 u.Par. zeigt:lieblich,
rezvoll im ästhetischen Sinne.Aboab,indem er an Keth.17 a u.Par.an-
knüpft,rechnet den in der Braitha beschriebenen Brauch מצוה מדקדקין
לשמח הכלה zu den Pflichten eines Chasid.Das Hauptgewicht liegt
bei Aboab entweder auf der Art der Ausübung der Pflcitht
לשמח אותה oder auf der Mahnung,an den inzwischen abgekommenen Brauch
wie es aus den Worten לזהות בשם הרשאים hervorgeht,festzuhalten.Er-
wähnt sei auch,daß die Ermahnung lediglich auf die richtige Gesinnung
im Sinne der Antwort רב אחא an die Rabbanan in Keth.17 a
sich bezieht.

בכולה לבה אמר חטוב לזהות בשם הרשאים יקבל קיחסר מ הרשע לשמח אותה
לשבח ולשמח ולהקל ושיכן ידוע הנשמרת שלמה.

2.

אַזַּ״הַ und הַפַּ״ל

I. Elia als Nothelfer:

1. Elia als Helfer in einem akuten Notstand:

(56-62) ~~S. 111~~. ~~= 114~~ S 261. *117. 112

2. Elia als Wahrer der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes:

(63-74) S. 84. 85=140. 257/58

II. Elia als Freund und Gesetzbeleber:

(75-79) S. 102. 152. ~~167~~ 157. 162

(80-81) Zusammenfassung

26 Elias als Friedensstifter Ed. 8,7.

Vorwort zu Sanhedrin.

Die außerordentlich populäre und vielseitige Rolle, die Elia in der jüdischen Tradition spielt, ist oft hervorgehoben worden. Zusammenstellungen der Elialiteratur findet sich z.B. im 4. Kapitel der Einleitung der Friedmannschen Textausgabe von פרקי דר׳ אליעזר (Wien 1857); M. Guttmann, Clavis talmudis (Breslau 1925), Band III a, S. 26-56 und bei Strack-Billerbeck . . . . . IV, 2 S. 764ff. Die besondere Rolle des Elia ist begründet in seiner eigentümlichen Stellung zwischen diesseits und jenseits. Er ist nur entrückt, nicht gestorben. Darum hält er sich voll in der jenseitigen Welt auf und steht auf Grund Malachi ... in besonderen Beziehungen zum Messias[1] (Stellen hierzu s. bei M. Guttmann aaO, S. 50-52) aber er durcheilt auch immer wieder die Erde wie ein Vogel[3]. Dieser Vergleich bezieht sich nur auf die Rastlosigkeit seines Wanderns und sein unvermittelstes Auftreten, nicht aber auf seine Gestalt. Diese richtet sich vielmehr nach dem Zwecke seines Eingreifens. Er erscheint als Klarer[4], als Hetäre[5], Ritter[6], Bettler[7], Arzt[8], als Senator im römischen Senat[9], als Abgeordneter im polnischen Sejm[10]. Häufige Gestalten seines Auftretens sind als Araber[10] und als יפה[12]. Auch in Gestalt bestimmter Personen tritt er auf: als רבי אליעזר[13], als R. Hijja[14]. Meistens begegnet er den Menschen bei ihren täglichen Verrichtungen[15], auf der Straße[16], auf dem Felde[17]. Es kommt aber auch vor, daß er einem Menschen im Traum erscheint[18], was wohl auf einer Rationalisierung der Eliagestalt[19] beruht. In manchen Fällen gibt er sich zu erkennen oder wird erkannt[20], in anderen bleibt er incognito[21]. Bei dem jetzigen oft schon etwas verschliffenen Zustande der Eliagestalten tritt allerdings nicht eine klar hervor, ob der Prophet erkannt wird. Der Zweck seines Auftretens ist im Grunde immer derselbe: er ist der Nothelfer, er hilft aus Armut und Krankheit, aber auch aus seelischer Not[22]. Er löst Probleme, die durch das Streben nach vollkommener Erfüllung der Gebote entstehen[23]. Er beantwortet die Fragen der Kabbalisten[24]. Das Erscheinen des Elia bedeutet stets Gutes, selbst die Tiere wissen das (s. BQ 60b). Es war üblich, der Nennung seines Namens die Formel זכור לטוב als Ausdruck dankbaren Gedenkens anzufügen, daß diese Formel in beiden Talmuden direkt als Nomen proprium behandelt und gebraucht wird. Hin und wieder tritt er auch als ein guter Freund auf, der seine Erwählten auch ohne besonderen Anlaß besucht[25]. Dies ist natürlich, sobald es bekannt wird, eine hohe Ehre für den Besuchten und kann zum Anlaß genommen werden, ihm hohe Ämter anzuvertrauen[26]. Eine wesentlich andere Vorstellung, eine Symbolisierung des Wesens Elias liegt dem Glauben zu Grunde, daß der Prophet der רבון העולם und als solcher bei allen Bedrängten zugegen ist. Es ist keine besondere Gruppe, kein enger Kreis, der Elia besonders zugeht[27]. Er wird von allen als der Ihre beansprucht: von Rabbinen und Laienfrommen, von Rationalisten und Mystikern[28]. Um den Universalismus des Elia besonders deutlich werden zu lassen, wird

a) מא 26a: [illegible], wozu Tos. Jutot I, gehört Elia zu den 9, die zu ihrer Lebzeit ins Paradies kamen.

1) Stellen hierzu s. bei M. Guttmann aaO, S. 50-52. - Von der Rolle des Elia in der messianischen Zeit soll hier abgesehen werden. Hier interessiert uns lediglich seine Stellung zu den Menschen jetzt und hier.

2)

3) Nissim, מעשיות (Anekdoten) 24a.

4) AR 18a

5) Sabb. 109b

6) [illegible] 22f.; Enelow I, 87.

7) Jeb. 12,

8) Ges. K. 92b; Ot zu B. 9,9.

9) Bergmann, Legenden 79

10) [illegible] 8607 u. 8201

11) [illegible], Friedmann 29; Ps. K. [illegible]; Tanh. [illegible]; AD. Sira (Venedig 1544).

12) [illegible] Ed.; SR 49; Ecl. R. 10; PdRE 50.

13) Kil 32b; [illegible] 33; 96.

14)

15)

16) Tanh, Genesis. -

17) SR 83

18) Vgl. Friedmann 28f.

19) " " "

20) " " "

21) Von Elia heißt es, daß er den Schlüssel zum Regen in Verwahrung hätte (vgl. Taan). Dies wird u.a. erwähnt in einer Geschichte von Choni dem Kreiszieher, die von der Tosefta in Bezug auf einen namenlosen חסיד erzählt wird, mit dem der Zweifelsohne Choni gemeint ist. Eine besondere Beziehung zwischen Elia und dem חסיד geht aus dieser Stelle nicht hervor.

22) [illegible] 76; SR 35.

23) Von E. empfingen die Geheimlehrer [illegible]

24)

25)

26) Hag 19b ([illegible]); Ket 106a ([illegible]); Gittin 6b ([illegible]); BM. 59b ([illegible]); BM 5b; Sanh 98a;

27)

28)

gelegentlich auch behauptet, daß Elia vor der Schwelle der Konfessionen nicht halt machte (Sen. R. 33, 4). In der Gestalt des Elia hat ein in allen Leiden behaupteter Optimismus des Judentums sich ein Symbol geschaffen. Elia ist der Helfer in allen Nöten, das sichtbare Prinzip der helfenden Liebe Gottes und der Gemeinschaft Gottes mit Israel. Wie die in christlichen Kreisen entstandene Legende des ewigen Juden ein Sinnbild des ewigen Leidensschicksals eines in die Gottesferne verstoßenen Volkes sein soll, verkörpert Elia das Gegenstück dazu: er ist Träger einer trotz allen Leiden und gerade in allen Leiden verkörperten Gottesgemeinschaft. So spiegelt sich in den unzähligen Eliageschichten das Schicksal des Volkes, das unter tausend verschiedenen Bedingungen das gleiche ist: eine Kette von Nöten, in denen die Errettung als das Außergewöhnliche, zur Zeit besonders Seltene gespürt wird.[1] Infolge der Popularität Elias ist es zu verwundern anzunehmen, daß er auch in den ⁊ɔn-Geschichten eine Rolle spielt. Allerdings ist diese Rolle, gemessen an dem Umfang der Materie, keine allen entscheidende. Der Prophet tritt nicht eben häufig in dieser Literatur auf. Ein besonders enge Beziehung zwischen Elia und den ⁊ɔ⁊ɔn wird zwar zuweilen, besonders in talmudischer Überlieferung, behauptet, ohne daß es gelungen wäre, dieser Ansicht allgemeine Geltung zu verschaffen. Die Probleme, die bei der Behandlung der einzelnen ⁊ɔn-Elia-Geschichten zu behandeln sind, entsprechen denen in den Wundergeschichten. Es muß gefragt werden, zu welchem Zwecke der Prophet eingreift und ob ein besonderes Verdienst des ⁊ɔn vorliegt, daß dem Propheten zum Eingreifen veranlaßt.

---

1) Die Schwäche unserer bisherigen Eliamonographien hat hier ihre Wurzel: sie sind Stoffzusammenstellungen, nach mehr oder weniger glücklichen Prinzipien geordnet. (Friedmann z. B. hat für seine Gruppierungen kein einheitliches Prinzip, er vermischt inhaltliche mit äußerlichen Kriterien). Wesentlich ist aber das Einteilungsprinzip nicht. Es käme vielmehr darauf an, einmal Wesen und Sinn der Eliatradition und ihre Beziehungen zu Geschicke des Volkes, nicht der äußeren politischen allein, sondern der tatsächlichen Volksgeschicke aufzuzeigen.

als Beispiel dartut, dass -Geben sich lohnt und in Anschluss
an vs Hiob 34 11 bringt Al Makawa einen sonst verlorenen Begange-
nen Midrasch:
Ein verschenkte alles was er hatte, an die Armen, sodass
ihm schliesslich nichts blieb. Dazu kam noch eine Hungersnot. Sei-
ne Frau bat ihn um Geld für Brot. Er aber antwortete: Meine Sün-
den haben mich eingeholt, ich habe nichts mehr. Da xxxx verkauft

Vorwort zu 'D m. 1914 r

~~Die~~ außerordentlich gegliederte und vielseitige Rolle, die Elia in der jüdischen Tradition spielt, ist oft hervorgehoben worden. ~~Umfassende~~ Zusammenstellungen der Elialiteratur findet sich z. B. im 4. Kap. der Einleitung der Friedmannschen Tanchuma-Ausgabe zu שבע דברות (Wien 1904) (M. Guttmann, Aus Talmudia, Breslau 1926, Band III a S. 26–36) und bei Strack-Billerbeck IV, S. 764 ff. Die besondere Rolle des Elia ist begründet ~~zwischen~~ in seiner eigentümlichen Stellung zwischen Diesseits und Jenseits. Er ist nur entrückt, nicht gestorben. Darum hält er sich nicht in dem jenseitigen Weltall auf und steht in besonderen Beziehungen zum Messias (Stellen s. bei Guttmann a.a.O. S. 50–54) aber er durchschreitet auch immer wieder die Erde wie ein Vogel[4a]. Diese Vorgleich bezieht sich nur auf die Beweglichkeit seines Wunderleibes und sein unvermittelbares Auftreten, nicht aber auch seine Gestalt. Diese richtet sich vielmehr nach dem Zwecke seines Eingreifens. Er erscheint als Pleura[1], Jetura[2], Ritter[3], Sattler[4], als Arzt[4a], als Tenator im römischen Dienst[5], als Abgesandter im polnischen Dienst[6]. Häufige Gestalten seines Auftretens sind als Araber[7] und als [illegible][8]. Auf bestimmter Personen tritt er auf: als R. Hijja[9], als [illegible][10]. Meistens begegnet er den Menschen bei ihren täglichen Verrichtungen, auf der Straße, auf dem Felde. Es kommt aber auch vor, daß er einem Menschen in Tarnung erscheint[11], was wohl auf einer Rationalisierung der Eigenschaften beruht. Der Zweck seines Auftretens ist ~~noch~~ im Grunde immer derselbe: er ist der Retter, er hilft aus Armut und Krankheit, aber auch aus seelischer Not. Er löst Probleme, die durch das Leben noch vollkommener Erfüllung der Gesetze entstehen. Er beantwortet die Fragen der Rabbinen. Immer wieder tritt er auch als ein guter Freund auf, der seine Freunde auch ohne besonderen Anlaß besucht. Es ist keine besondere Gruppe, keine engere Kreis, der Elia bevorzugt. Er wird von allen als der Ihre beansprucht: von Rabbinen und Laienkommen, von Rationalisten und Mystikern. Infolge der Kosmisierung seines Wesens ist es von vorn herein anzunehmen, daß er auch in den 17-Geschichten eine Rolle spielt. Allerdings ist diese Rolle, gemessen an dem Umfang der Materie, keine allzu entscheidende. Er tritt nicht eben häufig ~~auch~~ in dieser Literatur auf. ~~Und sein Auftreten ist außerdem eine bestimmte Art von 17 beschränkt. Es muß darum immer von Fall zu Fall entschieden werden, wonach der 17 das Eingreifen des Elia zu seinem Zwecken verdient.~~

Es manchen Fällen gibt er sich zu erkennen oder wird erkannt, in anderen bleibt er inkognito. Bei dem jetzigen oft schon stark verschiedenen Zustande der Eliageschichten tritt ~~dies~~ allerdings nicht immer klar hervor, ob der Prophet erkannt wird.

Dies ist natürlich, sobald er bekannt wird, eine hohe Ehre für den Besuchten und Retten zum Anlaß genommen wurden, ihn hohe Ämter anzuvertrauen. Eine wesentlich andere Vorstellung, eine →

a)

1)

2)

3)

4)

5)

6)

7)

8)

4a)

4) s. Anlage.

9)

10)

Symbolisierung ~~[illegible]~~ des Wesens liegt dem Glauben zu Grunde, daß der Prophet der D'22'2 und der Sieger bei allen Bedrängnissen zugegen ist.

F In der Gestalt des Elia hat sich das jüdische Volk ein Gegenstück zu der Gestalt des heutigen Juden geschaffen. Dieser entstand in christlichen Kreisen, sie ist das Symbol dessen, was das jüdische Volk für den um vorzugsweise Rich-judenschaft erscheint: rastlos, zu ewigem Leiden verurteilt.

F ~~Im den Universalitätsmus des Propheten besonders durch[illegible] zu lassen, wird ge-legentlich auch berichtet, daß Elia vor der Geburt der Kinder Israels nicht stattfand (Gen R~~

83,4) F In der Gestalt des Elia hat ein in allen Leiden bewährter Gottesmann, das Judentum ~~Gestalt dem~~ sich ein Symbol geschaffen. Elia ist der Helfer in allen Nöten, das sichtbare Kriterium der helfenden Liebe Gottes und der Gemeinschaft Gottes mit Israel. Wie die in christlichen Kreisen entstandene Legende des heutigen Juden ein Sinnbild des ewigen Leidens-Schicksals ~~sein soll, so verkörpert Elia das Gegenstück dazu:~~ ~~Dem~~ eines in die Gottesferne verstoßenen Volkes sein soll, verkörpert Elia das Gegenstück dazu: er ist Träger einer trotz aller Leiden und gerade in allen Leiden verkörperten Gottesgemeinschaft. ** So spiegelt sich in den unzähligen Eliageschichten das Schicksal des Volkes, das unter tausend verschiedenen Bedingungen das gleiche ist: ein Retter von Nöten, in denen die Errettung immer als das Außergewöhnliche, von Gott besonders Gewirkte gespürt wird. *)

F Eine besondere enge Beziehung zwischen Elia u. den D'17 wird immer zuweilen, bes. in talmudischer Überlieferung, behauptet, ohne daß es gelungen wäre, diese Ansicht allgemeinen Geltung zu verschaffen. ~~Auch~~ Die Probleme, die bei der Behandlung der einzelnen D-Elia-Geschichten zu besonderen sind, entstehen ~~bei~~ in den Wundergeschichten. Es muß gefragt werden zu welchem Zwecke der Prophet eingegriffen und ob nur besonderer Verdienst des D verleiht, daß der Prophet zum Eingreifen veranlaßt.

*) Die Synopsis ~~aller~~ unserer bisherigen Elianovellen hat hier ihre Wurzel: sie sind Wiedergestaltungen, von mehr oder weniger glücklichen Prinzipien geordnet. (Friedmann z. B. hat für seine Gruppierungen kein einheitliches Prinzip, er vermischt inhaltlich mit literarischen Kriterien.) Wesentlich ist aber das Einteilungsprinzip nicht. Es kann vielmehr versucht sein, ~~einmal~~ Wesen und Sinn der Elia-Traditionen und ihre Beziehungen zur Geschichte des Volkes, nicht der äußeren politischen allein, sondern der tatsächlichen Volksgeschichte aufzuzeigen.

55

מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל כל יום אלא תפלת והיתה תפלתו ארכה לפני כסות הקדוש ברוך הוא
שהיה קרב אל דברי הנצח וקרבו אליו ואת חסיד שאין יקרבו ונתנה לאמת ודבר

Das Motiv, daß die Frommen nur jüdisch bezeichnet werden ist nicht
Propheten u. Apostel besucht. (Martin: Paulus, Petrus, Maria,
Agnes u. Theklat; Abba Schaul u. seine Mönche: David, Elijja,
Elisa, Jeremia, Johannes der Täufer u. Christus (Günter 67
Die jüd. Legende ist es Rabbi (BM 85b); Rabbi in der Höhle (Sanh. 98a); Rabbi
u. es ist bemerkt wie (Sanhedrin 17b); Rabbi erhielt das Gaonat, weil er fromm, mystisch,
extrahierte der h. G. u. E. war entlienen (Midrasch I, 215); R. Jos. in Saragossa,
der alte Mann war (Midrasch I, 216); רבי (Midrasch); Juda H. (Midrasch 55a)
(Midrasch), wie E. bei dem sterbenden Bett disputierte (Midrasch 59);
E. stellte die Verkehr sofort ein, wenn der Fromme eine unedle Tat vollbrachte.
(Midrasch 101); Sanh 110a; (Midrasch); Jer 46b;
(Midrasch 105b); BB 8b; Ket. 61a
Sein Fernbleiben ist für die Frommen eine Warnung.
E. als Helfer der Armen:
Ket 50a; Bikk 40a; BM 114a; Midrasch
B.; Sanh 109a; Midrasch 58a (als Zeuge); Ps 119a

1) Arabische Schlange
2) Zeuge (Midrasch 58a)
3) Höhlere (Midrasch 18b)
4) Magerstreifen im Warschauer Reichstag
5) Arzt
6) Therapeut
7) Kapitän (Midrasch)
8)

Zu der Kabbala ist der Besitzer der Kabbala offenbart!
da er die himmlische Dinge der Menschen offenbart!
Die Geheimlehre empfing man nur
bei jedem Beerdigungsfeste
Schutzengel der neugeborenen Kinder.

Weitere Anm. s. S. 64 des Kap. u. S. 66 d. Kap.

*) von der Rolle des Esels in der mythologischen Zeit soll hier abgesehen werden. Hier interessiert nur seine Stellung zu den Menschen jetzt und hier.

Das Hospitium des Esels bedeutet stets Gutes, selbst die Tiere wissen das (Bk 60 b). Es war so üblich, der Nennung seines Namens die Formel שם ה' ברוך hinzuzufügen, daß diese Formel in beiden Talmuden direkt als Nomen proprium behandelt und gebraucht wird.

Elijjahu offenbarte sich den Menschen:

I im Traume (manche Alten (s. n. gR 83) sagen ausdrücklich, daß E. im Traume erschien
und manche erwähnen es nicht.)

II Im wachenden Zustand

1) derjenige, dem sich E. zeigte, wußte, daß der Erschienene E. ist.

2) " " " " " " nicht

da E. sich verstellt als

ad 2) a) עכבו (j Ṭ (רא) 67 u. 201

~~b) Ber 86~~

b) [illegible] (Wenedig J. 1544) [illegible] Frickmann 29

V mit zwar der Situation angepaßt c) [illegible] Ber 58a (als [illegible] erschienen E. [illegible])
Ber 50a

d) [illegible] Sk 17b

[illegible] Sanh 109a

Sneave = d. 3gs [illegible]

Gestalt des R. Ḥijja e. [illegible] j Kil IX, 4; gR 73 u. 96

" " [illegible] " [illegible] j Meg. Ende; gR 49; Esth. R 10; PdRE 50

" " Nähere f. [illegible] Sk 18b

g. [illegible] " Sabb 109b

h. [illegible] BM 85b

K. [illegible] Encl. I, 87

~~Rettung~~

mehre Beispiele

ad 1) Ber 3a; PdRE 1; BM 59b; Gittin 70a; j Ber IX, 3; M Rut 4;
Yeb 63a; Sanh 113a; M. Mishle

[illegible]

Tan. [illegible] (מס' [illegible]); BB 37b; K 61a; j Ter I, 6;

[illegible]

Ber 29b; Joma 19b; Sanh 97b; Neg 9b; 15b; Gittin 6b; Bm 114a; j Ter VIII, 10

Nehunja ben Hakana / [illegible]

Chag 16.

Mar Zutra [illegible]

[illegible] 17 [illegible]

Mar S: —

Al-Nakawa [illegible] 17.5 [illegible]

[illegible] 20.

1) Al Nakawa [illegible]

2. [illegible] — Nakt. [illegible] 17

[illegible] 7, 16, [illegible] (8) [illegible] Rabbinen [illegible]

Bäuerinnen, religiös [illegible] — Nacht!

[illegible]

4 Wien 1907

V zur Einleitung:

b) Von Elia heißt es, daß er den Schlüssel zum Regen in Verwahrung hätte. Das wird u. a. auch ähnlich in einer Geschichte vom חוני המעגל, die von der Tos in Bezug auf einen namenlosen מ erzählt wird, mit dem zweifelsohne חוני gemeint ist. Eine bes. Beziehung zwischen Elia und dem מ geht aus der Stelle nicht hervor.

Als ~~zweites~~ Beispiel ~~für~~ dafür, daß צדקה gaben sich lohnt und ~~da~~ im Anschluß an ~~denselben~~ Hiob (vs 34,11) bringt R Nakawa einen sehr verloren gegangenen Midrasch:

Ein Arm verschenkte alles, was er hatte, an die Armen. Sodaß ihm schließlich nichts blieb. Dazu kam noch eine Hungersnot. Seine Frau bat ihn um Geld für Brot. Er aber antwortete: Meine Sünden haben mich eingeholt, ich habe nichts mehr. Da verkaufte die Frau ihr Kopfhaar, kaufte ein Scheffel Mehl dafür und buk einen Kuchen daraus. Als der Kuchen fertig war, sagte der Arm: Geh, hole auch die תינוקות בית רבן dazu. Die Frau ging. Inzwischen kam ein armer Mann und bettelte für seine Kinder. Da gab ihm der Arm den Kuchen. Dann aber schämte er sich vor seiner Frau, ging ins בית הכנסת und sah dort, bis es Nacht. Da erschien ihm Elia in Gestalt, rüttelte an seine Schulter und sprach: Der Grundstock des Lohnes für deine Frömmigkeit soll dir für die künftige Welt erhalten bleiben, hier aber sag du die Zinsen. Der Arm verwandelte sich 1000 Goldstücken vor sich.

Die Geschichte schließt mit der Anwendung des vs Hiob 34,11 auf diesen Fall: der erste Halbvers bezieht sich auf den Lohn in dieser, der zweite auf den Lohn in jener Welt.

In dieser Geschichte greift Elia ein, um einem durch seine Mildtätigkeit verarmten Arm zu helfen. ~~Es handelt sich hier um eine der jüdischen Geschichten, in denen Elia zugunsten der Armen in eingreift.~~ Der Prophet erscheint hier dem Arm in Gestalt. Die Geschichte ist schlicht, gut erzählt und ganz in sich geschlossen. Ebenso klar ist der zugrundeliegende Arm-Begriff: Es handelt sich hier wieder nur von schlichten, weltfremden, reinen Menschen, darum einen reinen, guten Herzen, unbekümmert um die Folgen, das tut, was ihm seine fromme Gesinnung zu tun heißt; diese Gesinnung ~~trägt~~ das Wohlwollen des Herrn bewirkt, daß Elia sich seiner Not annimmt. Die Tendenz ist dieselbe, wie sie in den Mündgeschichten: der Arm wird auf eine völlig überraschende Weise – so überraschend, daß er unmöglich mit dieser Lösung der Schwierigkeit rechnen konnte – für seine Frömmigkeit belohnt. Am Schlusse der Geschichte wird das Problem des Gnadenschatzes im Jenseits berührt, ähnlich wie in der Geschichte von Abba Tahna (S. 214. o. Arm u. Wunder S. 38). Hier heißt es: der Lohn für seine Frömmigkeit wird ihm nur bezüglich der Zinsen, das Grundstock des Kapitals dagegen bei unberührt geblieben. ~~Bei den~~ Für die mittelalterlichen Verhältnisse unverhältnismäßig hohe Summe dieser Zinsen zeigt, daß hier ~~trotzdem~~ nichts anderes gesagt sein soll, wie in der Geschichte von Abba Tahna: der göttliche Gnadenschatz ist unerschöpflich. Objektiv betrachtet aber bedeutet das ~~Wunder~~ Eingreifen Elias, wie ~~das~~ von vielen Wundergeschichten, die Herstellung eines gerechten Zustandes in der Welt. Es soll bedeuten, daß der Arm durch seine Frömmigkeit ins Unglück geraten.

~~Am Abgrund, Kap. II – [illegible]~~ 320

~~* zu S. 174 (17 u. Gebet)~~

In der Geschichte von Rabbi Ruben u. seinem Sohn, besser in der nicht rationalisierten, jetzt überdeckten Fassung der Geschichte, tritt Elia deutlich als Nothelfer auf. ~~Er ist es, der die menschlich bezweifelte Tätigkeit des Vaters zu Ende werden läßt, dem Sohn allen aufbricht und ihm~~ den Weg zu seiner Rettung weist. Womit das Eingreifen des Elia verbunden wird, ist deutlich: der Grund liegt in der Frömmigkeit des R. Ruben, die sich vor allem im fürbittenden Gebet manifestiert (s. S. 177 17 u. Gebet.)

Hier ist der Fromme nicht in Wunsch geraten, sondern er steht im Begriff, seinen einzigen Sohn durch den Tod zu verlieren. Der Prophet ~~[illegible]~~ weckt dem Sohne alles auf – während der Vater den Mut dazu nicht gefunden hatte – und kommt ihm...

Eisenstein, יצחק מ' und dieser

bringen eine Flickgeschichte, die in einem סבדר-Lied als „מעשה בהפך" auftritt. Die Flickgeschichte ist folgende:

Ein Mann war so arm, daß er und seine Frau und seine 5 Kinder hungerten. Die Frau forderte ihn auf, auf den Markt zu gehen, um Hilfe zu suchen. Zunächst weigerte er sich unter dem Hinweis, keine Freunde und Bekannten zu besitzen. Als die Frau immer mehr drängte, wirbt er auch seine Nachbarschaft. Da gab ihm die Frau ein Kleid aus Fetzen. Außer Tür traf er einen Kubakenden: Flick. Flick bot ihm an, sich für ihn als Oklaver verkaufen zu lassen. Zunächst weigerte sich der Mann, unter dem Hinweis, daß man ja ihn in seiner zerfetzten Kleidung für den Oklaven und den Fremden für den Herrn halten könnte. Aber schließlich ~~geht~~ ging er doch mit auf den Markt. Dort kauft der סבדר den Flick für einen hohen Preis. Der König wählt einen neuen Palast aus der Stadt daraus und als er hört, daß der neue Oklave Baumeister sei, ~~fragt er ihn, welche er für den Palast brauchen würde. Flick erklärt:~~ bittet er ihn auf, den Palast um den Preis seiner Freiheit in 6 Monaten zu bauen. Flick erklärt sich dazu bereit. In der Nacht betet Flick um ein Wunder und der Palast entsteht ~~entsteht~~ entsprechend. Damit ist Flick frei und ~~geht~~ zieht seiner Wege. Unterwegs ~~trifft~~ trifft er nochmals den Mann, der ihn verkauft hat und erzählt ihm, wie er frei kam. Der Mann hat inzwischen mit dem Geld aus dem Verkauf des Oklaven ~~die~~ Not seiner Familie behoben und durch einen Betrug den Grund zu seinem Reichtum gelegt. Flick ~~verschwindet~~ verschwindet nun.

Das סבדר-Lied weicht von dieser Geschichte nur in unwesentlichen Punkten ab, die keinerlei Tendenz zeigen. Im Lied bittet z. B. die Frau einen Nachbarn um ein besonders schönes Kleid für ihren Mann. Damit soll wohl die Glaubwürdigkeit behoben werden, die darin liegt, daß ein Mann in Lumpen keinen Oklaven feilbieten kann, ohne sich

1) Der Verfasser ist Isai ben Mordechai, wie aus dem Akrostichon zu ersehen ist; ~~vergl.~~ ~~hierzu~~ (S. S. 112 Rücks. auf 59 Rückseite)
Das Gedicht מה נאה ומה יפה findet sich.

schon im Maison Vitry – von wem heraus annehmen, daß Flix nur einem Helfer würde, daß also schon das Eingreifen des Großtäters Ludwig genug für den Charakter des Großtätters sei. Da der Mann den Flix nicht erkennt, ist er zweifellos kein besonders Begnadeter. Das läßt doch etwas nicht allzu rühmlichen Begriff schließen.

in irgendwelchen Verdacht zu bringen. Weiter wird das Wunder näher ausgeführt: Engel Gottes bauen den Palast. ~~Die für den ersten Blick gewählte Bezeichnung~~ ~~für den ersten Blick darum abzufallen keineswegs~~ ~~nicht aus tendenziösen Gründen gewählt sein.~~ ~~Für den Begriff des 17 läßt sich aus diesem Vorgangsfall erschließen, daß zur Zeit als das Lied entstand – wie gesagt alt und sehr schon ein Stück der Tradition – man wenig Gewicht darauf legte, daß sich jetzt nur einer 17 dagegen so viel Mühe machen würde. Auffällig ist~~, daß der 17 den Flüchtigen nicht erkennt, ~~obwohl~~ ~~er sich hellsah einer geringeren Stufe der Frömmigkeit befindet~~, also einen nicht allgemeingültigen 17-Begriff ~~voraussetzt~~.

Die von Landsh[ut] 1) aufgeworfene Frage über den literarischen Zusammenhang zwischen Lied und Erzählung muß wohl dahin entschieden werden, daß das Lied nicht direkt von der Fassung bei Eisenstein und Kissin abhängig ist. Die kleinen Differenzen, die ~~wohl~~ kaum mit bestimmter Absicht in das Lied hineingebracht sind, dazu sind sie viel zu wenig auffällend für den Verlauf der Handlung, lassen auf einen komplizierteren literarischen Zusammenhang schließen. Eine gemeinsame Vorstufe beider Fassungen der haggadischen Literatur dürfte aber sicher sein.

~~Auf~~ Im ~~Weiteren macht sich aber in dem~~ Stil und der Technik des Liedes macht sich aber die deutliche Tendenz bemerkbar, die an sich durchaus profane Erzählung ~~noch~~ ~~sehr~~ erbaulicher zu gestalten. Aus diesem Grunde sind häufig Bibelzitate eingeflochten: [illegible] ; [illegible] . . . . . Und vor allem wird der von Elia aus der Not Gerettete mit 17 bezeichnet. Da aber sonst an der Geschichte inhaltlich nichts wesentlich geändert wird, bleibt das ursprüngliche Faktum bestehen, daß das Eingreifen des Propheten nicht durch eine besondere Frömmigkeit verdient wird, sondern daß die Armut des Mannes das Mitleid des Nothelfers aller Armen erregt hat. Für den 17 begriff läßt sich darum aus der Geschichte inhaltlich nichts gewinnen, nur formal läßt sich einiges herausfinden: so läßt sich aus der Tatsache, daß an der Geschichte nicht geändert wird, schließen, daß man zur Zeit, als das Lied entstand – es ist sehr alt und schon (s. vorige Seite)

1) Die Erzählung dient, wie ein Märchen, zunächst nur der Unterhaltung. Die Moral spricht deutlich Märchenhafte Züge auf, so z. B. den Palastbau in einer einzigen Nacht.

~~König die Begriffsbildung 17 wird auch an dem Akzent der Geschichte nichts geändert. Es bleibt eine Erzählung (s. Kapitel: Elia ...)~~

Daß Gott gezwungen ist auf Grund eines Torabeweises einen harten Beschluß aufzuheben ist in der talmud-midraschischen Literatur ein allbekanntlicher Gedanke; vgl die [illegible] a AdRN I, Kap. 3; BB 11a; [illegible]; [illegible] II, 183 u. 351; Gaster 6.

Jalq.Schim.II,607(Ruth)

In einem Zusammenhang,der von der Bedeutung der guten Frau redet[1] ~~-wer eine solche Frau heiratet,ist genau so,als ob er die ganze Tora beobachtet hätte -das Verdienst der Frau ist die Erlösung der Generationen -~~wird von einem Chasid erzählt,der so arm wurde,daß er sich als Tagelöhner vermieten mußte.Eines Tages,als er Feldarbeit verrichtete, erschein~~t~~ ihm Elia in der Gestalt eines Arabers und fragte ihn,ob er jetzt oder am Ende seines Lebens 6 Jahre lang im Glück leben will. ~~Als jener~~ als zum dritten Mal gekommen war ~~-das erste Mal hat er ihn abgewiesen mit dem Bemerken,daß er ein Zauberer sei -~~,beriet ~~er sich~~ mit seiner Frau,die ihm ~~rät~~ riet,das Glück schon jetzt zu verlangen.Als er nach Hause ~~kommt~~ kam,ist bereits alles im Glück.

Die Frau ~~rät~~ riet nun weiter etwas sehr Wichtiges,nämlich,daß die 6 Jahre hindurch [illegible] getan werden sollte.Nach Ablauf der Frist ~~kommt~~ kam Elias wieder und verlangte sein [illegible] zurück.Der Mann erklärte,daß er sich zunächst wiederum mit seiner Frau beraten müsse.Die Frau sagt darauf durch den Mann dem Elias:Er könne den [illegible] zurückbekommen,wenn er bessere Menschen fände,die mehr [illegible] gegeben hätten als sie.Gott sieht ein,daß die Frau recht hat und fügt sogar noch zu dem Gegebenen hinzu.Zitiert wird am Schluß der Vers Jes.32,17.

Die ganze Geschichte macht den Eindruck eines Märchens.,dem auch in anderen Literaturen ähnliche Geschichten zur Seite stehen.Der Unterschied ist der,daß in dieser jüdischen Geschichte die Frau die eigentlich fördernde Kraft ist.Vom Wesen des Chasid wird hier nichts gesagt.Die Geschichte legt vielmehr den Ton auf die Frau,die den Mann rettet,obwohl der Chasid war.

Auch hier tritt Elias als Araber auf. Er tritt auch als Sklave auf [illegible] (Amsterdam) 24a, als Fremder [illegible] 22f, als Armer [illegible] 22f, als verkleideter [illegible] Sanh 108a, als Zeuge [illegible] 58a, als kaiserlicher Würdenträger [illegible] 19b, als Hetäre verkleidet [illegible] 18b, als Greis, der die Vernichtungspläne Roms zerstört (Ges. der R.-K. 92b), GTb zu Ps 9,9, als Abgesandter im Warschauer Reichstag, um Not abzuwenden (Bergman, Hefter, 79), als Reiter verkleidet Sabb 109b, in der Gestalt des [illegible] j Kil 32b, GR 33,96, als Auffänger [illegible], der sich von Dach stürzt, um eine Kinde zu entgehen Midr 40a. Elijjahu als Offenbarer der letzten Geheimnisse Keth 77b, GR 35, 99, besonders in der Kabbala. R. Jokai empfängt die Geheimlehre von [illegible] (Schüler von R. [illegible] aus Akko), R. David, Luria empfängt alles von E. die Lehre.

1) Wer eine solche Frau heiratet, ist genau so, als ob er die ganze Tora beobachtet hätte. Das Verdienst der Frau ist die Erlösung der Generationen etc.

Die Geschichte gehört zu den Elizageschichten, in denen Elia einem Menschen in wichtigen Zuständen begegnet, hier speziell während der Feldarbeit. Der Prophet ist als Araber bekleidet und der ʼn fällt ihn zunächst für einen zauberer Ausdrücklich zu erkennen gibt sich Elia nicht. Doch wird er im Verlaufe der Erzählung ~~als von der Frau des~~ der ʼn ~~des~~ mit [illegible] bezeichnet. Viel läßt an sich vermuten schließen, daß ~~die Frau~~ der ʼn weiß, um wen es sich handelt. Es kann aber auch nur eine Ungeschicklichkeit des Erzählers vorliegen.

Für die hier zu beantwortende Frage nach dem Wesen des ʼn muß festgestellt werden, daß zunächst nichts gesagt wird, womit er das Eingreifen des Propheten zu seinen Gunsten verdient hat. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er ein Gott gefälliges Leben geführt hat, was an besonders seiner frommen Frau zu Verdienst ~~zu~~kommt. Einzelangaben über Art und Auswirkung seiner Frömmigkeit fehlen. Demgegenüber tritt im Verlaufe der Erzählung ein Zug deutlich hervor: der ʼn und seine Frau verstehen, den Reichtum richtig anzuwenden und sich ein Recht verdienen[1] zu verwenden, sie verwenden ihn, um gute Taten (דלתות = Wohltaten) zu vollbringen. Damit, nicht mit irgend welchen Opfermaßnahmen, sorgen sie für die Zeit nach Ablauf der 6 Jahre vor. Und ~~völlig~~ mit ~~Recht~~ Jetzt, denn nun ihrer Mildtätigkeit willen gewährt ihnen Gott auch nach Ablauf der Frist ihren Reichtum weiter. Es ist also ~~rückschließend anzunehmen~~, daß der ʼn und seine Frau auch vorher in diesem speziellen Sinne דלתות getan haben. Das Grundgewicht der Geschichte ist also deutlich wie in der am Anfange dieses Komm. behandelten Geschichte: der ʼn und seine Frau sind infolge ihrer Frömmigkeit reich geworden. Diesem Zustande, der der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, hilft Elia ab, aber hier stellt er eine Bedingung: der Reichtum wird nur ~~auch~~ befristet verliehen. Diese Frist ist wohl von vorn herein als Probezeit gedacht. Um den lieberaus wichtigen – weitern ʼn-begriff der Kinnim-Erzählungen unterscheidet sich der hier Geschichte durch einen gewissen Skeptizismus und Partikularismus: niemand kann im Voraus sagen, wie der ʼn sich bewähren wird, darum ist es besser, es zunächst einmal auf die Probe zu stellen. In den Geschichten, wo ein mehr gefühlsmäßiger, gemütlicher ʼn-begriff zugrunde liegt, taucht das Problem gar nicht auf, daß ein ʼn sich etwa nicht bewähren könnte.

1) Richtige Anwendung des Reichtums wird u. Umständen höher bewertet als Verzichtung in Armut (s. d. nächste Geschichte).

JS II (Rut) 601 (ohne Quellenangabe) Parallele 37

Ed. Friedmann Wien 1902, S. 28f. (S. 140)

Elijja wird in der jüd. Legende als Helfer der Armen gesucht. So hilft er z. B. einer Frau Ned 50a, Kidd 40a, Bm 114a; s. Lin. hilft

vgl. Ber 58a; Ta'an 17b; Sanh 109a;

מעשה בחסיד אחד שקבל עליו
שלא יקבל מכל אדם כלום
והיה לו בגד אחד וסדין אחד
וכל הלילה היה צועק ובוכה
ומתחנן ולא זז מחית עצמו עד
שנצרך לישב באשפה ובלו בגדים
שעליו פעם אחת נגלה עליו אליהו
ז"ל בדמות ערבי ועמד כנגדו א"ל
רצונך שאלוה לך שני כספים ותהא
נושא ונותן בהן ותחיה א"ל הן ונטל
ונשתכר בהם וכן היום שני ובימים
שלישי ולא יצאת השנה עד שהעשיר
א"ל הקב"ה לאליהו חסיד אחד היה
זי בעולמי וזכותו עלי הלך כנגדו
ומצאו במלאכה גדולה א"ל אני הוא
שנתתי לך שני כספים חפש אחריהם
ותנם לי [שאני מבקש שתחזירם לי
חפש אחריהם ונתנם לו] ולא יצא משם
עד שירד מנכסיו ונכנס אותו ממון
לטמיון ויחזר על האשפה והיה יושב ובו
חיל עליו אליהו ז"ל אמר לו מה הוא
סבא עבד אמר לו מי לי להקנא גברא
דאתה פוך עלוהי גלגלא ואתנחתא מנכסי
אמר לו נשבע אתה אם מחזירנא לך אותם
שני כספים שאתה משחר עונת חסידותך
ושמוש תפלתך אמר לו הן ונתן לו שני כספים
ונשא ונתן בהם והעשיר.

JS V 115,7 zu Dt

JS gibt vermutet, daß diese חסיד-Geschichte dem uns nicht mehr erhaltenen Jelamdenumschrieb entnommen ist.

* In diesem Motiv s. Ned 49b

** Zum Motiv, Gott segnet die Frommen mit Überfluß, s. Ber 58a; Ta'an 17b; Sanh 109a; JS II, 214.

** Zum Motiv, Sotsegnet die Armen mit Überfluß, und an den Wenigen, daß sie haben, wird viel s. Ta'an 24a; Ber 58a, Ausg. Friedmann 87; JS II, 214. Weitere Beispiele s. Bergmann, Legenden S. 15

1) Der in den Klammern enthaltene Text ist in [illegible] nicht enthalten.

2) [illegible]

3) [illegible]

(6b)

Psal 17 zu materiellen Gütern: Die Frist macht davon. In der Geschichte liegt eine Kreuzung zweier Motive vor: 1. die Bekehrte Ungerechtigkeit des Feindes
2. die Reichen gefährdet der Frömmigkeit mehr als die Armut.

zu 86:
+ der Tatsache, daß der man nur ist daran, daß er die Überlage
+ nur besitzt. Aber der Text sagt darüber nichts Direktes aus.

der Wahn des 17 beruht darauf, daß er keinen Menschen Hilfe annimmt, sondern nur von Gott erhält, zwar in einer Art, die Gott besonders wohlgefällig ist. Eine Selbsttäuschung aber auf Mißtrauen — wie wenigen seiner Frömmigkeit. Er kann es nicht sich seiner durch Menschen machen, als seine Frömmigkeit sich nicht bewährt hat. Der Lohn „nimmt sich seiner Feinde nicht an, sondern bestraft sie — aber er belohnt es nicht. Im Gegenteil hat er denen, die willig ausgeschaltet. Gott freut sich des Gerichtes — Psalm 18 Interesse daran, daß sie nicht belohnt werden. Eine Gegenseite bedeutet sich kurzsichtig und sein Urteil aufgeschoben Dann anzuwenden. Die Geschichte ist moralisch-psychologisch in Bezug auf das Verhältnis

67

Jalq.Schim.II,601(Ruth) Jalq.Sipp.V,115,7. Maase-Buch(Pappenheim)? bringen

~~Diese Geschichte handelt von~~ eine Geschichte von einem Chasid,der sehr arm ~~ist~~ war,und auf sich genommen hat die Verpflichtung,von niemandem etwas zu empfangen.Als er die äußerste Grenze der Armut erreicht hat,erschein~~eint~~ ihm Elias in der Gestalt eines Arabers und ~~bietet~~ bot ihm 2 Silberlinge zum Handeln an.Mit Hilfe dieses Geldes wurde er nach einem Jahr so reich,daß er seine Frömmigkeit vergaß und vor allem sein Beten.Gott vermißte seine Frömmigkeit und sein Gebet und ~~wirft~~ warf dem Elias das vor,daß er ihm aus seiner Welt jenen Chasid herausgenommen hat,dessen Gebet er sehr vermißt.Elias verlangt nun die beiden Silberlinge,die er ~~ihm~~ denen gegeben hat,zurück,und der Chasid ~~wird~~ wurde wieder arm und ärmer,bis er dieselbe Stufe der Armut wie zuvor erreicht hat.Elias erscheint nun zum zweiten Mal und ~~bietet~~ bot ihm nochmals die zwei Silberlinge an unter der Bedingung,daß seine Frömmigkeit und sein Gebet durch den entstehenden Reichtum nicht ~~zu~~ leiden dürfen. ~~hat.Das~~ Diese Bedingung erfüllte er denn auch.

~~Die Tendenz der Geschichte bezieht sich auf den Zusammenhang,wonach~~ Zusammenhang, in dem die Geschichte überliefert ist, sondern darum, daß die Armut das schlimmste und härteste Leiden ist.Der Chasid aber bleibt bei seiner Frömmigkeit trotz der äußersten Grenze der Armut. Elias,~~der immer als hilfreich erscheint und gerade mit einem Chasid Umgang pflegt~~,hilft ihm aus der Armut. Nun aber zeigt es sich, daß sich der Mensch nicht bewährt.

Durch den Reichtum verliert ~~der Chasid~~ er seine Chasiduth und ~~an~~ auch der Art seines Gebetes ist die rechte Art verloren gegangen.Gott vermißt das und hat Sehnsucht nach dieser Art des Gebetes.~~Gott~~ Er macht daher sogar dem Elias deswegen Vorwürfe.Darum ist Elias ~~Elias war zunächst~~ gezwungen,seine Anleihe einzufordern,worauf ~~natürlich~~ der Chasid denselben Armutszustand wieder erreicht wie vorher.Anderseits ~~mußte~~ mußte doch Elias ihm wieder helfen. Er wendet sich an ihn mit dem erneuten Vorschlag,das Geld wieder anzunehmen und knüpft daran die Bitte,von seiner Chasiduth nicht abzulassen und die frühere Art des Gebetes einzuhalten.~~Das geschieht denn auch tatsächlich~~.Der Chasid erlangte damit eine höhere Stufe der Chasiduth.Erst war er Chasid trotz äußerster Not,dann -nachdem er die Probe ein Mal nicht betanden hat -ist er Chasid trotz des Reichtums.~~So ist~~ Dieser Grad der Chasiduth ist also schwerer zu erreichen u. steht darum höher als der erste.

Von dem Chasidcharakter wird hier nur das ausgesagt,daß er durch sein Gebet Gottes Wohlgefallen erringt,und daß er ferner von keinem Menschen Hilfe annimmt.Gott kommt es lediglich auf die Chasiduth des Menschen an. Er läßt daher den Menschen in äußerster Not um der Chasiduth willen,aber auch den Reichtum läßt er ihm,wenn er die Chasiduth beibehält.

Die Geschichte enthält Widersprüche und Lücken. Warum nimmt der Mensch das Geld gerade von Elias, der ihn dazu verkleidet ist? Warum Elias zurückverlangt der Mensch? Die Silberlinge müssen eine Art Talisman sein. Wahrscheinlich Elias aus

Die Geschichte enthält Widersprüche und Lücken:

1. Wie kommt es, daß der 17, der doch von niemand etwas annehmen wollte, das Geld von Flix nimmt, obwohl dieser verkleidet war.

2. Wieso verrennt der 17 wieder? Wie kommt es, daß er die zwei Wilderlinge noch hat? Sie scheinen eine Art Zeitlinien zu sein. Aus der Tagl sagt darüber nichts aus.

Die Geschichte wird noch in einer zweiten Fassung überliefert:

Der Chasid ist hier vor allem derjenige Beter, dessen Gebet bei Gott angenommen wird. Es steigt zu Gott empor. Gott belohnt ihn daher für seine Frömmigkeit, die er trotz seiner Armut ausübt. Gott liebt das Gebet besonders. Das soll hier hervorgehoben werden.

Daß Elias hier als Vermittler erscheint, entspricht einem alten Motiv.

Diese Geschichte gehört einer späteren Zeit an.
Das Motiv, daß der Chasid keine Geschenke annimmt und dann doch die Gaben des Elias annimmt, enthält eine widerspruchsvolle Haltung. Hier scheint sich zu äußern, daß die Geschichte aus zwei Geschichten zusammengewachsen ist.

hier z. T.

~~Die Widersprüche werden in der zweiten Fassung der Geschichte ausgeglichen.~~ Der 17 wird nun hier so lange gebeten, bis er das Geld nimmt. Da recht ursprünglich mußte die zweite Fassung an dieser Stelle auch nicht an. Es liegt wohl hier eine sekundäre Ausgleichung des ~~ori~~ gefühlten Widerspruchs vor. Die zweite Fassung ist keine Überarbeitung der ersten, sondern eine andere Tradition. Dies zeigt die Verschiedenheit der Geldstücke nach Art und Zahl und die abweichende Rolle, die der Schutzengel spielt.

Die zweite Fassung ist die jüngere. Dies zeigt 1. ihre novellistische Ausmalung 2. die Rolle, die Elias spielt. In der ersten Fassung ist Elias der Prototyp, der Gott zum Handeln hilft – in der zweiten nur Bote und ausführendes Organ. Die erste Eliasauffassung ist reifer, originaler und älter. F Die ursprüngliche Fassung liegt uns überzeugt nicht mehr vor, die vorliegende älteste ist ein Fragment und die zweite eine Rekonstruktion (aber nicht dieses Fragments.)

Der 17-begriff ist aber in beiden Fällen der gleiche: ~~Der 17 ist der~~ Der Chasid besitzt im Augenblicke nur Daten – Ab Kupa ist nur in jenem gesprächt, als Beispiel des Gebet hervorrächtigen kann. Das Gebet des 17 ist so besonderer Art, und man Gott so hoch eingeschätzt, daß Gott nicht ohne es auskommen will. In der zweiten Fassung ist der Kausalnexus zwischen dem Gebet des 17 und der ihm zukommenden Hilfe unger. In der ersten ist das Mitleid des Elias mit allen Armen

F Die Umbildung der Erzählung erfolgte wohl in der Absicht, die in der älteren ~~Auf~~ ~~fassu~~ Fassung sehr unreine, anthropomorphe Schilderung Gottes zu vermeiden.

das ausschlaggebende Moment, während in der zweiten eine Gebetserhörung vorliegt.

die erste Fassung scheint die ältere – aber auch nicht die ursprüngliche zu sein. Die zweite ist eine novellistische Ausgestaltung der Geschichte, aber wohl nicht eine Bearbeitung der uns überlieferten älteren Fassung, sondern eine von der ursprünglichen Geschichte aus unabhängig von der uns überlieferten älteren Fassung entstandene Tradition.

~~Die ältere Fassung scheint~~ Im Mittelpunkt der älteren Fassung scheint der Prophet Elia, nicht der ʿIṯ zu stehen. Es handelt sich wohl um das interessant verbreitete Meister-Jüngermotiv: der Jünger will klüger sein als der Meister und wird für seinen Frevelsinn bestraft (~~Meister~~ vergl. z.B. die Legende: H. Peter und die Geiß). Die Geschichte zeigte wohl Verständnis, wie Elia, unzufrieden mit der Entscheidung, daß der ein so frommer Mann gewesen war, diesem zu helfen versuchte und damit einen unerwarteten, den Pflanzen Erfolg erzielte. Doch scheint der ʿIṯ im Verlaufe der Tradition stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und damit die Tendenz etwas verschoben worden zu sein. Die zweite Fassung der Geschichte trägt dieser Verschiebung Rechnung: Elia handelt nicht aus einem – sich verständlich als ein angebracht erweisenden – Mitleid heraus, ~~sondern~~ er ist nur der Bote und der Auftragte Gottes. ~~Das Auftreten des~~ ~~Es ist deutlich, daß damit eine gewisse Spannung in die Geschichte hineinkommt. Auch Elia erfährt und erfahren wir nicht gerade als ein wahrscheinlich auch die Alten, die diese Geschichte für Gott derjenige, der sich getäuscht hat.~~ ~~gar das ʿIṯ zu dem Gott angeordnet ist. Erzählt also eine Gebetserhörung~~

~~vor: der ʿIṯ~~

Der ʿIṯ begriff ist in beiden Fassungen der gleiche: [illegible] manifestiert sich wesentlich im Gebet, in einer besonderen Art zu beten. Es handelt sich also um ein Gebetsproblem. Dies kann aber verloren gehen: es geht verloren durch den unerwarteten Reichtum. Der ʿIṯ bewährt sich also zu nichts nicht. Doch darf man diese Geschichte nicht als Gegenstück zu der vorher behandelten Erzählung. Dort handelt es sich zwar um einen ʿIṯ, der plötzlich reich wird und sich dabei bewährt. Doch liegt der Akzent in den hier behandelten Geschichten etwas anders: hier geht es nicht um richtige Anwendung des Reichtums, sondern um das Theodizeeproblem: warum duldet Gott die Armut dieses ʿIṯ? Die Geschichte zeigt, daß seine Armut seiner Frömmigkeit zuträglicher war. Gott wußte dies, aber Elia verkennt es nicht und wollte Gott korrigieren. Der Geschichte lag also eine tiefere und weitere Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit zugrunde als in den vorher behandelten Elia- und Wundergeschichten. Es kann sein, daß es für den Frommen besser ist, arm zu sein. Die Menschen übersehen das meist, so auch Elia übersah. Aber die Weisheit Gottes macht eine rein menschliche Gerechtigkeit unmöglich.

eine weitere Geschichte, die von Elia als Helfer der Armen berichtet, überliefert

Nakawa: zählt 5 Stufen des צדקה-Gebens auf:

1. das öffentliche Geben um des guten Namens willen.
2. das öffentliche Geben um Gottes Willen.
3. das Geben im Verborgenen, so daß es nur der Empfänger weiß.
4. das Geben durch den פרנס, so daß der Empfänger den Geber nicht kennt
5. das Geben von Darlehen, bis der Armut vorbeugen.

Die fünfte Stufe gilt deshalb so hoch, weil die Tora Rückzahlung des Darlehens wiederholt verlangen kann. Der Geber von Darlehen wird חנון genannt. Auf die von Pr. 19,17 וצדקתו עומדת לעד Ps 112,5 Anspielung wird Ch Tk hier zitiert, der dies auf den Geber von Darlehen bezieht.

Daran wird die Bevorzugung angeschlossen, daß צ-geben sich auf irgend einer Weise lohnt. Diese Bevorzugung wird durch Beispiele erläutert. Das erste Beispiel kommt aus Taanith (24a) und wird auch von Midrasch berichtet. Das zweite ist folgende בר מעיס-Geschichte:

Eine 17 war so arm geworden, daß er sich mit einem anderen assoziieren mußte, aber er verpflichtete sich ihm nur für fünf Tage, am Freitag sammelte er für die Armen zum Sabbath[2]. Als er alt geworden war, forderte er seine Tochter auf, ihm doch den Sammelkorb zu tragen[2]. Eines Tages begegnete ihm Elia und wollte dem alten, sehr reichen Mann den Korb abnehmen[2]. Er weigerte sich zunächst, willigte aber ein, als ihm Elia versprach, den Korb mit dem Gesammelten an ihn zurückzugeben. Elia füllte den Korb mit Gold, deckte das Brot, das der alte Mann schon gesammelt hatte, obenauf u. gab den Korb zurück. Als der alte Mann nach Hause kam, hielt er sich nicht für berechtigt, das Gold zu verteilen, sondern gab den Armen, alles was er im Hause hatte, um sie zu befriedigen. Das Gold behandelte er als begnadetes Gut und wollte es zurückgeben. Doch Elia weigerte die Annahme. Deshalb verteilte der alte Mann das Gold an die Armen nach seiner Gerechtigkeit 1/3 an die Waisen, 1/3 an die Witwen, 1/3 an die תלמידים[3]. Als Elia das hörte, füllte er ihm den Korb nach einmal für ihn selber und dreimal mit Perlen.

Es handelt sich hier um eine der Geschichten, in denen Elia dem 17 erscheint, ohne von ihm erkannt zu werden. Der Aufbau der Geschichte scheint so angelegt gewesen zu sein, daß der 17 zunächst bemüht war, allen einsetzenden Hindernissen, Armut, Alter etc. zum Trotz seine צ-Pflicht zu erfüllen. Der Höhepunkt war wohl, daß er alles, was er selbst hatte, hergab, als er sich um seine gesammelten Gaben von Elia hintergangen glaubte. Dann wird – zunächst noch mit einem retardierenden Moment – die herrliche

[2] p. p. 136. [3] Weiter oben heißen diese בני חופה (corr. ת־ מלמידים).

2) Der Text der Geschichte ist nicht recht in Ordnung: 1. müßte gesagt sein, daß der 17 alle seine Zeit dem צדקה-geben ganz widmet hatte, so ihm seine Verarmung das Unmöglich machte, 2. wird nicht gesagt, ob die Tochter der Aufforderung nachkam. Jedenfalls trägt der 17 den Korb allein, als ihn Elia begegnete. 3. Der Grund, aus dem der 17 sich weigert: „Ich will meinen Lohn nicht an dich verlieren" ist im Grunde zu: „ich bin jemand". Jedenfalls würde der Lohn durch eine Verletzung des alten Mannes gefährden, daß Elia den Korb an ihn zurückgibt. Außerdem will der 17 das Ansehen beider einer Dritten vermeiden.

Belohnung des H geschildert.

An die Geschichte schließt sich noch ein Zitat aus Tos. Sota III, 1, das auf R. Meir zurückgeht: Mit welchem Maß ~~[illegible]~~ ihr mißt, werdet ihr gemessen werden. Für den Begriff des H läßt sich hier beispielhaft, daß er ein Begriff ist, der das Gebotene unter allen Umständen vigoroso erfüllt und von keinem übergeordneten Gebot ~~[illegible]~~ berührt. Trotz der schlechten Überlieferung läßt sich der Geschichte entnehmen, wie hier ein auch sonst vorkommender – gegründeter, zumeist abstrakt sentimentaler, aber äußerst spongetischer H-Begriff unterlegt: der H ~~ist~~ der Zeugnis des liebenswürdigen, wohlwollenden, stets hilfbereiten und tätigen, aus innerem Gefühl, nicht aus Erkenntnis der göttlichen Forderung heraus, frommen Menschen, wie ihn auch Simeon g. b. schildert (S. 136.-1. H und Wunder.) Die Geschichte erinnert ihrem Kumet noch sehr an die von dem H, der die 1000 Denare in der Synagoge fand. Es geht hier ebenfalls nicht um die Bewährung des H, daß er sich bewährt, ist selbstverständlich. Er bewährt sich sogar so gut, daß Elia dadurch in einige Verlegenheit geriet, da der H nicht begreifen konnte, für wen der Reichtum sein soll. Dadurch wird der utilitaristische Lohngedanke besonders wirksam ausgeschaltet.

Zunz, Syn. Poesie 1865; 41 ~~112~~

S. 647 z. 1. 2. v.

zu שבחי S. 629

a) zu פיוטים s. Zunz SV. 112
" " " 376, 453

9)

42

לבלת תשלומים

משקה מסובים

Bab 30 a: weil er enthält מזון מסובים

Sifrei 48 wenn statt מ׳ מסובים מ׳ סתרים zu lesen:

Raši (ד״ה) עיר ומעשרו מר

רשב״ו

j 10 ע״ד הנשים ה״ד

GR 94, 9

ומעשרנה יום ...
רשם מאכלת מסובים
(Siehe Sprichwort auf Sir 25,15

Eisenstadt מלון הנשים 279

עולא בר קושב תבעתיה
מלכותא עריק ואזל ליה
לגלות רבי רבי ישוע בן לוי
אתון ואקפון מדינתא אמרו
להן אין לית אתון יהבין ליה
לן אנן מחרבין מדינתא פלק
לביה רבי ישוע בן לוי
לפייסיה ליהביה לון והוה
אליהו זכור לטוב ליף
מתגלי עלוי ולא איתגלי וצם
כמה צומין ואיתגלי עלוי א"ל
ולמסוררות אני נגלה א"ל ולא
משנה עשיתי? א"ל ודן
משנת חסידים?

~~Zusammenfassung zu den drei Geschichten S. 104, 152, 157:~~

In ~~diesen~~ den folgenden drei Erzählungen tritt Elia nicht als der Nothelfer auf. Er ist vielmehr der Freund und Lehrer, der seine Autorrechten ausübt, wie es ihm Freude macht. Seine Nothelfercharakter steht fortlaufend auch hier im Hintergrund: er vertritt das Zutrauen des Ausgelieferten, der Bettler und der Witwer. Hier wird deutlich, daß das Erscheinen des Elia an eine Bedingung geknüpft ist: er verkehrt nur bei ת"ח, und zwar nur bei vorzüglichen ת"ח, d.i. solchen, die mehr tun, als das Gesetz als Minimum vorschreibt.[1]

~~Zu S. 76 (behandelt Natur „ת"ח und Kinder").~~

vor ~~und~~ dem Text

[1] Ganz im Gegensatz zu dem sehr strengen, jede Casuistik ausschließenden ת"ח-begriff dieser drei Geschichten steht der ת"ח-begriff in einer Klingeschichte, in der Elia den ת"ח tröstet, der infolge eines schweren Vergehens (Umgang mit einer אשה אם ילדים) ~~in Verzweiflung~~ von Reue in Verzweiflung gerathen ist. Elia erinnert den ת"ח hier daran, daß sich das Barmherzigkeit nur auf menschliche Beziehungen beschränkt. Hier ist es also Elia, der die lockere Auffassung vertritt. Der Tenor der Geschichte und damit ist ת"ח-begriff ist ganz rationalistisch. Das schließt – wie jeder Rationalismus – eine Radikalisierung des ת"ح begriffes aus. Die extremste Auffassung der oben besprochenen drei Geschichten liegt hier darum völlig fern. Wer dem ת"ح wird nur das verlangt, was allen Menschen möglich ist. Darüber hinaus hat er keine Verpflichtung (S. 76 – s. ü. ת"ح u. Kinder)

1a) vergl. Sanh 98a, Makk 11b, j Demaj II, 1 (22 bas), j Seb 9 Anf (39a)
Midr Teh 36,8, Pes Ra 32 (148b)

Jer. ~~Terum. 8,10~~ wird in Anknüpfung an eine Baraitha -Tos.Ter.VIII,20 -eine Geschichte erzählt, wonach R.Jehoschua ben Levi einen Flüchtling Ula bar Qoscheph -Gen.r. 94,9 בר קישר - ,der von der römischen Regierung getötet werden soll, ausliefert, um die Stadt vor der Zerstörung zu bewahren. Der Prophet Elias, der bei ihm häufiger Gast gewesen ist,[1] stellte daraufhin seinen Verkehr mit ihm sofort ein. Jehoschua ben Levi fastet, um Elia seine Buße zu zeigen. Elias kommt wieder. Jehoschua beruft sich auf die Mischna für sein Verhalten. Aber Elias weist das mit den Worten zurück: das ist keine Mischna für Chasidim.[1] Diese Geschichte setzt offenbar historische Tatsachen voraus. Dafür spricht auch, daß sie an einen bestimmten Rabbi geknüpft ist und der Flüchtling mit Namen genannt wird. Sie will besagen, daß ein Chasid um jeden Preis ein Gebot im idealen Sinne zu erfüllen hat, Wenn die Mischna aus praktischen Gründen sich veranlaßt sieht, einen Unterschied zu machen, ob der Name des Verfolgten genannt wird oder nicht, wenn ferner von den Amoräern Resch Laqisch und R.Jochanan der Unterschied gemacht wird, ob die in der Mischna konstruierte Halakha ~~sich~~ nur für den zum Tode mit Recht Verurteilten gilt ~~oder auch für~~ wie etwa שבע בן בכרי, oder auch für einen Fall, wo der Betreffende kein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, so müssen alle diese Unterschiede für den Chasid ohne Belang sein. In jedem Falle muß er nach idealen Gesichtspunkten handeln. Das Gebot, eine jüdische Seele nicht ausliefern zu dürfen, gilt für den Chasid unbedingt und ohne jede Rücksicht auf sein und anderer Leben.[2] ~~So ist auch zu verstehen, daß~~ wenn es Elias, ~~der der Inbgriff des Chasidhaften ist,~~ mit der Handlungsweise des Jehoschua nicht einverstanden ist, ja ihm sogar einen Tadel ausspricht. Jehoschua war sich keiner Schuld bewußt, die ein Nichterscheinen des Elias hätte zur Folge haben müssen. Durch vieles Fasten - Jer. "viel", Gen.r. 30 Tage -erzwingt er das Wiedererscheinen des Elias, um die Ursache seines Fernbleibens zu erfahren. Elias belehrt ihn dann ~~-sein Besuch hat stets Belehrungen zum Inhalt -~~ über ein besseres Erfüllen und Erfassen eines Gebotes, wie es für einen wahren Chasid nötig ist. ~~Somit gehört~~ Jehoschua ben Levi zu den Chasidims. ~~Kap~~

---

1) משנת חסידים kann nur heißen: Mischna für Fromme, nicht, wie Wörterbücher übersetzen: der Frommen. Der Ausdruck kommt nur an dieser einen Stelle vor, also wo einer von Elias eines Besseren belehrt wird.

~~Daß diese Geschichte sehr alte Wurzeln hat, ergibt sich, wenn man sich erinnert an die Chasidim der Makkabäerzeit, die am Sabbat den Krieg nicht führen wollten, obwohl, praktisch genommen, damit eine große Gefahr verbunden war.~~

2) Ein ähnliches Verhalten empfiehlt auch פרקי דר' אליעזר § 295 auf S. 84 b. Auch Wilnerfassung. Die Haltung des R. Jehoschua entspricht פרקי דר' אליעזר § 169 auf S. 69. Die Differenz zwischen beiden ist auf die mehrfache Verfasserschaft derselben zurückzuführen; vgl. Freimann, [illegible], S. 16f.

76

BB7 b i
45
Bg. Nr 16
152
~~J. Hag II 2. (1913)~~

לאמר בבית שלא אחזתו היו והו ההו תמוהו בהבה בבל
אליהו בהבה אמרת בהבה שב בית שלא ומ לא אמרת בהבה
לא קשו הו אלהי הו אברהו.

---

zu einer rein halachischen Mišna, die die Rechtsverhältnisse zwischen den Anliegern an einem Hofe in Betreff des Verbrauchs regelt, wird folgende Gemara herangezogen:

Ein 'Am, der regelmäßig von Flöhen belästigt wurde, schloß seinen Hof durch ein Tor ab, so daß die Armen nicht mehr zu ihm gelangen konnten. Da stellte Flöhe seinen Nachbarn mit dem 'Am ein.[1]

Die Gemara ~~bringt~~ zählt nun 4 verschiedene Möglichkeiten auf, die ablehnende Haltung der Gattin, gegenüber dem Verbrauch mit der Bestimmung der Mišna in Einklang zu bringen. Diese sind aber durchaus ätiologischer Natur. In Wahrheit liegt hier eine den Bestimmungen der Mišna völlig fremdartige Lebensauffassung zu Grunde: der 'Am ist der Mensch, der zu leben versteht wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde. Sobald er aber beginnt, die Gegebenheiten seiner gutbürgerlichen Umgebung nachzuahmen, hört er auf, 'Am zu sein. Die Gattin ist logisch für die Haltung Eliezers zum 'Am. Nur der 'Am ist Eliezers Umgangs würdig. Wenn er den Boden des 'Am-seins verläßt, sieht sie der Verfasser nicht mehr auf.[1]

Die Zusammenstellung der Mišna und dieser Geschichte beweist, daß die Gemara diesen 'Am-begriff, der nicht mehr identisch kann. Für die Gemara ist auch der 'Am von der bürgerlichen Ordnung der Dinge gebunden und den Bestimmungen der Halacha unterworfen. In Anlehnung die Entscheidungen der Geschichte mit den Bestimmungen der Mišna in Einklang zu bringen, beweist, daß sie unter dem 'Am den Gesetzesdrauen verfolgenden wissen will, nicht aber denjenigen, den die Freiheit einer lebendigen Beziehung zu Gott über das Gesetz stellt. Diese Gesetzestreue ist aber nur aus anderen Quellen herausgeschlossen – nur conditio sine qua non, sie genügt durchaus nicht für das Wesen des 'Am, für sie ist es vielmehr wesentlich, daß er das Gesetz über das geboten Maß hinaus erfüllt.

1) Die Geschichte, die wahrscheinlich eine 'Am הדיוט ursprünglich gemeinsam hatte, wird hier nicht erzählt. Vielmehr ist jüngere Interpretation klar. Die ist nur möglich als Ersatz für die Gemara, wird also nur als halachischer Zusatz verstanden.

1) Diese Auffassung gilt natürlich nur für die Rabbis der II/III, denn somit jeder jeder Israelit, der sich für das Wohl gegenüber der Allgemeinheit hält, ~~nimmt~~ den Fluch für sich in Anspruch nimmt.

הנהו תרתין חסידי ואמרי לה רב חדי ורב פנחס בני רב חסדא
מר קדים פפי ומר מאחר פפי דקדים פפי אליהו משתעי
בהדיה דמאחר פפי לא משתעי אליהו בהדיה.

Im Zusammenhang der Halacha, die sich mit dem Verhalten gegenüber dem Diener bei den Mahlzeiten beschäftigt, wird für über das Verhalten zweier ~~Fälle~~ ת"ח gegenüber ~~dieser~~ dem Diener berichtet. Die Halacha bestimmt, daß der Diener kein Essen nach der Mahlzeit erhält. Nur bei gewissen Speisen (fettes Fleisch und alter Wein) wird in Rücksicht auf die Gesundheit ~~[illegible]~~ des Dieners verlangt, daß er etwas bereits während der Mahlzeit erhält. Daran schließt sich ein Beispiel, von zwei Menschen: אבוה בר אידי ומנימין ב"א, von denen einer dem Diener von jeder Speise gab, der andere aber nur von der ersten. Den ersten würdigte Elia seines Verkehrs, den zweiten nicht. Ein Spruch wird diesen beiden nicht beigelegt. ~~Nach~~ Dem Beispiel wird ein zweites angeschlossen. ~~Nach einer~~ Tradition ~~[illegible]~~ berichtet so sich zwei ת"ח, ~~nach~~ die ~~andere~~ ~~[illegible]~~ von den Söhnen des Rab Hisda: Rab Mare und Rab Pinhas. Der eine gab dem Diener ~~von der Mahlzeit, der andere nach der Mahlzeit~~. von jeder Speise zuerst, der andere ließ den Diener die einzelnen Speisen verschmecken und nachdem alle ihr Teil erhielten, erhielt auch der Diener den seinen. Aber nur den ersten würdigte Elia seines Umgangs.

Die Halacha gibt hier nur das Mindestmaß für das Verhalten an. Es haben aber Traditionen besonders, ein mehr wollen. Diese Traditionen zu besonderen sowohl in Speisen als auch Speisen Kreisen. Der Redaktor, der die Geschichten hier hervorzieht, sieht den ת"ח mindestens indifferent gegenüber. Das Assoziationsmoment ~~für~~ die beiden Beispiele ist das Auftreten des Elia, der hier nur stets, als der Freund der Bescheidenen, Unbarmherzigen, auftritt. Infolgedessen läßt sich aus dem Beispiel wenig für das Urteil des ת"ח herauslesen. Der ת"ח ist zweier verschiedener, der mehr tut, als die Halacha verlangt. Aber dieses Mehr wird auch von Leuten berichtet, die nicht ת"ח sind. Demgegenüber ist das Beispiel formal interessant. ~~Es geht einmal die Begründungen der ת"ח zu Elia. Außerdem so fehlt die Geschichte~~

zu dem besonderen Typ der בב' אמת-Gezüchtungen,
in denen zwei אמ'ת aufstehen, von denen nur
einer der Held ist.

Sein als Gesetzesbrecher tritt in der folgenden, ebenfalls
nur gewaltigenartig stylisierten אמ'ת-Gestalt auf:

אמר אבא בר אבין חד חסיד שאל לאליהו זכור
לטוב ערום מהו שיקרא שמע א"ל ולא ירמה בך
ערות דבר ערות דיבור.

Angesichts die Mišna fünf Fälle aufgezählt hat, die die תרומה nicht entrichten sollen, wendet sich die Gemara u.a. die Frage, ob ein זכור das Nachtischgebet und das שמע gebet verrichten soll. Zur Aufklärung dieser ~~Tatsache~~ wird die Frage aufgeworfen, ob ein ערום das שמע rezitieren darf. Die Entscheidung wird gefällt auf Grund einer אבא בר אבין zurückgehenden Tradition, die wie folgt lautet:

Ein חסיד fragte den Elia, ob ein ערום das שמע rezitieren dürfe. Elia verneint es auf Grund des vs

~~Diese Geschichte sagt über den חסיד-Begriff nichts aus. Denn die Tatsache, daß man sich in halachischen Fragen an Elia wendet, ist auch bei Chasidim zu belegen. Elia gilt ~~sowohl~~ allen Richtungen und Parteien ~~aller~~ Zeiten als Lehrer.[1] Der Geschichte ist nur zu entnehmen, daß der חסיד zu Elia in besonders engen Beziehungen stand.~~

~~Der חסיד dieser Geschichte scheint ein aufs Kleinste ~~gedankenlos~~ bedachter Gesetzesgelehrter zu sein, dem alle Einzelheiten des Ritus als wert bedeutsam sind. Diese Art des חסיד ~~begegnet~~ begegnet im Mittelalter besonders ferner und zwar im חסידות.~~

~~1) s. Kap. 17 über Elia.~~

Zusammenfassung zu 17 und Elia. 1.

Von diesen ~~mehr~~ zehn Einzelgeschichten scheidet die ~~zweite~~ dritte (S. 112) von vorn herein aus, für die Beurteilung des 17-begriffes, da sie ursprünglich nichts mit dem 17 zu tun hatte und ihre spätere Umwandlung auf einen 17 nur der Tatsache verdankt, daß eine allerdings nicht allzu ausgedehnte Tradition von 17 und Elia geschichten besteht. Dem Motivkomplexe des Elia entsprechend handelt es sich in den anderen Geschichten ~~allein~~ überwiegend um die Beziehungen des 17 zu eigener und fremder Not. In diesem Punkte tritt eines klar hervor: von einem 17 wird mehr verlangt als von anderen. Am deutlichsten wird dies in der 4. Geschichte (S. 152): alle dürfen ihren Sohn mit einem Tor abschließen, um sicherer zu sein. Der 17 darf dies nicht. Er hat Rücksicht auf die Armen zu nehmen. Nur wer die 73-pflicht bis zum Äußersten erfüllt, ist wirklich 17 und des Verkehrs mit den Geistern würdig. Diesen Gedanken führen die ~~erste~~ 1. und ~~zweite~~ 6. Geschichte in besonders aufgrabender Weise durch. Die 73-pflicht ist dabei nicht nur auf das eigentliche Almosengeben beschränkt, sie erstreckt sich auch auf die Behandlung des Gesindes [S. 157]: auch hier genügt es nicht, den Diener nach den für alle gültigen Forderungen der Menschlichkeit zu behandeln, sondern der ~~ist~~ 17 hat sich überhaupt von einer Unterscheidung zwischen Herr und Knecht freizumachen und den Diener wie einen geachteten Gast zu behandeln. Aus dieser Stellung zu den wirtschaftlichen Beziehungen ergibt sich die Haltung gegenüber irdischem Reichtum. ~~Auch~~ Ein 17 reich ist, ~~das ist~~ kennt selten, aber infolge seiner Gleichgültigkeit gegenüber irdischen Dingen (S. 257 u. 261) und infolge der Tatsache, daß im Reichtum selten ein Mensch fromm bleibt (S. 84). Wenn er aber außerordentlich reich wird, soll ihm sein Gut nur dazu dienen, Werke der Barmherzigkeit zu tun (S. 84).

Wie steht nun Elia zu ~~diesen~~ den Anforderungen an den 17? Er macht sein Erscheinen von ihrer Erfüllung abhängig (S. 152, 157). Er gleicht dort aus, wo ihre Erfüllung zu einer schreienden Ungerechtigkeit führen würde[1] (S. 257, 261). Er vermittelt den Reichtum, [durch den der Geizige 17 seine mangelnde Frömmigkeit beweisen soll] (S. 84, 85). In der ersten Geschichte handelt er wohl aus Mitleid. Daß sich die Angelegenheit zu einer Prüfung des 17 entwickelt, ist wohl zunächst für ihn eine Überraschung. ~~In der zweiten Geschichte handelt es sich wohl auch zunächst nicht um eine Belehrung groß, sondern, wie in der 1. & und 6. Geschichte, um einen Ausgleich: der 17 muß seinen Lohn haben.~~

~~Bei den Fragen~~ Bei der Barmherzigkeit zeigt sich eine einheitliche Haltung in der Beantwortung der Frage: wie soll der 17 zum Gesetz stehen? Das Gesetz gilt für ihn in seiner ganzen Schärfe. Für ihn gibt es keine Ausnahmen. Das duldet Elia nicht. Hierher gehört auch die Geschichte, in der Elia den 17 von der Blutrache ausschließt, die es zuläßt, einen Unschuldigen einem Menschen dem Feinde auszuliefern, um die Gemeinschaft dadurch zu

[1] vergl. oben 17 und Wunder.

In diesem
ratten (S. 102). ~~Hier~~ fällt der typische Ausdruck für ~~diesen~~ den Tatbestand: diese Mišna ist keine „Mišna für D'rsn".

Gegenüber ~~dieser~~ der Auffassung, daß der 'n mehr als das von anderen Verlangte Maß zu leisten hat, hat eine zweite, seltenere: der 'n ist der Übergenauen beispielhaft. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Pflichten der Gerechtigkeit, sondern um das Kultgebot. Hier soll der 'n wissen, daß er zurückstehend in Sünde geraten kann. Allerdings wird von ihm auch nur das Menschenmögliche verlangt. Elia ist in diesem Falle das Mustertier eines Lebenden prinzipiell (S. 76x). ~~Elia ist eben in jedem Falle der Gesetzesleser.~~ Es auch in der 10. Geschichte (S. 162). Hier tritt der 'n als der kleinliche Gesetzesgelehrte auf. Dies ist in den 'n- und Eliageschichten ~~sehr~~ singulär, aber typisch für den 'n-Begriff im D"D ysd 1).

Neben den Vernunftzweckmäßigkeitsgeschichten tritt noch eine zweite Forderung auf, deren Erfüllung für den 'n-Typus konstituierend ist: das Gebet. Um seines Gebetes willen nimmt sich Elia des Rabbi Ruben an (~~Ab Aus~~ S. 167x). Auch der 'n, der sich im Reichtum nicht berücksichtigt, wenn Gott durch sein Gebet so wohlgefällig, daß Gott es nicht zerbrechen mochte (S. 85, 140). ~~In dem zweiten Falle ist es nicht sicher, ob das Eingreifen des Elia eine direkte Gebetserhörung ist. Die Geschichte in ihrer ältesten Fassung macht es wahrscheinlich.~~ In dem Falle des R. Ruben besteht zweifellos kein direkter Zusammenhang zwischen Gebet und Rettung. R. Ruben bedarf Elias seines Rates um seiner Fürbitte für Israel willen. Aus demselben Grunde dürfte sich auch Elia seiner annehmen. Das entspricht ganz seiner Rolle als Beschützer Israels. Ebenso ist das Gebet des 'n, der sich im Reichtum nicht berücksichtigt (S. (84=140), nicht ein Gebet um Hilfe aus der Not. Elias Eingreifen ist auch hier keine direkte Gebetserhörung. F

[von jeder Richtung in der Gesetzesauffassung als Gewerbe und Zeuge für diese Auffassung in Anspruch genommen.

F von der Elia sein Erscheinen abhängig macht und

F ob erhebt sich nun die Frage, ob Elia in besonderen engen Beziehungen zum 'n steht. In den drei Geschichten, in den Elia sein Erscheinen von einer Bedingung abhängig macht (S. 152, 157, 102), tritt deutlich die Tendenz hervor, den Frommen sozusagen für den 'n in Anspruch zu nehmen. Vorgeschichtlich hat sich diese Tendenz nicht, wenn der die sogenannte Stellung des Gerechten Elias auch nicht zu verwerfen wäre. Elia bleibt der Helfer aller Bedrängten, auch der D'n, aber nicht nur der D'n.

Obwohl sich die Entstehungszeiten der Geschichten über einen weiten Zeitraum erstrecken, ~~sind auf die~~ sind doch die Rolle, die der Prophet spielt, und der 'n-Begriff, der sich in den Geschichten manifestiert, erstaunlich einheitlich. Das dürfte wohl mit der Zeitlosigkeit der Gestalt Elias und mit der Eindeutigkeit seiner Aufgabe an den Menschen zusammenhängen. Der Prophet ist der Retter, der seine Hilfe nur an eine Bedingung, aber an diese doch unbedingt, knüpft: an die Bedingung religiös-ethischer Würdigkeit. Diese Bedingung gilt auch für den 'n. Deshalb ist der 'n in diesen Geschichten immer ein Mensch, dessen Frömmigkeit über das übliche Maß hinausgeht und der (meist) den Aufzeichnern Elias entspricht.

1) S. u. „'n u. Gesetz"

[1] Die Bezeichnung Guttmanns, daß im Talmud vorkommt (zu den von Guttmann angeführten Beispielen kommt noch Bb 85b, j Ter 1,6 kommt noch Bb 9,6b) bei manchen, mit denen Elia verkehrt, namentlich genannt sind, während die anderen Geschichten jüngeren Datums sind, muß dahin korrigiert werden, daß anonyme Traditionen sehr oft früher →

den Namen des Helden aufbewahren haben, der aber aus mangelndem Interesse an gerade dieser historischen Person verloren ging. Die Tatsache, daß eine Tradition existiert, sagt also über ihr Alter nichts aus. Die Tatsache hervorragender nationaler Tradition im Talmud ist auch kein Specificum der Heldengeschichten, der Talmud kennt auch sonst reichlich die Helden seiner Geschichte mit Namen.

3.

[illegible] ~~und~~ [illegible]

(83-86) Einleitung

I. Prinzipien des ⅄-gebens: 132 * 258. *261. *214. *136. *260.

(87-91) 1. Grenzen der ⅄gliff: S. ~~248~~. ~~*54~~ ~~*58~~ ~~*63~~. 58.

(92-93) 2. der Lohnyadanku. S. 248. *54. ~~*58~~. ~~*63~~. ~~*78~~. ~~*95~~.

II. Einzelne ⅄ gliffen

~~a)]יר־לד S. *42. *151~~

(94-96) a) Gastfreundschaft: ~~S. 44~~. *166 *114. *119. S. 44.

(97) b)]יר־לד: S. *42. *151

(98-101) c) Sonstige: ~~S. 126 a~~ ~~*126~~. *122. S. 126 a

III. Art und Weise des ⅄-gebens:

(102-110) S. 33. [34.] 142. *151

(111-112) Zusammenfassung

Vorwort zu 11 und צדקה 51 X

Es ist schwierig, festzustellen, welches Lebensgebiet der Begriff צדקה ursprünglich angehört hat. Kautzsch hält ihn für einen ursprünglich juridischen Terminus, Schwally leitet ihn aus der Kriegssprache ab[1]. Diese Frage kann hier nicht weiter behandelt werden. ~~Die Untersuchung muß sich vielmehr darauf beschränken, was צדקה als allgemein gültiges abstractum bezeichnet: es bedeutet~~ Ebenso muß auf eine nähere Untersuchung verzichtet werden, was צדקה im A.T. alles bezeichnen kann. Nur folgendes soll hervorgehoben werden: צדקה bezeichnet die Art und Weise, die qualitas einer Handlung. Soweit es eine qualitas Gottes oder eines Menschen bezeichnet, ist es deutlich eine qualitas activa, die sich immer wieder in Handlungen manifestieren muß. צדקה heißt „nach Gebühr handeln" – צדק ist hier affektives, nicht effektives Objekt. Aber der Plural צדקות jedoch – sofern er nicht überhaupt von צדק abzuleiten ist – bezeichnet die Handlungen selber, allerdings Handlungen von einer bestimmten Qualität. צדקות heißt „gute Taten", מעשים טובים. Unter dem Einfluß dieses Sprachgebrauchs hat auch der ~~Singular~~ Singular צדקה gelegentlich die Bedeutung „gute Tat" angenommen, wozu ~~ja~~ auch die Verbindung עשה צדקה Anlaß gab, da עשה ~~ja~~ sowohl „handeln" als „etwas tun" heißt. In der sprachlichen Entwicklung vom Abschluß des A.T. hat צדקה außerdem noch die Bedeutung eines Gegenstandes der Tat erhalten, wie die Verbindung נתן צדקה zeigt. Außerhalb des A.T. ist ~~außerdem~~ noch eine weitere Ausgestaltung des Begriffes eingetreten, er wurde auf das Gebiet der praktischen Nächstenliebe eingeschränkt. Diesem eingeschränkten Begriffsgebiete gehört auch die Verbindung נתן צדקה und die dazu gehörige eigentümliche Anwendung ~~auf~~ des Begriffes צדקה auf den Gegenstand der Tat an. Die Einschränkung des Begriffes auf das Gebiet der praktischen Nächstenliebe ist relativ spät. Im Jesus Sirach ist sie noch nicht eingetreten[2]. Auch die Pirqe Aboth scheinen sie noch nicht zu kennen (Aboth 24). F 0

Es ist ~~überhaupt~~ aber eigentümlich für den Begriff צדקה, daß jede seiner neuen sich entwickelnden Bedeutungen die alten nicht ausschließt. Es kann צדקה neben einander sowohl die Eigenschaft einer Tat und damit indirekt eines Zustands als auch die Tat selber und drittens sogar einen Gegenstand bedeuten. Ebenso hat die Beschränkung des Begriffes auf Taten praktischer Nächstenliebe den allgemeineren Gebrauch nicht radikal aufgehoben. Die weitere Untersuchung soll sich jedoch ganz auf den engeren Bereich des Begriffes צ, die praktische Nächstenliebe, beschränken. X 10

~~Wie aus der Gliederung der Arbeit ersichtlich, ist der~~

1) Kautzsch: Die Religion des Hamaus p 78 Halle 1884
Schwally: Kriegsaltertümer in Siebeck 1. 6-8
Z ATW 20, 167.

2) vergl. Jes Sir 3_{30}, 7_{10}, 12_3, 16_{14}, $29_{8.12}$, 40_{24}.

Zum Begriff חסד und צדק. Aufl. 1. 52 4a

F Die Einprägung des Begriffes ist wohl auf eine Entwicklung äußerer Art zurückzuführen. Die ungeheure Ausgesetztheit des öffentlichen Lebens, schon zur Zeit der Königsherrschaft und noch mehr seit der Zerstörung des Tempels brachte es mit sich, daß niemand mehr sicher war, ob er ~~trotz angestrengter~~ nicht in wenigen Augenblicken alles verlieren konnte, was er in Jahren erarbeitet hatte. So trat unter den vielen Pflichten eines Israeliten die eine in den Vordergrund, die unter gewandelten Verhältnissen nun eine von vielen gewesen war: das Almosengeben wurde zum obersten Gebot. Seine dominierende Stellung drückte sich auch im Sprachgebrauch aus. Das Wort צדק, daß ursprünglich vorwiegend das Verhalten ganz allgemein bezeichnet hatte, wurde zum terminus technicus für diese oberste Pflicht, deren Erfüllung geradezu zum Kriterium für die Frömmigkeit eines Menschen geworden war.

1) Das 5 vom Tod rettet soll folgende schöne Geschichte in Sabb 156a belegen:

Dem R. Akiba hatten die Schuldner vorausgesagt, daß seine Tochter an ihrem Hochzeitstage durch den Biß einer Schlange sterben werde. Am Vorabend der Hochzeit pirschte die Tochter ihre Haarnadel in die Wand, um sie für die Nacht der aufzubewahren. Am Morgen entdeckte man, daß sie mit der Nadel eine Schlange ins Auge getroffen und getötet hatte. Akiba erkannte, daß hier ein Wunder geschehen war und fragte seine Tochter aus, womit sie doch wohl verdient hätte. Sie wußte aber nur zu berichten, daß man sie vorher zur armen Mann vorgezogen sei. Darum habe ihr infolge der Fastvorbereitungen geträumt"

Du aber hebe ihn empor und tapfermacht.
[An dieser Geschichte schloß Akiba die Auslegung von Psr 10₂ an und zwar so, daß er ihn nicht nur auf einen unnatürlichen, sondern auf den Tod überhaupt bezog.]

~~[illegible]~~ ~~Die~~ (צדקה = geben) gilt mehr als alle Gebote: Tos Pea IV 19, Bb 9a. Die gilt mehr als ~~andere~~ alle Opfer: ~~Bb 9a~~ Sukk 49b und ersetzt seit der Tempelzerstörung das Zehnopfer: Bb 9a. Wer einer צדקה geflissen nicht nachkommt, ist einem Götzendiener gleich: Ket 68b. Einen an Ps 17 15 anzuknüpfenden Tradition berichtet von R. Elazer, dass ihn צדקה vor dem Gebet kommt: Bb 10a. Ihre Wirkung ist unbegrenzt: sie überwindet selbst den Tod, wie Prv 10 2 sagt (vergl. Sabb 156a, 156b, j Sabb VI.) Bb 10a bringt eine Aufzählung von 10 Mächten die einander überwinden: Eisen überwindet Stein, Feuer überwindet Eisen etc. Der Tod aber überwindet alles, doch צדקה überwindet selbst den Tod. צדקה stiftet Frieden zwischen Gott und Israel und bringt σύνεργος (παράκλητος): 6 Segnungen (ברכות) empfängt, wer אדקה gibt: Bb 9a. König Monabas erklärt seinen Verwandten, die ihn tadeln, weil er sein erworbenes Gut den Armen verteilte, dass צדקה geben bedeutet, unvergängliche Schätze zu sammeln: Bb 11a. צדקה beglaubigt die אמונה: Bb 10a im Anschluss an Jes 56 1. Sie rettet vor der Hölle: Gitt 7a auf Grund von Neh 1 12. Wer der pflicht צדקה zu geben, ist niemand befreit, selbst Arme sollen צדקה üben, sagen R. Aviva und Mar Sutra auf Grund von Neh 1 12: Gitt 7a. Benjamin אדקה, der Almosen zu verteilen pflegte, gab, wenn das Gesammelte zu Ende war, aus Eigenem: Bb 11a.

Nahum aus Gimso büßte ein ganz kurzes, durchaus verhältnismäßiges Jahr an einer אדקה-geben mit schwersten Strafen, ohne aber so frommen zu sein, dass sein baufälliges Haus nicht einstürzen konnte, ehe man es hinausstoßen. So kam er sich dieser Strafe, dann sie bewahrte ihn vor Schwierigkeiten in der zukünftigen Welt (Taan 21). Abath 3 begründet die Strenge des צדקה Gebotes: Gib einem Armen von dem Deinen, denn alles gehört ihm, d.h. niemand hat ein Recht auf seinen Besitz. צדקה geben allein tut es aber nicht. Es kommt ganz auf die Art des Gebens an: mit „fröhlichem Herzen" soll man geben (Lev R 34). צדקה muss im Geheimen gegeben werden: ~~Hag 5~~ Bb 9b. Wer öffentlich gibt, hätte es besser unterlassen: Hag 5. Wer nichts zu geben hat, kann doch wenigstens trösten: Lev R 34. Dem Tröster wird so gar eine große Verheißung zu teil: 6 Segnungen empfängt, wer צדקה gibt, wer tröstet, empfängt 11. Es kommt wesentlich darauf an, wie und dass schnell geholfen wird:

Bb 10a auf Grund einer Baraitha.

Wo hoch die ב eingeschätzt wird, gibt es doch wenig Gelehrten, die von ב wegzählen,[1] abgesehen von den ת gelehrten. Wer diesen gibt es aber eine ganze Reihe, so daß mustergültige ב Gaben geeignet eine konstituierende Eigenschaft des ת zu sein scheint. Dies muß an Hand des Material belegt werden.

1) Abgesehen von einigen Gelehrten, die zu bestimmten, namentlich genannten Personen berichtet werden: von König Monobas: Bb 11a, von Benjamin Jedidiz: Bb 11a und von R. Akibas Tochter: Sabb 156a (vergl. zur Gelehrsamkeit von R. Ruben auch S. 117).

I. Prinzipien des tzj-tuns.

GEUGEUBERBIBLIOTHEK
WINNIPEG

In der folgenden Geschichte handelt es sich um eine מ-Erzählung besonderer Färbung. Sie verrät deutlich die Tendenz, einen verengten, organisierten מ-Begriff mit warmem, lebendigem Inhalte zu erfüllen. Es ist der eigentliche Held der Geschichte nicht der am Anfang genannte תלמיד חכם, sondern der Begriff מ selber, dessen beide Seiten einerseits durch den תלמיד מ, andererseits durch den einfachen Handwerker, der sich durch eine außergewöhnliche, ~~Ethik auszeichnet, verkörpert wurden.~~ des Mensch der an sich schon hoch bezeichneten allgemein geforderten צדקה über, sprechenden Handlungsweise ausgezeichnet hat, verkörpert worden:

Ein Mann, dem alle wertvollen Eigenschaften: חכם, תלמיד מ, עני gegeben worden, bittet Gott mit Fasten und Gebet, ihm mitzuteilen, wer sein רע in der zukünftigen Welt sein wird. Als er erfährt, daß dies ein Fleischer aus derselben Stadt sein wird, ist er ganz verstört, glaubt sich getäuscht zu haben, fastet und betet weiterhin, um eine neue Offenbarung zu erhalten. Gott ist sehr erzürnt über sein Verhalten ~~und nun~~ so daß ihn nur die Tatsache, daß er ~~immer~~ ein מ ist, davon abhält, und fordert ihn auf, sich doch einmal zu erkundigen, warum der Fleischer der Auszeichnung teilhaftig werden soll. Der מ geht zu dem Fleischer, und erfährt von diesem nach langen Fragen folgende Geschichte: Der Fleischer sah einmal einen ~~Kaufmann~~ fremden Kaufleute, die ein jüdisches Mädchen gefangen führten, er kaufte sie los, nahm sie in sein Haus auf, versorgte und kleidete sie und forderte, als sie das vorgeschriebene Alter erreicht hatte, seinen Sohn ~~X~~ auf, sie zu heiraten. Der Sohn gehorchte, und der Vater schenkte dem Mädchen Kleider und Brautschmuck, dazu richtete er ein großes Hochzeitsmahl auf, an dem die ganze Stadt teilnahm. Da entdeckte er unter den Gästen einen Mann, der nicht aß, sondern nur weinte und seufzte. Er nahm ihn beiseite und als er erfuhr, daß der Fremde der Braut verlobt und auf der Reise nach ihr war, ~~forderte er~~ befahl er seinem Sohne, auf das Mädchen zu verzichten. ~~und~~ Er richtete nun die für den Sohn bestimmte Hochzeitsfeier dem Fremden aus und behielt ihn und seine Frau im Hause, bis sie nach ihrer Heimat zurückkehren wollten.

1) Die Hervorhebung der מ entspricht ganz der Tendenz Nissims b. Jakob, für den מ gaben ausgesprochen vom Begriffe der מ ist.

Das Motiv, das die Geschichte in Gang bringt, die Frage nach dem שם in לב, ist alt und sehr beliebt. Es kommt auch in der chasidischen Literatur vor[1]. Das Mittel, mit dem der צדיק die Offenbarung erzwingt, Fasten (und Gebet) zeigt deutlich eine hohe Einschätzung der Askese, die von unbedingter Wirkung auf Gott ist. Die Geschichte des Fischers ist das alte Märchenmotiv der geübten Braut, sehr geschickt verknüpft mit den spezifisch jüdischen Problemen, die sich aus der Situation ergeben, und die eine große Rolle in den Bestrebungen der Zeloten spielen [vergl. Heller wie J.

Die große Erzählungskunst, die sich in dieser Geschichte auszeichnet, beweist auch folgender typographischer Zug: der Fischer apostrophiert zunächst gar nicht, daß sein Kummer selbst außergewöhnlich und einer besonderen Belohnung würdig ist. Auf die rote Frage des צדיק denkt er zunächst an die gewöhnliche מלכות und erst, nachdem der צדיק das ablehnt, fällt ihm die dann berichtete Tat ein.

An dem צדיק-begriff, fällt den diesen Geschichten zugrundeliegt, fällt vor allem die Vielseitigkeit auf. Obwohl besonders Wert auf einen aufgeweckten, aufgeweckten Zug gelegt wird, werden doch die übrigen Seiten des Begriffes nicht abgelehnt. Der Askese und מלכות גלות gilt ebenso als צדיק wie der in der Königsmacht Wollende. Diese Vielseitigkeit bedingt zugleich eine Ablehnung jeder Einschränkung des צדיק-begriffs auf eine bestimmte, eingeengte Zeit, wodurch der Begriff einen lebendig weltbürgerlichen Charakter erhält.

Die Frage, wie weit der צדיק-begriff die תורה-pflicht geht, wird hier eineutig dahin beantwortet, daß diese Pflicht keine Grenzen hat. Auch ist hier nicht der צדיק derjenige, der die תורה-pflicht erfüllt, sondern sein Gegenspieler. Der צדיק aber empfiehlt eine Lehre, wie wir uns ~~ursprünglich~~ verpflichtet wissen, תורה zu tun und wie sein Fasten und Gebet ~~nur~~ nicht mehr gelten als die Erfüllung dieser Pflicht.

---

1) Eine noch zu untersuchende Frage wäre die nach den verschiedenen Richtungen, die sich in den Zeiten, nachdem der שם geschrieben wird, verwischen. Denn aus solchen Erzählungen läßt sich die jeweilige Zeitgesinnung und das Ideal oder Zeitalter, aus dem oder von dem die Geschichte stammt, ablesen. In einer chassidischen Erzählung z. B. ist der שם ein מרגלא (Gebetsbegründer) (vergl. Buber 22a), denn אמונה ist die Kardinaltugend des Chassidismus. (vergl. hierzu Buber S. 198)

vgl. Buber 198

vgl. Buber 22a

Ganz eindeutig wird der Gedanke, daß es für den 17 keine Grenze der Pflichterfüllung geben darf, von Al Nakawa (S. 258, 261) und Nissim (S. 136) in einigen Geschichten herausgearbeitet, die alle dasselbe Charakterbild und das Problem in rein gesetzmäßiger Weise behandeln und lösen. Koh R (s. S. 214) stellt zwar dieselbe Forderung auf, begründet aber die Frage wesentlich rationaler. F

Eine Theorie der Frage nach dem Grunde des Vorgangsprinzips nun arm und reich unterscheidet Al Nakawa in folgender Weise:

F Daß der 17 die Gelegenheit, 15 zu tun, direkt sieht, berichtet Nissim (S. 136. 1. Geschichte) als auch eine ~~[illegible]~~ im Gartenschen ~~[illegible]~~ im Hellwockerschen Text überlieferte Geschichte (S. 58). Für die 3-Pflicht gilt also keine Einschränkung in bezug auf Ort und Gelegenheit.

אדם בחסוד אחד כשהיו הדינים עומדים על פתחו היה אומר לחלתו
רחמי על הדינים הללו כבר שחתו בני אדם זה בנינו אדם ושברו
לבריות. ואחרה זה לזה תפתה שלא לשון אחר לה נגלל הוא שמוש בתלמ.

~~Ben Ezra~~

~~Akiba entwickelt folgende Gedanken über den Begriff~~
~~Arm und reich:~~ Niemand ist um seiner selbst willen da. Alle sind ~~zu~~ in die Welt gestellt, um sich zu bewähren: die Armen, um ihre Leiden zu tragen, die Reichen, um ihre Güter recht anzuwenden. Rechte Anwendung aber heißt: צדקה geben. Nun kommt ein zweiter Gedanke hinzu: die Welt ist ein Rad. Arm und reich sind nicht prinzipiell getrennte Kategorien: wer heute ~~arm~~ reich war, kann morgen arm sein. Nur wenn in rechter Weise צדקה gibt, vermag das Rad wieder aufzuhalten. Diese Gedanken werden noch einmal einem 'H in den Mund gelegt:

Die Geschichte beschäftigt sich mit dem Motiv mit der Frage, das auch in der Bildgeschichte S. 84 enthalten ist. (S. 17 u. flg.)

Ein 'H sagte zu seiner Frau: Erbarme dich der Armen (רחמי), damit man sich unserer Kinder erbarme! Da erschrak die Frau und sagte: Warum greifst du so etwas auf! Du malst den Teufel an die Wand! Er aber sagte: die Welt ist ein Rad. Wissen wir, ob wir die Prüfung bestehen, oder ob sie unsere Kinder bestehen?

Der Geschichte zu Grunde liegt eine sehr vergeistigte Auffassung des צדקה gebens (und damit auch ein vergeistigter 'H-begriff) צדקה = geben ist eine Prüfung vor Gott. Niemand weiß, ob er diese Prüfung besteht. Der Arme aber ist der Mensch, der unter das Rad gerät. Er verdient Erbarmen und Liebe, nicht nur Unterstützung. Auch der Lohngedanke wird ganz vergeistigt. Der 'H gibt in der Hoffnung, daß man auch seiner Kinder nicht vergessen wird. Aber ein unzerstörbares Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen der Tat des 'H und dem Ergehen seiner Kinder besteht nicht. Die alten Auffassung, daß eine gute Tat Segen, eine böse aber Verwünschung schafft, löst sich auf der Auffassung des 'H ab zugunsten der Gewißheit, daß jede Tat den barmherzigen Gesinnung, einen Schutz der Liebe schafft, ein Fluidum barmherziger Gesinnung, unter dem die Menschheit leben kann, sofern dies Fluidum nur nicht unter dem Einfluß des Bösen wieder vergeht.

Die besondere Auswirkung des Lohngedankens in der Ge-

Marsden Kittel, Präjudiz Bibelkunde.

pflichten, in denen der Frommen für seine Z-tun durch ein Wunder belohnt wird, ist an Hand der Elia- und der übrigen Wundergeschichten behandelt worden. (s. die Lapp. 'n u. Wunder, 'n und Elia.)

II. Einzelne מצות pflichten.

Unter den Z pflichten tritt besonders – abgesehen von direkten Almosengaben – die Gastfreundschaft hervor. j Sanh berichtet von einem Zöllnerssohn, der ein völlig gottloses Leben geführt hatte, aber um eines einzigen Gastmahls, das er den Armen aus Barmherzigkeit gerüstet hatte, von Gott belohnt werden mußte. Gott entledigte sich dieser Pflicht, indem er ihm ein jüngst ~~erworb~~ allen Begräbnis zu Teil werden ließ. Er brauchte er ihn wenigstens im Himmel nicht weiter zu belohnen. Die Geschichte zeigt auf eine hoch groteske Weise, daß nicht einmal Gott umhin kann, den Gastfreundlichen zu belohnen (S. 114). In der Geschichte von R. Ruben (s. S. 117, 'n u. Gebet) tritt Elia dem Rabbi, den Zadik zugesellt durch Ausübung der Gastfreundschaft gewürdigt zu sein, an. Elia ist also der Meinung, daß diese besondere Form der Z „vom Tode retten" kann. Auch tritt der 'n selber als Gastgeber in unserem ~~Materiale~~ Geschichtenmaterial vielfach auf. Einmal in einer 'n-Geschichte, in die der Name 'n noch erst nachträglich hineingetragen ist und die ganz anderen Zwecken dient als das Wesen eines 'n zu charakterisieren (S. 106, 'n als Formelbegriff), und zweitens in der folgenden Geschichte:

bringt der Zusammenhang, in dem die Geschichte erzählt wird.

Anknüpfend an Ps.75,5, ~~wird hier~~ der Gedanke zum Ausdruck ~~gebracht~~, daß im Leben des Menschen und auch bei Gott keine dauernde Freude vorhanden ist, sondern Freude mit Trauer wechselt. Das veranschaulichen allerlei Beispiele -Gott, Abraham, Isaak, Jakob, Josua, Eli, Elischeba, die Tochter des Aminadab, Salomo- außerdem unsere Geschichte.

Der Chasid ~~ist hier derjenige~~ dient in diesem Falle als der Prototyp eines Menschen, der Einladungen zur Hochzeit ablehnt, um einem Armen nicht seiner Gelegenheit, sich zu vergnügen, wegzunehmen, der sich in solchen schweren Wechselfällen des Lebens zu beherrschen weiß. Er weiß, daß dasselbe Geschick auch viele andere Fromme getroffen hat, ja bei Gott selbst aufzuzeigen ist. Daher ist er auf alles gefaßt.

Wenn man die Geschichte abgesehen von ihrem jetzigen Zusammenhange betrachtet, spürt man, daß ihr Hauptthema ein anderes ist und daß sich durch den Zusammenhang der Akzent etwas verschiebt. Die Geschichte soll zeigen, wie ~~hoch~~ weit die Pflicht gegenüber den Gästen geht. Hier handelt es sich um Hochzeitsgäste, unter denen sich der Bitte entsprechend zahlreiche Armen befinden[1]. Ihre Festfreude darf nicht gestört werden. Es handelt sich also um einen Sonderfall der מצוה-Pflicht. Die Tendenz der Geschichte geht dahin, zu zeigen, daß es keine Grenzen für die Erfüllung der מצוה gibt. Auf die größte eigene Not - hier ist es ein seliger Bräutigam - das genügt nicht. Der מ erfüllt diese Pflicht bis zum Äußersten und bewirkt das mit seinem מ-Gefährten Wasser.

Die Geschichte liegt in 2 Rezensionen vor. Aber nur Tanḥ verwendet den Terminus מ. ~~Die~~ Wahrscheinlich geht die Erzählung auf ein wirkliches Ereignis zurück. Jedenfalls, R. Zakkai von Kabul[2] wird namentlich erwähnt. Kein Wunder, daß er אמוראי als בעל מ הוא, darum belegt ihn Tanḥ oder schon die von Tanḥ benützte Tradition mit den Epithetonymen מ'ד מ.

1) Vergl. die Geschichte von , der Einladungen zur Hochzeit ablehnte, um einem Armen nicht seiner Gelegenheit, sich zu vergnügen, wegzunehmen.

2) In Midr. Tanḥ ist „Kabul" sicher ein Verderbnis.

Tanḥ. שמיני 3 (Buber 12 af.) 60. ZR 20,3 ; Enelow IV, 47 f.; Pes. K. 27 (Buber 152 ab.);

מעשה באחד מגדולי בבל
שהיה משיא את בנו
ועשה סעודה גדולה לחכמים
אמר לבנו: עלה והבא לנו
חבית יין פלונית מן העלייה
עלה לעלייה הכישו נחש בין
החביות ומת המתין אביו
עם המסובין ושהה ולא
בא. אמר אביו אעלה ואראה
מה עשה בני עלה אביו מצאו
מושלך בין החביות מת
מה עשה אותו תפיד המתין
בעצמו עד שאכלו האורחין
ושתו כל צרכן כיון שגמרו
אמר לברך ברכת חתנים
באתם על בני ברכו עלין
ברכת אבלים להכניסו לחופה
באתם הכניסוהו לקבורה
עלה ר' זכאי דכבולי ואמר
לשחוק אמרתי מהולל

ר' אבא בר כהנא פתח:
לשחוק אמרתי מהולל
אם הדין דחוכא מעורב
מה חדותא מהניא.
מעשה באחד מגדולי
כבולי שהיה משיא
את בנו וברביעי שלו
זימן אצלו אורחים
משאכלו ושתו והטיבו
את לבם אמר לבנו
עלה והביא לנו חבית
אחד מן העליה כיון
שעלה הכישו נחש ומת
המתין לו לילד ולא ירד
אמר אני עולה ורואה
מה טיבו של בני עלה
ומצאו שהכישו נחש
ומת ומוטל בין החביות
המתין עד שגמרו סעודתן
אמר להם רבותי לא
לברך את בני ברכת
חתנים באתם אלא
ברכו עלין ברכת אבלים
לא להכניס את בני
לחופה באתם באן
להכניסוהו לקברו
הפטיר עלין ר' זכאי
דמן כבולי לשחוק
אמרתי מהולל

Diese Erzählung frei wiedergegeben findet sich bei J. Margolis ספורי ישרון Berlin 1877 S. 183 f.

Pes. K. 27 ~~164~~ אחריאות Buber (Wilna 1925), 152 ab.

Tanḥ. שמיני 2: nur geringe Varianten

Enelow IV, 47 f. führt unsere Geschichte (einen Abschnitt) nur auszugsweise an, um eine Verhaltungsregel zu lehren.

S. 117 ידרין (12 שבה) führt diese Geschichte aus ילקוט, zum Beweise dafür an, daß die Hausmusik gefährlich sein kann.

den ן, der eine weitere sehr wichtige ד-Gestalt, das Lobkneifen von Gefangenen, (ן'ד), erfüllt schildern zwei ן-Geschichten (S. 148, s. ן und Kinder, S. 42, s. ן u. Probe). In der zweiten (S. 42) tritt der Gedanke besonders deutlich zu Tage, daß es für den ן keine Grenzen der ד-Gestalt gibt. Er erfüllt sie, auch wenn er dadurch seinem guten Ruf geschändet oder sogar wenn er selbst gefangen ist (vergl. die 3. Rezension der Geschichte).

Als weitere ד-Gestalten, deren Erfüllung für den ן charakteristisch ist, treten auf: das Brunnengraben (S. 78, s. ן u. Mädchen), die besonders sorgfältige Beobachtung des שבת-Gebotes (S. 122, s. ן u. Gesetz) [1] und das Begraben von Toten (s. die folgende Geschichte).

[1] diese Geschichte beginnt nur bei Abrah, nicht aber in den älteren Fassungen, mit: ן"ב ד"ש. Allzu großen Wert darf man also dieser Geschichte in Bezug auf ihre Bedeutung für den ן-begriff nicht beilegen, da der Terminus hier Anwendung fand nach der Geschlossenheit Mordechai, verbindliche Geschichten mit ן"ב ד"ש zu beginnen.

96

מעשה בשני חסידים שהיו עובדים בשוק ובאו פני חבר אסורה זה מיום אחר הצהרים
ואמר סרוחה גבלה בו. ואל זה השני ואמר לבנים שניה. פי' החסיד השני בא בראשון ואמר
לה חסר בגוונה ואינך חסר בשרה. אמה חסרת סרחונה ואל חסרת נקיון שניה
ואמר אם לא הקשה על לשון הרע אחר חברון על הדבר טמאה אתה ואדם שבירו אל הדיב
הדיר. חסר סרחונה הוסיף על חברו לשון הרע על אמת ואמה שם אל יעשם להתרחק מיד

Al Makawa brings als Beispielsbeweis, dass jedes abspringende Urteil über Menschen, Tiere und Dinge verwerflich ist, folgende Geschichte:

Zwei Juden sahen einen toten Esel auf dem Markte liegen. Der sagte einer: schön, was er stinkt. Der andere sagte: Wie weiß deine die Zähne sind! und schalt seinen Begleiter aus, dass er das Schlechte, nicht aber das Gute bemerkt habe.

Baachya bringt die Geschichte in verkürzter Form: Beiden handelt es sich um einen Juden und seine Schüler[1]) und die Schüler begreifen und bemerken, obwohl der Meister nur auf die Schönheit der Zähne hingewiesen hat. Die Fassung bei Al Makawa ist jünger, denn sie ist weiter ausgeführt. Der Begriff bei Al Makawa bleibt. Denn der zweite Jude sollte besser einsehen als der erste ausgeführt werden, da er nur technische Figur ist: der unglückliche Hörer, der dem Juden nur als Hintergrund dient. Diesen rationalistischen Fortschritten hat die jüngere Fassung der Geschichte bei Paare Teshuvah Teshuvā u. bei Jehoshua ibn Shuaib, Derāshot, Raum gegeben und beweist dadurch folgende von einem Juden u. Juden.

Das Auftreten zweier Juden, wovon einer sich eigentlich nur einer als Jude verweist, ist für einen bestimmten Typus von Geschichten charakteristisch. Es fehlt einer jüdischen allgemeinen Begriff. Vielleicht lässt sich für den Juden-begriff bei Al-Makawa Folgendes feststellen: Der Jude ist derjenige, der allen Forderungen der Ethik Genüge zum bis zur Übertreibung nachkommt und zwar nicht nur für seine Person sondern er ist ein Ausgesprochener Lehrer; er versammelt Jünger um sich und belehrt sie bei jeder Gelegenheit, die sich auf ihren Jüngern dazu bietet.

Zwei Juden Geschichte

1) Gegenstand des Gespräches ist bei Baachya ein toter Hund, nicht Esel.

2) S. 114, 152, 198, 196 42, 139 (AR). s. ש. 'יהודי als Formelbegriff.

~~* S. 255. aus: 'H und Gabat. (Kontext) Eine andere Geschichte bei Al Nakawa berichtet von einem H, der mit seinen Jüngern in Tischgemeinschaft lebt.~~

~~* S. 66. aus: 'H u. Wunder. (Kontext): Die dritte Geschichte bei Al Nakawa schildert ebenfalls einen H, dessen Jünger umgeben ist. Die Geschichte entwickelt sich aus einer talmudischen Tradition, die sich auf R. Hanina b. Dosa bezog. Möglich ist, daß auch das Motiv der Jünger aus dieser Tradition kommt. Die Jünger werden hier dargestellt, wie sie über die Kraft des Meisters plaudern.~~

~~S. 147 (Kontext) aus: 'H und Wunder.~~

~~Ein prophetischer Zug, Lehrer und Wundertäter, Retter seines Volkes von Zyranni, Bekehrer des Zyranni, ist auch R. Yehuda Hasid.~~

~~* S. 74 (Anm.) aus: 'H und תפ 75.~~

~~Ein prophetischer Zug ist vielleicht auch der H in der Geschichte vom H, der einen Lehrvortrag hält, und der Mitzva. Bei der schlechten Überlieferung der Geschichte läßt sich aber nichts mit Bestimmtheit sagen.~~

~~* S. 248 (Kontext): aus: 'H u. תפ 75~~

~~Ein Wahrsager und wohl auch Lehrer ist der H bei Al Nakawa, der über die Unterschiede bei dem und sich philosophiert.~~

Diese Art des חסיד typus, die eine große Ähnlichkeit mit dem Typus des Rabbi hat, kommt bei Al Nakawa auch sonst vor. So überträgt er eine Tradition, die von רבי אליעזר בן הורקנוס ~~handelt~~ und seinen Jüngern handelt, auf einen חסיד oder übernimmt eine Tradition, die die alte Talmudgeschichte auf einen חסיד übertragen hat. Letzteres ist das Wahrscheinlichere, da die Geschichte so stark variiert wurde, daß eine lange literarische Entwicklung vorausgesetzt werden muß. In dieser Geschichte werden die Jünger geschildert, wie sie die Wundertätigkeit ihres Meisters bewundern (S. 255. o. חסיד u. ~~Gabat~~ Wunder). An anderer Stelle ~~schildert Al Nak.~~ berichtet Al Nakawa von einem חסיד, der mit seinen Jüngern in Tischgemeinschaft lebt (S. 255, o. חסיד und Gabat).

Der hier geschilderte חסיד typus ist sehr jung und nicht eben fürsichtig. Er begegnet noch einmal in einer Handschrift des Midr. Teh illim, wo er sich auf die üblichen Stürke richten, und im ספר המוסרים. Midr. Teh schildert einen חסיד, der eine שלשלת הקבלה führt (S. 74, o. ר' אליעזר ב"ר יהודה). Er erzählt von Yehuda Hasid, der Lehrer, Mittelpunkt eines Jüngerkreises, Wundertäter, Retter seines Volkes und Bekehrer eines Zyranni ist, also mehrere echt prophetische Züge aufweist.

Der חסיד im Kreise der Jünger tritt in älteren Texten nur einmal auf:

der Babli und im Anschluß daran Midr. Elia Zuta und der Bartersche Text berichten eine Geschichte, die das Ideal der Jungfernschaft: blindes Vertrauen auf den Meister, schildern soll:

Ein R'O hatte ein Mädchen aus der Gefangenschaft befreit. Als die Nacht kam, sah er sich gezwungen, das Mädchen bei sich (תחת מרגלותיו) schlafen zu lassen. Am Morgen ging er ein Tauchbad. Verwundert fragte er seine Jünger, was sie gedacht hätten, als er nach der Nacht mit dem Mädchen ein Tauchbad nahm. Die Jünger aber erklärten ihn für über jeden Verdacht erhaben.

Ab de R Nathan (K 6 h o l) ~~erzählen~~ dieselbe Geschichte unter einer anderen Tendenz: hier soll gezeigt werden, daß nichts ~~daß nicht einmal eigene Gefangenschaft~~ von der R'O-Gleichheit befreien kann, auch nicht die Gefahr in böses Ruf zu kommen. In dieser Version lautet die Geschichte:

2 R'O gingen ein Mädchen befreien. Der eine mußte zu diesem Zwecke ein שדה קבה betreten. Als er heraus kam fragte er den anderen R'O, was er über ihn dächte. Aber dieser erklärte ihn über jeden Verdacht erhaben.

Ab de R Nathan (b h o l) berichten dieselbe Begebenheit noch in einer anderen Rezension, die in aus den beiden angeführten Traditionen kombiniert ist und außerdem noch ein drittes Motiv enthält, daß in dem die Frau des R'O auftritt und daß aus einer dritten – unbekannten – Quelle stammen muß:

2 R'O[1] gingen ein Mädchen befreien. Der eine ging in ~~eine~~ zu diesem Zwecke in ein שדה קבה hinein. Dort wurde er verhaftet. Seine Frau suchte ihn im Gefängnis auf, um ihn Nahrung zu bringen. Er berichtete er seine Frau, dem anderen R'O seine Verhaftung mitzuteilen ~~und~~ ihn zu bitten, daß ~~er~~ das Mädchen befreien solle. Zunächst weigert sich die Frau mit der Begründung, daß der R'O zuerst an seine eigene Befreiung denken soll. Auf wiederholtes Bitten faßt die Frau den Entschluß aus. Der gefangene R'O und das Mädchen werden befreit. Bei dieser Gelegenheit[1] muß das Mädchen ~~da~~ neben dem R'O schlafen etc.

Der Midrash Nathan schließt die Erzählung entsprechend ganz der Babliversion. Hier wird der Gedanke der absoluten R'O-Gleichheit noch stärker hervorgehoben. Der R'O setzt nicht nur seinen guten Ruf, sondern sogar seine Freiheit aufs Spiel.

Die Ähnlichkeit des R'O mit dem Rabbi zeigt sich in der ersten Fassung in der Tatsache, daß er Jünger hat. In zweiter Fassung enthält zwar dies Motiv nicht, doch liegt die Tatsache, daß hier zwei R'O auftreten, daraufhin, daß der R'O einen Kollegen, חבר, hat, die R'O also in der Tat eine Art Kollegium bilden (s. u. R'O als Fremdbegriff).

1) Durch die Kombination sind allerlei Unstimmigkeiten entstanden: so wird nicht klar, warum der 2. R'O seinen Kollegen ein Stück ließ, ~~obwohl~~ der sich doch sofort auf Suche begibt, sobald ihn die Frau das Vorgefallene mitteilte. Wahrscheinlich begann die Geschichte ursprünglich damit, daß ein R'O an das Befreiungs ~~unternehmen~~ werk ging, dabei aber gefangen wurde und nun den anderen, der von der Sache vorher nichts wußte, bitten ließ, sein Werk zu vollenden. Weiter ist das Jungfernmotiv sehr ungeschickt angeschlossen. In dieser Rezension heißt es, daß der R'O geradezu bat, das Mädchen neben ihn zu legen.

Text: Joseph ben Me'ir ibn Zabara, ספר שעשועים, ed. Y. Davidson New York 1914.

Mischungen d. Geschichten.

~~Die Beiden M Geschichten stehen~~ In der Geschichtensammlung des ספר שעשועים ~~und~~ sie sind in die Reisenerzählung, die der Sammlung als Rahmen dient, in der Form eingegliedert, daß sie von einem gefangenen קין, der ספר שעשועים d. seinem Taglöhner יונה aufgenommen hat, zur Erheiterung seiner Größe erzählt werden. Die Geschichten stehen in keinem innern Zusammenhang, ~~sind~~ sie sind nur auf Grund der Tatsache, daß in beiden von der ~~[illegible]~~ מת מצוה die Rede ist, assoziativ zusammengestellt.

1.) Die erste ist eine Erweiterung und Umarbeitung der Tobiageschichte.[1]) Ein frommer Mann (der Ausdruck M wird am Anfange d. Erzählung nicht gebraucht), Tobia, der Sohn des Ashir, aus d. Stamme Dan, ~~[illegible]~~ ~~zum Friedhof und~~ versäumte nie, die מת מצוה zu erfüllen. Auch als der König, dem von denunzierten berichtet worden war, die Juden seien Leichenschänder, bei Todesstrafe verbot, einen Juden zu bestatten, erfüllte er seine Pflicht und bestattete einen M in allen Ehren. Er wurde deshalb zum Tode durch Hängen verurteilt, aber als man ihn zum Richtplatz führte, wurden seine Henker mit Blindheit geschlagen, so daß er unbehelligt fliehen und nach seinem Hause gehen konnte. Als der König dies erfuhr, hob er seinen Befehl zurück und stellte derartiges Hinaus jedes Vergehen gegen Juden unter strenge Strafe.

Von hier ab arbeitet die Geschichte nur noch mit dem Motiven des ~~ge~~ Buches Tobit: Tobia erblindet durch den Kot von Vögeln, der auf seine Augen fällt. Er schickt darum seinen Sohn zu einem Geschäftsfreund nach Indien, wo er über Jahren ein Kapital angelegt, um es nicht immer bei sich tragen zu müssen. Der Sohn sucht sich ~~auf~~ Befehl des Vaters einen ortskundigen Mann und begibt sich mit diesem auf die Reise. In Indien werden beide gut aufgenommen, aber ~~[illegible]~~ der Sohn drängt zur Rückkehr. Sie erhalten das Geld und reisen zurück. Unterwegs zieht der Taglöhner einen Fisch aus einem Fluß, schlachtet ihn und nimmt nur Leber und Galle zu sich. Auf die Frage des Sohnes erklärt er, daß die Leber zum Ausräuchern von Dämonen und die Galle zur Heilung von Augenleiden zu gebrauchen sei. Der Sohn bittet sich beides aus und heilt zu Hause seinen Vater. Tobia befiehlt ihm, dem Taglöhner ~~auf d.~~ seine Mühe einen hohen Lohn auszuzahlen. Aber auf dem Gange durch die Wüste verschwindet der Taglöhner. Daraus erkennt Tobia, daß es Elia gewesen ist. Nun entschließt sich Tobia, zum Denkmal für seine Heilung seinen Sohn für ein gutes Werk einzusetzen. Die Kinder des Tobia ist schon dreimal verfolgt worden, aber Gott rettete der Unschuldigen ~~[illegible]~~ durch einen Dämon gleich. Der Sohn verwendet das Herz der Tonaut mit der Leber des Fisches aus, der Dämon verschwindet, und der Unschuldigen bleibt dies mal am Leben.

Das Wort M für Tobia durch umvermittelt die auf, wo er mit dem Reisetaglöhner das erste Mal verhandelt. Die Bürde muß nur freiwillig bedingt sein. Denn nach im ersten Teil

[1]) Die Abweichungen in Einzelheiten sind aufgezählt:
Yos. Davidson, Sepher Shaasuim. New York 1914. p. LXIII.

der Erzählung von Tobia berichtet wird, sein Einsatz des Lebens für die Erfüllung einer Pflicht der Barmherzigkeit, entspricht ganz dem M-Gedanken. Ebenso ist es gedankenmäßig für den M, daß Gott allen, auch sein scheinbarst Ungeziefer, zu seinem Besten wendet (vergl. die Wunder-Geschichten).

III. Art und Weise des ʼנ Tuns ~~gebens~~:

Für die Art u. Weise des ʼנ Tuns besonders charakteristisch ist folgende Geschichte[1]. Der ʼנ erfüllt ein Gebot, das für alle gilt, für ihn persönlich aber ist die Freude, die ihn ergreift, weil er das Gebot erfüllen darf:

[1] Vielleicht gehört in diesen Gedankenkreis auch die Geschichte von dem ʼנ und der מזוזה (S. ~~82ff.~~ 81-82, ʼנ u. Gebot).

~~Ein Beispiel für = Gleichsetzung von מצוה und Tun in einem einzelnen Verhältnis des Menschen~~

Diese Geschichte wird nur in einer von Buber z.St. mitgeteilten Handschrift und im gewöhnlichen Druck auf einen Chasid bezogen. Jalq. Schim. II, 659 bezieht es auf einen [illegible]. Der Bubersche Text redet nur von [illegible].
Diese Geschichte zieht einen Vergleich zwischen dem [illegible], [illegible] oder [illegible], der den Exod. Vers 20/21 auslegt, und Gott einerseits und einer Wittwe, die dessen Vortrag angehört hat und sich an ihn wandte, im Hinblick auf die Gemeinde Israels, um den Sinn des Gemeindegebetes und das Verhalten Gottes zu charakterisieren. Andererseits in dieser Geschichte ist chasid nichts Charakeristisches für das Wesen des Chasid, wie auch die Varianten zeigen. Der Chasid ist sichtlich hier nur hineingekommen, weil es sich dabei um eine Parallelisierung mit Gott handelt. Ein derartiges Verhalten eines Chasid im wirklichen Leben ist kaum anzunehmen.

Midr. Tehillim (Ed. Buber 55b) 13,1.

אמר ר' ברכיה[1] מעשה באחד[2]
שהיה יושב ודורש כל אלמנה
ויתום לא תענון (Ex 22,21). אלמנה
אתת שמעה אתיא לגביה אמרה לה
ציני השתא אמרה ליה לא אתית
לגבך אלא על דשמעית יתך אומר
כל אלמנה ויתום לא תענון ואת
אמרת לי ציני ואת אתיא לאחר
כך אמרו ישראל לפני הקב"ה
רבונו של עולם לא באנו אצלך
אלא סמוכים על יחסיך שנאמר
כי לא לנצח ישכח אבינון (Ps 9,19)
ואת מנשי יתנא

---

1) jd II, 659 (94a b) hat diese Geschichte nur auszugsweise:
אמר ר' ברכיא מעשה בצדקן אחד שישב
ודרש על אלמנה ויתום לא תענון וכו' כך
אמרו ישראל לפני הקב"ה לא באנו
אלא דסמיכין אנן על דכתיב כי לא לנצח
ישכח אבינון ואת מנשי יתנא.

2) Die gewöhnlichen Drucke sowie eine Handschrift dieses Textes (s. hierzu Buber z. St. Anm 6) haben hier
מעשה היה בחסיד אחד

Zu Bemerkung auf S. 74

Anlegung von Ps 13,1 [illegible], wonach sich an die Weissagung, die er an Samuel (1 S 15,29) erinnert wurde, nur der Gerechte erhaben ermahnt wird.

~~Diese~~ Geschichte dient zum Verständnis des Gebetes [illegible], indem sie sagt [illegible] (Ps 9,19)

Erklärung s. Rückseite.

Der übliche Druck aus Midr. Tehillim bringt folgende Geschichte von einem 'D:

Ein 'D legte 15 ~~Ze~~ Lc 22, 26: einer Witwe und ein Waisenkind sollt ihr nicht bedrücken. Da kam eine Witwe zu ihm ~~und nahm ihn beim~~ beim Rock. Aber er schickte sie fort, indem er sie auf den nächsten Tag vertröstete. Da erinnerte ihn die Witwe an seine ☐ ☐ 7.

An die Geschichte schließt sich ein Vergleich:

Wie nun die Witwe gegenüber dem 'D, so steht Israel vor Gott, es nur „bittet und beruft sich auf seine Gerechten.

Es ist zweifellos, daß der Geschichte die Pointe fehlt. Was tut der 'D, nachdem ihm die Witwe beim Rock nahm und was wird entsprechend Gott tun?

Interessant lenkte noch der ursprünglich Geschichte der 'D ein und das ganze läuft auf ein Vorpreschen an Israel hinaus. Es würde sich in diesem Falle um dasselbe Motiv handeln wie in den zwei „parenetischen Gleichnissen vom bittenden Freund und vom harten Richter. Doch bliebe in diesem Falle keine Möglichkeit zu erklären, warum die Pointe verloren ging.

Darum muß auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß der deutliche Anspruch, den die Geschichte in ihrer jetzigen nachkommenden Fassung gegenüber dem 'D und damit gegenüber Gott erhält, von vorn herein vorhanden war.

Dann wäre es ohne weiteres verständlich, daß man die bedeutende oder doch wenigstens klingende Wendung der Geschichte unterdrückte und in eine positive Wendung zu geben suchte. Dazu stimmt, daß die von im Jahr Lüber benützten Hss (mit Ausnahme einer zu Aggiqwot zitierten) die Geschichte von einem]P5 oder einfach ~~von einem~~ von]M5 erzählen. Auch der Hinweis auf die Geschichte in JJ II 659 (94 a 3)[2] berichtet sie von einem]P5. Diese termini wären dann älter und ursprünglicher. Der terminus 'D wurde erst dann eingesetzt, als die bedeutende Spitze der Erzählung abgebogen worden war.

In jedem Falle wird aber von dem 'D vorausgesetzt, daß er die '5-Pflicht in einer Weise erfüllt, die vorbildlich und dem Handeln Gottes zu vergleichen ist. Es geht aber aus der heutigen, zerspitzten Fassung der Geschichte ~~heraus~~ nicht hervor, worin die Besonderheit 'D-seitiger 5-gebung besteht. Dagegen zeigt die →

[1] ~~vergl.~~ Lc 115-8, 181ff.

folgende Geschichte deutlich, worin 'H Gehörs 'I tun besteht.

~~In der Form eines Märchens mit allegorischen Zügen wird in folgendem eine vergeistigte Auffassung des צדקה-Gebens dargestellt. Hier ist die vergeistigte Auffassung im Gegensatz zu der Geschichte mit dem Fischermann, wobei durch die ganze Erzählung hindurch beibehalten und nirgends ~~der Geld-erbärmliche Angelegenheit~~:~~

Ein R. ~~pflegte~~ hatte drei Schätze: Goldtonnen, Silbermünzen und Kupfermünzen. Aus dem ersten gab er den Weisen, aus dem zweiten, den Witwen und Waisenkindern, aus dem dritten denen, die sich nicht mit der Thora beschäftigen wollten. Zudem gab er jeder Familie genügend der Zahl ihrer Glieder. Der R. gab aus seinem inneren Wesen heraus, seine Frau dagegen war engherzig. Einst Tages war der R. ausgegangen, als bittende ~~für~~ vor der Tür erschienen. Die Frau wollte ihnen genügend der Angelegenheit ihres Mannes Almosen geben. Aber in der Goldkammer fand sie nur Skorpione, in der Silberkammer Ameisen, bei den Kupfermünzen Floh. Da schämte sie sich vor den Bittenden, blieb im Hause und weinte. Als der R. nach Hause kam, standen die Leute noch vor der Tür. Erlöst sie ins Haus ein. Fragte er die Frau weinend. ~~Als er der Almosen wird~~ Die berichtete ihm, was geschehen war. Aber als der Mann in die Kammer trat, enthielten sie wieder Gold, Silber und Kupfer.

Hier handelt es sich um eine reine R.-Geschichte. Der R. ist ~~hier~~ deutlich der Held: er ist derjenige, der צדקה in der rechten Weise zu geben versteht, in der Weise, in der er allein צדקה ist: um der Gebenden selbst willen, aus freiem Willen heraus und völlig selbstverständlich. Die Frau, die engherzig ist, versucht gar nicht צדקה zu geben. Die Deutung der Geschichte wird zusammengefasst in zwei Vs. aus den Prov.: 22a, 23b in die der Sinn, ~~auf den~~ der Geschichte ~~hineinbringt~~, hineinkomponiert wird.

In einer Geschichte, in der der Talmud einen R. als charismatischen Beter schildert (S. 151, s. R. und Gebet), wird als Nebenmotiv die Art R. gegen Gott ~~R.~~ gezeichnet und zwar von der negativen Seite her: der R. verzichtet darauf ~~Wahl~~, G. zu trügen, was dies für nur ein Scheinbetrug wäre. Er bietet den Reichenden gar nichts von seinem Brot an, auch die Gefahr hin, geizig zu erscheinen. Denn es ist viel zu wenig, um als Gabe einen Wert zu haben. Das nicht allzu geschickt gewählte Beispiel verrät deutlich die Tendenz, den R. als einen Menschen zu schildern, der das G. gebot im Innersten verstanden hat und ihm deshalb mit innerer Freiheit gegenüber steht.

Es ist bei der Hochschätzung des ת״ת-gebotes ohne Weiteres anzunehmen, daß es auch für den עם הארץ eine Rolle spielt und zwar in allen seinen Formen, als Almosengaben (S. 258, 261, 136 etc.), als Gastfreundschaft (S. 106, 114, 117, 44), als מלחמה (S. 42, 149), als Pietät gegen Tote (S. 126 a.e.) etc. Es erhebt sich aber die Frage, ob die Beziehungen des עם הארץ zum ת״ת-Gebot besonderer Art sind. Die Geschichte von dem Fischer, der das אמרכל דלמא ebenso teilhaftig werden sollte wie der עם הארץ (S. 133), zeigt, daß zu irgend einer Zeit (die Geschichte steht bei Nissim und im אגרת מרבי) unter den מדרשים, Gebet und ähnlichen Übungen, wie Fasten, höher geschätzt wurden als die מלאכה-pflicht. Dagegen tritt der Midrasch mit bemühter Deutung auf. Denn bei Nissim ist auch sonst die Tendenz spürbar, עם הארץ und ת״ת in besonders engen Zusammenhang zu bringen. Almosengaben und zwar bis zum letzten, das Auspuergeld der Tochter, den letzten Acker vorzugsweise, das ist chassidische Art. Dieselbe Tendenz findet sich bei Al Nakawa: der עם הארץ verschenkt das letzte Gebück, das seine Frau noch unter großen Mühen gekauft hat. Nissim und Al Nakawa verwenden z. T. altes talmudisch-midraschisches Gut. Aber die Anwendung auf den עם הארץ ist neu. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß sie von Nissim und Al Nakawa selbst stammt. Die wesentliche Verbindung von עם הארץ und ת״ת scheint also jüngeren Datums zu sein (S. 258, 261, 260, 136)[1]. Der Eifer des עם הארץ, ת״ת zu tun, ist so groß, daß er die Gelegenheit dazu geradezu sucht: er bürgt den Almosengebern direkt mit (S. 58, 136). Die hier besonders zu Tage tretende Tendenz[V] wird auch in Kohelet (S. 214) behandelt, dort aber in rationalmoniger ansprüchiger Form. Denn vom Standpunkte einer rationalen Ethik aus ist die bei Al Nakawa und Nissim geschilderte Handlungsweise des עם הארץ der Tatsache. Aber der עם הארץ-begriff ist in diesem Falle eben durchaus nicht rationalistisch. Derselbe עם הארץ-Tzaddik, der Tzaddik der großzügigen, liebenswürdigen Menschen, dem irdisches Gut nichts gilt, kommt allerdings auch schon im Talmud vor (S. 64). Es erhebt sich dabei freilich die Frage, woher denn aus dem עם הארץ und seiner Familie werden soll. In den mystischen Geschichten dieser Art tritt denn eben das ausgleichende Wunder oder das Eingreifen Elias ein (S. 64, 136, 260, 258, 261). Das ist begreiflich aus dem literarischen Gründen. Der Normalfall, daß der עם הארץ sich eben plagt und noch in seiner selbstgewählten Armut zurechtfinden müßte, wird doch nicht weiter verfolgt. Es ist in all diesen Geschichten sehr deutlich, daß der עם הארץ gewissen

1) das wohl auf Grund faktischer Mißstände entstandene Verbot, mehr als 1/5 seines Vermögens zu verschenken (B k), wird hier ganz ignoriert.

V daß es für den עם הארץ keine Schwierigkeiten in der Erfüllung der ת״ת-pflicht gibt ~~und daß sich hieraus ergebende~~

× V und unter deutlicher Leugnung des Problems kollidierender Pflichten.

711

Es ist aber so selbstverständlich, daß wenigstens alles Gerechtigkeit der Tendenz, עם הארץ und ת״ת miteinander in Übereinstimmung zu bringen, so daß nicht nur die Tzaddikim, die nicht עם הארץ waren, sondern die Tzaddikim aus Gesinnung, die עם הארץ waren, wie Abba Tulkai, ging der Neigung der Helden sogar zugeschrieben der Begründung עם הארץ verloren.

handelt und ebenso wenig an Lohn, als er sich die traurigen Folgen seines Handelns für sich und seine Familie klar macht. Die Frage des Lohnes wird deutlich einmal bei Al Nakawa behandelt: (S. 248): Das Tun „lohnt" sich, so wahr die Welt Gottes eine sinnvolle Welt und keine Hölle ist, aber es lohnt sich nicht auf Grund einer mechanischen Verbindung von Ursache und Wirkung. Wenn auch das Tun überhaupt wesentlich für den M ist, so muß doch auch die Art und Weise des Gebens als maßgebend angesehen werden. Das Geben muß ein wirkliches, kein scheinbares sein. Der M bringt sich lieber um den Ruf der Frömmigkeit, als daß er T nur zum Scheine tut. Vor allem aber kommt es darauf an, mit der rechten Gesinnung T zu tun. Doch ist es gar keine T, wenn die Geschichte von der Frau des M, die fette Würzen kocht, Ameisen und Flöhe in der Pfalz kommen ihres Mannes warnend, allegorisch (S. 142) ausgelegt. Die Geschichte von dem M und der Witwe scheint, falls sie überhaupt eine M-Geschichte ist, dem M zeigen zu sollen, daß Gnadengaben doppelt geben heißt. Nicht weniger entscheidend auch sei wie die Geschichte von dem Fischer, der das ארבע דנים neben dem M beteiligt war, eine Polemik gegen eine M-Auffassung, in der T tun keine oder doch nicht die rechte Rolle spielte. Wie der M T gibt, zeigen die schönen Geschichten bei Al Nakawa und Nirim (S. 136, 258, 261) deutlich: er tut es mit Freuden und drängt sich geradezu dazu. Wenn hier dies nur implizite aus dem Tenor der Geschichten zu entnehmen ist, behandelt die Geschichte von der מנדה (S. 32) das Problem speziell: der M kennt keine größere Freude als T-tun und betrachtet eine Gelegenheit dazu als eine besondere Gnade Gottes, für die er zu besonderem Danke verpflichtet ist.