

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOO LI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B
HUMANIORA
XXXVII

TARTU 1936



EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B
HUMANIORA
XXXVII

TARTU 1936



K. Mattieseni trüükikoda o.-ü., Tartu 1936.

Sisukord. — Contenta.

1. **Alexander von Bulmerincq.** Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung.
 2. **Lazar Gulkowitsch.** Das Wesen der maimonideischen Lehre.
 3. **Lazar Gulkowitsch.** Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre.
 4. **Walter Anderson.** Achtzig neue Münzen aus dem Funde von Naginščina.
 5. **Per Wieselgren.** Quellenstudien zur Volsungasaga. II (Seite 155—238).
 6. **Lazar Gulkowitsch.** Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd. I.
-

DIE IMMANUELWEISSAGUNG (JES. 7) IM LICHT DER NEUEREN FORSCHUNG

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

TARTU 1935

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu 1935.

Herrn Geheimrat

PROFESSOR D. Dr. iur. FRANZ RENDTORFF

zum

75. Geburtstag am 1. August 1935.

Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung¹⁾.

Wenn wir das Neue Testament aufschlagen, so tritt uns als erste alttestamentliche Weissagung (Matth. 1, 23) die Jesaiastelle 7, 14 entgegen. Diese Stelle ist bis auf den heutigen Tag noch immer heiss umstritten²⁾.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst den Zusammenhang, in welchem sie gesprochen wurde. Wir werden hier in die Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges versetzt (734—732). Unter dem syrisch-ephraimitischen Kriege versteht man einen Krieg, der veranlasst war durch ein Bündnis zwischen dem Nordreich und dem Aramäerreich von Damaskus. Der Hauptzweck dieses Bündnisses war es, dem immer weiter um sich greifenden assyrischen Imperialismus wirksam entgegenzutreten.

Daher lag es den Verbündeten vor allem daran, möglichst viele der palästinensischen Kleinstaaten zu gewinnen. Unter den Kleinstaaten aber schien in erster Linie Juda als Bundesgenosse begehrenswert. Doch Juda, wo damals König Ḥaṣaz regierte, weigerte sich, der Koalition beizutreten. Daher beschlossen die Verbündeten, ihn mit Gewalt zum Anschluss zu zwingen.

Zu diesem Zwecke rückten sie in Juda ein und bedrohten Jerusalem (2. Kön. 16, 5; Jes. 7, 1 f.). In seiner Not beschloss

1) Die vorliegende Arbeit bietet die erweiterte Gestalt eines am 22. Januar d. J. auf der „Theologenkonferenz“ gehaltenen Vortrags.

2) Ganz zu Unrecht hat E. G. Kraeling (The Immanuel Prophecy im Journal of Biblical Literature L [1931] S. 277—297) Jes. 7, 1—17 für eine Legende erklärt, die ursprünglich hinter 2. Kön. 16, 5 stand. Ihm ist William Creighton Graham (Isaiah's part in the Syro-Ephraimitic crisis im American Journal of Semitic Languages and Literatures L [1934] S. 201—216) entgegengetreten, während E. Sellin (Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte 1933 S. 79) mit der Möglichkeit rechnet, dass wenigstens in Jes. 7, 10—17 eine Legende vorliege.

'Aḥaz, den Stier bei den Hörnern zu fassen, indem er die Hilfe Tiglathpileser III, des Königs von Assyrien, anrief (2. Kön. 16, 7).

In dieser kritischen Zeit erhielt Jesaia den göttlichen Befehl, den König an der Wasserleitung des Oberen Teiches aufzusuchen (Jes. 7, 3). Über die topographische Lage des Oberen Teiches herrscht leider noch heute unter den Auslegern keine Einmütigkeit. Offenbar handelt es sich um einen Teich, in dessen Nähe Befestigungsarbeiten vorgenommen wurden. Diese zu besichtigen, hielt der König sich hier auf. Begleitet von seinem Sohne Še'ar jašûb, tritt Jesaia ihm hier entgegen. Der Bericht über diesen Vorgang (Jes. 7, 1—3) ist im Unterschied von Kap. 6 kein Eigen- oder Ich-Bericht, sondern ebenso wie der Rest des Kapitels (V. 4—25) ein Fremd- oder Er-Bericht (s. O. Eissfeldt, Einl. i. d. A. T. 1934 S. 348).

Innerhalb dieses Fremd- oder Er-Berichts lassen sich übrigens neben Prosastücken (V. 1—6. 10—17) auch metrische Stücke (V. 7—9. 18—25) unterscheiden. Doch wir kehren zu der Inhaltsangabe von Kap. 7 zurück.

Dieses Kapitel berichtet uns nun nach der Angabe der historischen und der topographischen Situation von einer dreifachen Ansprache, die Jesaia dem Könige 'Aḥaz gehalten (V. 4—9. 10—12. 13—17). Von diesen Ansprachen sind die beiden ersten direkt an den König, die dritte dagegen an das gesamte Königshaus gerichtet. Für unsere Zwecke kommt vor allem die dritte Ansprache in Betracht, doch vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz den Inhalt der beiden ersten Ansprachen.

In der ersten Ansprache ermahnt der Prophet mit besonderem Nachdruck den König in dreifach gestaffelten Ausdrücken zur Furchtlosigkeit angesichts der jetzt drohenden Gefahr. Diese Gefahr scheine wohl drohend, sei es aber nicht in Wirklichkeit: die Feinde gleichen zwei Brandscheitstummeln, die wohl noch rauchen, aber nicht mehr brennen.

Begründet wird diese Mahnung mit der Tatsache, dass der Plan der Verbündeten, in Juda einzubrechen und dort einen Aramäer zum Herrscher einzusetzen, nicht zustande kommen wird, allerdings unter der Voraussetzung gläubigen Vertrauens auf Jahve von seiten des Königs, seines Hauses und Volkes.

Die Worte des Propheten finden jedoch bei 'Aḥaz keinen Widerhall. Daher erbietet sich Jesaia in einer zweiten An-

sprache (V. 10 f.), dem Könige die Wahrheit seiner Verkündigung durch ein Zeichen zu bestätigen. Dieses Zeichen könne sowohl der unterirdischen wie der himmlischen Welt angehören. Der Prophet mag dabei an ein Erdbeben oder an einen Blitz gedacht haben.

Doch der König lehnt dieses Anerbieten unter der heuchlerischen Maske scheinheiliger Frömmigkeit ab, und zwar unter Berufung auf das göttliche Verbot, Gott zu versuchen (vgl. Deut. 6, 16), offenbar weil die assyrische Heeresmacht ihm ein sichereres Schutzmittel zu sein schien als die Hilfe Jahves (V. 12).

Da ergreift der Prophet zum dritten Mal das Wort, wobei er sich jedoch im Unterschied von den beiden ersten Ansprachen nicht an die Person des Königs, sondern an das ganze königliche Haus wendet (V. 13—17).

Eingeleitet wird diese dritte Ansprache durch Feststellung der Tatsache, dass der König durch sein Verhalten nicht nur den Propheten schwer beleidigt habe, sondern vor allem sich an Gott vergangen, in dessen Namen und Auftrage Jesaia seines Amtes walte. Da nun der König den Empfang eines Zeichens ablehne, so werde Gott selbst, unaufgefordert, dem Könige ein solches geben. Dieses Zeichen ist das Immanuelzeichen. Seine Ankündigung kleidet der Prophet in die Worte: Siehe die 'Almā wird schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen 'Immānū'ēl.

Die Erklärung dieses Verses hängt vor allem ab von der Deutung des Wortes 'Almā. Die wichtigsten der bisher ausgesprochenen Deutungen sind folgende.

1) Die Frau des Propheten. So Raschi, Ibn Ezra, Hugo Grotius, und von den Neueren Hölscher (GJR 1922 S. 47, 5) und Meinhold (Einf. ³1932 S. 186).

2) Die Gemahlin des Königs. So neuerdings Maspéro (*Histoire ancienne des peuples de l'orient classique* III [1899] S. 184).

3) Irgendein beliebiges junges Weib, das bei der Unterredung zwischen dem König und dem Propheten zugegen war. So der Katholik Isenbiehl (Thesen über Jes. 7, 14, 1774): ein „damals unverheiratetes, später in der Ehe gebärendes Frauenzimmer“, s. RGG¹ III Sp. 704 vgl. ²III Sp. 401.

4) Jedes beliebige Weib, das jetzt schwanger ist, bzw. alle jetzt schwangeren Weiber, die nach ihrer Niederkunft ausgerufen werden: „Immanuel d. h. Gott ist mit uns“ angesichts der

jetzt abziehenden Aramäer und Ephraimiten. Wenn 'Aḥaz dann diesen Kindern begegnen wird, so ist das für ihn eine Erinnerung sowohl an die jesaianische Weissagung als an seinen eigenen Unglauben. Anders ausgedrückt, das Zeichen enthält nur eine Zeitangabe, nämlich die Dauer einer Schwangerschaft, d. h. übers Jahr werden die Feinde abgezogen sein. So Duhm⁴, Guthe⁴, Marti, B. Gray, Budde (Jesaia's Erleben 1928 S. 53).

5) Das Haus Davids, aus dem ein neues Israel hervorgehen soll. So Hofmann, Weiss. und Erf. I S. 222 ff.; hier wird übrigens hā-'Almā als Vokativ erklärt in der Anrede an das Königshaus. Ebenso auch Volck.

6) Die Gemeinde Israels. So v. Orelli¹.

7) Ein vom Propheten in der Vision erschautes Weib, das mit der Mutter des Messias identisch ist. So Hans Schmidt, Die grossen Propheten² (SAT II, 2 1923 S. 73).

8) Die aus der Volkseschatologie bekannte Jungfrau, die in dieser als die Mutter eines göttlichen Kindes gilt, das Kind aber ist der Messias. So Gressmann, Urspr. d. isr.-jüd. Eschatologie 1905 S. 270 ff. Auch W. C. Graham (a. a. O. S. 214) redet von gewissen mythischen Elementen, deren sich der Prophet bei seinen Darlegungen bedient habe.

9) Die Mutter des Messias und als solche identisch mit der Jôlēdā (Mi. 5, 2). So Matth. 1, 23, Delitzsch, Ewald, v. Orelli², Feldmann, Procksch.

10) Die bestimmte, von Gott zur Mutter des Immanuel erlesene Jungfrau, die vor dem Auge des Propheten in ein immer helleres Licht trat, je nachdem ihr Sohn eine bestimmte Gestalt annahm. So König.

In betreff dieser 10 Ansichten ist nun folgendes zu bemerken.

Zu 1) Die Frau des Propheten kann die 'Almā nicht gut sein, da Jesaia diese anderwärts han-nebī'ā (הַנְּבִיאָה), d. h. die Prophetin nennt (8, 3).

Zu 2) Die Mutter des Hizkia kann die 'Almā schon deswegen nicht sein, weil beim Regierungsantritt des 'Aḥaz sein Sohn Hizkia bereits 9 Jahre alt war (s. 2. Kön. 16, 2; 18, 2. 2. Chr. 28, 1; 29, 1). Doch auch eine andere Gemahlin als die Mutter des Hizkia ist schwerlich denkbar, da der Prophet wohl kaum in dem ungläubigen 'Aḥaz den Vater des Immanuel erblickt haben wird.

Zu 3) An irgendein beliebiges Weib, das bei der Unterredung zwischen Jesaia und 'Aḥaz zugegen war, ist deswegen nicht zu denken, weil ein solcher Hinweis nicht nur orientalischer Sitte zuwiderlaufen würde, sondern auch mit den allgemeingültigen Grundsätzen der Wohlanständigkeit nicht gut vereinbar wäre, vgl. Dillmann, Feldmann.

Zu 4) Alle jetzt schwangeren Weiber können unter dem Gesamtnamen hā-'Almā schon deswegen nicht zusammengefasst werden, weil der Immanuel als Einzelpersönlichkeit gedacht ist, von der es 8, 8 heisst, dass ihr das Land Judagehöre, vgl. unten S. 12.

Zu 5) Das Haus Davids, aus dem ein neues Israel hervorgeht, bezeichnet wohl die 'Almā schon deswegen schwerlich, weil die Anwendung des Ausdrucks sich weder auf das Haus Davids noch auf das neue Israel im Alten Testament nachweisen lässt.

Zu 6) Das gleiche gilt auch von der Identifizierung der 'Almā mit der Gemeinde Israels.

Zu 7) Ein vom Propheten in der Vision erschautes Weib kann die 'Almā wohl deswegen nicht sein, weil der Text nach dieser Richtung hin keinerlei Anhaltspunkte bietet.

Zu 8) Sehr beachtenswert dagegen ist die Ansicht, dass die 'Almā die aus der Volkeseschatologie bekannte Jungfrau sei. Nach Gressmann (a. a. O. S. 270—286) geht die Volkeseschatologie auf einen fremdländischen Mythos zurück, dem zufolge ein göttliches Kind von einer Jungfrau das Leben erhält. Allerdings empfiehlt es sich wohl, den Ausdruck Volkeseschatologie durch den: Altorientalische Vorstellungswelt zu ersetzen. Wichtiges Material nach dieser Richtung hin verdanken wir vor allem der Abhandlung des bekannten Berliner Kirchenhistorikers und Lutherforschers Karl Holl († 1926): Der Ursprung des Epiphaniensfestes (SB. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1917 S. 402—438). Vervollständigt worden ist dieses Material noch durch Rudolf Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T. (BWAT NF H. 7) 1924; desgleichen auch durch Eduard Norden, Die Geburt des Kindes 1924.

Aus dem in diesen Arbeiten angeführten Material sei hier folgendes hervorgehoben.

In Alexandrien hingen mit der Vorstellung von der Geburt eines göttlichen Knaben (von einer Jungfrau) zwei Feste zusammen, von denen das eine am 25. Dezember, das andere in

der Nacht vom 5. auf den 6. Januar begangen wurde. Das letztere Fest war das Fest der Geburt des *Αἰών*, d. h. der im regelmässigen Wechsel sich verjüngenden Zeit, m. a. W. der *Αἰών* war der Gott der Zeit und Ewigkeit. Gleichzeitig war er der Schirmherr von Alexandrien. „Das Fest gipfelte um den Hahnenschrei in einem prunkvollen Umzug, bei dem ein hölzernes ... mit goldenen Kreuzen geschmücktes, im übrigen aber nacktes Götterbild aus einem unterirdischen Raum geholt, siebenmal unter rauschender Musik um den innersten Tempel getragen und dann wieder an seinen Ort verbracht wurde.“

Auf die Frage, was dieses Mysterium bedeute, erfolgte der Zuruf: *σήμερον ἡ κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα* = heute hat die Kore, d. i. die Jungfrau, den Aion geboren (Holl a. a. O. S. 426) nach Epiphanius (Bischof auf Zypern † 403) in dessen Schrift *Πανάριον* (Arzneikasten) *κατὰ αἰρέσεων*. Ist dieses Fest auch jüngeren Datums (es stammt wohl frühestens aus der Ptolemäerzeit), so geht es doch auf uralte iranisch-arische Gedanken- und Vorstellungskomplexe zurück, s. Kittel a. a. O. S. 50 ff. Einen ähnlichen Festruf wie bei der Geburt des Aion kannten übrigens auch die eleusinischen Mysterien; hier lautete er: *Ἰερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν* = einen heiligen Knaben hat die Herrin geboren ... die Starke einen Starken (Kittel a. a. O. S. 24 nach Hippolyt, s. auch S. 66. 70).

Was die Feier des 25. Dezember anlangt, so galt sie der Wintersonnenwende. Das Ritual dieser Feier findet sich beschrieben bei Macrobius, *Saturnalia* I 18.

In der Nacht zum 25. Dezember wird das Bild eines kleinen Knaben aus dem Allerheiligsten hervorgeholt. Beim Anbruch des Tages verlässt der Festzug der Mysten das heil. Gemach, indem jenes Bildnis des Knäbleins als Symbol des neugeborenen Sonnengottes vorangetragen wird. Der Festruf bei dieser Gelegenheit lautet: *ἡ παρθένος τέτοκεν, ἀῦξει φῶς* = die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht (s. Holl a. a. O. S. 427 f. Kittel a. a. O. S. 23 f.).

Eine ganz ähnliche Feier bezeugt Epiphanius für die Städte Petra in Edom und Elusa (5 Stunden südlich von B^eeršeba^c, s. Kittel a. a. O. S. 32 Anm. 3) in Nordwestarabien anlässlich der Geburt des Dusares durch die *Χααμοῦ* = *κόρη* = *παρθένος* (s. Holl a. a. O. S. 428). Dusares ist wohl der Ba^cal des edomitischen Gebirgs-

stockes (Schara, genauer *dū-š-šarā*) im nördlichen peträischen Arabien, s. Kittel a. a. O. S. 30. *Xaapoṽ* ihrerseits ist die syrisch-arabische Liebesgöttin 'Aštart-'Ašera-'Aširat, s. Kittel a. a. O. S. 27.

Zu 9) Auf Grund der angeführten altorientalischen Parallelen scheint diejenige Ansicht, die das Matthäusevangelium 1, 23 und mit diesem Delitzsch, Ewald, Orelli², Feldmann, Procksch vertreten (s. oben S. 6), das höchste Mass von Wahrscheinlichkeit zu haben.

Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht vor allem die enge Verwandtschaft der 'Almā mit der *Jôlêdā* von Micha 5, 2, wird doch auch in unserer Jesaiastelle das Prädikat *Jôledeth* von der 'Almā ausgesagt. Doch der eigentliche Beweis für diese Erklärung ergibt sich aus der Deutung des Immanuel, der, wie wir sehen werden, nur vom persönlichen Messias verstanden werden kann.

Zu 10) Bei der Erklärung des Begriffes Immanuel kommen wir auch auf die oben (S. 6) an 10. Stelle genannte Ansicht von König zu sprechen, dass die 'Almā die von Gott zur Mutter des Immanuel erlesene Jungfrau sei, die vor dem Auge des Propheten in ein immer helleres Licht trat, je nachdem ihr Sohn eine bestimmtere Gestalt annahm.

Eine andere Frage, die sich bei der Annahme der eben genannten Deutung der 'Almā auf die Mutter des Messias bezieht, ist die, ob man unter der 'Almā eine Jungfrau oder eine junge Frau (Jungweib) zu verstehen habe.

Die LXX (*παρθένος*), Vulg. (*virgo*), Peš. (*בתולה*) vertreten die erstere Ansicht, desgleichen in Übereinstimmung mit der LXX auch das Matthäusevangelium (1, 23).

Abgelehnt wird begreiflicherweise die Beziehung auf eine Jungfrau von allen denjenigen, die unter der 'Almā das Weib des Propheten verstehen oder die Gemahlin des 'Aḥaz oder alle jetzt schwangeren Weiber oder das Davidhaus bzw. die Siongemeinde (s. oben S. 5 f.). Eine gewisse Stütze hat diese Ansicht an Aquila, Symmachus und Theodotion, die 'Almā durch *νεάνις* wiedergeben.

Für die Fassung des Ausdrucks 'Almā im Sinne von Jungfrau haben sich neuerdings ausgesprochen: Gressmann (a. a. O. S. 284) und Kittel (a. a. O. S. 13—16). Auch W. C. Graham (a. a. O. S. 209 f.) hält es unter Berufung auf HL (1, 3; 6, 8) und Ps. 68 (V. 26) für „highly probable“, dass die

‘Almā eine Jungfrau sei; als solche ist sie eine kultische Person bzw. ein Element des kultischen „Zeremoniells“, welches die jährliche Verjüngung (rejuvenation) des messianischen Königs zur Darstellung bringt.

In der Tat kommt der Ausdruck ‘Almā im A. T. in zweifacher Bedeutung vor: a) Jungweib bzw. junge Frau (HL 1, 3; 6, 8. Prov. 30, 19). An der ersten der genannten Stellen (HL 1, 3) heisst es, dass die ‘Alāmôth Salomo liebhaben, an der zweiten (6, 8), dass Salomo neben 60 Königinnen und 80 Kebsweibern noch ungezählte ‘Alāmôth besessen. In der Proverbienstelle endlich wird unter den vier unverständlichen Dingen neben dem Flug des Adlers, dem Kriechen der Schlange auf Felsgestein und dem Wege des Schiffes im Meere auch der Weg des Mannes zur ‘Almā genannt. Nicht ganz klar ist die Bedeutung des Ausdruckes Ps. 68, 26, wo von paukenschlagenden ‘Alāmôth die Rede ist; hier kann der Ausdruck sowohl Jungfrauen als Jungweiber bedeuten, obwohl der Begriff Jungfrauen hier der näherliegende ist. Das gleiche gilt wohl auch von der Bezeichnung der Mirjam, der Schwester des Moses, als ‘Almā (Ex. 2, 8).

b) Jungfrau. In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck Gen. 24, 43 in Anwendung auf Rebekka, von der es V. 16 heisst, dass sie noch keinen Mann erkannt habe, und die daher als בתולה bezeichnet wird.

Der Doppelsinn des Ausdrucks geht zurück auf die Grundbedeutung des Stammes עלם II, arab. غَلَمٌ = geschlechtsreif sein. Demnach ergibt sich für ‘Almā die Bedeutung: mannbares weibliches Wesen, femina nubilis.

Das männliche Gegenstück zu ‘Almā ist עָלָם, das 1. Sam. 17, 56 von dem jungen David und 20, 22 vom Burschen Jonathans gebraucht wird.

Nach dem Gesagten könnte an unserer Stelle ‘Almā sowohl das Jungweib (junge Frau) als auch die Jungfrau bedeuten; doch spricht die grössere Wahrscheinlichkeit für die Bedeutung Jungfrau; ja man kann weitergehen und sagen: bei Jesaja muss die ‘Almā eine Jungfrau bezeichnen. Dafür spricht vor allem der Artikel, der auf die den Zuhörern bekannte Gestalt der Jungfrau in der orientalischen Vorstellungswelt hinweist.

Dazu gesellt sich noch die Wiedergabe des Wortes 'Almā in den alten Versionen, auf die schon oben (S. 9) hingewiesen wurde.

Von der 'Almā wird nun zunächst ausgesagt, dass sie schwanger wird und einen Sohn gebiert, dem sie den Namen 'Immānū'ēl gibt. Es fällt auf, dass die Namengebung hier durch die Mutter erfolgt. Diese Tatsache erklärt sich daraus, dass hier wie auch im übrigen A. T. der Vater des Messias nicht genannt wird.

Kittel (a. a. O. S. 9 ff.) macht darauf aufmerksam, dass an zwei altt. Stellen (Gen. 16, 11. Ri. 13, 3) sich zwei ganz analoge Aussagen finden. Die erste Stelle handelt von der Hagar, an die der Engel Jahves die Worte richtet: „Wohlan du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären, dessen Namen sollst du Ismael nennen“. Die zweite Stelle bezieht sich auf die Frau des Mānō^aḥ, welcher der Engel Jahves zuruft: „Du wirst schwanger werden und wirst einen Sohn gebären“. Nach Kittel (a. a. O.) haben wir hier Beispiele für den Stil der Heroen- und Erlösererwartung.

Der Name, den die Jungfrau ihrem Sohne gibt, lautet, wie bereits bemerkt, 'Immānū'ēl. Dieser Name hat die verschiedensten Deutungen erfahren; entsprechend den Erklärungen des Begriffes 'Almā (s. oben S. 5 f.) lassen sich 10 Hauptdeutungen unterscheiden:

- 1) Ein Sohn des Jesaia.
 - 2) Ein Sohn des Königs 'Aḥaz, genauer der nachmalige König Ḥizkia.
 - 3) Der Sohn irgendeines beliebigen schwangeren Weibes.
 - 4) Die junge Generation, die nach dem Abzug der Verbündeten geboren werden soll.
 - 5) Der Messias als Sohn des Davidhauses.
 - 6) Der Messias als Sohn der Gemeinde Israels.
 - 7) Der Messias als ein in der Vision erschautes göttliches Kind.
 - 8) Der Messias als das aus der Volkeschatologie bekannte göttliche Kind.
 - 9) Der Messias als die aus Micha 5, 1 f. bekannte Gestalt.
 - 10) Der persönliche Vermittler von Gottheit und Menschheit, dessen Gestalt im Laufe der Zeit ständig wechselt.
- Diesen 10 Ansichten stellen wir folgendes entgegen.

1) 'Immānû'ēl ist kein Kollektivum, sondern eine Einzelpersönlichkeit. Solches ergibt sich aus dem Vergleich mit den oben (S. 11) genannten beiden Stellen Gen. 16, 11. Ri. 13, 3, die im Stil der Heroen- und Erlösererwartung gehalten sind. Zu der gleichen Schlussfolgerung gelangt man durch den Vergleich mit Jes. 8, 8, wo das Land Juda als das Land 'Immānû'ēls erscheint, s. oben S. 7.

2) 'Immānû'ēl ist ein Davidide. Zum Verständnis dieses Momentes ist daran zu erinnern, dass Jes. 7 mit zwei anderen jesaianischen Stücken: 9, 1—6 und 11, 1—9 eine zusammenhängende Gruppe von Weissagungen bildet. Innerhalb dieser Trilogie handelt Kap. 7 von der Empfängnis und Geburt eines göttlichen Kindes, 9, 1—6 von seiner Geburt und Königsherrschaft, 11, 1—9 von seiner Königsherrschaft und seinem Königreich.

In 9, 1—6 ist das göttliche Kind als Davidide gedacht, denn es heisst V. 6 ausdrücklich von demselben, dass es auf dem Throne Davids sitzen werde.

Auch in 11, 1—9 erscheint der Herrscher der Endzeit als ein Nachkomme des Isai (des Vaters Davids); heisst es doch gleich zu Anfang dieses Stückes: Es geht hervor ein Reis (Spross) aus dem Stumpf des Išai.

Auch könnte in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die Ansprache 7, 10—17 an das Haus Davids gerichtet ist, s. oben S. 4.

3) Doch 'Immānû'ēl ist noch mehr als ein davidischer Prinz; er ist ein göttliches Kind, denn seine Nahrung ist Milch und Honig (V. 15). Milch und Honig aber ist nach altorientalischer Auffassung Götterspeise. In Babylonien war Sahne und Honig eine beliebte Opfergabe (Kittel a. a. O. S. 12 unter Berufung auf Zimmermann KAT³ S. 526). Nach der griechischen Mythologie wurde das Zeusknäblein auf Kreta durch Milch und Honig ernährt, s. Gressmann, Messias 1929 S. 158 unter Verweisung auf Usener. In den Sibyllinen (III 622. 744 ff. V 281 ff.) erscheinen Milch und Honig als Speise der Seligen (s. H. Schmidt SAT² II, 2 S. 73; daselbst noch weitere Belege).

Es war ein bedeutsamer Augenblick, als der Prophet Jesaia dem Könige 'Aḥaz das 'Immānû'ēlzeichen ankündigte. Kittel (GVI II⁶ S. 361) sagt von dieser Stunde, sie habe der Welt den Messias geschenkt. In der Tat wurde jetzt zum ersten Mal die

alte vorprophetische Erlöser- und Rettererwartung (Gen. 49, 10. Num. 24, 17 ff. Gen. 3, 15) mit dem Hause Davids verbunden. Diese Verbindung bildete fortan die Grundlage der ganzen altt. Messiasvorstellung.

Ihrerseits knüpfte die so geschaffene Verbindung an folgende Momente an:

a) Die Verheissung von dem ewigen Bestande des Davidischen Hauses (2. Sam. 7, 12—16).

b) Altorientalisches Ideengut.

c) Die durch das Verhalten des Königs 'Aḥaz geschaffene Situation.

Doch wir wenden uns jetzt noch dem weiteren Verlauf der 'Immānū'elweissagung, genauer den Versen 15—17, zu. Innerhalb dieser Versgruppe sind die Verse 15 und 16 umzustellen. Wir gewinnen dann zwei Gruppen von Aussagen, die sich auf zwei Lebensstufen des 'Immānū'el beziehen, nämlich auf die beiden Lebensstufen, die seiner Geburt folgen. Da ist zunächst die Zeit zarter Kindheit, die mit den Worten charakterisiert wird: „bevor der Knabe weiss, zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute“. In dieser Zeit soll das Land der beiden Verbündeten, d. h. der Aramäer und der Ephraimiten, verlassen, d. h. dem Unheil preisgegeben werden (V. 16). Auf diese Lebensstufe zarter Kindheit folgt nun diejenige Lebensstufe, da er zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen wird, genauer „da er wissen wird, zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute“, d. h. die reiferen Jahre.

In dieser Zeit wird auch das Land Juda heimgesucht werden. Die Heimsuchung besteht in der assyrischen Invasion. Die Grösse dieser Heimsuchung wird veranschaulicht durch die Parallelisierung mit der Tatsache der Reichsspaltung (V. 17).

Die hier vorliegende Charakterisierung der drei Hauptstadien der nächsten Zukunft an der Hand der drei Entwicklungsstufen des 'Immānū'el (Geburt, zartes Kindesalter und reifere Jahre) hat ein gewisses Analogon in der IV. Ekloge Vergils.

Hier heisst es anlässlich des im Winter 41/40 erfolgten Antritts des Konsulats durch Pollio, dass unter diesem Konsulat ein Knabe geboren werden soll, dessen Bestimmung es ist, ein Friedensherrscher über die Welt zu werden. Der Aufstieg des Knaben zum Weltherrscher erfolgt in drei Akten:

1) Die Übertragung göttlichen Lebens.

2) Die Präsentation im Kreise der Himmlischen.

3) Die Inthronisation.

Mit der Geburt dieses Knaben beginnt ein neues Weltzeitalter. In seiner Kindheit werden duftende Balsamstauden in üppigem Wachstum die Erde bedecken, und die wilden Tiere werden ausgerottet.

In seinen Jünglingsjahren kommt es wieder zu heftigen Kämpfen, ob auch die Traube am Dornbusch hängt und Honigtau aus den Eichenstämmen trüffelt.

In seinem Mannesalter herrscht wieder eitel Friede und Wonne.

Im Mittelalter galt dieses Gedicht als Weissagung auf Christus. Auf dem Konzil zu Nikäa 325 liess Kaiser Konstantin es in griechischer Übersetzung vorlesen. Papst Innozenz III. zitierte es in einer Weihnachtspredigt. In einem französischen Mysterium des XIII. Jahrhunderts legt Vergil mit den Worten der Ekloge Zeugnis von Christus ab.

Heute erblickt man in der Ekloge den Ausdruck eines alten religiösen Erbgutes, das man entweder für ägyptisch oder für babylonisch hält. Für ägyptischen Ursprung hat sich ausgesprochen E. Norden, Die Geburt des Kindes 1924 (S. 162 ff.); für babylonischen dagegen Gressmann, Götterkind und Menschensohn (DLZ 1926 Sp. 1917—1928).

An wichtiger Literatur zur IV. Ekloge ist neben dem oben erwähnten Buch von Norden noch zu nennen W. Weber, Der Prophet und sein Gott, 1925 (Beihefte zum Alten Orient H. 3).

Zum Schluss noch ein Wort über die letzten acht Verse unseres Kapitels. Sie bilden eine nähere Erläuterung zu V. 17, d. h. zu der Weissagung betreffend die Heimsuchung Judas (durch die Assyrer). Neben den Assyrern sind die Ägypter genannt, die laut V. 18 beide von Jahve herbeigerufen werden, gleichwie ein Bienenschwarm vom Imker durch Zischen angelockt wird. Der Sinn dieser Aussage ist offenbar der, dass Palästina demnächst der Schauplatz heftiger Kämpfe zwischen Assyrern und Ägyptern werden soll. Dabei wird die Invasion der beiden feindlichen Mächte eine so gründliche sein, dass sie das ganze Land bis in seine verborgensten Schlupfwinkel treffen wird: „und sie werden kommen und lassen sich nieder insgesamt in den Talgründen der Bergabstürze und in den Felsenklüften und in allen Dornbüschen und in allen Triften“ (V. 19).

Diese gründliche Invasion führt zu einer völligen Verwüstung des Landes. Veranschaulicht wird diese Verwüstung in V. 20 durch das Bild eines Schermessers, das den gesamten Haarwuchs eines Mannes, sein Haupt-, sein Bein- d. h. Scham- und sein Barthaar abnimmt.

Die Folge dieser Invasion ist die Beschränkung der Volksernährung auf den Ertrag der Viehzucht. Dabei wird der Umfang der Viehzucht ein so geringer sein, dass auf den einzelnen Hausstand nicht mehr als eine junge Kuh und zwei Schafe kommen werden (V. 21). Diese Haustiere werden dann mit ihrem Milchertrage die einzige Quelle der Ernährung bilden, neben der nur noch wilder Honig in Betracht kommt (V. 22). Demnach erscheinen hier Milch und Honig im Unterschied von V. 15 (s. oben S. 12) nicht als Götterspeise, sondern als kärgliches Nahrungsmittel, s. Kittel (Hell. Mystrel. S. 12), vgl. Graham a. a. O. S. 214: „In a land once pleasant with fruitful vineyards and gardens those who survive shall literally eat these symbols of discredited magic on which you base now your hope of salvation“.

Die hier geschilderte Lebensweise ist nur die Kehrseite des Aufhörens des Wein- und Ackerbaues. Der Weinbau hört auf, denn die einst mit den kostbarsten Weinstöcken bepflanzten Weinberge sollen in dem Masse von Dornen und Disteln überwuchert werden (V. 23), dass man nicht anders als bewaffnet mit Pfeil und Bogen, offenbar wegen des Kampfes mit den dort hausenden wilden Tieren, dahin zu gehen sich getraut (V. 24).

Wie der Weinbau, so hört auch der Ackerbau völlig auf. Alle Bergabhänge, die einst durch die Hacke des Landmannes in fruchtbares Kulturland verwandelt worden, sollen ebenso wie die Weinberge so vollkommen von Dornen und Disteln überwuchert werden, dass niemand dort einzudringen wagt. Nur Kühe und Bergschafe klettern dort herum (V. 25).

Wir sind am Schluss. Unsere Betrachtung dürfte gezeigt haben, dass man heute bei der Auslegung der Immanuelweissagung wieder zu der ältesten Erklärung dieser Stelle zurückzukehren geneigt ist. Nicht umsonst steht ja in der Gegenwart die alttestamentliche Wissenschaft im Zeichen rückläufiger Bewegung.

DAS WESEN DER MAIMONIDEISCHEN LEHRE

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1935

Diese Arbeit stellt einen erweiterten und durch Anmerkungen ergänzten Vortrag dar, der anlässlich des 800. Geburtstages des Maimonides am 30. März 1935 in der Aula der Universität Tartu gehalten wurde.

Wenn ich als ein Vertreter der Disziplin „jüdische Wissenschaft“ zum 800. Geburtstage des Maimonides sprechen soll, so will ich eines vorausschicken: Maimonides ist einer der Großen gewesen, denen es vergönnt war, überzeitlich zu werden. Mit dieser Überzeitlichkeit aber verbindet Maimonides einen Universalismus des Verständnisses und der Wirkungen, der Ursache und Ergebnis zugleich davon ist, daß Maimonides das Judentum zu einer klassischen Höhe heraufgeführt hat. So war er in gleichem Maße frei von der Enge, die auch der tiefsten Frömmigkeit anhaften muß, solange diese noch ungestaltet ist, wie auch von einem Synkretismus, der, um eine Einheit aus Heterogenem herzustellen, überall über das Zentrale hinwegsieht. Wenn wir heute aus seiner Überzeitlichkeit lediglich einen Zeitpunkt herausgreifen — und sei es auch ein solch bedeutender — so wird dabei vergessen, daß wir Maimonides, seiner ewigen Höhe nicht achtend, in die Welt unserer Maße, unserer Vorstellungen und unserer Begriffe einbeziehen, obwohl wir ja guten Willens glauben, ihn damit zu ehren. In einer früheren Zeit hat das Judentum des Maimonides im Alltäglichen in der Form gedacht, daß es seine Werke studierte und danach lebte, seit das Zeitalter des Kampfes um die Berechtigung seiner Lehre damit ein Ende gefunden hatte, daß man ihn allgemein anerkannte. Aber diese Periode einer ungestörten Konzeption seines Gedankengutes ist heute ebenfalls zu Ende, und zwar dadurch, daß unsere Zeit auf Grund der für sie spezifischen kulturphilosophischen Fragestellungen zwar nicht mehr die Gültigkeit dieser oder jener Lehre zur Diskussion stellt, wohl aber die Persönlichkeit des Maimonides in ihrer Überzeitlichkeit und in ihrer universalen Bedeutung überhaupt zu begreifen sucht. Hat einerseits die kulturphilosophische Betrachtungsweise die Gültigkeit seiner Gedankenführung ganz anders in Frage gestellt, als dies der Kampf um

diese oder jene Lehre, die er vertritt, tun konnte, so ist andererseits gerade durch diese Betrachtungsweise die Bedeutung seiner Person und seines Werkes in neuer Weise vertieft und prinzipieller erfaßt worden. Wenn darum unsere heutige Maimonides-Feier mehr sein soll als das Ergebnis einer zufälligen Jahreszahl, so muß sie ihren inneren Sinn darin finden, daß durch sie zum Ausdruck kommt, was unsere Zeit vermöge der für sie charakteristischen kulturphilosophischen Fragestellungen in der Erfassung und Fruchtbarmachung des maimonideischen Werkes zu leisten fähig und verpflichtet ist.

Wenn die Gedankenwelt des Maimonides durch Jahrhunderte hindurch ihre Wirkung auf die jüdische Geistesgeschichte ausgeübt hat, so daß keine, auch die heterogenste geistige Strömung innerhalb des Judentums nicht, an seinen Gedanken vorübergehen konnte und alle Kritik doch nur Peripheres, nicht aber den Kern seiner Lehre anzugreifen vermochte, so ist diese überzeitliche Bedeutung des Maimonides¹⁾ begründet einerseits in seiner tiefen Verwurzelung im Judentum, in der genialen Synthese von Lehre und Leben, die seine Werke kennzeichnet, und andererseits in der Geschlossenheit seiner Gedankenführung, die eine umfassende Mannigfaltigkeit der Lebens- und Denkgebiete zu einer Einheit zusammenschweißt.

Maimonides²⁾, der von Jugend auf das Leidensschicksal

1) Die überzeitliche Bedeutung des Maimonides darf nicht verwechselt werden mit einer billigen Popularität, die man ihm auf Kosten des Verständnisses gelegentlich und neuerdings vor allem anläßlich seines 800. Geburtstages zu verschaffen gesucht hat. Eine Lehre, die wie die maimonideische von letzten Grundlegungen ausgeht, muß stets eine Kongenialität voraussetzen, die viel zu selten ist, als daß es möglich wäre, eine solche Lehre zu popularisieren. Das Leben aus der Lehre heraus, das den Lehrer zugleich zum Meister macht und durch sich selbst beispielgebend wirkt, darf nicht verwechselt werden mit einer gewollten, bewußten Erziehungsarbeit an einer Masse, die als solche tief unter dem Meister steht und nur Objekt seiner Tätigkeit ist.

2) Um eine Persönlichkeit wie die des Maimonides wirklich zu erfassen, bedarf es nicht nur einer Zusammenstellung seiner Lebensdaten, deren sorgfältige Bearbeitung zwar notwendig, aber doch nur eine Vorarbeit ist, sondern auch eines eingehenden Studiums seiner Werke, der Hauptwerke sowohl, als auch seiner kleineren Gelegenheitsschriften. Bei Maimonides ist außerdem der Briefwechsel wegen seines doch überwiegend geistigen Inhalts von Bedeutung, worauf I. Elbogen in seinem Aufsatz „Moses ben Maimons Persönlichkeit“ in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, hinweist. Entscheidend aber bleiben doch die großen Hauptwerke, die einen Spiegel seiner Persönlichkeit als Ganzes, worin doch eben das Wesen der Persönlichkeit besteht, darstellen, während die übrigen Quellen nur diesen oder jenen Zug seines Wesens noch zu unterstreichen vermögen. Das Wesen einer solchen Persönlichkeit wie der des Maimonides erweist sich doch zuerst und zutiefst in seiner Lehre, aus der heraus auch seine Stellungnahme in allen Kämpfen und Problemen,

seines Volkes geteilt und später als geistige Autorität ¹⁾ innerhalb der ägyptischen Judenheit auch aktiv an der Geschichte des Judentums mitgewirkt hat, schöpfte aus diesen Gegebenheiten seines Lebens den Antrieb auch zu seinen theoretischen Werken. Denn er erkannte, was in dieser historischen Situation seinem Volke auch und gerade auf geistigem Gebiete not tat. Maimonides, der am 30. März 1135 als Sohn des Dajjān Maimūni in Cordoba geboren ist²⁾, erlebte als Dreizehnjähriger die Verfolgung der Juden durch die fanatische mohammedanische Sekte der Almohaden³⁾, die für die Judenheit eine ganz neue geistige Situation schuf. Während er seinen Vater auf dessen Wanderungen durch Spanien und Afrika begleitete, erlebte und durchlebte er diese

in denen er Entscheidungen zu treffen hatte, allein begreiflich wird. Wie das Werk nicht ohne die Person, so kann auch die Person nicht ohne das Werk beurteilt werden. Eine umfassende Würdigung der Persönlichkeit des Maimonides in diesem Sinne fehlt uns noch. Die in diesem Vortrage, der das vorläufige Ergebnis einer in Angriff genommenen Untersuchung über die Einordnung des maimonideischen Werkes in die Ideengeschichte des Judentums darlegt, gestellte Aufgabe geht dahin, das Wesen des maimonideischen Werkes von seinem zentralen Ausgangspunkte her zu erfassen, womit zugleich das für seine Person Entscheidende mit erfaßt werden muß, so daß unsere Ausführungen eine der notwendigen Grundlagen liefern können für eine umfassende Gestaltung dessen, was sich hier in einer verwirrenden Fülle von schöpferischen Leistungen verschiedenster Art als einheitlich gestaltende Kraft erweist.

1) Die bisher allgemein vertretene Ansicht, daß Maimonides Nāgīd gewesen sei, dürfte kaum den Tatsachen entsprechen, wie Jacob Mann in *Texts and Studies in Jewish History and Literature I*, Cincinnati 1931, S. 416 ff., nachgewiesen hat. Sicher ist nur, daß Maimonides eine sehr einflußreiche Stellung in Ägypten eingenommen hat, was noch mehr dadurch gefördert wurde, daß zu seiner Zeit der regierende Nāgīd äußerst unpopulär war und daß sogar mehrere Jahre der Posten unbesetzt geblieben ist, bis ihn dann des Maimonides Sohn Abraham übernahm. Die Gründe, warum Maimonides diesen Posten nicht bekleidet hat, sind uns noch nicht bekannt. Vermutungen darüber siehe bei Jacob Mann a. a. O., S. 418.

2) Der Stammbaum des Maimonides wurde von ihm selbst am Schlusse seines Mišnā-Kommentars angegeben. Der in unseren Ausgaben fehlende Name ist ergänzt worden, wozu zuletzt I. Elbogen a. a. O., S. 65, Anm. 5, und wird in der Ausgabe der Ordnung Toḥarōt von Derenbourg angeführt.

3) Diese im Prinzip unitarische Sekte soll nach der Legende ihr Vorgehen speziell gegen die Juden damit begründet haben, daß die Juden, als Mohammed sie zwingen wollte, zum Islam überzugehen, einen Aufschub von 500 Jahren erbeten hätten, um sich dann für den Fall, daß der Messias dann immer noch nicht gekommen wäre, ihm anzuschließen. Diese Frist aber war in jener Zeit gerade verstrichen.

Situation in all ihrer Schwierigkeit, kam er doch 1158/9 nach Fez¹⁾, dem Zentrum und Ausgangspunkt der Almohaden, und lernte durch seinen Vater, der 1160 ein Sendschreiben an die bedrängten Juden der Zeit erlassen hat, frühzeitig die tiefe Problematik, die für das Judentum entscheidende Wendung in dieser Leidenszeit mit ihren Konsequenzen für die geistige Haltung der Judenheit begreifen.

Der Gedanke, den der Vater des Maimonides in diesem Sendschreiben ausgesprochen hat, daß nämlich die gegenwärtigen Leiden einen Läuterungsprozeß, d. h. also ein Wirken Gottes in und an seinem Volke, nicht ein Verlassensein von Gott, bedeuten sollen, ist der Versuch einer inneren Sinngebung des Geschehens, die Maimonides selbst in vertiefter und erweiterter Form, von seinem System ausgehend, zur entscheidenden Aufgabe seines Lebens gemacht hat. Maimonides hat das Wanderleben²⁾ eines Vertriebenen geführt, das für viele Juden seiner Zeit charakteristisch gewesen ist und das an sich nichts Besonderes darstellt, aus dem sich die überragende Bedeutung des Maimonides ohne weiteres begreifen ließe. Aus seinen Werken verstehen wir die innere Bindung an das Judentum, besonders nach seiner religiösen Seite hin, die dem äußerlich Entwurzelten die eindeutige feste Position gab, von der aus er erst sein Werk gestalten konnte. Die spärlichen Notizen über

1) Die einzelnen Daten und Motive der Wanderungen des Maimonides und seiner Familie sind uns unbekannt. Wir sind immer noch auf Vermutungen angewiesen; wo man versucht hat Gründe anzugeben, leuchten diese nicht ein. So ist uns vieles rätselhaft; s. zuletzt Elbogen a. a. O., S. 66.

2) Nachdem die Familie des Maimonides aus uns unbekannten Gründen Fez verlassen hatte, wanderte sie nach Palästina, wo sie keinen festen Wohnsitz gehabt hat. Schon dies ist befremdend. Noch viel problematischer aber ist es, warum Maimonides dann gerade nach Ägypten ging, wo doch nach der Tradition, die Maimonides ausdrücklich (הלכות מלכים V, 8 und ספר המצות, Verbot 46) anerkennt, ein Jude nicht wohnen durfte, eine Tatsache, die eine Reihe von Diskussionen zur Folge gehabt hat. Maimonides ist am 13. Dezember 1204 in Fostat gestorben, von wo aus er nach Tiberias übergeführt und dort beigesetzt wurde. Die Tatsache seiner Beisetzung in Tiberias ist des öfteren angezweifelt, aber neuerdings wieder durch I. Ben-Zevi in Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society, vol. II, No. 3—4, S. 26 ff. bewiesen worden. Zu dem Geburts- und Todestage vgl. die Literatur bei J. Münz, Moses ben Maimon, Frankfurt/M. 1912, S. 7, Anm. 2.

sein Familienleben¹⁾, aus denen doch die spezifisch jüdische Verankerung des religiösen Lebens in der Familie spricht, zeigen uns, wie es Maimonides möglich war, bei der Freiheit und Weite seines Geistes doch an der Gegebenheit seines Judentums festzuhalten. Die Bindung an seine Familie ist, obwohl sich Maimonides auch in vorbildlicher Weise der äußeren Pflicht, für seine nächsten Angehörigen zu sorgen, unterzog, nachdem die Familie durch den Tod seines jüngeren Bruders ihren Ernährer verloren hatte, doch eine so rein geistige, daß auch die persönlichen Schüler in diesen Kreis einbezogen werden. Die Verwurzelung des Maimonides im Judentum ist gegenüber allen aktenmäßigen Beweisen und Gegenbeweisen²⁾ die einzig wirklich entscheidende Begründung für die Tatsache, daß Maimonides auch äußerlich dem Judentum treu geblieben, also nicht zum Scheinmohammedaner geworden ist. Wie dieses Faktum seines Lebens schließlich nur von der Gesamtheit seiner gedanklichen Konzeptionen her verständlich wird, so werden überhaupt die Daten seines Lebens erst dann sinnvoll erfaßt, wenn sie vom Werke her verstanden werden. In diesem Falle sind wir in der glücklichen Lage, das Werk zu besitzen. Wie bei jeder historischen Biographie, wo der Idealfall nicht vorhanden ist, daß ein Mensch, der das Leben des Betreffenden in allen seinen inneren und äußeren Gegebenheiten mitgelebt hat, dieses Leben sinndeutend beschreiben kann, kommt es hier wenig darauf an, wie viel oder wie wenig wir von dem äußeren Gang des Lebens wissen, da dieser überhaupt erst vom Werke her sinnvoll wird. Das Werk des Maimonides bedeutet aber nicht nur die Sinngebung seines eigenen Lebens, sondern darüber hinaus die Sinngebung einer ganzen Epoche in der Geschichte des Judentums.

Waren bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts die Verfolgungen nur sporadisch erfolgt, hier und da von fanatisch aufgehetzten

1) Wir erfahren, daß der Vater des Maimonides im Jahre der Übersiedlung nach Ägypten dort verstorben und daß kurz darauf Maimonides' jüngerer Bruder David auf einer Handelsreise nach Indien verunglückt ist, wobei das gesamte Vermögen der Familie verloren ging. Weiter ist uns bekannt, daß Maimonides einen einzigen Sohn Abraham hatte, der zugleich sein Schüler war, und daß ihm eine Tochter als Kind gestorben ist.

2) Vgl. hierzu A. Berliner, Zur Ehrenrettung des Maimonides in: Moses ben Maimon II, Leipzig 1914, S. 104 ff.

Volksmassen verursacht worden, so geschehen jetzt die Bedrückungen und Verfolgungen stetig, sie werden legalisiert und organisiert, durch die Macht und Autorität weltlicher und geistlicher Fürsten gestützt. Die Situation ist für den Frommen nicht mehr dadurch erklärt und als berechtigt, als gottgewollt erfassbar, daß die Bedrückung als Strafe aufgefaßt und darum als notwendig begriffen wird, das Ende der Not kann nicht mehr von innerer Umkehr und äußerer Buße erwartet werden. Jetzt galt es entweder, sich an die alten Forderungen zu klammern und um ihretwillen zugrunde zu gehen, oder es galt, diesen Forderungen einen Sinn abzugewinnen, der ein Weiterleben ermöglichte, das mehr als ein Vegetieren, nur um überhaupt zu leben, war. Was die alte, vergeistigte Richtung, die, von Jōhānān ben Zakkai bis 'Aqībā ausgestaltet, bisher in Geltung geblieben war, von dem Einzelnen gefordert hatte: den absoluten Verzicht auf alles nicht geistige Gut, ja auf das Leben, um des einen geistigen Gutes, der Tōrā, willen, das hätte jetzt auf die Gesamtheit übertragen werden müssen, hätte also auch deren Untergang gefordert, den Untergang des Heilsvolkes und damit den Untergang der Tōrā selbst. Maimonides, der wohl verstand, daß das Wesen der Tōrā Leben bedeutet, nicht aber den Untergang zur Folge haben kann, erkannte es als seine Aufgabe, dieses lebendige, lebenspendende Wesen der Tōrā darzulegen, aufzuzeigen, wie das Wesen der Tōrā noch immer nicht verstanden worden war, einen Weg zu weisen, der die Tōrā ihrem innersten Sinne nach erschließen mußte und der es ermöglichte, aus diesem innersten Wesen heraus die Tōrā zu leben, so daß der Mensch und sein Leben einen Weg zur Tōrā darstellen, nicht aber nur ein Gegenstand der Tōrā sind¹⁾.

1) Hieraus erklärt sich die „Milde, die Maimonides gelegentlich im Verhältnis zu Abgefallenen empfiehlt“ (Heinemann, Maimuni und die arabischen Einheitslehrer, in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, S. 133). Diese hat nichts zu tun mit dem Kampf des Maimonides gegen gedankenloses Heidentum bei den Juden. Abfall aus Untreue und Nachlässigkeit wird von Maimonides auf jeden Fall scharf verurteilt. Wenn er die Abgefallenen schützt, so geschieht das aus dem Verständnis für die Situation der Zeit heraus, die es unbedingt nötig macht, die Motive des Abfalls zu prüfen, ehe ein Urteil gesprochen wird. Es erklärt sich auch nicht aus einer „tiefen Menschenliebe“ des Maimonides (s. Elbogen in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 67), wenn er die Abtrünnigen nicht ohne weiteres verketzert. Menschenliebe ist wohl gegenüber dem einzelnen Abtrünnigen am Platze, aber niemals gegenüber der Abtrünnigkeit als solcher.

Diesem Ziele ist nicht nur sein Sendschreiben an die jemenitischen Juden gewidmet, das er im Jahre 1172 von Fostat, wo er seit 1165 als Arzt tätig war und die einflußreichste Stellung innerhalb der ägyptischen Judenheit einnahm, erließ. Hier hat er zunächst das Augenblicksziel im Auge, diese als Scheinmohammedaner zu lebenden gezwungenen Juden vor der Welt und vor ihrem eigenen Gewissen zu rehabilitieren. Seine theoretischen Werke begründen darüber hinaus eine Freie und Weite in der Auffassung vom Wesen der Tōrā und von den Pflichten, die sie auferlegt, die das Judentum ein für allemal in den Stand setzen sollte, eine feste geistige Position zu gewinnen, die jedem feindlichen Ansturm den festen Widerstand einer im innersten Wesen begründeten Geisteshaltung entgegenzusetzen vermochte.

So beginnt er seine halachische Arbeit mit einem Mišna-Kommentar¹⁾, dessen Wesen in der Auflockerung des traditionellen Materials liegt. Abgeschlossen, zu einem System erweitert und auf das Gesamtgebiet der Halacha ausgedehnt liegt dieses Werk der Auflockerung in seiner halachischen Hauptschrift Mišnē Tōrā vor, die von Späteren auch den symbolischen Titel Jād Haḥzākā²⁾ erhalten hat. Von demselben Grundge-

Die allgemeine Toleranz der deutschen Aufklärungszeit ist eine Anschauung, die man bei Maimonides nicht voraussetzen darf, da die historischen Gegebenheiten seiner Zeit doch ganz andere waren. Wenn Maimonides den Scheinabtrünnigen eine Existenzberechtigung zuerkennt, so geschieht dies aus den oben angeführten Gründen um der Sache willen, persönliche Empfindungen müssen in solchen Fällen ganz außer Betracht bleiben, und wir haben kein Recht, die Menschenliebe denjenigen abzusprechen, die ebenso tief begründeter religiöser Normen wegen einen radikaleren Standpunkt vertraten und trotzdem vielleicht dasselbe Erbarmen und Verständnis für denjenigen hatten, der vor die schwere Wahl zwischen Untreue gegen den Glauben oder Aufgabe des Lebens gestellt wurde.

1) Der arabische Titel lautet כתאב אל סראג, der entsprechende hebräische ספר המאיר. Die editio princeps erschien 1492 unter dem Titel פירוש משניות להרמב"ם. Maimonides selbst nennt die Schrift laut Zitaten in seinen eigenen Werken: פירוש המשנה oder חבור.

2) Als Anspielung auf die 14 Bücher, die das Werk enthält, auf Grund des Zahlenwertes יד = 14 im Anschluß an Dt. 34, 12, wie auch der von Maimonides selbst gewählte Titel eine Anspielung auf einen Vers aus Dt. 17, 18 bedeutet. Maimonides nennt das Werk, obwohl der Titel Mišnē Tōrā von ihm selbst herrührt, auch ganz allgemein חבור גדול (Mōrē Nēbūkīm I, 36). Ludwig Blau weist im Anschluß an einen Brief des Maimonides darauf hin, daß ein חבור methodisch einer Summa im Sinne der christlichen Scholastik

danken, aber an einen engeren Kreis philosophisch Geschulter gerichtet und darum mit entsprechend verschobenem Akzent, geht das dritte Hauptwerk des Maimonides (arabisch: **دلائل** **إلهائين**, hebr.: **יְמוּנָה נְבוֹנִים**) betitelt) aus. Als Möglichkeit, dem der Erstarrung anheimfallenden Traditionsmaterial ein neues Leben zu verleihen, bot sich ihm eine Durchdringung mit den Gedanken der aristotelischen Philosophie. Auch dies ist nichts prinzipiell Neues auf dem Gebiete der jüdischen Geistesgeschichte²⁾. War doch Aristoteles im Judentum längst populär. Der erste jüdische Philosoph, der Aristoteles ausdrücklich erwähnt, war Dawid ben Merwan Almukammez in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Der Sa'adjā zugeschriebene Kommentar zum Schöpfungsbuche (Sefer Jēširā) stützt sich gerade auf die Physik des Aristoteles. Bahjā ibn Paḳūdā und Barzilai wiederum berufen sich auf diesen Kommentar. Die Volkstradition hielt Aristoteles für einen Benjaminiten oder doch wenigstens für einen Proselyten. Er hat für das Volk eine so überzeitliche Bedeutung gewonnen, daß er bald mit Šim'ōn dem Gerechten, bald mit Rabban Gamli'el und Rabbi J'hōšū^a in Zusammenhang gebracht wird. Seine Lehre galt dem Volke als so sehr der jüdischen Weisheit adäquat, daß die Sage erzählen konnte, Aristoteles habe, als Alexander der Große Jerusalem eroberte, die geheimen Schriften des Königs Salomo gefunden, denen er seine Weisheit entnommen habe. Auch Sprichwörter kursierten im Volke, die Grundgedanken aristotelischer Lehre wiedergeben, wie z. B. **אין חכם כבעל הנסיון** „Niemand sei so weise wie der Mann der Erfahrung“ oder **הזכרה לא יגינה** „Notwendigkeit schändet nicht“. Dazu kommt eine Fülle pseudoaristotelischer Schriften, die viel gelesen wurden, und die durch ihre Existenz schon beweisen, daß eine Schrift, sobald sie nur dem Aristoteles zugeschrieben wurde, auf Popularität rechnen durfte.

Maimonides hat hier also nur an eine längst vorhandene

entspricht. Blau leitet aus dieser methodischen Entsprechung eine gewisse Abhängigkeit des Maimonides von der christlichen Scholastik ab (Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet, in: Moses ben Maimon II, S. 339 f.).

1) Auch der hebräische Titel stammt nicht vom Übersetzer, sondern von Maimonides selbst; Belege hierfür s. bei J. Münz, Moses ben Maimon, S. 176, Anm. 1.

2) Vgl. hierzu S. Horovitz, Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters, Breslau 1911.

Tradition angeknüpft¹⁾. Das liegt ganz in der Richtung seiner Wirksamkeit überhaupt. Seine Bedeutung beruht nicht auf der Originalität seiner Konzeptionen, sondern auf der Geschlossenheit seiner Synthese. Das Ziel seiner Arbeit ist nicht, die Halacha vor dem Forum der aristotelischen Philosophie zu rechtfertigen, wie etwa die Scholastik zuweilen die christliche Lehre dem Aristotelismus einzugliedern, anzugleichen versuchte, indem sie den Aristotelismus zum Maßstab setzte. Sein Ziel ist aber ebensowenig, den im Judentum nun einmal vorhandenen Grundstock aristotelischer Lehre der Halacha ein- und unterzuordnen, um den Aristotelismus so unschädlich zu machen. Sein Ziel ist vielmehr die Vereinigung der beiden Denkrichtungen zu einem lebendigen Ganzen. Es handelt sich um eine wirkliche Synthese, um eine schöpferische Verschmelzung, so daß es nicht möglich ist, von Fall zu Fall eine Quellenscheidung²⁾ des maimonideischen Gedankengutes vorzunehmen und den Ursprung seiner Gedanken auf die verschiedenen philosophischen Richtungen und auf die verschiedenen Quellen der Tradition zu verteilen, ein Versuch, den Julius Guttman (vgl. Die Philosophie des Judentums, besonders S. 185) gelegentlich vornimmt. Inwiefern die Synthese gelungen ist, wird sich aus einer Betrachtung der mai-

1) Außer Aristoteles ist die Gesamtheit der griechischen Philosophie, also sowohl ihre klassische als ihre hellenistische Ausprägung, den jüdischen und arabischen Philosophen des Mittelalters bekannt gewesen. Es fällt darum auf, daß Jacob Guttman in seinem Artikel „Der Einfluß der maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland“, in: Moses ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 211, von der Behauptung ausgeht, daß so weit verbreitete und oft übersetzte Schriften wie die des Pseudodionysius den Juden und Arabern nicht bekannt gewesen seien. Wenn der exakte Nachweis auch noch nicht erbracht worden ist, was bei dem Umfang und der Schwierigkeit des Materials auch nur mit allergrößter Mühe bewerkstelligt werden kann, so ist das Gegenteil doch noch ebensowenig erwiesen. Die Wahrscheinlichkeit spricht nicht zugunsten der These von Jacob Guttman.

2) Daß dies in allen Fällen, wo eine Kombination von Gedankengut aus verschiedenen Kulturkreisen vorliegt, nicht zugänglich ist, hat auch I. Heinemann in bezug auf Philo gesehen (I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung I, Berlin 1929, S. 5 ff.), indem er nämlich darauf hinweist, daß sich erstens in ein und derselben Sache griechische und jüdische Elemente verbinden können (a. a. O., S. 11), und daß zweitens die Verbindung der beiden Elemente in manchen Fällen nicht auf Philo selbst zurückgehen muß, sondern Allgemeingut des hellenistischen Judentums war (a. a. O., S. 9).

monideischen Lehre nach ihren Einzelergebnissen und nach dem Charakter ihres gesamten Aufbaus ergeben.

Maimonides ist extremer Rationalist¹⁾. Den südfranzösischen Gemeinden, die ihm die Frage nach dem Werte der Astrologie vorlegten, antwortete er eindeutig dahin, daß es für ihn nur drei Erkenntnisquellen gäbe: die Wahrnehmungen der Sinne, die Schlüsse der Vernunft und das durch die Propheten

1) Auf Grund der prinzipiell rationalistischen Methode des Maimonides ist des öfteren, zuletzt von I. Elbogen in seinem Aufsatz „Moses ben Maimons Persönlichkeit“ in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, S. 75, behauptet worden, Maimonides sei „Aufklärer“. Soweit wir heute den Ausdruck „Aufklärung“ zu gebrauchen pflegen, bezeichnet er aber durchaus nicht das, was für Maimonides Ziel und Methode seines Werkes ist. Es handelt sich nicht darum, eine als lästig und unzeitgemäß empfundene und auch, objektiv betrachtet, vielleicht nicht mehr lebendige Tradition abzuschütteln, aufzulösen oder zu überwinden. Das Gegebene hat für Maimonides volle Gültigkeit. Was er ablehnt, ist übernommenes Gut, das sich für ihn, der, stets vom Zentralen ausgehend und alle einzelnen Phänomene des religiösen Lebens im Hinblick auf das Zentrale hin beurteilend, eine klare, sichere Scheidung zwischen Echt und Unecht vorzunehmen vermag, als nicht dem Wesen des Judentums entsprechend erweist. Der Rationalismus des Maimonides bedeutet eine begriffliche Durchdringung des Traditionsgutes mit dem Ziele und dem Erfolge, dieses lebendig, greifbar und wirksam zu machen. Er führt, wie jeder tendenzlose Rationalismus, zu einer sauberen Scheidung der Begriffe und damit zur Ausscheidung des Heterogenen, im Gegensatz zur Mystik, die alles aufnimmt und aufnehmen darf, weil für sie das Übernommene doch nur Mittel zu dem Zwecke bleibt, ihre Gedanken, ihr eigenstes Anliegen zum Ausdruck zu bringen, und weil sie deshalb dem Übernommenen stets ihren Stempel aufdrückt. In ähnlicher Weise wie Elbogen a. a. O. geht auch J. Bergmann in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 89 ff. = **מאמרים**, Band III, Heft 4/5, S. 527 ff., in seinem Aufsatz „Maimonides als Erzieher“ davon aus, daß das Anliegen des Maimonides eine „Aufklärung des Volkes“ gewesen sei. Damit ist aber weder der Kampf des Maimonides um die Vergeistigung des Gottesbegriffes, noch sein Kampf gegen den Aberglauben, noch eine gewisse oft betonte Toleranz in seiner Haltung gegen Andersgesinnte und Abtrünnige, was Bergmann als Beispiele anführt, von ihren prinzipiellen Ausgangspunkten her erklärt. Für Maimonides mußte unter allen Umständen das religiöse Anliegen primär sein, alle anderen Tendenzen, auch pädagogische, sind demgegenüber nur als Folgeerscheinungen zu betrachten. Allen diesen Bestrebungen, Maimonides als Aufklärer darzustellen, liegt eine im Kern richtige Auffassung zugrunde, die von Hermann Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis in: Moses ben Maimon I, S. 130, tiefer erfaßt worden ist: der große Wert, den Maimonides auf eine Erkenntnis legt, die allein wahre Sittlichkeit garantiert und auf ihrer höchsten Stufe mit Sittlichkeit identisch ist, muß, konsequent durchgeführt, in der Tat zu einer Freiheit und Weite des Geistes führen, die auch ihre sozialen und weltbürgerlichen Seiten entwickeln müssen.

verbürgte Zeugnis¹⁾. In dieser Antwort schon erkennt man die Art dieses Rationalismus: seine Gegenstandsgebundenheit einerseits und seine Bindung an die Tradition andererseits. Maimonides verfällt weder dem reinen Psychologismus, noch dem Zweifel an den Wahrheiten der religiösen Tradition. Er erkennt also sowohl das objektive Vorhandensein der Welt an, das ja für ihn erstens von seiten der aristotelischen Lehre und zweitens von seiten der jüdischen Schöpfungstradition von vornherein festgelegt war, als auch die Gültigkeit der Offenbarung. Er unterwirft beides zwar nicht der sichtenden Kritik der Erkenntnis, wohl aber identifiziert er, von der Prämisse ausgehend, daß göttliches Werk und menschliche Vernunft eng miteinander verknüpft sein müssen, Glauben und Erkenntnis in der Weise, als für ihn das Geglaubte Aufgabe der Erkenntnis sein muß. Glauben ist eine Vorstufe des Erkennens: das noch nicht Erkannte ist Gegenstand des Glaubens. Vollendeter Glaube ist also mit Erkenntnis identisch. Nur als Weg zur Erkenntnis ist der Glaube wirklich Glaube und nicht nur dumpfes Fürwahrhalten. Wo die Lehren der Tōrā der Erfassung durch vernunftregierte Erkenntnis Widerstand entgegensetzen, wendet Maimonides die Methode einer vergeistigten Allegorese an²⁾. Diese Methode, die zu den typischen Hilfsmitteln mystischen Denkens gehört, ist hier rationalistisch begründet. Die Begriffe der Bibel werden auf eine andere Ebene übertragen: die Sinneswahrnehmungen des Sehens, Hörens, Kommens, Gehens, Stehens usw. werden als logische Funktionen, als Perzipieren mit Hilfe der Vernunft begriffen.

1) Der Text des Antwortbriefes wurde zuletzt von Alexander Marx in *Hebrew Union College Annual*, vol. III (1926), S. 349 ff., in dem Artikel „The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology“ ediert.

2) Darauf, daß die Grundsätze der philosophischen Deduktion für Maimonides dann ausschlaggebend sind, wenn ihnen ein biblischer Text in wörtlicher Exegese widerspricht, weist Bacher, *Die Biblexegese Moses Maimunis*, Budapest 1896, hin. Es muß aber tatsächlich eine solche Notwendigkeit vorliegen, andernfalls hält sich Maimonides an den einfachen Wortsinn, wozu Eppenstein, *Beiträge zur Pentateuchexegese Maimunis*, in: *Moses ben Maimon I*, S. 411 ff. So erklärt Maimonides das Auftreten von Engeln unter Umständen als eine bildliche Ausdrucksweise, um das Wirken von Kräften in direkter Abhängigkeit von Gott darzustellen. Hierin ist ihm die scholastische Philosophie, die in diesem Falle unter mystischem Einfluß steht, nicht gefolgt, sondern sie hat ihn ausdrücklich abgelehnt.

Alle sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der göttlichen Person werden als Bilder erfaßt: das „Kommen“ Gottes ist identisch mit einem „in Aktion Treten“. Die in der Bibel Gott zugeschriebenen Eigenschaften sind nur unzulängliche Analogien, Übertragungen von Eigenschaften des Unvollkommenen auf das Vollkommene. Gott als der Vollkommene wird in der Bibel zwar gespürt, doch wird dies sein Wesen nur annäherungsweise zum Ausdrucke gebracht, da die menschlichen Möglichkeiten zu einer wirklich adäquaten Darstellungsweise nicht ausreichen. Wenn die Bibel selbst auch gelegentlich von göttlichen Affekten, besonders vom göttlichen Zorn, spricht, so schreibt sie nach Maimonides damit Gott durchaus nicht etwa Affekte zu, denn sie erwähnt den göttlichen Zorn immer nur dann, wenn dieser Zorn durch Götzendienst hervorgerufen wird. Auch an denjenigen Stellen, wo der Götzendienst des vom Zorne Gottes getroffenen Menschen nicht ohne weiteres zutage tritt, liegt nach Maimonides dennoch ein innerer Abfall von Gott, also nur eine vergeistigtere und damit latentere Form des Götzendienstes vor, ein Problem, mit dem sich die Kommentatoren z. St. eingehend auseinandersetzen. Wenn nun die Bibel in solchen Fällen Gott Affekte zuschreibt, so steigt sie damit nach der Ansicht des Maimonides auf das Niveau des abgefallenen Menschen herab: der Mensch erfährt von seinem Gotte eine Behandlung, die nicht dem Verhalten des ewigen, transzendenten, affektlosen Gottes der Wirklichkeit entspricht, sondern dem Verhalten, das der Mensch bei dem Scheinbilde, wie er es an die Stelle Gottes gesetzt hat, voraussetzen muß. In dieser Beziehung zwischen Götzendienst und göttlichem Affekt, wie sie die Bibel darstellt, sieht Maimonides nur das Spiegelbild der tatsächlichen Beziehung: Gott als affektbehaftet darzustellen, ist Götzendienst, ja schlimmer als dieser. Mit einem überraschenden Verständnis für die psychischen Voraussetzungen heidnischer Kultübung weist Maimonides darauf hin, daß der Götzendiener seinen Fetisch gar nicht mit dem anzubetenden Gotte identifiziert, sondern in ihm nur den Gott symbolhaft realisiert sieht, während jeder, der Gott Affekte zuschreibt, notwendigerweise Gott selbst zum Götzen degradiert (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 36).

Das Wesen der maimonideischen Lehre wird — um einen modernen Terminus zu gebrauchen — durch den Begriff der

dialektischen Spannung gekennzeichnet, durch dasselbe Prinzip, das die Scholastik des 13. Jahrhunderts nicht eben glücklich unter dem Begriff der „doppelten Wahrheit“ zu erfassen suchte. Wenn Julius Guttman (Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Gießen 1927, S. 61—90) darauf hinweist, daß Maimonides den Boden der jüdischen Lehre nicht verlasse und daß für ihn die Grundprinzipien der jüdischen Lehre, nicht aber der Aristotelismus, im Entscheidenden maßgebend seien, so muß dies dahin ergänzt werden, daß hier kein durch innere Ehrfurcht oder äußere Scheu diktiertes *sacrificium intellectus* vorliegt, daß hier vielmehr etwas von zwei Seiten her betrachtet wird, was unter einheitlichem Aspekt zu erfassen über die Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis überhaupt hinausgeht, daß also hier eine Entscheidung zwischen den beiden Betrachtungsweisen einen Verzicht auf die allseitige Erfassung des Phänomens, eine Einseitigkeit, bedeutet hätte. Dieser Dualismus ist kein Auseinanderklaffen des Systems, sondern Synthese, Zusammenschau des scheinbar Heterogenen¹⁾.

Die Eigenart maimonideischen Denkens offenbart sich am klarsten an dem Zentralbegriff seines Systems, am Gottesbegriff, der für die Erfassung aller anderen Begriffe von ausschlaggebender Bedeutung sein muß.

Die reine aristotelische Lehre setzt als letzte Seinsursache ein unpersönliches „Eines“. Dieses Eine ist zwar seinem Wesen nach, eben weil es Eines ist, positiv nicht bestimmbar, sondern kann nur negativ abgrenzend umrissen werden, trotzdem ist es aber durchaus weltimmanent. Es ist nichts außerhalb der Welt Stehendes von prinzipiell anderer Art. Seine Beziehungen zu den im mechanischen Kausalnexus stehenden Zusammenhängen des Weltgeschehens ist die einer ebenfalls mechanischen Ursache. Zu dieser Auffassung einer letzten Seinsursache steht der persönliche Gottesbegriff der Bibel in einem doppelten Gegensatz: einem metaphysisch seinsmäßigen

1) Wenn Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 92) behauptet, daß Maimonides keine doppelte Wahrheit kenne, daß bei ihm deshalb alles, was für die Religion gilt, auch für die Ethik gelten müsse, so entspricht zwar die hier behauptete Einheit von Religion und Ethik bei Maimonides den Tatsachen, eine „doppelte Wahrheit“ dagegen läßt sich bei Maimonides zwar nicht in diesem Punkte, wohl aber in bezug auf den Dualismus von Tradition und Aristotelismus sehr wohl beobachten.

und einem ethisch wertmäßigen¹⁾. Den ersteren widerlegt Maimonides durchaus auf der Ebene der Philosophie, indem er nämlich die logische Unvollziehbarkeit des aristotelischen mechanischen Ursachebegriffes darlegt. Das letzte Sein ist mehr als weltimmanente Potentialität. Es ist transzendente Urkraft. Es ist als solche Weltursprung, also nicht nur Weltursache²⁾. Damit ist die seinsmäßige Seite eines persönlichen Welterschöpfers dadurch charakterisiert, daß diese jeder materiellen Bindung entzogen und als transzendent gesetzt wird. Die mit einer solchen Trennung des Schöpfers vom Geschaffenen verbundene Entgottung der Welt hebt Maimonides dadurch wieder auf, daß er durch die aus der Tradition herübergenommene Größe der Tōrā eine Beziehung zwischen Gott und Welt herstellt (s. unten S. 42). Mit dem Setzen eines transzendenten Weltursprungs wird aber die durch die Annahme einer weltimmanenten letzten Ursache von vornherein bejahte Frage nach der Notwendigkeit der Schöpfung wieder akut. Maimonides grenzt sich hier bewußt sowohl gegen eine Auffassung der Schöpfung als reinen Willkürakt, als auch gegen eine Beschränkung der göttlichen Allmacht dadurch ab, daß er die Welterschöpfung als permanente notwendige Emanation aus Gott ansieht, also als einen mit dem Wesen Gottes identischen Vorgang³⁾. Diese Emanation garantiert sowohl die Realität des

1) Auf die Ethisierung des Gottesbegriffes bei Maimonides legt Hermann Cohen in seinem Artikel: Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 63 ff den entscheidenden Nachdruck. Durch die Ethisierung ist der Aristotelismus im Judentum ein für allemal überwunden worden. Darüber hinaus betrachtet H. Cohen, für den der ethische Gehalt einer Religion überhaupt Gradmesser für ihren Wert darstellt, die Ethisierung des Gottesbegriffes als den Kernpunkt der maimonideischen Philosophie. H. Cohen hat erkannt und mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß nur von hier aus der Pantheismus überwunden werden kann, denn die Ethik allein vermag die Frage nach dem Wozu der Welt zu beantworten, die Frage, bei der die pantheistischen Tendenzen immer wieder einsetzen; vgl. H. Cohen a. a. O., S. 73 und 76.

2) Diesen wesentlichen Gegensatz zwischen dem Aristotelismus und jeder religiös bestimmten Philosophie finden wir auch in derselben Form aufgestellt bei Albertus Magnus (Physik VIII, Tr. 1, Kap. 13, S. 330), der sich hier, wie in diesem Kommentar oft, direkt an Maimonides anschließen dürfte (vgl. Jacob Guttman, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses ben Maimon I, S. 162 ff.).

3) Hier wird deutlich, daß eine solche Auffassung, eindeutig und einseitig durchgeführt, zu pantheistischen Theorien führen muß, eine Konsequenz, die Maimonides aber nirgends zieht.

Geschaffenen einerseits, als auch den nur in Gott fundierten Charakter dieser Realität andererseits. Die Emanation bedeutet zugleich das ordnende, also erhaltende Prinzip der Welt. Der durchaus reale Charakter des Emanierten bedeutet einen radikalen Unterschied gegenüber dem Emanationsbegriff der Mystik, die in dem Emanierten nur den Wiederschein des göttlichen Feuers sieht. Diese Loslösung des letzten Weltursprungs aus der Immanenz bedeutet aber nicht einen Verzicht auf den aristotelischen Gedanken der mechanischen Zweckzusammenhänge innerhalb der Welt. Diese werden vielmehr ohne Einschränkung beibehalten. (Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten in der Erklärung der Möglichkeit des Wunders s. u. S. 28 f.) Während Aristoteles den Menschen an das Ende der Reihe notwendiger Zweckzusammenhänge stellt, so daß dieser durch rückwärts schließende Denkvorgänge an die letzte Ursache des Seins herankommt, bedeutet für Maimonides der Mensch vielmehr ein Bindeglied zwischen der Welt der mechanischen Zweckzusammenhänge und der höheren Welt des Geistes. Das bindende Glied ist die Denktätigkeit des Menschen, denn diese ist identisch mit der Aufnahme intellektuell faßbarer Wirkungen jener geistigen Wesenheiten. Dieser Gedanke bedeutet eine Aufnahme des neuplatonischen Gedankens von der Erhebung der Seele des Menschen zum Göttlichen. Es wird also, dem transszendenten Charakter des maimonideischen Gottesbegriffes entsprechend, ein Erfolg der Denktätigkeit verheißen, der über die Immanenz hinausführt, während für Aristoteles die Erfüllung des Menschseins, also die Seligkeit, bereits im Denken selbst liegt. Die höhere Welt des Geistes realisiert sich in einer besonderen Weise in der Gestalt der Engel, die Maimonides sowohl in der Tōrā personifiziert vorfindet, als auch in die Systeme der Philosophen eingeordnet weiß. Er betrachtet sie zwar als geschaffen (נִמְצָאִים), aber doch als körperlos, sie entsprechen also den getrennten Intelligenzen des Aristoteles. Es fällt auf, daß Maimonides die Frage der Existenz der Engel nicht diskutiert, sondern sich nur mit den exegetischen Problemen der anthropomorphen Aussagen über Engel in der Bibel (Mōrē Nōbūkīm I, Kap. 49) und der Gruppierung der verschiedenen Namen für die Engelwesen (הַלְכוֹת יְסוּדֵי הַתּוֹרָה II, 3) auseinandersetzt. Die periphere Behandlung der Engel bei Maimonides dürfte darin ihren Grund haben, daß zwischen Tradition und

Philosophie hier keine Spannungen bestehen. Es liegt ihm aber daran, einerseits die Unkörperlichkeit der Engel, andererseits ihr Geschaffensein zu betonen, woraus deutlich wird, daß ihm alles darauf ankommt, die selbständige Realität des Geistigen festzustellen, ohne daß dabei eine Identifikation des Geistigen mit dem Transzendenten eintritt, er vermeidet also jede Tendenz zu einem auch noch so spiritualistischen Pantheismus (Mōrē Nēbūkīm II, Kap. 2. 6. 7. 11). Die Frage nach dem Wozu alles Seins, die die Philosophie zwar mit Notwendigkeit stellen muß, auf die sie aber keine Antwort finden kann, die nicht wieder neue Fragen aufwürfe, also das Problem nur verschöbe, konnte Maimonides von einer Basis aus beantworten, die ihm die jüdische Tradition von vornherein darbot. Die Antwort findet sich nämlich in der Ethisierung des Gottesbegriffes. Da aber Maimonides im Anschluß an den neuplatonisch korrigierten Aristotelismus an dem formalen, nur negativ umreißbaren Charakter des letzten Seins festhält (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 50, ed. Munk Bl. 56 b f.; Kap. 51 f., ed. Munk Bl. 60; Kap. 53, ed. Munk Bl. 62 b ff.; Kap. 58, ed. Munk Bl. 70 a ff.; הלכות יסודי התורה I, 7. 8. 11), so bedient er sich, um diese Ethisierung in sein System einbauen zu können, des Kunstgriffes, die Ethisierung auf die Wirkungen Gottes einzuschränken¹⁾, während er für das Wesen Gottes an der Einheit Gottes, die das Vorhandensein von Eigenschaften im menschlichen Sinne ausschließt, festhält²⁾. Die moderne Erklärung des

1) Wenn Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 84) behauptet, daß der Gott, der sich in der Metaphysik unterbringen ließe, damit durchaus nicht aus der Ethik ausgeschlossen werden könne, so muß dagegen darauf hingewiesen werden, daß die Ethisierung des metaphysisch fundierten Gottesbegriffes im System des Maimonides durchaus kein selbstverständlicher Vorgang ist, sondern daß Maimonides alle Schärfe seiner Logik aufbringen mußte, um die beiden heterogenen Seiten im Gottesbegriff, die metaphysische und die ethische, in Einklang zu bringen.

2) Der Voraussetzung, daß es einen Abstrich an der Einheit Gottes bedeute, wenn ihm positive Eigenschaften zugeschrieben werden, ist der Zweifler Hasdai Crescas in scharfsinniger Weise entgegengetreten, indem er nachweist, daß auch solchen Eigenschaften wie dem Nichtsein oder der Ohnmacht existenzielle Bedeutung zukommt, so daß also mit der Negierung des Nichtwissens usw. noch nicht die entsprechende positive Eigenschaft gesetzt ist. Daraus folgt für Hasdai Crescas aber nicht, daß man über Gottes Eigenschaften überhaupt keine Aussagen machen könne, denn es bedeutet für ihn keinen Abstrich an der Einheit Gottes, wenn man ihm positive Eigenschaften zuschreibt, weil die Eigenschaften nicht ein ablösbarer Teil des We-

Maimonides legt den größten Nachdruck auf die Tatsache, daß Maimonides Gott positive Seinsattribute abspricht. Es wird hierbei aber nicht mit der der Stellung des Maimonides entsprechenden Schärfe betont, daß für Maimonides Gott überhaupt keine, auch keine negativen, Seinsattribute zukommen. Der von Hermann Cohen (a. a. O., S. 98; vgl. auch Jacob Guttman, *Der Einfluß der maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland*, S. 183 f.) auf das Verfahren des Maimonides angewandte Begriff der „Negation der Privation“ trifft noch nicht den Kern der Sache, obwohl er auf sie abzielt. Es handelt sich bei Maimonides um die Nichtanwendbarkeit immanenter Kategorien und damit auch ihrer entsprechenden negativen Gegenkategorien auf den Gottesbegriff überhaupt. Entscheidend aber ist das Ziel, das mit dieser Feststellung erreicht werden soll: Maimonides hat nicht nur das philosophisch-methodische Anliegen, durch Vermeidung positiver Aussagen über göttliche Attribute die Einheit Gottes zu wahren, sondern er hat das religiöse Anliegen, die Transzendenz Gottes zu behaupten, indem er den Gottesbegriff überhaupt aus dem Anwendungsbereich unserer doch weltimmanenten Kategorien ausschließt. Es muß also mit aller Schärfe betont werden, daß die Ethisierung der Wirkungen Gottes nicht eine Ethisierung des göttlichen Wesens an sich bedeutet (vgl. dagegen Hermann Cohen a. a. O., S. 98). Die Ethisierung bezieht sich eben nur auf die Auswirkungen Gottes in der Immanenz.

Dadurch, daß Gottes Wirken auf die Welt, also die Schöpfung und Erhaltung der Welt, ein eminent ethisches ist, ist

sens sind, sondern eine Mehrheit von Bestimmungen desselben Wesens (vgl. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, S. 245 f.). — Hermann Cohen faßt alle Aussagen über die ethischen Wirkungen Gottes als Aussagen über positive Attribute auf. Er scheidet aber diese „Attribute der Handlung“ von den „Attributen des Seins“. Cohen faßt also, in einem gewissen Gegensatz zu Maimonides, die Aussagbarkeit der Wirkungen als einen Abstrich an der Nichtaussagbarkeit positiver Attribute Gottes auf. Dies ist nicht nur eine terminologische Differenz, sondern Cohen sieht in der Annahme einer Aussagbarkeit positiver Attribute eine stärkere Anlehnung des Maimonides an die jüdische Tradition gegenüber dem Aristotelismus (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 89). In der Tat bedeutet der Ersatz der Attributenlehre durch eine Lehre von den Wirkungen einen Fortschritt gegenüber den Vorgängern des Maimonides, die an Stelle der positiven Attribute nur negative gesetzt wissen wollten, wozu D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Gotha 1877, S. 481 ff.

zugleich der Schöpfungszweck realisiert, indem nämlich die Welt ihrem Endzweck, der ethischen Vervollkommnung, die mit der größtmöglichen Annäherung der Welt an Gott identisch ist, entgegengeführt wird. Da aber andererseits dem Menschen eine Mitarbeit an der Realisierung dieses Schöpfungszweckes möglich und geboten ist, so kommt dem Menschen innerhalb der Schöpfung eine besondere Beziehung zum *τέλος* der Welt zu. Sofern er Geistwesen ist, realisiert er tatsächlich zu einem Teile den Weltzweck. Die Welt ist zwar auf Gott hin geschaffen, nicht um des Menschen willen. Da aber der Mensch, und in dieser Art überhaupt nur der Mensch, an der Realisierung des Schöpfungszweckes teilhat, so hat er in der Tat eine eigenartige Bedeutung in der Welt. Maimonides verkennt dabei nicht, daß der Mensch nur in dieser Hinsicht am *τέλος* der Welt teilhat, daß er aber als Naturwesen den Gesetzen der Immanenz unterworfen ist. Innerhalb der Immanenz kennt Maimonides — im Gegensatz zu Aristoteles — nicht die Skala der sowohl normativ als utilitaristisch aufeinander zweckbezogenen Größen, in die auch der Mensch einbezogen ist. Denn nach Maimonides ist jedes Einzelwesen in der Welt auf Gott bezogen, der der alleinige Weltzweck ist¹).

An dem zentralsten Begriffe, dem Gottesbegriffe, erweist sich deutlich die Stellung des Maimonides zur jüdischen Tradition. Nicht um diese irgendwie zu retten, nimmt er die charakteristische Umbiegung des metaphysischen Gottesbegriffes ins Ethische vor, sondern unter dem Zwang einer sich auf der Ebene rein philosophischer Betrachtungsweise ergebenden Unzulänglichkeit der Gedankenführung²). Die philosophisch

1) Das Prinzip des *τέλος* bei Maimonides hat Z. Diesendruck, Die Teleologie bei Maimonides, in Hebrew Union College Annual, vol. V, 1928, S. 415—534, im Anschluß an scheinbar widersprechende und von der Kritik des öfteren beanstandete Einzelstellen in *Mōrē Nebūkīm* dargelegt. Diesendruck löst den Widerspruch dadurch auf, daß er die betreffenden Stellen aus ihrem Zusammenhang zu verstehen sucht. Er hat aber dieses Verfahren nicht bis zu dem Punkte vertieft, daß er die Methode einer Kritik an Einzelstellen überhaupt als unzulänglich erwiesen hätte. Auch Diesendruck selbst geht im Grunde doch wieder von Einzelstellen aus. (In *תרביץ*, Band 1, Heft 4 (1930), S. 106 ff. hat Diesendruck u. d. T. *התכלית והתוארים בתורת הרמב"ם* die Ergebnisse der oben genannten Untersuchung zusammengefaßt und zur Attributenlehre in Beziehung gesetzt.)

2) Die nicht aus dem Gehorsam gegenüber der Tradition, sondern aus der inneren Notwendigkeit metaphysischer Konsequenz resultierende Tatsache,

begründete Betrachtung der Welt erfährt also eine notwendige Ergänzung und Vollendung, während an der Tradition ein gewisser Abstrich vorgenommen wird, der durch die Konsequenz der logischen Folgerungen bedingt ist, der aber durch die Verwendung des Tōrā-Begriffes (s. unten S. 42f.) wieder ausgeglichen wird.

Da die Schöpfung der Welt nach Maimonides eine permanente notwendige Emanation aus Gott darstellt, so ist das Problem der Schöpfung unabhängig vom Problem der Zeit, d. h. also der von den Mutakallimun in den Mittelpunkt ihres Systems gestellte und auch, wie Sa'adjā bezeugt, vom Judentum akzeptierte Gottesbeweis aus der Prämisse, daß die Welt einen Anfang habe und deshalb einen Weltschöpfer voraussetze, hat in diesem Gedankengang überhaupt keinen Platz und wird außerdem von Maimonides noch ausdrücklich abgelehnt (Mōrē Nēbūḳīm I, Kap.

daß der konsequente Monotheismus auf eine Ethisierung des Gottesbegriffes ausgehen muß, hat vor allem Hermann Cohen in aller Schärfe vertreten (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 73). Es erhebt sich die Frage, ob eine transzendent hergeleitete Ethik überhaupt noch Ethik ist, d. h. ob nicht eine weltimmanente Fundierung und eine Auswirkung innerhalb der Immanenz zu den wesensbestimmenden Charakteristika der Ethik gehören. Für Maimonides ist die Antwort auf diese Frage darin gegeben, daß er eine Konkurrenz zwischen göttlichem Willen, also in diesem Falle dem von ihm ausgehenden Sittengesetz, und dem menschlichen Willen für unmöglich erklärt, da der Wille Gottes etwas wesenhaft anderes als der Wille des Menschen sei (s. unten S. 32). Während also Maimonides die Frage der menschlichen Willensfreiheit offen läßt, wird für Hermann Cohen die Diskrepanz zwischen dem göttlichen Ursprung des Sittengesetzes und der Freiheit der menschlichen Vernunft, für die er in extremer Weise eintritt, unüberbrückbar. Er hilft sich hier durch eine typisch mystische Gedankenführung, indem er nämlich die Vernunft insofern an der Urheberschaft am Sittengesetze teilhaben läßt, als diese Vernunft doch etwas Göttliches an sich hat. H. Cohen macht diese Konzession bewußt, indem er zugibt, daß sich hier ein Stück Pantheismus im Monotheismus auswirkt. Er glaubt sich dabei auch auf Maimonides berufen zu können. In der maimonideischen Theorie des Prophetismus glaubt er nämlich den Beweis dafür zu sehen, daß auch Maimonides an der Einheit der Vernunft zwischen Gott und Mensch keinen Anstoß nehme. Dies widerspricht aber durchaus der von Maimonides prinzipiell vertretenen Ansicht, daß die göttlichen Eigenschaften etwas wesenhaft anderes als die entsprechenden menschlichen Eigenschaften seien (s. unten S. 32). Was die Theorie des Prophetismus anlangt, so beruht die vollkommene Gottesschau des Propheten durchaus nicht auf einer ihm von vornherein gegebenen mit der göttlichen identischen Vernunft, sie ist vielmehr Ergebnis eines Gnadengeschenktes Gottes, das niemand von sich aus erlangen kann (s. unten S. 36).

71, ed. Munk Bl. 97 b¹). In der Auseinandersetzung mit der populären Auffassung von der Zeit und mit dem philosophischen Begriffe der Zeit kommt Maimonides zur Konstruktion einer präexistenten Zeit, deren Existenz in dem Willen Gottes zur Schöpfung eingeschlossen ist und der, weil dieser Wille eben ein göttlicher ist, für den Absicht und Ausführung identisch sein müssen, bereits Realität zukommt. Diese Realität aber ist durch menschliche Begriffe nicht mehr erfaßbar, kann also in keiner Weise als Prämisse für einen Beweis der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Schöpfung gelten (Mōrē Nēhūkīm II, Kap. 13, ed. Munk Bl. 27 a ff.).

Das Problem, das für Maimonides zentral ist, ist die Frage, ob Gott der souveräne Herr der Welt, oder ob er und wie weit er an die Ordnungen der Welt gebunden sei²).

1) J. Guttman a. a. O., S. 244, definiert die Ansicht des Maimonides im Gegensatz zu Hasdai Crescas dahin, daß Maimonides es ablehne, „eine ewige Welt als Werk des göttlichen Willens zu betrachten“. Eine solche Auffassung ist für Maimonides nicht denkbar, da er doch eben den Schöpfungsbeweis der Mutakallimun aus dem zeitlichen Anfang der Welt ablehnt. Doch hat hier Maimonides in der Tat den Gedanken nicht nach seiner positiven Seite hin ausgebaut. Erst Gersonides hat — eben im Gegensatz zu Maimonides — eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß Zeit nur eine weltimmanente Kategorie ist.

2) Für Hasdai Crescas ist die Frage, ob Gott an die Ordnungen der Welt gebunden sei, identisch mit der Frage, ob Gott an seine eigenen Ordnungen gebunden sei, denn die Ordnungen der Welt sind doch eben mit den Ordnungen Gottes identisch. Die äußerst geschickte Deduktion wahrt einerseits die Einheitlichkeit Gottes und schließt andererseits jeden Willkürakt aus. Die Kritik des Hasdai Crescas konnte deshalb so scharfsinnig und treffsicher sein, weil sie auf einer eingehenden Kenntnis und einem sicheren Verständnis des gesamten maimonideischen Systems beruht und deshalb imstande ist, die Schwächen des Systems, die oft darin bestehen, daß um des Ganzen willen ein Einzelproblem nicht konsequent zu Ende geführt wird, wenn es für das Ganze als irrelevant erscheint, klar herauszustellen und ergänzend zu kritisieren. Hier ergänzt der scharfe Analytiker, für den die Konsequenz der einzelnen Gedankenführung ausschlaggebend ist, den Synthetiker, bei dem die Geschlossenheit des Systems den dominierenden Leitsatz der Deduktionen bedeutet. Dagegen beruht der Vorwurf, den Hasdai Crescas dem Maimonides macht, daß nämlich die Lehre des Aristoteles bei Maimonides zum Schaden der Tradition restlos rezipiert worden sei, auf einer Verkennung des Zieles und der Methode der maimonideischen Lehre. Maimonides schließt sich nur solange an Aristoteles an, wie Zentralfragen der jüdischen Religion nicht zur Diskussion stehen. In den letzten entscheidenden Punkten wird die jüdische Lehre nicht angetastet, sie kann nicht angetastet werden, da die Rolle der Philosophie im System des Maimonides eine methodische ist. Die Philosophie wird auf die Tradition angewandt, aber die Tradition bleibt Gegenstand der Philosophie (s. unten S. 44).

Gott als der souveräne Herr der Welt ist für das Judentum eine *conditio sine qua non*, eine letzte Gegebenheit, deren Charakter als solche dadurch, daß man sie beweisen wollte, nicht erhärtet, sondern vielmehr aufgehoben werden würde. Trotzdem setzt Maimonides diesen Gedanken nicht in der Form als Axiom, daß er die Auffassung des Aristoteles überhaupt ignorierte. Er weist vielmehr nach, daß die Beweisführung des Aristoteles schon innerhalb einer rein logisch-philosophischen Gedankenführung unhaltbar ist, da die von Aristoteles angewandten Argumente nur im Rahmen der Immanenz Gültigkeit haben, aber nicht auf Gott anwendbar sind. Maimonides trennt also die „inneren Weltzusammenhänge“ scharf von dem Verhältnis der Welt zu Gott. Da die von der weltimmanenten Philosophie des Aristoteles aus an dieser Stelle versuchte Lösung des Problems eine *contradictio in adjecto* bedeutet in dem Sinne, daß die Gesetzmäßigkeit der Immanenz auf die Transzendenz übertragen wird, so behauptet sich hier die jüdische traditionelle Auffassung von Gott als dem souveränen Herrn der Welt. Während Aristoteles davon ausgeht, daß die Geschlossenheit des Systems, die Einheitlichkeit des Aspektes infolge ihrer Denknöwendigkeit allein eine wirkliche, bis zum letzten durchgeführte Erfassung des Weltganzen garantieren, gibt Maimonides diese von der Logik geforderte Einheitlichkeit des Aspektes auf, um durch eine Betrachtung der Welt von zwei verschiedenen Aspekten aus ein plastisches Bild zu gewinnen, dem zwar die geniale Eindeutigkeit des aristotelischen Diagramms fehlt, das aber den Forderungen einer lebendigen und gelebten Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Gott und Mensch, entspricht. Hier liegt jedoch nicht etwa der Fall vor, wie es nach den Ausführungen von Julius Guttman in seinem Vortrage: Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides (abgedruckt in: Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Gießen 1927) und zuletzt in: Die Philosophie des Judentums, München 1933, S. 191, den Anschein haben könnte, daß ein „religiöses Interesse“ dann den Ausschlag geben „darf“, wenn die Logik keine stringenten Beweise anzuführen vermag. Der Anspruch der Religion wird von Maimonides vielmehr als ungleich tiefer erfaßt. Es handelt sich nicht um ein „Interesse“ der Religion, sondern darum, daß den im Leben verwurzelten Forderungen der Religion dieselbe Evi-

denz zukommt wie den im Denken verankerten Forderungen der Logik¹⁾.

Wenn Gott außerhalb der Welt als deren willensmäßiger Urheber, nicht in ihr als ihre mechanische Ursache steht, so ergibt sich die Frage nach der Art seiner Urheberschaft in der Form, ob diese Urheberschaft eine einmalige generelle ist oder ob sie von Fall zu Fall individuell in Erscheinung tritt. Während Maimonides in bezug auf die Welt der Dinge, für die er die aristotelische Auffassung als durchaus adäquat empfindet, an dem generellen Vorsehungsbegriff festhält, den der Aristotelismus als notwendige Konsequenz fordert, wird durch die Sonderstellung des Menschen gegenüber der höheren Welt des Geistes eine andere, nicht mechanische, sondern persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott bedingt²⁾. Aus dieser persönlichen

1) Im Anschluß an Julius Guttman hat Fritz Bamberger (Das System des Maimonides, eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus, Berlin 1935) dem Problem der Spannungen im System des Maimonides eine besondere Untersuchung gewidmet. Aus den klar herausgestellten Ergebnissen seiner Analyse zieht Bamberger Folgerungen, die das Problem nicht in seiner ganzen Tiefe erfassen. Heinemann in MGWJ. 1935, Maimonides-Festschrift, Heft 2, S. 198, weist darauf hin, daß, wenn Maimonides „auf halbem Wege stehen bleibt“, wie Bamberger ausführt, dies nicht darin begründet sein kann, daß Maimonides die Differenzen zwischen den verschiedenen Systemen und Denkweisen, die er verarbeitete und mit denen er sich auseinandersetzte, nicht zu einem einheitlichen System zu vereinigen vermochte, weil er sich zu dem einen Pol mehr hingezogen fühlte. Heinemann ist der Meinung, daß die Spannungen schon in den Denkweisen, an die sich Maimonides anschließt, sowohl in den hellenischen als auch in den jüdischen, vorhanden waren. Darüber hinaus soll im Verlaufe unserer Untersuchung dargelegt werden, daß die Spannungen nicht nur im übernommenen Material bereits gegeben waren, sondern daß sie vielmehr notwendig aus dem Charakter der behandelten Materie und der Eigenart menschlichen Denkens überhaupt resultieren. Auf die in unserer Untersuchung dargelegte Bindung des Maimonides an die jüdische Tradition, die als solche durchaus nicht auf einer Unzulänglichkeit des mittelalterlichen Denkens beruht, hat zuletzt Leo Strauß in: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935, allerdings unter einer stark apologetisch beeinflussten Form der Problemstellung, hingewiesen.

2) Es ist in der Beschränkung des geistigen Moments in der Welt auf den Menschen und der Beschränkung des Vorsehungsbegriffes auf die rein geistigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch begründet, daß Maimonides den Begriff der Vorsehung nur auf den Menschen, nicht aber auf die gesamte Schöpfung bezieht (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 48 Ende, ed. Munk Bl. 55a und III, Kap. 18 Anfang, ed. Munk Bl. 38a), wie dies z. B. Thomas von Aquino tut (Summa Theologiae I, qu. 22, art. 2).

Beziehung resultiert die Notwendigkeit, das Verhältnis Gottes zum Menschen unter dem Begriff der individuellen Vorsehung zu erfassen (Mōrē N°būkīm III, Kap. 17, ed. Munk Bl. 34 b ff). Es ist auffällig, daß Maimonides den Vorsehungsbegriff wenig weiter durchführt. Daß dieser Verzicht keine Konzession an den Aristotelismus bedeutet, geht daraus hervor, daß ja der Aristotelismus von vornherein auf die Welt der Dinge eingeschränkt wird, so daß eine weitere Durchführung des individuellen Vorsehungsbegriffes keine Zusammenstöße mit den aristotelischen Grundsätzen zur Folge haben konnte, da diese schon in der prinzipiellen Grundlegung ausgeschaltet worden sind. Daß sich Maimonides hier so auffällig auf andeutungsweise Behandlung beschränkt, kann seinen Grund darum nur in dem Umstande finden, daß die Weiterführung des Gedankens dem Maimonides als für seine Zwecke belanglos erschien.

Die Stellung des Maimonides gegenüber der jüdischen Tradition manifestiert sich besonders klar an dem extremen Spezialfall der individuellen Vorsehung, an dem Wunder. Wie die Möglichkeit einer individuellen Vorsehung, so ist auch die des Wunders für Maimonides schon im persönlichen Charakter des Gottesbegriffes gegeben. Wenn die Welt nicht nur ein Ablauf kausaler Zweckzusammenhänge ist, sondern das Werk eines transzendenten Urhebers, der zugleich als souveräner Herr dieser Welt angesehen wird, so ist damit eine persönliche Beziehung zu diesem seinem Werk gegeben, die sich nicht darauf beschränken kann, den Ablauf der Zweckzusammenhänge einmal ins Leben gerufen zu haben und dann diesen sich selbst zu überlassen. Maimonides geht also nicht davon aus, daß er das Wunder irgendwie als möglich hinstellen muß, weil sein Vorhandensein durch die Tradition autoritär bejaht wird. Er übt vielmehr an den Wundern der Bibel eine strenge Auslese, indem er alles, was ihm als zu massiv erscheint, durch allegorische Exegese vergeistigt. Eine solche Methode, einmal eingeleitet, hätte auch, wenn es Maimonides darum zu tun gewesen wäre, jedes Vorhandensein eines Wunders in den kanonischen Schriften überhaupt negieren können, so daß also eine Notwendigkeit, dem Aristotelismus hier Konzessionen zu machen, gar nicht vorlag¹⁾. Wenn Maimonides also trotzdem an der Mög-

1) Das Prinzip, nach dem Maimonides die Wunder der Bibel teils allegorisierend auflöst, teils beibehält, wird von seinem Kritiker Alfakar angegriffen

lichkeit und dem Vorhandensein von Wundern festhielt, so tat er dies unter dem Zwange seines lebendigen Gottesbegriffes, nicht aber unter dem Zwange der Rechtgläubigkeit¹⁾. Obwohl das System des Maimonides den Ablauf mechanischer Kausalzusammenhänge auf das Gebiet der dinglichen Welt einschränkt, so ist für ihn doch die Welt als Ganzes nicht Produkt von Willkürakten, sondern der Ablauf alles Geschehens vollzieht sich in innerer Konsequenz. So ist auch das Wunder nicht als spontane Auswirkung göttlicher Willkür anzusehen, sondern im ursprünglichen Weltplan, also innerhalb der göttlichen praescientia, von Anfang an festgelegt. Dies wiederum bedeutet keine Konzession an den Aristotelismus, da hier nicht ein nachträgliches Einfügen des Wunders in den Ablauf der immanenten Zweckzusammenhänge vorliegt, sondern nur die Einheit Gottes, der seinem eigenen Willen nicht zuwiderhandeln kann, zur Geltung gebracht wird. Für Maimonides steht also die Frage im Vordergrund, wie sich das Problem des Wunders zur Frage der göttlichen Voraussicht verhält, nicht aber das Problem des Widerspruchs zwischen Kausalnexus und Wunder. Die Durchbrechung des Kausalnexus ist für Maimonides nicht das entscheidende Moment im Begriffe des Wunders, entscheidend ist vielmehr die direkte Beziehung des Wunders auf Gott, die das Wunder nur als einen Spezialfall der Vorsehung von besonders eindeutiger Ausprägung erscheinen läßt. Wenn also auch das Wunder eine Durchbrechung des Kausalnexus erfordern sollte,

Nach Alfakar darf das Prinzip, nach dem die Tōrā teilweise allegorisierend exegiert wird, nur aus der Tōrā selbst genommen werden. Nur wo, wie bei anthropomorphen Aussagen über Gott, die Tōrā selbst allegorisiert, ist die Allegorese zulässig (vgl. J. Guttman, Die Philosophie des Judentums, S. 209). Hier scheint der Kritiker in seinem Eifer, die Tōrā unbedingt in Gültigkeit zu erhalten, bei Maimonides die Prämisse vorauszusetzen, daß dieser die Tōrā vor dem Forum der Philosophie rechtfertigen wolle, während doch das Anliegen des Maimonides von dem dieses Kritikers gar nicht so sehr verschieden ist: auch Maimonides macht es sich zum obersten Grundsatz, den innersten Sinn der Tōrā aus dieser heraus zu verstehen.

1) Im Gegensatz zur katholischen Dogmatik, wenigstens seit dem Vaticanum, für die die Frage, ob es überhaupt Wunder geben kann, nicht zur Diskussion steht, ist diese Frage innerhalb der jüdischen Tradition immer diskutiert und durchaus nicht immer unbedingt bejaht worden, so daß für Maimonides von dieser Seite her kein Zwang vorlag; vgl. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥasīd I (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XXXVII. 2. = Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, Heft 2, 1935, S. 29).

so ist dies weder für den Wundercharakter von ausschlaggebender Bedeutung, noch bringt es eine völlige Durchbrechung des Weltzusammenhangs mit sich, da für Maimonides dem Kausalnexus keine alleingültige Bedeutung zukommt. Mit der göttlichen Voraussicht aber kann das Wunder für Maimonides deshalb nicht im Widerspruch stehen, weil infolge der Identität der göttlichen Absicht mit ihrer Ausführung das Wunder keine Aufhebung des Weltplanes bedeuten kann, sondern in ihm von vornherein gegeben sein muß. Der Zweck der Wunder wird im Rahmen der Behandlung der Wundertätigkeit des Mose und der Propheten ausdrücklich als ein erzieherischer angegeben (Mōrē Nēbūķīm II, Kap. 8 und Kap. 29).

Während für die Zeit des Maimonides das Problem des Leidens auf Grund der historischen Situation ein brennendes sein mußte, das Problem, an dem damals der Wert der jüdischen Religion überhaupt fraglich zu werden schien, ist bei Maimonides selbst auffallenderweise dieses Problem durchaus nicht zentral. Es wird vielmehr deutlich, daß Maimonides bestrebt ist, das Hineingreifen dieses Problems ins Gebiet der Metaphysik auszuschalten. Einerseits betrachtet er das Übel in der Welt als etwas Negatives, als eine Störung der Harmonie, die an sich die gottgewollte Form der Schöpfung ist. Andererseits versucht er das Böse überhaupt auf das Gebiet menschlichen Lebens zu beschränken, indem er sowohl auf den rein menschlichen Ursprung der meisten Übel hinweist, als auch die Auffassung, daß das Böse eine metaphysische Größe sei, dadurch abweist, daß er sagt, der Mensch könne über das Gute oder Böse der Schöpfung überhaupt nicht befinden. Da das Leiden eine Störung der von Gott gesetzten Harmonie der Schöpfung bedeutet, so ist es oberste Pflicht des Menschen, durch den Kampf gegen das Leiden am Schöpfungswerke mitzuarbeiten, wozu er ja berufen und befähigt ist, weil er an der höheren Welt des Geistes teilhat. Hier ist auch die Stellung des Maimonides zur Medizin begründet. Der Kampf gegen die Krankheit, vor allem aber die Erhaltung der Gesundheit, ist religiöse Pflicht. Maimonides steht also in bezug auf die Prämisse einer ihrem Prinzip nach harmonischen Welt ganz auf dem Boden griechischen Denkens, die Konsequenzen aber, die er aus dieser Voraussetzung zieht, verraten den typisch jüdischen Pflichtenbegriff. Maimonides kann zwar nicht in Abrede stellen, daß ein Teil des Übels in

der Welt, nämlich Naturkatastrophen und die Folgen von Krieg und Mord, nicht im Bereich des durch menschlichen Willen Vermeidbaren liegt, weist aber diesen Formen des Übels eine weit geringere Bedeutung zu als den durch menschliche Leidenschaften verursachten Leiden. Die Sinnlosigkeit der Leidenschaften beweist er damit, daß ihre Intensität mit dem Grade der Entbehrlichkeit des begehrten Gegenstandes wächst. Da sich die Leidenschaften nicht auf das Notwendige, sondern auf das Entbehrliche richten, so kann man sie vermeiden, um damit einen großen Teil des Übels aus der Welt zu schaffen. Entscheidend für die Auffassung des Maimonides ist aber, daß er das Problem des Guten und Bösen nicht mit dem Problem des Schöpfungszweckes und -zieles verquickt wissen will. Gut und Böse sind Begriffe, die nur innerhalb der menschlichen Sphäre gelten, wenn der Mensch sie auf die gesamte Schöpfung überträgt, so begeht er den Fehler einer unberechtigten Übertragung von Kategorien der menschlichen Sphäre auf das Weltganze. Hier drängt sich die Frage von selbst auf, wie Maimonides dazu kommt, diese unbedingte Einschränkung vorzunehmen. Wenn auch der Gedanke einer Schöpfungsharmonie ein spezifisch griechischer ist, so bedingte doch der neuplatonisch modifizierte Aristotelismus, wie ihn Maimonides vorfand, keine solche Ausschaltung des Bösen als metaphysischer Größe. Das Judentum andererseits hatte über diese Frage bisher noch nicht befunden. Das immer latent vorhandene Problem war zur Zeit des Maimonides akut geworden, es war zweifellos das für seine Zeit entscheidende Problem auf dem Gebiete der Theodizee. Maimonides löst das Problem in der Form, daß er es vom Problem der Theodizee radikal trennt. Mit dieser Trennung macht Maimonides den Gottesbegriff des Judentums ein für allemal unabhängig von den Schicksalen der Judenheit. Er gibt also einem durch die Zeit gestellten Problem eine Lösung von überzeitlicher Gültigkeit.

Schon im Hinblick auf den maimonideischen Begriff der Vorsehung wurde darauf hingewiesen, daß der Mensch, da er mit einem Teil seines Wesens zur höheren Welt des Geistes gehört, zu Gott in einem persönlichen Verhältnis, nicht nur in dem kausaler Abhängigkeit, stehen müsse. Damit ist für das Problem der Willensfreiheit dessen eine Seite, der Gegensatz von notwendigen Zweckzusammenhängen und freien Wil-

lenshandlungen innerhalb der Welt, bereits entschieden. Der Mensch steht, was die geistige Seite seines Wesens anlangt, außerhalb des mechanischen Kausalnexus. Maimonides ist also in diesem Sinne durchaus Indeterminist im Gegensatz zu Hasdai Crescas, der trotz aller Einschränkungen den Menschen und seine Handlungen doch ins Gebiet der mechanischen Kausalzusammenhänge einbezieht. Wie stets in der Gedankenführung des Maimonides, ist aber das Problem der Willensfreiheit für ihn nur insofern ein entscheidendes Problem für den Aufbau seines Systems, als er sich mit dieser Frage im Hinblick auf seinen Gottesbegriff auseinandersetzen muß. Seit Sa'adjā ist das entscheidende Moment in der Frage der Willensfreiheit die Spannung zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allwissenheit und Allmacht¹⁾. Es steht aber weniger die Frage zur Diskussion, ob der Mensch frei sein könne, wo doch Gott allwissend und allmächtig sei, als die Frage, wie sich die anerkannte Tatsache menschlicher Willensfreiheit (הלכות תשובה V, 2 ff.; הלכות יסודי התורה X, 4; תשובות הרמב"ם ed. Freimann, Jerusalem 1934, S. 309) mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht in Einklang bringen lasse. Maimonides versucht hier nicht eine Lösung des Problems zu gewinnen, sondern er hebt die Fragestellung als solche auf, indem er darauf hinweist, daß der Gegensatz zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allwissenheit nur ein scheinbarer sei und auf der falschen Voraussetzung beruhe, daß göttliches und menschliches Wissen gleichartig seien. Gottes Wissen aber ist ein Teil seines Wesens, menschlicher Erkenntnis also nicht zugänglich. Es läßt sich von diesem Wissen nur die Aussage machen, daß es kein Wissen von etwas sei, sondern ein Wissen seiner selbst.

1) Die mittelalterliche Religionsphilosophie macht also nicht den Unterschied zwischen psychologischer und metaphysischer Freiheit, der für die moderne Religionsphilosophie charakteristisch ist und nur einen Unterschied zwischen einer latent vorhandenen Ursache und einer besonders greifbaren, sichtbaren Wirkung dieser Ursache darstellt, sondern sie erfaßt den Unterschied wesentlich tiefer, indem sie die beiden Komponenten in Betracht zieht, die eine Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit bedeuten oder doch zu bedeuten scheinen: die Beschränkung durch die notwendigen Zweckzusammenhänge der Immanenz einerseits und die durch die Ansprüche der transzendenten Macht andererseits.

Obwohl also bei Maimonides die Diskrepanz zwischen Gott und Mensch in aller Schärfe gesehen ist, so hat er doch andererseits sowohl vom Judentum als auch aus Aristoteles die Voraussetzungen übernommen, die dennoch gewährleisten, daß der Mensch sich Gott nähern kann. Indem nämlich der Mensch durch seine Erkenntnis zu einer immer höheren Stufe der intellektuellen Vollkommenheit gelangen kann, nähert er sich dem göttlichen vollkommenen Wissen. Da im Wesen Gottes eine Trennung der verschiedenen Eigenschaften nicht denkbar ist, so bedeutet eine Annäherung an das Wissen Gottes zugleich eine Annäherung an die vollkommene Sittlichkeit, die sich in Gottes Werken manifestiert. In diesem Problem tritt der Gegensatz zwischen der jüdischen Lehre und dem Aristotelismus nicht mehr akut in Erscheinung. Nachdem nämlich die gottmenschliche Beziehung und damit die geistige Seite des Menschen aus den notwendigen Zweckzusammenhängen der natürlichen Welt überhaupt losgelöst ist, stößt sich die Tatsache der menschlichen Willensfreiheit nicht mehr mit dem gesetzmäßigen Ablauf der dem Kausalnexus unterworfenen Welt. Der Widerspruch, der von Seiten des Aristotelismus notwendig vorhanden sein muß, wird also vom zentralen Grundgedanken der maimonideischen Lehre her eliminiert. Es ist nur noch eine innerhalb jeder Religion, die die Willensfreiheit anerkennt, also auch in der jüdischen Lehre bestehende Spannung zwischen der göttlichen Allwissenheit und der Freiheit des Menschen aufzuzeigen und zu überwinden. Die Überwindung der Schwierigkeit findet sich in der allen optimistisch gestimmten Religionsphilosophien eigenen Identifikation von Erkenntnis und Willen. Gotteserkenntnis führt, sofern sie nur wirkliche Erkenntnis ist, aus sich heraus notwendig zur Liebe zu Gott und damit zu einer Erfüllung seiner Gebote, also zur Erfüllung des Weltzwecks, zum Mitschaffen an der Schöpfung. Diese Erfüllung der Gebote aber geschieht auf Grund der Freiheit der Liebe.

Es erhebt sich die Frage, worin das geistige Wesen des Menschen, das seine Gottbezogenheit garantiert und ihn aus dem mechanischen Kausalnexus löst, besteht. In Anschluß an Alexander von Aphrodisias und Themistios, deren Auffassung einen modifizierten Aristotelismus darstellt, betrachtet Maimonides die Seele des Menschen zunächst nicht als Substanz, sondern nur als Kraft, שכל בכה, und zwar als potentielle Energie,

die eines Anstoßes von außen bedarf, um Wirkungen hervorzu-
bringen. Dieser Anstoß (שכל הפועל) ist ein Teil der notwendi-
gen Emanation aus Gott. Ist aber dieser Anstoß einmal gege-
ben, so vermag die Seele aus sich heraus den Intellekt zu be-
tätigen und sich damit eine geistige Substanz an Erkenntnissen
zu sammeln, die Maimonides als שכל הנקנה bezeichnet. Diese
Substanz ist sowohl Garantie als Trägerin der menschlichen
Unsterblichkeit, denn Erkenntnis und nur diese ist vermöge
ihres göttlichen Charakters unvergänglich. Es besteht also kein
Zweifel, daß für Maimonides nur die geistige Seite des Menschen
von überzeitlicher Dauer sein kann. Das wirkt sich auch auf
die spezielle Form der Unsterblichkeitsvorstellung, die Aufer-
stehung, dahin aus, daß Maimonides diese immer auf den Geist
bezieht (העוה"ב אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים כמלאכי השרת)
בלבר (VIII, 2). Dem Begriffe der Auferstehung,
der für ihn unter die Kategorie des Wunders gehört, hat Maimo-
nides eine besondere Abhandlung gewidmet (מאמר תחיית המתים).
In diesem Zusammenhang gestaltet sich auch der Messiasbegriff
des Maimonides zu einem rein geistigen. Die Messiaserwartung
ist identisch mit dem Aufstieg der Menschheit zu einer immer
mehr vollkommenen Erkenntnis Gottes (IX, 2)¹⁾. In der gegenwärtigen Welt ist die vollkommene Erkenntnis
Gottes durch die vielfachen Bedrückungen in Frage gestellt.
Es ist darum für Maimonides der Sinn der messianischen Zeit,
daß in ihr jede Bedrückung aufhört und so die Freiheit der
Erkenntnis garantiert ist. Auf diese messianische Zeit, die eine
durchaus diesseitige Größe ist, beziehen sich alle Verheißungen
der Propheten, da die zukünftige Welt, die transzendente Da-
seinssphäre Gottes, sich so sehr jeder Erfassung mit weltimma-
nenten Begriffen entzieht, daß über sie überhaupt keine Aus-
sagen gemacht werden können (VIII, 7 und IX, 2). Die Beziehung zwischen der erkennenden Tätigkeit des Intellekts
und der ihn aus dem Möglichen in das Wirkliche hinüberfüh-

1) Da die Gotteserkenntnis immer zugleich Erkenntnis und Erfüllung der göttlichen Gebote bedeutet, ist Aufstieg in der Erkenntnis Gottes immer zugleich auch sittlicher Aufstieg. Der messianische Gedanke ist nur die historische Seite des Gedankens einer Selbstvervollkommnung in der Richtung auf Gott hin. Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 126) glaubt in dieser Gedankenführung eine Distanzierung gegenüber dem rein transzendenten Messiasbegriff des Christentums sehen zu müssen.

renden Kraft aus Gott ist nicht die eines einmaligen Anstoßes und eines dann nach eigenen Gesetzen ablaufenden Geschehens, sondern die einer beständigen lebendigen Wechselwirkung, wie dies dem überzeitlichen Charakter des göttlichen Wirkens entspricht. In dem Maße nämlich, in dem sich der Mensch durch Erkenntnis dem Wesen Gottes annähert, in dem Maße wirkt auch der Einfluß der Emanation aus Gott auf die Ausgestaltung seiner immateriellen unsterblichen Seelensubstanz. Da die Wirksamkeit Gottes eine eminent sittliche ist, so ist auch diese seine Wirkung auf die Höherentwicklung des Menschen eine sittlich bestimmte. In dieser Hinsicht hebt auch Maimonides den rein immanenten Charakter des Gegensatzes von Gut und Böse (S. 13) auf, indem er den Begriff der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe, unter dem Aspekt eines Beistandes Gottes einführt. Der Abschluß dieses Prozesses, der nach הלכות יסודי התורה VII, 2 aus 10 Stufen besteht, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, kann aber nur von den wenigen Auserwählten, den Propheten, erreicht werden. Damit ist die Verbindung mit der jüdischen Tradition hergestellt. Auffällig ist die Rolle der aristotelischen Lehre — in ihrer neuplatonisch modifizierten Form — innerhalb dieser Gedankenführung. Sie ist nämlich eine ausgesprochen methodische. So wird das physikalische Moment der Potenzialität ausdrücklich berücksichtigt. Der Kern des Gedankens ist aber, wie sein Ausgang beweist, ein spezifisch jüdischer. Was hier mit allen Mitteln griechischer Logik erwiesen und bewiesen wird, ist dennoch nicht griechische Erkenntnis des Unendlichen und Einen, sondern die Gottesschau des Propheten, also das Kernstück jüdischer Lehre.

So erscheint der Prophet¹⁾ als ein von anderen nach dem Grade der Erkenntnis Verschiedener und, was das Entscheidende ist, zunächst nicht als ein von Gott direkt Berufener, sondern als das Ergebnis eines geistigen Entwicklungsprozesses,

1) Als Repräsentant der idealen Frömmigkeit erscheint nach Maimonides der Prophet, nicht der Hāsīd. Letzterer gilt für Maimonides als der Idealtypus frommer Gesinnung und frommen Handelns. Er zeichnet sich durch seine extreme Haltung aus (הלכות דעות I, 5). Als spezifisch chassidische Tugend scheint die Demut betrachtet zu werden (הלכות דעות I, 5; VI, 9). Es wird also dem Hāsīd zwar das zu dieser seiner seelischen Haltung notwendige Maß an Gotteserkenntnis zugeschrieben, nicht aber das Höchstmaß an Gotteserkenntnis, das zur Gottesschau führt und nur dem Propheten zukommt.

an dem er selbst in entscheidender Weise mitarbeiten kann (Mōrē Nēbūkīm II, Kap. 36, ed. Munk Bl. 79 b f. und Kap. 38, ed. Munk Bl. 82 b ff.). Doch betont Maimonides, daß das Eintreten des prophetischen Erlebens allein von dem Willen Gottes abhängt, da dieser ja frei ist. Das bedeutet aber keinen Widerspruch gegenüber der Behauptung, daß das Wesen des Prophetseins die Erkenntnis ausmacht. Denn wie von vornherein der *שכל הפועל* als auslösendes Moment vorhanden ist, so muß dieses auslösende Moment umsomehr an Bedeutung gewinnen, je näher die Erkenntnis dem Wesen Gottes kommt, so daß auf der höheren Stufe der Erkenntnis, eben der prophetischen, dieses von Gott ausgehende Moment allein den Ausschlag gibt und alles davon abhängig ist, daß Gott der Erkenntnis die konstituierende Prägung gibt. Ist also während des Aufstiegs zur höchsten Erkenntnis das Wirken Gottes nur ein Mitwirken, so ist auf der Stufe der höchsten Erkenntnis das menschliche Mitwirken ganz ausgeschaltet (*הלכות יסודי התורה* VII, 1). In der vollkommenen Erkenntnis ist nicht nur die Disposition, sondern die Prophetengabe selbst vorhanden. Es steht aber bei Gott zu verhindern, daß diese in der vollkommenen Erkenntnis latent gegebene *נבואה* ausgelöst wird¹⁾. Die Sonderstellung des Propheten bringt es mit sich, daß seine Sprache sich nicht der dem diskursiven Denken adäquaten Begriffe bedient, sondern eine Bildersprache mit eigenen Ausdrucksmitteln darstellt (Mōrē Nēbūkīm II, Kap. 29, ed. Munk Bl. 59 b—66 a und Kap. 43, ed. Munk Bl. 90 a—91 b). Es zeigt sich hier, daß für Maimonides die Prinzipien philosophischen Denkens zwar dazu dienen, die religiösen Inhalte formal zu gestalten und so erfaßbar zu machen. Doch glaubt Maimonides, auf den höchsten Stufen der Erkenntnis auf das Hilfsmittel einer formalen Gestaltung religiöser Inhalte auf Grund philosophischer Prinzipien und Kategorien verzichten zu müssen, da dieses auf dieser Stufe nicht mehr adäquat ist. Die Prinzipien philosophischen Denkens werden also

1) Maimonides stellt diese seine Ansicht sowohl in Gegensatz zu der populären Meinung, daß jeder, sofern in ihm nur ein Fünkchen des Guten vorhanden ist, an dem sich das Prophetische zu entzünden vermag, von Gott zum Propheten berufen werden kann, als auch gegen die Ansicht der Philosophen, daß der vollkommenen Erkenntnis die Gabe der Prophetie inhäriert. Maimonides behält hier also zwar die Ansicht der Philosophen bei, gibt ihr aber eine äußerst scharfe und charakteristische Wendung, indem er hier seinen Begriff des Potentiellen einführt (Mōrē Nēbūkīm II, 32).

nicht unter dem Zwange der Tradition in einer ihnen wesensfremden Art umgestaltet, sondern nur als nicht mehr anwendbar betrachtet. Während aber das Wesen des Prophetismus im philosophischen Denken verankert ist, nur darüber hinausgeführt wird, ist dem Prophetismus des Mose eine Sonderstellung zugewiesen (Mōrē N^oḥūkīm II, Kap. 35, ed. Munk Bl. 76 b ff u. ö.). Seine Prophetie trägt einen rein übernatürlichen Charakter. Seine Lehre ist nicht eine Offenbarung Gottes, sondern mit der göttlichen Weisheit überhaupt identisch. Sie ist ein Meisterwerk Gottes, eine Schöpfung wie die Natur und wie diese ewig. Es zeigt sich also, daß die Sonderstellung des Mose auf der Hochschätzung der Tōrā beruht. Nur vom Wesen der Tōrā her ist die Gestalt des Mose, wie sie Maimonides auffaßt, zu verstehen (Mōrē N^oḥūkīm I, Kap. 63, ed. Munk Bl. 81 b f.; II, Kap. 39, ed. Munk Bl. 83 b) ¹⁾.

1) Michael Guttman in MGWJ. 1935, Heft 2, bringt im Rahmen seines Aufsatzes, der zur Frage der Quellen des Maimonides ergänzende Beiträge liefert, für die Beurteilung der Person des Mose bei Maimonides eine Stelle aus dem von Enelow edierten tannaitischen Midraš משנת רבי אליעזר, die als Quelle für Maimonides gedient haben müßte. Daß Maimonides auf diese Quelle zurückgeht, ist evident. Wie der Wortlaut beweist, liegt eine direkte Abhängigkeit vor, nicht nur eine Übereinstimmung in dem Gedanken an sich, was in diesem Falle auch nichts beweisen würde, da der Gedanke selbst biblisch ist. Es ergibt sich hier ein interessanter Einblick in die Arbeitsmethode des Maimonides. Die Aufnahme des Gedankens in sein System entspricht einer inneren Notwendigkeit. Da aber Maimonides für diesen sich aus seinen Deduktionen ergebenden Gedanken bereits eine Formulierung in der Tradition vorfand, so hielt er sich an diese. Seine Tätigkeit ist in diesem Falle eine einordnende, aber nicht eklektisch in dem Sinne, daß er alles, was er vorfindet, zu einem System zusammenzusetzen versuchte. Er geht vielmehr auch hier von seinen zentralen Voraussetzungen aus, ordnet diesen das traditionelle Material ein und unter und gibt ihm dadurch einen neuen und — nach der Meinung des Maimonides — ihren ursprünglichen und eigentlichen Sinn. — Die Sonderstellung des Mose innerhalb der Propheten, die im besonderen Charakter der Tōrā begründet ist, wurde im Anschluß an Maimonides auch von Moses Mendelssohn vertreten, wozu J. Guttman, Die Philosophie des Judentums, S. 308 f. — Es ist sehr auffällig und nur aus einer Anlehnung an die Lehren des Maimonides überhaupt zu erklären, wenn Thomas von Aquino dieselbe Auffassung von der Sonderstellung des Mose vertritt, da diese Auffassung doch wesentlich in der spezifisch jüdischen Tōrā-Auffassung begründet ist (vgl. Jacob Guttman, Der Einfluß . . ., S. 199). Es liegt hier der typische Fall einer aus inneren Gründen nachweisbaren Abhängigkeit vor, während wir in der Mehrzahl der Fälle, abgesehen von solchen, wo Maimonides ausdrücklich zitiert wird, aus einer Gleichheit der Gedankenführung nicht

Wie aus der Untersuchung der zuletzt behandelten religiösen Probleme hervorgeht, handelt es sich für Maimonides um eine Reformation der Methoden, nicht aber um Umgestaltung des Gegenstandes der jüdischen Religion an sich. Das bedeutet, daß die Tōrā unbedingt in Gültigkeit bleibt. Daß die Tōrā eine Größe ist, der nicht nur absolute Gültigkeit, sondern eine selbständige Existenz zukommt, ergibt sich aus dem Umstand, daß die Tōrā in ihrer Existenz unabhängig ist von der Erfüllung der Gebote, aus denen sie besteht (Mōrē Nēbūķīm III, 34)¹⁾. Die Gebote sind nur Auswirkungen der Tōrā in der Endlichkeit, die Tōrā selbst ist mehr als die Summe der Einzelgebote, wie schon der traditionelle Gedanke beweist, daß zwar die Tōrā ewige Gültigkeit hat, daß aber eine Reihe einzelner Gebote in der messianischen Zeit aufgehoben werden wird. Aus der umfassenden Gültigkeit der Tōrā, die nicht an Zeit und Ort gebunden ist, und der Tatsache, daß der Mensch Einzelwesen innerhalb eines historischen Geschehens, also von Zeit und Ort abhängig ist, ergibt sich eine Spannung zwischen Forderung und Erfüllungsmöglichkeit. Maimonides sieht diese Spannung als notwendig an. Dies ist die systematische Grundlegung des Standpunktes, den er in seinem Sendschreiben an die jemenitischen Juden praktisch vertreten hat. Erst in der Gesamtheit des historischen Geschehens realisiert sich die gesamte Tōrā. Der Einzelne vermag nur einen Teil zu realisieren²⁾. In der Sonderstellung, die Maimonides der Person berechtigt sind zu schließen, daß eine Abhängigkeit, sei es eine direkte oder eine indirekte, der scholastischen Philosophie von Maimonides vorliegen müsse, da eine Reihe von Fragen von selbst zu bestimmten Lösungen drängen, so z. B. zu der Behauptung, daß göttliche Attribute und menschliche Eigenschaften nicht verglichen werden können; vgl. dagegen Jacob Guttman, *Der Einfluß ...*, S. 157.

1) Wenn I. Heinemann a. a. O., S. 140, darauf hinweist, daß „die Zahl derjenigen Menschen überwiegt, für welche nicht nur die Betrachtung, sondern auch die Übung des Gesetzes erzieherisch unentbehrlich ist“, so darf das nicht dahin mißverstanden werden, daß die wenigen Erwählten, denen es vergönnt ist, sich in das Wesen der Tōrā zu versenken, von der Ausübung auch nur eines Gesetzes entbunden seien.

2) Die Kritiker des Maimonides, so z. B. Ḥasdai Crescas z. St., erkennen hier den Umstand, daß es sich um eine im menschlichen Wesen notwendig begründete Einschränkung handelt, und biegen den Gedanken insofern ab, als sie ihn auf ethisches Gebiet verschieben und hier das Problem einer größeren oder geringeren ethischen Vollkommenheit des Einzelnen in den Text hineintragen.

des Mose zuweist, findet diese Tatsache einen sichtbaren, prägnanten Ausdruck; sie liegt aber allen übrigen Gedanken des Maimonides implicite zugrunde. Der unmittelbar göttliche Ursprung der Tōrā¹⁾ macht ihr Studium nicht nur geeignet, sondern zum allein möglichen Weg, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Alle philosophische Spekulation ist zwar notwendig, um dem Menschen seine Stellung gegenüber der Welt und gegenüber Gott klarzumachen, damit er von dieser Position aus zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann; sie ist ferner notwendig, um dem Denken des Menschen das nötige Rüstzeug zu liefern. Die Philosophie ist die Grammatik des Denkens²⁾. Gegenstand des Denkens aber bleiben letzten Endes immer Gott und die Tōrā als adäquater Ausdruck seines Wesens³⁾. In der absoluten Gültigkeit der Tōrā liegt ein mystisches Moment, das niemals hinweggedeutet werden kann, wenn man nicht überhaupt

1) In der Identifikation von Tōrā und Sittengesetz wird der göttliche Ursprung des Sittengesetzes behauptet und damit der schärfste Gegensatz zum Aristotelismus geschaffen, denn für Aristoteles kommt dem Guten nicht einmal die Evidenz der Erkenntnis zu, es resultiert lediglich aus einer historischen Entwicklung. Gut ist für Aristoteles nur, was von allen und zu allen Zeiten als gut befunden worden ist.

2) Elbogen (MGWJ. 1935, Heft 2, S. 70) weist im Anschluß an קובץ I, 12c darauf hin, daß Maimonides die Wissenschaften zunächst als ancillae theologiae herangezogen habe, ihnen aber später den Wert selbständiger Größen habe zuerkennen müssen. Wenn Maimonides an dieser Stelle auch zugibt, daß ihm der Wert der Wissenschaft um so größer erschienen sei, je länger er sich mit ihr beschäftigt habe, so kann doch weder davon die Rede sein, daß Maimonides jemals der Wissenschaft ihren Eigenwert abgesprochen habe, noch daß er andererseits jemals der Wissenschaft einen anderen Wert zugeschrieben habe als den, der Gotteserkenntnis zu dienen. Sein Anliegen entsprach hierin dem der Scholastik. Es tut dies seiner Wissenschaftlichkeit ebensowenig Abbruch, wie die bloße Tatsache, daß das Ziel der Scholastik ein im Prinzip theologisches war, die Wissenschaftlichkeit der scholastischen Methode in Frage stellen muß, was heute, wo eine bewußt polemische Haltung gegenüber der Scholastik nicht mehr aktuell ist, auch nicht mehr in Frage gestellt werden dürfte.

3) Wie die Notwendigkeiten philosophischer Deduktion zu einer vergeistigenden Allegorese des Bibeltextes führen, soweit der Text in wörtlicher Exegese diesen Deduktionen entgegengesetzt ist, so führen auch die Entscheidungen der Halacha — da diese für Maimonides als explizierte Tōrā in Gültigkeit bleibt, wenn er sie auch sinngemäß und nicht in blindem Gehorsam zu erfassen sucht — Maimonides dazu, gegebenenfalls im Interesse der Halacha von einer wörtlichen Exegese des Bibeltextes abzugehen; vgl. Z. Karl, התורה כפרשן הרמב"ם in תרביץ VI, S. 152 ff.

einen Abstrich am Wesen der Tōrā machen will. Andererseits hat doch die Tōrā in Form der täglich zu erfüllenden Gesetze eine Auswirkung, die so weit verzweigt und so sehr vom transzendenten Ursprung entfernt ist, daß der Zusammenhang zwischen Ursprung und letzter Auswirkung fast außerhalb des menschlichen Erkenntnis Zugänglichen zu liegen scheint. Es gibt deshalb Stimmen im Judentum, die einem blinden Gehorsam den Vorzug geben. Für Maimonides ist dieser Weg nicht gangbar. Die zentrale Bedeutung, die er der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis der Welt als Auswirkung des göttlichen Wesens zuweist, bedingt, daß er auch hier die Forderung aufstellen muß, den Sinn der Gebote, also ihre letzte Verankerung in der Tōrā, dem unmittelbaren Ausdruck göttlichen Wesens, zu erfassen. Maimonides gibt dabei zu, daß für dieses oder jenes Gebot der Sinn nicht unmittelbar zutage tritt, also der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich oder noch nicht zugänglich ist (Mōrē Nēbūkīm III, Kap. 26, ed. Munk Bl. 58 b f.). Als alleinigen Antrieb zur Erfüllung der als gültig erkannten Gebote läßt Maimonides nur die Liebe gelten, wobei er sowohl den Lohngedanken, als auch die Haltung der Furcht vor Gott ausschaltet (הלכות תשובה X, 1, 2). Während die Mystik¹⁾ zwar ebenfalls die Forderung

1) Bei aller grundsätzlichen Ablehnung der Mystik hat doch Maimonides den religiösen Wert einzelner mystischer Gedankenführungen viel zu tief erfaßt, um sie nicht mit verändertem Vorzeichen in sein System einzubauen; vgl. H. Cohen a. a. O., S. 107. Die Lehre von der Identität der Gottesliebe und der Gotteserkenntnis ist letztlich eben doch wie alle Identifizierung heterogener Größen eine mystisch bestimmte Gedankenführung. H. Cohen a. a. O., S. 105, spürt hier mit Recht die innere Verwandtschaft von Maimonides und Plato heraus. Die Gefahr des Quietismus, die dieser Identifizierung innewohnt, ist bei Maimonides von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß diese mit der Erkenntnis identische Gottesliebe in der Erfüllung der Gebote realisiert wird, sich also nicht in der bloßen Gottesschau erschöpft. — Die zentrale Stellung der Ethik im System des Maimonides und in der jüdischen Religionsphilosophie überhaupt bedingt hier wie stets einerseits eine klare Abgrenzung gegen jedes Abgleiten in wesensfremde Einseitigkeit und andererseits eine in der Sicherheit der zentralen Fundierung begründete Aufnahmefähigkeit für äußere Einflüsse, die geeignet sind, die Religion lebendig und vielgestaltig zu erhalten. Es bleibt die Frage offen, ob diese Wirkung einer prinzipiell ethischen Fundierung der jüdischen Religion von jeder ebenso der betreffenden Religion adäquaten und ebenso konsequent festgehaltenen Fundierung erreicht wird, ob also der Wert der Fundierung im Formalen liegt oder ob die zentrale Stellung gerade der Ethik vermöge ihres für den Wert jeder Religion entscheidenden Charakters diese Sicherheit und Lebendigkeit garantiert. Die Frage muß offen blei-

aufstellt, daß jedes Gebot seinem Ursprung nach erkannt werden müsse, aber die Erfüllung dieser Forderung auch in bezug auf die scheinbar geringsten Gebote nur auf der obersten Stufe mystischer Erkenntnis überhaupt für möglich hält, gilt für Maimonides eine Abstufung der Gebote sowohl in bezug auf ihren Wert als in bezug auf ihre Erkennbarkeit¹⁾. Hier wird die im Prinzip rationalistische Auffassung des Maimonides deutlich: er ordnet und gruppiert, wie es dem Charakter des diskursiven Denkens entspricht, wo die Mystik in Eins zusammenschaut, also die Dinge nebeneinander, als auf einer Ebene liegend, nicht aber nacheinander betrachtet²⁾. Dieser grundlegende Unterschied zwischen der Auffassung des Maimonides und den Prinzipien der Mystik offenbart sich am deutlichsten in der Haltung des Maimonides gegenüber dem Gebet. Nach mystischen Grundsätzen ist das Gebet der genuine Ausdruck der Frömmigkeit, der umfassendste Gottesdienst. Für Maimonides ist das Gebet Erfüllung eines Gebotes — wobei Maimonides nicht von der traditionellen Auffassung³⁾ abweicht, nach der das Gebet zu den wichtigsten Geboten gehört — aber es nimmt keine Sonderstellung außerhalb der Gebote ein. Darum

ben, zumal es überhaupt in Zweifel gezogen werden muß, ob ihre Beantwortung Sache der Wissenschaft und nicht der Überzeugung ist.

1) Diese beiden Abstufungen sind aber nicht kongruent. Der Wert der Gebote ist eine ihnen immanente Größe, er richtet sich nicht nach dem Grade ihrer Erkennbarkeit, wie dies nach H. Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 70 f.) den Anschein haben könnte. H. Cohen führt dagegen sehr scharfsinnig aus, daß das von Aristoteles aufgestellte Mittelmaß als Prinzip der Tugend, das auch im Talmud vertreten wird, von Maimonides zwar nicht abgelehnt wird und auch nicht abgelehnt werden kann (הלכות דעות I, 2—6), daß aber für Maimonides die letzte Fundierung der Ethik ebenso wie das Kriterium für die einzelnen Handlungen nur in Gott als dem Urheber und Garanten der Sittlichkeit gefunden werden kann, daß also alle Tugend ihren Wert darin besitzt, daß sie Ergebnis und Ausdruck der Gotteserkenntnis und der Liebe zu Gott ist (a. a. O., S. 109 ff.). Die Wertbestimmung der Tugend von der Transzendenz her bedingt das dynamische Prinzip der Tugend, sie ist Stufe (מעלה), sie ist der Weg der Selbstvervollkommnung (השתכלות), während die Vollkommenheit selbst (שלמות) nur als Ziel angesehen wird.

2) Vgl. hierzu L. Gulkowitsch, Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre (Acta et Commentat. Univ. Tartuensis B XXXVII.3 = Scholae Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis 1), S. 21.

3) Zur Quelle dieser Auffassung vgl. Michael Guttman, Zur Quellenkritik der Mischnah Thora, in MGWJ. 1935, Heft 2 (Maimonides-Festschrift), S. 149.

legt Maimonides den größten Wert auf die gebotenen Gebete (Kern- und Stammgebete), während er sich den Pijjūtīm gegenüber ablehnend verhält¹⁾ und vor allem eine Unterbrechung der Pflichtgebete durch poetische Stücke bekämpft. In dieser Ablehnung des freien (= רשות) Gebetes zeigt sich die Bewertung des Gebetes als Gebotserfüllung, nicht aber als Mittel kontemplativer Versenkung. Es muß dabei aber in Betracht gezogen werden, daß die Tōrā nicht nur die Summe und den inneren Sinn der Gebote repräsentiert, also eine ethische Größe darstellt, sondern daß ihr auch eine metaphysische Bedeutung zukommt, da sie zugleich Prinzip der Schöpfung ist. Sie ist es, die die Welt zu einer Welt Gottes macht, obwohl dieser Gott doch absolut transzendent ist. Die Tōrā hat sich von denjenigen Prinzipien, die dazu dienen sollten, zwischen Immanenz und Transzendenz eine innere Verbindung herzustellen, wie etwa der Begriff Š*kīnā oder der Logos-Begriff Philos, durchgesetzt und zwar deshalb durchsetzen können, weil es sich um ein ethisches Prinzip handelt. Daß Gottes Wirkungen ethischer Natur sind, ist mit der Tatsache identisch, daß sie tōrā-gemäß sind. Die Ethisierung der Wirkungen Gottes ist nichts weiter als eine philosophische Formulierung des mythischen Gedankens, daß Gott zuerst die Tōrā geschaffen hat²⁾ und nach ihrem Plane dann die Welt schuf (Genesis rabbā, Abschnitt I, ed. J. Theodor, Berlin 1903, S. 2 und Parallelen)³⁾. Diese

1) Vgl. I. Elbogen, Der Ritus im Mischna Thora, in: Moses ben Maimon I, S. 327, und zuletzt: Immanuel Löw in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 163, und Schirmann והשירה העברית, הרמב"ם, in מאזנים 1935, Heft 4/5 (Maimonides-Festschrift), S. 433—436.

2) Eine genaue Aufzählung der hierfür in Betracht kommenden Stellen s. bei V. Aptowitzer, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, in Hebrew Union College Annual, vol. VI, 1929, S. 219 f., Anm. 39—43.

3) Das Bild der Schöpfung als Bau eines Hauses ist nachweislich biblisch (Hiob 38, 5 f.), auf jeden Fall also im Judentum lange vor Philo (auf Plato und Philo führen das Bild zurück: Jellinek, Sachs, Freudenthal, Joel und Bacher; vgl. die Anm. z. St. bei Theodor) bekannt gewesen, wobei sogar mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß es sich um eine vorexilische Stelle handelt (von der Möglichkeit einer zeitlichen Fixierung des Hiobbuches in seinen ursprünglichen Bestandteilen, zu denen diese Stelle gehören dürfte, in vorexilischer Zeit, hat mich die demnächst zu erwartende Arbeit über „Die poetische Technik des Buches Hiob“ meiner Schülerin Margarete Lampe überzeugt). Daß diese Vorstellung später mit einer entsprechenden griechischen Vorstellung unter Herübernahme technischer Termini verknüpft wurde, beweist noch nicht ihren rein griechischen Ursprung, da die Vorstellung viel zu naheliegend ist, als

Identifikation von Sittengesetz und Weltplan ist ein typisch jüdischer Gedanke, dessen Keime weit in der Vergangenheit zu suchen sind. Schon die Auffassung vom Wesen des Gesetzes, die in der Zeit Ezras vertreten wurde, zielte auf eine solche kosmische Bedeutung der Tōrā hin. Seit jener Zeit gibt es einen Mittelpunkt der Lehre, der die Quintessenz der geistigen Strömungen einer geistig stark bewegten und reichen Vergangenheit darstellt und nun nur noch ein Explizieren, allenfalls ein Modifizieren der Grundgedanken gestattet. Ein solcher Vorgang muß nicht identisch sein mit einer Erstarrung im Traditionellen. Es hat sich vielmehr erwiesen, daß die Ethisierung der Religion, die mit dieser ersten Grundlegung der jüdischen Lehre verbunden war, zu den fruchtbarsten Gedanken des Judentums überhaupt gehört. Es ist durchaus nicht zufällig, daß Maimonides nicht in Form irgendeiner anderen Hypostase die Verbindung zwischen Gott und Welt zu erfassen suchte, sondern daß er diese Personifikation des ethischen Weltprinzips wählte. Nur so kann überhaupt von einer spezifisch jüdischen Philosophie die Rede sein. Es macht nun wenig aus, wieviel oder wie wenig aus der griechischen Philosophie von Maimonides übernommen wird. Die unbedingte Wahrung des ethischen Grundprinzips garantiert den jüdischen Charakter seiner Philosophie¹⁾. Solange es sich um die geschaffene Welt allein handelt, kann Maimonides sich eng an Aristoteles anschließen, sobald aber die Frage nach dem inneren Sinn, nach der Bestimmung und dem Ziel der Welt gestellt wird, offenbart sich der Unterschied der Auffassung. Maimonides kann sich nicht damit begnügen, den Sinn der Welt in ihr selbst zu suchen. Er muß ein rein ideelles Prinzip hinter der Welt konstatieren, das Prinzip, das, sowohl mit der Welt, als mit dem transzendenten Gotte wesentlich verbunden, zwischen beiden die Einheit herstellt. Dieses Prinzip ist bei Maimonides ein ethisches. Die formale Seite dieser Auffassung, die Setzung eines sinnge-

daß sie nicht an verschiedenen Stellen unabhängig voneinander entstehen könnte (vgl. dagegen Theodor a. a. O., S. 2, Anm. z. St.).

1) Der ethische Grundcharakter ist überhaupt das Kriterium für den jüdischen Charakter einer Philosophie und sollte der Geschichte der jüdischen Philosophie sowohl als Kriterium für die Abgrenzung des Stoffes, als auch als Ausgangspunkt für die Erfassung der einzelnen philosophischen Systeme, die das Judentum hervorgebracht hat, dienen.

benden Prinzips hinter der sichtbaren Welt, bedeutet eine Parallelentwicklung zur platonischen Lehre, wobei aber nicht vergessen werden darf, daß die platonische Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form eine Erkenntnistheorie darstellt, nicht aber eine Lehre von der Kosmogonie. Der Unterschied zwischen Maimonides und Plato wird jedoch noch viel radikaler, wenn das Prinzip nach seiner inhaltlichen Seite hin bestimmt wird. Die Welt der platonischen Idee ist eine Welt der reinen Formen. Der Bereich der Tōrā in ihrer kosmischen Bedeutung ist eine Welt der Werte. Die Beziehung zwischen Maimonides und Plato ist an dieser Stelle nur die einer rein formalen Parallelität: es handelt sich in beiden Fällen um sogenannte idealistische Philosophien. In der Lehre von der Tōrā als metaphysischer Größe erweist sich die Philosophie des Maimonides am klarsten als eine Philosophie der Tradition. Für Maimonides handelt es sich darum, gegebene Inhalte methodisch zu verarbeiten, so daß sie auch dem diskursiven Denken zugänglich werden. Das unterscheidet seine Arbeit grundlegend von der freien Spekulation der griechischen Philosophen, die den Mythos zwar auch aufgegriffen haben, aber nur als Mittel formaler Gestaltung, wo die Mittel begrifflichen Ausdrucks versagten. Der Mythos liefert dem griechischen Philosophen dagegen nicht das Substrat für die Anwendung seiner philosophischen Methoden, während doch die Tradition für Maimonides ein Substrat von bindender Gewalt darstellt. Der Charakter einer Philosophie der Tradition ist typisch nicht nur für die maimonideische Philosophie, sondern für die jüdische Philosophie überhaupt¹⁾. Bei

1) Daraus, daß jüdische Philosophie im Prinzip Philosophie der Tradition ist, erklärt sich die große Zeitspanne zwischen dem Auftreten Philos und dem des Sa'adjā Gā'ōn. Erst als es nötig wurde, das traditionelle Gut abgrenzend und eindeutig formulierend gegenüber fremden Einflüssen, wie denen der arabischen Philosophie, und Mißdeutungen im eigenen Lager, wie sie die karäische Lehre darstellt, zu schützen, wird das in der Tradition latent und zerstreut vorhandene philosophische Gedankengut in ein System zusammengefaßt. Diese Zusammenfassung dient also dem Interesse der Tradition und ist nicht Ausdruck der Freude an gedanklichen Spekulationen. Auch bei Philo handelt es sich um „Philosophie der Tradition“, d. h. um die systematische Gestaltung des Traditionsgutes. Wo eine solche Aufgabestellung vorliegt, ist die Diskussion der Frage, was Traditionsgut ist und was nicht, von vornherein unfruchtbar. Denn alles, was in ein solches System eingeordnet ist, wird als Tradition empfunden. Obwohl Heinemann erkannt hat, daß das Problem der quellenmäßigen Scheidung des von Philo verarbeiteten Materials wesentlich kompli-

aller Anknüpfung an aristotelische Gedankengänge und trotz gewisser Beziehungen zum Platonismus erweist es sich nämlich, daß Maimonides sowohl darin, welche Begriffe für ihn als zentral, welche als mehr peripher erscheinen, als auch in der Art, wie er die zentralen Begriffe expliziert und zueinander in Beziehung setzt, von der Tradition ausgeht. Es ist nicht entscheidend, daß Maimonides einen traditionellen Aristotelismus bei den Arabern kennengelernt und auch den Timaios des Plato gelesen hat; das mag seine Terminologie beeinflusst haben und hat überall da gewirkt, wo die Denktätigkeit des Maimonides eine nur abgrenzende ist. Wo es sich aber um die Ausgestaltung zentraler Lehren handelt, ist die Leistung des Maimonides wie alle schöpferische Arbeit von der Zufälligkeit der historischen Situation unabhängig.

Maimonides unterscheidet solche Gebote, die der äußeren Wohlfahrt dienen (sittliche Gebote) und zur physischen Vollkommenheit führen (תקין הגוף), und solche Gebote, die Glaubenswahrheiten einprägen und zur geistigen Vollkommenheit leiten (תקין הנפש). Die Gebote der ersten Gruppe liegen auf dem Gebiete des Tuns, die der zweiten auf dem Gebiete des theoretischen Denkens. Die Gebote der ersten Gruppe dienen nur dazu, die Erfüllung der in der zweiten Gruppe genannten Gebote zu gewährleisten. Den ersteren Geboten kommt also, wie das ihrem Charakter als nur endliche Auswirkungen der ewigen Torā entspricht, eine mittelbare Bedeutung zu, indem sie nur dazu bestimmt sind, dem Menschen den Weg zu seinem ewigen Ziel, der Gotteserkenntnis, zu weisen und zu ermöglichen (Mōrē Nēbūkīm III, 34).

Zur ersten Gruppe gehört als wesentlicher Bestandteil die Pflicht, für die Gesundheit des Körpers zu sorgen. Hier liegt

zierter ist, als die Philoforscher im allgemeinen vorausgesetzt haben (s. o. Anm. 2 auf S. 14), verkennt er doch im prinzipiellen die Eigenart der vorliegenden Situation. Da die Entscheidung darüber, was im einzelnen zur Tradition gehört, überhaupt nicht getroffen werden kann, so fehlen einer solchen Problemstellung überhaupt die Grundlagen. Daraus erklärt sich, daß dieselbe Sache von dem einen als jüdisches Traditionsgut, von dem anderen als nichtjüdisches bezeichnet wird, wobei jeder Gründe für seine Ansicht anführen kann. Es kann in solchen Fällen nichts helfen, wenn man scharfsinnig abwägt, welche Gründe gravierender sind. Vielmehr werden analytische Methoden einem solchen geistigen Phänomen, dessen Wesen in der Synthese besteht, überhaupt nicht gerecht.

das ethische Grundprinzip, von dem die Auffassung des Maimonides von Wert und Aufgabe der Medizin in allen ihren einzelnen Auswirkungen abhängig ist. „Die Gesundheit ist Gottes Art; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch etwas von der Erkenntnis erfährt, solange er krank ist“ (היאל והיות הגוף בריא) ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידעת הבורא (IV, 1). Oberste Aufgabe des Arztes ist es darum, alles zu beseitigen, was den Patienten an der Gotteserkenntnis hindert. Die heilende Tätigkeit des Arztes ist also im religiösen Sinne auch nur eine prophylaktische. Darüber hinaus kommt dem Arzte die positive Aufgabe zu, den Kranken und den Geheilten auch wirklich auf die Gotteserkenntnis hinfzuführen, die Vollendung der ärztlichen Tätigkeit liegt also erst in seiner Tätigkeit als Seelenarzt. Eine solche ethisch religiöse Grundlegung der Medizin bedingt von selbst, daß der Hygiene¹⁾ eine entscheidende Aufgabe zugewiesen wird (הלכות דעות Kap. III—V). In einem solchen System kommt dem Patienten fast eine wichtigere Aufgabe zu als dem Arzte. Jeder ist verpflichtet, sich seinen Wohnort nach Möglichkeit so zu wählen, daß die Vorbedingungen hygienischer Lebensweise gegeben sind. Es ist ausdrückliches Gebot, seinen Wohnort in der Nähe eines Arztes zu wählen. Diesen aufzusuchen, ist ebenfalls Pflicht, ein Gebot, das sich allgemein durchgesetzt hat und in der Devisorenliteratur Aufnahme fand. Maimonides lehnt also hier den scheinbar frommen Grundsatz ab, daß man die Heilung bei Krankheit Gott anheimstellen müsse. Von seiner religiösen Fundierung der Aufgaben des Arztes und der Medizin ausgehend, gestaltet Maimonides die formalen Prinzipien der Medizin seiner Zeit um und trifft seine Auswahl unter den Methoden, die

1) Es macht für den Wert oder Unwert der medizinischen Leistung des Maimonides wenig aus, daß eine Reihe gerade seiner hygienischen Vorschriften dem entsprechen, was auch nach den Grundsätzen der heutigen Wissenschaft als richtig gilt. Diese Einzelergebnisse der Lehre und Praxis des Maimonides müssen ganz zurücktreten hinter dem, was das Wesen und den Wert seiner Medizin ausmacht, was allein für eine Beurteilung seiner Leistung maßgeblich sein kann: die innere Fundierung seiner Anschauungen in einem geschlossenen System, von der aus jedes einzelne Ergebnis erst seinen Sinn erhält und von der aus nur es verstanden und in seinem Werte beurteilt werden kann. Eine Beurteilung des Maimonides von diesem Gesichtspunkte aus versuchte ich in meinem Artikel „Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“ in Eesti Arst 1935, Nr. 8, darzulegen.

ihm diese darbietet. Die 22 Gesundheitsregeln, die das Kernstück der ihm zeitgenössischen Medizin bilden, gestaltete er zu religiösen Normen. Wunderkuren und sympathetische Heilmittel lehnt Maimonides als sinnlos ab; trotzdem ist seine Heilmethode nichts weniger als mechanisch. Vielmehr gesteht er dem Willen des Kranken zur Gesundheit entscheidende Bedeutung zu. Dieser Wille zur Gesundheit wird von Maimonides als Gottesdienst betrachtet, wie auch jede wirkliche ärztliche Tätigkeit Gottesdienst ist.

Die Zahl aller Gebote der Bibel beträgt nach M^ekiltā zu Exodus 20, 1; Makkōt 23 b: 613. Daß diese Zahl nur eine Aufzählung, keine Einteilung bedeutet, ergibt sich schon aus ihrer unübersichtlichen Größe. Sie bedeutet nur eine Registrierung des vorhandenen Gutes an Geboten. Für Maimonides ist infolge seines synthetischen Gesichtspunktes eine solche Registrierung ungenügend, da sie einer Arbeitsmethode ausgesprochen analytischen Charakters, wie sie die traditionelle Exegese anzuwenden pflegte, entspricht. Maimonides begnügt sich nicht damit, die vorhandene Zahl der Gebote nach seinen Gesichtspunkten zu ordnen, obwohl dies natürlich möglich gewesen wäre, sondern er korrigiert diese Zählung als solche, da sie ihm als willkürlich erscheint, sofern sie von den Devisoren gebraucht wird, während die Form der Zählung, die von den Azharotdichtern verwandt wird, nach der Auffassung des Maimonides dichterische Unbekümmertheit verrät und deshalb ebenfalls für eine streng systematische Bearbeitung der Materie ungeeignet ist. Das Gesamtgut an Geboten ordnet Maimonides nach 14 Allgemeinprinzipien (arab. ^أملا, hebr. כללים; Mōrē N^ebūkīm III, Kap. 35—49). Mit der oben erwähnten Einteilung der Gebote in solche, die die physische, und solche, die die geistige Vollkommenheit zum Ziele haben, überschneidet sich diese Einteilung nach 14 Allgemeinprinzipien in der Weise, daß wir innerhalb jedes dieser Prinzipien Gebote beider Art in wechselndem Zahlenverhältnis zueinander vorfinden. Die alte Einteilung der Gebote in solche, die das Verhältnis des Menschen zu Gott (מצות שבין אדם למקום [H^arīzī, ed. Scheyer, S. 267 und der arab. Text: ^عבירות]) und solche, die das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch (מצות שבין אדם להביר [H^arīzī, ed. Scheyer, S. 267, und der arab. Text: ^عבירות]) regeln, wird von Maimonides (Mōrē N^ebūkīm III, Kap. 35 fin., ed. Munk Bl. 76 bf.) in der

Form aufgegriffen, daß er die letztere Art der Gebote dem 5., 6., 7. Prinzip und einem Teil des 3. zuordnet, während alle übrigen כללים die andere Art der Gebote enthalten¹⁾. Auf den ersten Blick muß es befremden, daß die 14 Allgemeinprinzipien auf Grund praktischer Kriterien zusammengestellt sind, während man bei Maimonides infolge seiner doch sonst durchaus philosophischen Methode eine Einteilung auf Grund formaler Kriterien erwarten sollte. Maimonides behält also die traditionelle Einteilungsweise im Prinzip bei, wenn er auch innerhalb dieses Prinzips im einzelnen zu selbständigen Gruppen kommt. Es erhebt sich hier die Frage nach dem ordnenden Prinzip in den Schriften des Maimonides überhaupt. Man hat ihn für systemlos erklärt, weil in seinen Schriften Exegetisches neben Spekulativem, Philosophisches neben Halachischem, Ethisches neben Metaphysischem steht. Aber, wie Abravanel als Erster erkannt, wenn auch noch nicht durchgeführt hat, ist das Einteilungsprinzip des Maimonides kein inhaltliches: er will weder Exegese treiben um der Exegese willen, noch prinzipielle Leitsätze deduzieren um der Deduktion willen, er will weder die Halacha vor dem Forum der Philosophie rechtfertigen, noch die Philosophie dem Urteil der Halacha unterwerfen, er will weder eine praktische Ethik schaffen, noch ein geschlossenes metaphysisches System gestalten. Exegese und philosophische Deduktion, Philosophie und Halacha, Ethik und Metaphysik sind ihm nur Werkzeuge zur Ausgestaltung dessen, was sein Ziel ist, sie liefern nur Stoffe, Beweise und Formen, sind aber nicht selbst das Ziel. Für Maimonides kommt alles darauf an, eine Grundlegung zu schaffen, die sowohl unter Erhaltung des traditionellen Gutes als auch unter Berücksichtigung der im Judentum ebenfalls lebendigen, letztlich von Aristoteles ausgehenden Denkweise eine Lehre darstellt, die aus dem Leben heraus gestaltet wurde und das Leben ihrerseits zu gestalten vermag²⁾. Wenn Maimonides ein Ziel vor Augen hat,

1) Während diese Einteilungsform also im Mōrē Nēbūķīm in der prinzipiellen Einteilung aufgeht, wird sie in Mišnē Tōrā als Einteilungsprinzip gebraucht: die Gebote, die sich auf das Verhältnis von Mensch und Gott beziehen, bilden den Inhalt der ersten zehn Bücher, die Gebote, die sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander beziehen, den der letzten vier Bücher.

2) Da das Anliegen des Maimonides kein speziell halachisches, sondern ein weit umfassenderes ist, so lief sein System Gefahr, von den Halachisten

dessen entscheidender Charakter in der Synthese besteht, so erscheint es als diesem Ziele nicht adäquat, daß er — abgesehen von Einzelarbeiten über spezielle Themen und von Vorarbeiten

wegen seiner religionsphilosophischen Richtung als für sie nicht in Frage kommend ignoriert zu werden. Diese Gefahr wurde aber ein für allemal dadurch überwunden, daß Abraham Ibn Daud Maimonides' halachische Sätze Punkt für Punkt widerlegte und sie so in die rein halachische Diskussion einführte, aus der sie vermöge ihres umfassenden und auf das Wesentliche abzielenden Charakters nicht wieder hinausgedrängt werden konnten. Der Hauptvorwurf, den Abraham Ibn Daud vom halachischen Standpunkte aus dem Maimonides bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit und der göttlichen Voraussicht macht, ist der, daß Maimonides mit einem Problem beginne und mit einem Problem ende, ein Vorwurf, den Abraham Ibn Daud als Halachist, der ja auf Entscheidungen drängen mußte, dem Religionsphilosophen Maimonides prinzipiell zu machen genötigt war. Abgesehen von Einzelvorwürfen, die den Sinn der Halacha bei Maimonides nicht zu treffen vermögen, hat von den zeitgenössischen Halachisten vor allem Rabbi Pinḥas ben Mešullām Maimonides' halachische Methode dort angegriffen, wo sie angreifbar war, und Maimonides hat diese Vorwürfe einer Entgegnung durchaus würdig gefunden. Es sind in der Hauptsache drei Vorwürfe, die Rabbi Pinḥas ben Mešullām dem Maimonides macht: 1. Maimonides erwähnt die talmudischen Autoritäten nicht. Maimonides akzeptiert diesen Vorwurf mit der Begründung, daß er diesen Umstand nachträglich auch bedauert habe. Da Maimonides sein halachisches Hauptwerk doch nicht als Unfertiger verfaßt hat, sondern nachdem er mit der Technik der halachischen Publikation längst vertraut war, so läßt sich die verschiedene Stellung des Maimonides zu dieser Frage während und nach der Abfassung des Werkes nur daraus erklären, daß Maimonides zunächst nur für einen engen Kreis geschulter Halachisten geschrieben hat, bei dem er eine Kenntnis der Quellen ohne weiteres voraussetzen konnte, und erst später, als es sich herausstellte, daß dieses Werk ungeheuer populär wurde, zu der Einsicht gelangte, daß für diesen weiteren Kreis allerdings eine genaue Quellenangabe wünschenswert gewesen wäre. 2. befürchtet Rabbi Pinḥas ben Mešullām, daß durch die eifrige Beschäftigung mit Mišnē Torā der Talmud vernachlässigt werde. Dagegen wendet Maimonides ein, daß nur so die karäische Bewegung wirklich überwunden werden könne. Maimonides sah also, daß durch starres Festhalten an der Tradition eine Auseinandersetzung mit den Karäern überhaupt unmöglich gemacht worden wäre. Denn ein starrer Traditionalismus wäre von den Karäern als überhaupt nicht diskutierbar beiseitegeschoben worden. Maimonides zeigte, daß die Tradition auch auf der Basis eines weltoffenen, philosophisch geschulten Denkens haltbar war, und entzog damit dem Karäertum diejenigen Kreise, die lediglich an dem von der Erstarrung bedrohten Zustande Anstoß nahmen. 3. rügt Rabbi Pinḥas ben Mešullām, daß bei Maimonides die religiösen Normen isoliert aus ihrem Zusammenhange herausgenommen und unter anderen Gesichtspunkten betrachtet würden, die ihren Sinn notwendig beeinflussen müßten und so zu Mißdeutungen führen könnten. Maimonides gibt die Gefahr der Umdeutung zu, glaubt sie aber in Kauf nehmen zu müssen, da alles darauf

wie der Mišnā-Kommentar und seine einleitenden kleineren Arbeiten — zwei umfassende Darstellungen seines Systems gegeben hat. Seine beiden Werke Mišnē Tōrā und Mōrē Nēbūkīm behandeln aber nicht zwei verschiedene Themen, sondern dasselbe Thema unter jeweilig anderem Aspekt, der von praktischen Gesichtspunkten her, nämlich nach dem Leserkreise, an den sich die Werke wenden, bestimmt ist¹⁾. So finden wir in dem philosophischen Hauptwerke reichlich halachisches Material und ebenso im halachischen Hauptwerke immer wieder philosophische Gesichtspunkte. Der Unterschied zwischen beiden Werken liegt in der Verteilung der Akzente zwischen theoretischen und praktischen Gesichtspunkten. Maimonides erkennt die Berechtigung einer esoterischen Religiosität an, ohne doch auch für den weiteren Kreis auf eine gedankliche

ankommt, scharfe, verständliche und durchführbare Normen zu gewinnen. Maimonides riskiert also eine scheinbare äußere Verzerrung des Traditionsgutes in der Gewißheit, daß sich diese Verzerrung dadurch, daß durch seine Durchdringung des Stoffes der innere Sinn der Tradition erfaßt wird, wieder kompensiert. Maimonides ist hier also bemüht, seinen rabbinisch denkenden Kritikern auf der Basis ihrer Denkweise zu antworten, denn er erkennt, daß Einwände eben nur auf der Ebene berechtigt und widerlegbar sind, auf der sich das Denken des Kritisierenden bewegt. Von rabbinischen Methoden ausgehende Einwände lassen sich nur mit rabbinischen Methoden widerlegen. Wenn Maimonides einen Einwand als nicht akzeptabel betrachtet, so geschieht dies nicht, weil der Kritiker einen anderen Standpunkt einnimmt als er selbst, sondern nur dann, wenn die Einwände so kleinlicher Natur sind, daß sie den Sinn des Gedankens nicht treffen. — Die übrigen Kritiker des Maimonides gehen von einem grundsätzlich nicht adäquaten Standpunkte aus, indem sie nämlich voraussetzen, daß die Werke des Maimonides von derselben Art seien, wie ihre eigenen und die der vormaimonideischen Halacha, und bei der Kritik Gesichtspunkte anwenden, die der besonderen Art des maimonideischen Werkes nicht gerecht werden. Hieraus verstehen sich die von der ersten Kritik an bis auf den heutigen Tag unternommenen Versuche, eine Disposition des Mōrē Nēbūkīm herzustellen (so ordnet schon Isaak Abravanel den Gedanken-gang des Mōrē Nēbūkīm in: **קצר בבאור סוד המורה** nach den 13 Glaubensartikeln), und die Behauptung, das Werk habe überhaupt keine Disposition (so einer seiner heftigsten Gegner, Jōsēf ben Todros). Wenn überhaupt anzunehmen ist, daß der Aufbau des Werkes nicht ohne weiteres zutage liegt, sondern Gegenstand der Forschung sein muß, so muß doch auf jeden Fall das Prinzip des Aufbaus aus dem Werke selbst und nicht von heterogenen Gesichtspunkten her genommen werden.

1) Als Repräsentant des Leserkreises von Mōrē Nēbūkīm nennt Maimonides Jōsēf ben Jehūdā, von dem nur mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß er mit Jōsēf ibn Aknin identisch ist.

Vertiefung zu verzichten. Er fordert in jedem Falle wenigstens ein Minimum an Erkenntnis. Obwohl er also zugibt, daß die höchste Stufe der Erkenntnis zu erreichen nicht von jedem erwartet werden darf, daß also letztlich das Leben und nicht die Erkenntnis über den Wert eines Menschen entscheiden, so hält er doch daran fest, daß es mit einer blinden fides implicita nicht getan ist. Der Gedanke einer blind autoritätsgläubigen Masse ist ihm durchaus fremd, ebenso wie er andererseits das Maß der Erkenntnis nicht als Auswahlprinzip betrachtet wissen will ¹⁾.

1) I. Heinemann a. a. O. bemüht sich darzulegen, daß Maimonides in der Ablehnung einer hemmungslosen Aufklärung (S. 135) dem Vorbild der arabischen Philosophie, besonders dem der Einheitslehrer, folgt. Der Gegensatz zwischen dem engen Kreise der Wissenden und der unwissenden Masse ist für Maimonides kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller. Wie auch Heinemann in seinem Aufsätze des öfteren feststellt, ist das Maß von Erkenntnis, das er vom Volke fordert, ziemlich groß. Andererseits fehlt Maimonides sowohl für seine Person als auch vor allem in bezug auf seine Schüler jeder Hochmut des Wissenden. So sind die beiden Extreme einander ziemlich ange-nähert. Zudem bedeutet der Unterschied zwischen Wissenden und Unwissenden für Maimonides kein Werturteil, was sich von selbst daraus ergibt, daß Erkenntnis letztlich eben doch Geschenk Gottes bleibt und daß infolge der direkten Beziehungen aller geschaffenen Einzeldinge und Einzelwesen zu Gott im System des Maimonides eine Wertskala irgendwelcher Art undenkbar ist. Wenn also die Auffassung des Maimonides von der der arabischen Einheitslehrer ebenso verschieden ist wie von der ihrer Gegenspieler, so muß darüber hinaus betont werden, daß gar keine Übereinstimmung erwartet werden kann, denn sowohl die historische Situation als auch die geistesgeschichtliche Phase, von denen Maimonides ausgehen mußte, sind von dem, was die Einheitslehrer zum Ausgangspunkt ihrer Bestrebungen nahmen, prinzipiell verschieden. Wenn also gegen die Methode Heinemanns ein Vorwurf erhoben werden muß, so ist es nicht der, daß es paradox sei anzunehmen, Maimonides habe von seinen Feinden gelernt, es ist vielmehr die Frage zu stellen, ob es überhaupt möglich ist, ähnliche Entwicklungen innerhalb verschiedener kulturellen Sphären als Parallelen aufzufassen. Heinemann macht gerade von dieser Art des Vergleiches reichlich Gebrauch. Es erscheint aber bedenklich, Dinge, die sich in getrennten kulturellen Sphären abspielen, überhaupt in Parallele zu stellen. Bei aller gegenseitigen Beeinflussung sind die dadurch modifizierten Entwicklungen durchaus nicht identisch. Es ist natürlich, daß innerhalb der verschiedensten Religionen, auf den formalen Rahmen gesehen, immer wieder die gleichen Spannungen entstehen: zwischen esoterischer Bildungs- und exoterischer Massenreligion, zwischen konservativen und fortschrittlichen Bestrebungen, zwischen zentralisierenden und dezentralisierenden Tendenzen, zwischen Lehre und Leben. Aber wie das religiöse Leben gestaltet ist, innerhalb dessen sich diese Spannungen

Das für Maimonides entscheidende Ziel, eine lebendige und gelebte Lehre zu schaffen, bedingt eine Stellung gegenüber den Quellen der Halacha, die von der traditionellen abweicht, indem sie auf sinngemäße Exegese dringt und der sinnvolleren Stelle den Vorzug vor der autoritären gibt. So wagt Maimonides, sowohl die Töseftā als auch den Jeruṣalmi als ebenbürtige Quellen heranzuziehen, und gibt zuweilen sogar dem Jeruṣalmi den Vorzug vor der entsprechenden Aussage des babylonischen Talmud¹⁾. Dieses nach dem Inhalt, nicht nach der kanonischen Geltung der Quellen kritisch sichtende Verfahren ist ein spezifisch wissenschaftliches, so daß Maimonides auf diesem Gebiete als der erste Wissenschaftler anzusehen ist. Es fällt bei der Wissenschaftlichkeit dieser Methode auf, daß Maimonides seine Quellen (s. oben S. 48, Anm. 2) nicht ausdrücklich zitiert²⁾. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß ja Maimonides nicht Einzelexegese treibt, sondern daß es sich um prinzipielle Auseinandersetzungen handelt. Er sucht sich mit dem Geist der Tradition auseinanderzusetzen, so daß also das Zitieren einzelner Stellen kein adäquates Belegmaterial liefern konnte. Er mußte bei denen, die sein Werk mit Verständnis lesen würden, eine Kenntnis der Tradition ihrem vollen Um-

auswirken, läßt sich niemals auf einen Generalnenner bringen. Es gibt kein Generalschema für die Entwicklung der Religionen. Die Eigenständigkeit jeder Religion, die absolut originelle Konzeption ihrer Begriffe bedingen eine Vielgestaltigkeit der Entwicklung, die die Möglichkeit ausschließt, nicht nur im einzelnen Vergleiche zu ziehen, was Heinemann (S. 135) ebenfalls ablehnt, sondern auch das Aufstellen von Parallelen in bezug auf den Gesamtcharakter der Erscheinungen ungeeignet dafür macht, das Wesen eines religionsgeschichtlichen Phänomens zu erfassen.

1) Hierin hat Maimonides insofern Vorgänger, als auch andere in einzelnen Fällen dem Jeruṣalmi den Vorzug geben, wozu zuletzt A. Marmorstein in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 184; das Neue an dem Verfahren des Maimonides ist, daß er bei dieser Bevorzugung nicht vom Einzelfalle, sondern von einer prinzipiellen Einstellung gegenüber der kanonischen Gültigkeit der Tradition ausgeht.

2) Maimonides begnügt sich damit, seine Quelle ihrer literarischen Form nach zu charakterisieren. Auf diese Weise ist es uns immerhin möglich gewesen, aus seinen Zitaten Material zur Rekonstruktion von Midrāšīm, deren Existenz uns zwar bezeugt, deren Text aber verlorengegangen ist, zu gewinnen. Während über das Verhältnis des Maimonides zu den meisten Midrāšīm bereits Klarheit herrschte, ist sein Verhältnis zu M^ekiltā und Sifre erst neuerdings von Epstein in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 99 ff., dargestellt worden.

fange nach, nach ihrem inneren Sinn, voraussetzen, während der Sache damit wenig gedient war, solchen, denen eine Kenntnis fehlte, mit einzelnen Stellen, die ja immer nur eine Seite beleuchten können, das entsprechende Belegmaterial darzubieten. Die Unzulänglichkeit einzelner Belegstellen beruht auf der Unzulänglichkeit der Prämissen in der Tradition überhaupt. Wie vor allen Dingen der erste sehr ausführliche Teil von *Mōrē Nēbūkīm*, den Maimonides selbst für den entscheidenden Teil seiner Arbeit erklärt hat, zeigt, geht es Maimonides um die Schaffung einer eindeutigen begrifflichen Grundlegung. Wo, wie in der Tradition, diese fehlt, ist es zweck- und sinnlos, über Einzelergebnisse zu diskutieren, da diese innerhalb des Systems ja richtig sein können und trotzdem auf Grund der falsch gestellten Prämisse objektiv gesehen doch fehlerhaft sind. Aus der grundlegenden Bedeutung der begrifflichen Untersuchungen im ersten Teil von *Mōrē Nēbūkīm* erklärt sich die Tatsache, daß sich die Einleitung zu diesem Werke fast ausschließlich auf diesen Teil bezieht, während die beiden anderen in der Einleitung nur andeutungsweise behandelt werden¹⁾.

Dieselbe Verbindung von prinzipieller Anerkennung und einer freien kritischen Einstellung, die immer von den Erfordernissen der Sache ausgeht, findet sich in der Stellung des Maimonides zu den Gaonen, nur daß hier die persönliche Hochachtung an Stelle der Pietät gegenüber einer kanonischen Überlieferung getreten ist, wozu A. Schwarz, Das

1) Rawidowitz in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 45, versucht den Schluß zu entkräften, den die meisten Erklärer des Maimonides aus der Tatsache dieser Einseitigkeit der Einleitung gezogen haben, daß nämlich die Einleitung bereits entstanden sei, ehe Maimonides den Entschluß faßte, auch den zweiten und dritten Teil zu verfassen. Darin, daß dieser Schluß nicht angängig ist, muß man Rawidowitz zustimmen. Doch sind die Gründe, die er anführt, daß nämlich die Einleitung auf den zweiten und dritten Teil, wenn auch nur andeutungsweise, Bezug nähme, nicht stichhaltig. Eine nur andeutungsweise Behandlung des zweiten und dritten Teiles in der Einleitung bedarf doch ihrerseits ebenfalls einer Erklärung. Diese Erklärung scheint darin zu finden zu sein, daß die überragende Bedeutung des ersten Teiles als einer primären Grundlegung, zu der die beiden anderen Teile nur eine Anwendung des Dargelegten darstellen, auch in der Einleitung zum Ausdruck gekommen ist. Hermann Cohen geht über unsere Auffassung insofern noch hinaus, als er den Nachdruck auf den dritten Teil des Werkes legt und den ersten und zweiten nur als Prolegomena betrachtet (a. a. O., S. 74).

Verhältnis Maimunis zu den Gaonen in: Moses ben Maimon I, S. 332 ff. Die Kritik des Maimonides ist auch in diesem Falle eine rein wissenschaftliche und bezieht sich sowohl auf den Text, als auch auf die sachliche Richtigkeit und die logische Begründung des gaonäischen Schrifttums. Die Rolle, die Maimonides den Gaonen zuweist, ist eine historisch bestimmte: ihnen lag die Einbürgerung der im Talmud gegebenen Tradition ob. Ihr Ziel ist also im Grunde dasselbe, wie das des Maimonides selbst, nur daß Maimonides von einem höheren Standpunkte und von einem weiteren Gesichtskreise ausgeht. Deshalb konnte er auch dann, wenn er die theoretische Richtigkeit einer gaonäischen Ansicht zugab, doch von dieser Ansicht abgehen im Hinblick auf die praktischen Notwendigkeiten¹).

Da Maimonides die blinde Autoritätsgläubigkeit gegenüber der Tradition ablehnt, so hat er auch durchaus Verständnis für das Anliegen der Karäer, das ebenfalls von dieser Autoritätsgläubigkeit wegstrebte. Aber gerade dies Verständnis für die Berechtigung ihres Grundanliegens macht Maimonides zum berufenen Kritiker und Überwinder der karäischen Lehre, denn er kann ihnen nachweisen, daß sie beim Negativen stehengeblieben sind. Indem sie nämlich die Tradition in Bausch und Bogen verwarfen, nahmen sie sich selbst die Möglichkeit einer fruchtbaren, lebendigen Anknüpfung an die Tradition, was sie schließlich zu der verblüffenden Tatsache führen mußte, daß sie sich eine eigene Tradition schufen, deren Gültigkeitsansprüche eher größer als geringer waren als die der verworfenen jüdischen Quellen²).

1) Über das Verhältnis zwischen Maimonides und Sa'adjā Gā'ōn in bezug auf ihre Stellung zu Einzelfragen hat Jacob Guttman (Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Sa'adjā in: Festschrift zu Israel Levy's 70. Geburtstag, Breslau 1911, S. 308—326) eine dahingehende Untersuchung angestellt, daß die Auseinandersetzung des Maimonides mit Sa'adjā Gā'ōn sich vor allem auf dessen Stellung zu den Lehren der arabischen Religionsphilosophie bezieht.

2) Die Entwicklung der karäischen Lehre nahm denselben Verlauf, wie ihn die der rechtgläubig jüdischen auch genommen hatte. Die Erstarrung durch blinden Autoritätsglauben führte zu der Notwendigkeit einer Auflockerung von außen, von einem freien und weiteren Gesichtspunkte her. Aus dieser Notwendigkeit heraus entstand das klassische Werk der Karäer עץ חיים, das nicht, wie Franz Delitzsch meint, in Anlehnung an Mōrē Nebūkīm entstanden ist, sondern vielmehr nur auf denselben Voraussetzungen basiert.

Maimonides gewinnt, indem er sowohl den inneren Sinn des Aristotelismus einerseits und der jüdischen Lehre andererseits zu erfassen sucht, als auch Lücken, Inkonsistenzen, Unebenheiten und nicht zu Ende Geführtes auf beiden Gebieten nachzuweisen und auszugleichen unternimmt, ein geschlossenes Bild der Welt, ihrer Beziehung zu Gott und der Stellung des Menschen zwischen beiden. Diese Lehre macht Anspruch auf philosophische Korrektheit und religiöse Lebendigkeit. Sie entnimmt ihre Stoffe einer gelebten Religion und ihre formalen Prinzipien der anerkannten Philosophie der Zeit und derjenigen theoretischen Grundlegung, die die jüdische Religion von sich aus bereits gestaltet hat. Die philosophische Forderung einer Einheitlichkeit des Systems erfüllt er nicht dadurch, daß er sich nur einer einzigen Methode, etwa der einer streng logischen Deduktion, bedient, sondern dadurch, daß er alles auf einen zentralen Inhalt, den Gottesbegriff, bezieht. Gott steht für ihn außerhalb der Welt, seine Eigenschaften sind nicht wie menschliche Eigenschaften, sein Wissen ist ein anderes als das menschliche. Das Grundanliegen der Theodizee, die Frage nach dem Ursprung des Leidens, wird von Maimonides als eine innerweltliche erwiesen, und so wird der schwerste und der einzig gravierende Vorwurf gegenüber der göttlichen Allmacht von vornherein ausgeschaltet. Diesem unbedingt transzendenten Gotte steht aber nach Maimonides nicht eine Welt gegenüber, die, einmal aus Gott heraus entstanden, nun ihren eigenen mechanischen Gesetzen in einem ewigen, im Grunde sinnlosen Ablauf kausaler Zweckzusammenhänge folgt. Die Welt ist vielmehr nur nach ihrer materiellen Seite hin ein Ablauf notwendiger Zweckzusammenhänge, die außerdem, wenigstens ihrer letzten Entstehung nach, auf Gott als ihren Ursprung, nicht nur als ihre mechanische Ursache zurückgehen, sie steht aber nach ihrer geistigen Seite hin in einer lebendigen Wechselwirkung zu Gott. Soweit der Mensch Geistwesen ist, wird er in dem Maße Gott angenähert, als er in der Erkenntnis Gottes aufsteigt und als er den Willen Gottes, den die Tōrā repräsentiert, erfüllt (Mōrē Nəbūķīm III, Kap. 51, ed. Munk Bl. 128 a). In dem Maße als Wissen und Willen Gottes untrennbar sind, in dem Maße ist auch das Aufsteigen in der Erkenntnis ein Aufsteigen in der wirklichen, d. h. sinngemäßen Erfüllung des Gesetzes. Es gibt kein Erkennen, das nicht Erkennen Gottes wäre.

Da aber Erkenntnis Gottes der alleinige Zweck der Welt ist, weil sie allein die Erfüllung des göttlichen Willens durch die Welt garantiert, so wird der Eudämonismus der Erkenntnis, wie dieser dem Aristotelismus anhaftet, von innen heraus überwunden. Überwunden wird aber auch die Einschränkung der göttlichen Transzendenz, wie sie dem mystischen Denken anhaftet. In dem Maße nämlich, als Gotteserkenntnis ihrem Wesen nach Erkenntnis und Erfüllung seines Willens ist, wird eine Identifizierung des Menschen mit Gott ausgeschlossen. So schaltet Maimonides zwischen die vollkommene menschliche Erkenntnisstufe des Prophetseins und Gott die gesamte Hierarchie der Engel ein, so daß der Mensch nur eben an die unterste der 10 Rangstufen der Engel heranreicht (הלכות יסודי התורה II, 3). Gott bleibt der souveräne Herr, der Forderungen an diese seine Welt stellt. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist weder das einer mechanischen Beziehung nach Ursache und Wirkung, Grund und Zweck, noch das einer implizite gegebenen mystischen Identität, sondern eine persönliche Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Unter diesem Gesichtspunkte ist es nicht möglich, die Gotteserkenntnis, die die unbedingte Voraussetzung aller Gottbezogenheit bedeutet, auf einen engen Kreis Prädestinierter zu beschränken. Die persönliche Beziehung bringt es mit sich, daß jedes Geschöpf aus Gott und zu Gott hin geschaffen ist: die Tōrā ist doch eben an alle gerichtet. Andererseits ist Maimonides viel zu sehr an eine lebendige Anschauung der Wirklichkeit gebunden, als daß er daran vorübergehen könnte, daß letzte Erkenntnisse immer nur für wenige erreichbar sind. Maimonides erkennt aber jedem Menschen die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis zu, die ausreichend ist, um die Tōrā sinngemäß erfüllen zu können¹⁾. Was

1) Maimonides wählt, um die Entstehung einer esoterischen Religion zu vermeiden, einen anderen Weg als Sa'adjā. Während für Sa'adjā die allen zugängliche Offenbarung als eine Art Ersatz für die nur wenigen mögliche vollkommene Erkenntnis gilt, so daß also, theoretisch betrachtet, die Offenbarung immer mehr ausgeschaltet würde, je mehr der Einzelne oder die Menschheit an Erkenntnisfähigkeit zunehmen, bleibt bei Maimonides die Offenbarung für alle in Gültigkeit, da sie ja Gegenstand der Erkenntnis ist. Der geringen Erkenntnisfähigkeit des Durchschnittsmenschen trägt Maimonides auf andere Weise Rechnung, indem er nämlich ein bestimmtes Maß an Erkenntnis als einerseits ausreichend und andererseits jedem erreichbar hinstellt. Was Maimonides hier mit Sa'adjā gemeinsam hat, ist also nur das Anliegen und die Problemstellung,

darüber hinaus ist, gilt für Maimonides nur in beschränktem Maße als für Menschen aus eigener Kraft erreichbar. Die höchste Stufe der Erkenntnis ist für ihn überhaupt allein ein Werk Gottes. Es besteht zwischen der untersten Stufe der Erkenntnis und ihrer höchsten Vollendung, der prophetischen Gotteschau, nicht ein prinzipieller Unterschied, wie ihn Ibn Roschd setzt: für Maimonides gibt es keine so scharfe Trennung zwischen esoterischer Bildungsreligion und exoterischer Massenreligion. Die Philosophie bedeutet für Maimonides nicht nur einen Erkenntnisakt, der vor dem Forum der Religion als erlaubt gilt, weil er deren Wahrheiten nichts anzuhaben vermag, sondern sie ist für Maimonides Gottesdienst, ein vollwertiger Gottesdienst, der aber nicht von allen im gleichen Maße verlangt wird. Ist also die Erkenntnis als Weg zu Gott die allein wichtige Aufgabe des Menschen, so manifestiert sich die persönliche Beziehung zwischen Gott und der Welt darin, daß auch Gott seinerseits sowohl dadurch, daß er Erkenntnis ermöglicht, als auch dadurch, daß er in der Tōrā seinen Willen der Welt offenbart hat, eine ständige Wirkung auf die Welt ausübt, eine Wirkung, die durchaus unabhängig vom Kausalnexus rein aus dem freien Willen Gottes heraus geschieht. Gott erwählt den Propheten, den höchsten auf der Stufenleiter der Erkennenden. Gott selbst gestaltet nicht nur in bezug auf das Maß der Erkenntnis das Leben jedes Einzelnen, er manifestiert sich sogar in der rein souveränen Form des Wunders. Zweifellos spielt in diesem religiösen System die Tōrā als adäquater Ausdruck der göttlichen Forderungen an die Welt eine entscheidende Rolle. Der Nachdruck aber, der auf einer sinn gemäßen Erfüllung der Tōrā liegt — der den Einzelnen also unter Umständen von Erfüllung eines einzelnen Gebotes entbinden kann, falls eine sklavische Erfüllung gegen den Sinn der Tōrā verstoßen würde — setzt eine Freiheit gegenüber den Forderungen der Tōrā voraus, die es Maimonides ermöglicht, die nationalen Bindungen zu sprengen. Die Edelsten aller Nationen in der Welt werden der künftigen Welt teilhaftig sein. Maimonides verbindet hier den Universalismus

nicht aber die Lösung der Frage, wie dies von Jacob Guttman in seinem Artikel „Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger“ (Moses ben Maimon II, S. 208 ff.) dargelegt wird. Thomas von Aquino, der sich des öfteren (s. S. 37, Anm. 1) an Maimonides anschließt, folgt hier aber durchaus den Gedankengängen des Sa'adjā.

philosophischen Denkens mit den Bindungen, die einer historisch gewordenen Religion anhaften müssen, indem er allen Nachdruck auf den Grad der Erkenntnis und den der daraus resultierenden Gesinnung legt, den zu erreichen einerseits jedem Menschen gegeben ist und dessen Erreichung andererseits in jedem Falle von einem Gnadenakte Gottes abhängig ist, dem niemand vorschreiben kann, wem er zuteil werden soll¹⁾. Die Möglichkeit, daß jeder der zukünftigen Welt teilhaftig werden kann, beruht also darauf, daß Gott die vollkommene Erkenntnis, die mit vollkommener Sittlichkeit identisch ist, nach seiner freien Wahl dem Menschen verleihen kann, nicht aber darauf, daß die vollkommene Sittlichkeit aus der menschlichen Vernunft heraus

1) Maimonides macht aber die sehr charakteristische Einschränkung, daß er zwar den Nichtjuden nicht etwa vom Weg zu Gott ausschließt, daß er aber auch von ihm den nun einmal unumgänglich notwendigen Weg über die von Gott als einzig adäquaten Ausdruck seines Willens geoffenbarte Tōrā verlangt. Wer die von den Nichtjuden verlangten sieben noachidischen Gebote nur deshalb erfüllt, weil sie ihm von sich aus als die Grundlage einer ethischen Lebensführung erscheinen, ist durchaus nicht auf dem Wege zu der allein zu Gott führenden Erkenntnis. Maimonides vertritt also nur einen Universalismus der Person, nicht aber einen Universalismus des Heilsweges: niemand wird vom Heilswege ausgeschlossen, aber die Erkenntnis der Tōrā und damit Gottes ist der einzige Heilsweg. Michael Guttman (MGWJ. 1935, Heft 2, S. 153) meint, diese Einschränkung sei nur daraus erklärbar, daß Maimonides hier von der eigenartigen Gedankenführung seiner Quelle abhängig sei. Auch hier (s. auch S. 37, Anm. 1) dürfte Maimonides nur deshalb der Gedankenführung seiner Quelle folgen, weil diese dem entspricht, was sich auch aus seinen eigenen Deduktionen ergibt. Die Wertschätzung der Tōrā einerseits und die Erfassung der Gotteserkenntnis letztlich als eines Gnadenaktes andererseits bedingen sowohl die Überschreitung der nationalen Schranken, als das Festhalten an der Gültigkeit der Lehre. Die von mir in: Die Bildung des Begriffes Hāsīd I (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XXXVII. 6 = Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, Heft 2), S. 98, Anm. 1, dargelegte Auffassung des Maimonides von den חסידים erweist sich also auch nach dieser Seite hin als eine durchaus streng tōrā-gebundene. An den nichtjüdischen Hāsīd werden nicht nur ganz allgemein höchste ethische und religiöse Anforderungen gestellt, sondern diese Anforderungen haben auch einen eindeutig fixierten Inhalt: die Tōrā. Während aber Maimonides in religiösen Fragen doch eindeutige Grenzen gewahrt wissen will, vertritt er in bezug auf die wissenschaftliche Erkenntnis einen unbedingten Universalismus, indem er nämlich den Erkenntniswert einer Lehre für vollkommen unabhängig davon erklärt, ob diese von einem Propheten, einem nichtjüdischen oder sogar heidnischen — wozu nach dem bekannten Responsum Nr. 160 in קובץ תשובות הרמב"ם Christen und Mohammedaner nicht gehören — Gelehrten herrührt (הלכות קדוש החודש XVII, 25).

vermöge deren göttlichen Charakters geschaffen wird, eine Ansicht, zu der Hermann Cohen neigt (a. a. O., S. 133).

Aus der Transzendenz des Gottesbegriffes ergeben sich alle anderen Fragestellungen. Die Schöpfung erhält dadurch den Charakter eines Werkes, nicht einer Wirkung aus Ursachen. Der Mensch als Teil der Schöpfung ist also ein Teil des Werkes, er steht Gott gegenüber als eine Individualität, deren Schicksal als individuelles mit Gottes Willen unmittelbar verknüpft ist. Diese persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott, der Charakter des Menschen als Gottes eigenstes Werk, hebt von vornherein die sklavische Bindung des menschlichen Willens an den Kausalnexus auf, sie bedingt aber eine Einschränkung dieses Willens durch den Willen Gottes. Maimonides begnügt sich hier damit, die Antithese aufzuzeigen und ihre metaphysische Berechtigung in Frage zu stellen, von einer Lösung des Problems sieht er ab, nachdem er nachgewiesen hat, daß jede Lösung in dieser Frage mit den Mitteln der menschlichen Vernunft nur eine Scheinlösung sein kann. Die Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt, also die anthropologische Seite der maimonideischen Philosophie, bestimmt sich aus der letztlich neuplatonischen Vorstellung, daß der Mensch sowohl der materiellen als auch der geistigen Welt angehört. Maimonides hält durchaus im Prinzip an den Grundgedanken der jüdischen Lehre fest, er lehrt deshalb auch hier nicht Überwindung des Materiellen — was auf dem Gebiete des Anthropologischen der Abtötung des Fleisches gleichkäme¹⁾ — sondern er umfaßt durch eine prinzipiell ethische Betrachtungsweise sowohl die materielle, als auch die geistige Welt unter der wertmäßigen Einheit eines Gottesdienstes. Alles, was geschieht, hat seinen Wert nur als Dienst an Gott; darin findet aber eben jede Seite der Welt ihre schöpfungsmäßige Bestimmung. So werden die Pflichten des Arztes und die ge-

1) I. Heinemann in seinem Artikel „Maimuni und die arabischen Einheitslehrer“ in MGWJ. 1935, Heft 2 (Maimonides-Festschrift), S. 127, weist darauf hin, daß Maimonides in der Einleitung in die Mišnā die Hingabe an das Geistige von der Ertötung des Fleisches abhängig macht. Dies ist nur so zu verstehen, daß sinnliche Wünsche als Zweckbestimmung des Lebens auszuscheiden haben, nicht aber so, daß dem Körperlichen überhaupt kein Recht zusteht. Maimonides weist dieser Seite des menschlichen Lebens nur den Platz an, der ihr zukommt, sie steht im Dienste der geistigen Bestimmung des Menschen, ist also nur nicht Selbstzweck.

ringsten Vorschriften der Halacha zu von Gott her bestimmten Geboten und empfangen dadurch ihren Sinn. Es ist die größte Diskrepanz, die Maimonides überhaupt zu überbrücken unternahm, wenn er versuchte, die aristotelische Metaphysik mit den ethischen Grundlehren des Judentums zu verbinden. Maimonides gibt den rein weltimmanenten Charakter der Sittlichkeit zu. In der Transzendenz Gottes kann der Gegensatz von Gut und Böse, von Wert und Unwert nicht mehr bestehen. Aber die Sittlichkeit ist zwar in ihren Auswirkungen immanent, ihren Ursprung dagegen hat sie aus Gott. Der göttlichen Einheit an sich kommen keine sittlichen Eigenschaften zu, weil sie überhaupt keine Eigenschaften haben kann. Ihr Wirken dagegen ist eminent sittlich, wie auch ihre Forderung an die Welt — die Tora — eine eminent sittliche ist. Darum bleibt bei aller Betonung des Wertes der Erkenntnis die Bedeutung des Handelns aus dieser Erkenntnis heraus gewahrt.

Der synthetische Charakter des maimonideischen Systems stellt für dessen Beurteilung die Frage in den Mittelpunkt, inwieweit Maimonides zwischen den beiden Polen seines Systems eine Verbindung herzustellen verstanden hat, d. h. ob er etwa Diskrepanzen stehenläßt (abgesehen natürlich von notwendigen Spannungen, die er als solche erkannt und darum nicht ausgeglichen hat, weil hier jede Lösung eine Scheinlösung bedeutet hätte) oder ob er Abstriche entweder an Aristoteles oder an der jüdischen Lehre vornimmt. Es ist bereits dargelegt worden, daß er die jüdische Lehre ihrem ganzen Inhalte und ihrer ganzen Autorität nach übernimmt und daß er nur dort die Tradition umgestaltend weiterführt, wo dies der innere Sinn der jüdischen Lehre selbst fordert, nicht aber weil er der Meinung ist, die jüdische Lehre könne in diesem oder jenem Punkte vor dem Forum des Aristotelismus nicht bestehen. Es erhebt sich nun die Frage, ob der Abstrich etwa am Aristotelismus vorgenommen wird. Auch das muß verneint werden. Es handelt sich bei Maimonides nicht darum, daß von zwei exzentrischen Kreisen, die sich teilweise decken, von dem einen oder dem anderen das über den anderen hinausgehende Stück entfernt wird, um die Geschlossenheit der Form zu erreichen. Beide Kreise werden vielmehr zum Decken gebracht. Das Mittel, mit dem Maimonides den Aristotelismus so gestaltet, daß er mit der jüdischen Lehre zu einem geschlossenen System vereinigt werden kann,

ist die Ethisierung und die Voluntarisierung seines Gottesbegriffes, die aus der Einführung des Tora-Begriffes in das System resultiert. Eine solche Konzeption gestaltet natürlich den Aristotelismus inhaltlich zu einem Neuen, während die formalen Prinzipien des Aristotelismus beibehalten werden. Der ethisierte und voluntarisierte Aristotelismus ist nun geeignet, der jüdischen Lehre eine adäquate, theoretische Grundlegung zu geben und ihren immer gespürten, in der Sprache der Mystik gelegentlich auch formulierten inneren Sinn nun auch philosophisch d. h. in einem System von Begriffen, zum Ausdruck zu bringen. Ein solches Beginnen ist nicht nur apologetisch, indem es allen Angriffen der Philosophie gegen die jüdische Lehre die Spitze abbricht, sondern es entspricht einem innerjüdischen Bedürfnis: es vereinigt zwei Richtungen, die Gefahr liefen, innerhalb des Judentums zu einer Trennung zwischen praktischer, exoterischer Massenreligion und esoterischer Religionsphilosophie auszuwachsen¹⁾. Auf diese Weise schuf Maimonides die Grundlage für eine Weiterentwicklung des jüdischen Geisteslebens, von der alles Weitere ausgehen konnte und ausgehen mußte²⁾.

1) Ein Gefühl dafür, daß das Wirken des Maimonides eine religiöse Neuschöpfung des Judentums bedeutet, haben schon seine Zeitgenossen bekundet, indem seine Anhänger in der Provence den Wert seines philosophischen Werkes mit dem der Bundeslade verglichen haben. — Das Urteil des Volkes über Wert und Wirkung seines Werkes hat sich in der symbolischen Deutung seines Namens und des Namens seines Gegners Abraham ben David kristallisiert, die Jōsēf Sambari in seiner Chronik (ed. A. Berliner, S. 17) überliefert: הרמב"ם wird als [במ] וְהַרְמָב"ם und הרמב"ם als אבד הר' gedeutet. Dies ist nicht etwa nur ein geistreiches Wortspiel, sondern Ausdruck des Urteils, das das Volk über Maimonides gefällt und in seiner Sprache formuliert hat.

2) Daß die spätere Religionsphilosophie und die spätere Halacha kritisch oder geradlinig weiterbauend an Maimonides anknüpfte, ergab sich ohne weiteres aus der umfassenden Bedeutung der maimonideischen Lehren. Dagegen fällt es auf, daß ihn selbst die Kabbalisten als einen der Ihrigen in Anspruch nehmen wollten, indem sie nämlich von der Annahme ausgingen, daß Maimonides in seinen letzten Jahren bereut habe.● Schon G. Scholem in תרביץ, Band VI, Nr. 3, S. 98, hat ausgeführt, daß die Kabbalisten hier an eine bereits vorhandene Legende anknüpfen konnten. Es entsteht nun die Frage, die sich Scholem in seinem Artikel nicht zur Aufgabe gemacht hat, aus welchen Gründen diese Legende entstehen konnte, denn die wenigen Anhaltspunkte, die die Werke des Maimonides für eine solche Behauptung geben, reichen nicht aus, um das Entstehen der Legende zu erklären, sie sind vielmehr nachträglich herangezogene Beweise. Es liegt hier wohl der zuweilen beobachtete Fall vor, daß die dunklen antirationalen Strömungen der Geistesgeschichte diejenigen

Hierin ist sein überragender Einfluß bis in die Neuzeit hinein begründet¹⁾. Die geistige Leistung des Maimonides und seiner Epoche ist die einer inneren Klärung, einer Verarbeitung der Einflüsse, die die ganze hellenistische Zeit hindurch fast wahllos rezipiert worden waren, wie überhaupt das Zeitalter des Hellenismus durch ein freies Wechselspiel der Kräfte charakterisiert ist. Es geht Maimonides nicht darum, das während jener Jahrhunderte aufgenommene Gedankengut auszuschneiden und so zu einer alten „reinen“ Lehre zurückzukehren, ein Verfahren, das nur zum Sektierertum führen kann. Sein Anliegen ist vielmehr, das Aufgenommene von dem genuin Jüdischen her, das er als Zentrales setzt, von innen her so zu gestalten, daß es nur eine Bereicherung, eine breitere Ausgestaltung, ein Hinzufügen neuer Seiten derselben Sache bedeutet. Das Zeitalter des Maimonides entspricht in dieser seiner Leistung dem Zeitalter des Prophetismus. Hier wie dort wird übernommenes Gut von innen heraus gestaltend überwunden. Wie die prophetische Religiosität keine Restituierung der Jahwe-Religion der Wüste darstellt — was z. B. die Rehabiten anstrebten — sondern Neugestaltung im Geiste der alten Religion, so geht Maimonides nicht auf einen antihellenistischen Purismus zurück, der eine ganze Entwicklung als abwegig negiert. Es

ihrer Gegner, die ihnen wirklich gefährlich werden, dadurch zu entwaffnen suchen, daß sie diese entweder de facto — wie Newton — oder wenigstens nachträglich in Form der Legendenbildung in ihren Bann ziehen und so zu einem der Ihrigen machen.

1) Die Einwirkung des Maimonides auf die abendländische Philosophie ist nicht die einer geradlinigen, ununterbrochenen Durchdringung der Geistesgeschichte mit seinen Ideen, sondern von seinem niemals abgerissenen Fortleben in der jüdischen Geistesgeschichte her erfolgen immer neue Invasionen. Wie vor allem Salomon Maimon in seinem Buche „Über die Transzendentalphilosophie“ nachweist, bedeutet z. B. die Leibnizsche Erkenntnistheorie eine Fortführung aristotelischer Gedanken in maimonideischer Prägung. Die stärkste Invasion aber ist durch das Wirken des Salomo Maimon selbst erfolgt. Die für Salomo Maimon entscheidende Lehre von der Einheit des Verstandes mit dem Verstehenden und dem Verstandenen, die die erste, wirklich den Kern der Sache treffende Kritik an Kant bedeutet, hat einen wesentlichen Einfluß auf die Systeme der deutschen idealistischen Philosophie, vor allem Fichte und Hegel, ausgeübt; vgl. hierzu Hugo Bergmann, שלמה מיימון ומשה בן מימון, מאאנים III, Heft 4—5, S. 483—492. — Über Maimonides in der jüdischen Geschichte hat zuletzt S. Dubnow u. d. T. געשיכטע אין דער יודישער געשיכטע, דער רמב"ם in Jiwohleter, Band VIII (1935), Nr. 3, S. 195—201, gehandelt.

hat sich ja gerade erwiesen, daß die auch jetzt noch als normgebend empfundene jüdische Lehre, wie sie von Joḥanan ben Zakkai bis 'Aḳībā ausgestaltet wurde, nur dann wirklich sinngemäß innerhalb der gegenwärtigen Situation gelebt werden kann, wenn sie den neuen Gegebenheiten entsprechend neu gestaltet wird, da eine sklavische, mechanische Anwendung ad absurdum führen muß. Es erfolgt vielmehr eine Neugestaltung im Geiste des Alten¹⁾.

Der Gesamtcharakter des maimonideischen Systems läßt sich dahin bestimmen, daß das System ein nach allen Seiten hin optimistisches ist. Das ergibt sich schon aus der Tatsache seines entscheidenden Einflusses auf die Weiterentwicklung der jüdischen Geistesgeschichte, denn die jüdische Religion ist im Prinzip optimistisch. Die zentrale Stellung der Ethik ist nur so möglich. Wenn also Maimonides auf der Tradition fußt und wenn sein System ein genuin jüdisches ist, so kann sein optimistischer Charakter als implicite vorhanden ohne weiteres vorausgesetzt werden. Darüber hinaus hat Maimonides in der Auseinandersetzung mit der pessimistischen Auffassung des Al Razi dieser Grundhaltung Ausdruck gegeben. Da Maimonides die durch die Tōrā repräsentierte Sittlichkeit als einerseits weltimmanentes, andererseits von Gott her gesetztes, also transzendentes Moment in die Religion als deren wesentlichen Bestandteil einbaut und da er dem Menschen einen entscheidenden Anteil an der sittlichen Mitschöpfung der Welt zugesteht, so bedingt dies, daß das Gute den wesentlichen Bestandteil der Welt ausmacht und daß der Mensch zum Guten in einer inneren wesenhaften Beziehung steht. Die Entwicklung der Welt ist von vorneherein auf das Gute hin gerichtet.

1) Der mechanische Purismus, der die Sekte charakterisiert, wurde damit zugleich überwunden. Er fand keinen Raum mehr in der als genuin jüdisch empfundenen, von Maimonides her bestimmten Religion des Judentums. Das Sektenwesen flüchtete sich in die Mystik, die es vermöge der ihr eigentümlichen Tendenz zu einer Entwicklung abseits der offiziellen Lehre und vermöge ihrer großen Rezeptionsfähigkeit auch für das Heterogenste aufnahm. Es sind also Elemente in der Weiterentwicklung der jüdischen Mystik zu verzeichnen, die aus einer von Maimonides bekämpften und überwundenen Sphäre stammen. Es ist aber nicht so, daß die jüdische Mystik der Zeit nach Maimonides, wie vielfach behauptet wird, als solche eine Reaktion gegen Maimonides bedeute, sondern die Mystik hat vor, neben und nach Maimonides ihr Eigenleben geführt.

eben weil die Sittlichkeit ihrem Wesen nach Wirken Gottes ist¹⁾).

Es wird immer wieder darauf hingewiesen, wie groß der Einfluß des Maimonides darüber hinaus auch auf die katholische Philosophie des Mittelalters gewesen ist²⁾. Diese Tatsache dürfte als erwiesen angesehen werden. Dagegen bedarf es der Erörterung, wieweit dieser Einfluß eine Abhängigkeit bedeutet, wieweit also die Scholastik in der Lage gewesen ist, das Übernommene ihren Zielen entsprechend zu gestalten. Da die Scholastik insofern vor demselben Problem stand wie Maimonides, als sie einen ethischen Monotheismus mit dem Aristotelismus vereinigen wollte, ist eine Anknüpfung an Maimonides selbstverständlich und natürlich. Andererseits lag doch das Anliegen der Scholastik auf einem anderen Gebiete. Wie Maimonides aus seiner historischen Situation heraus das gestaltete, was sich ihm an Problemen aufdrängte, so sind auch die Scholastiker an ihre ideengeschichtliche Situation gebunden. Wieweit sie Maimonides übernahmen oder nicht übernahmen, hängt von dieser Situation ab und kann weder dem Werte des Maimonides, noch dem der scholastischen Philosophie etwas zufügen oder ab-

1) Daß das System des Maimonides ein optimistisches ist, führt auch H. Cohen a. a. O., S. 130, aus, nur daß er dieses von einzelnen Beispielen aus zu erweisen sucht, während es doch im System des Maimonides zentral begründet ist.

2) Jacob Guttman in seinem Artikel „Der Einfluß...“, S. 138 f., charakterisiert den Einfluß des Maimonides auf die Scholastik als einen doppelten: er weist erstens darauf hin, daß die Scholastik des 13. Jahrhunderts durch Maimonides besonders zu Aristoteles hingeführt worden sei, während vorher der besonders durch Augustin vermittelte Platonismus den größten Einfluß gehabt habe; zweitens aber ist Maimonides in methodischer Hinsicht vorbildlich für die Scholastik geworden, da er vor derselben Aufgabe stand, nämlich, die Lehren einer Offenbarungsreligion mit einem philosophischen System in Einklang zu bringen. — Jacob Guttman (a. a. O., S. 137) erklärt den Einfluß des Maimonides auf die Weiterentwicklung der Geistesgeschichte überhaupt treffend nicht aus seiner Bedeutung als Philosoph, sondern daraus, daß er bewußt von den Lehren des Judentums ausgeht.

So groß der Einfluß des Maimonides auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts gewesen ist, so auffällig mutet das plötzliche Aufhören der Kenntnis und der Verwendung seiner Schriften in der Scholastik des 14. Jahrhunderts an. Ob die geistesgeschichtlichen Gründe, die Jacob Guttman (a. a. O., S. 208) anführt, vor allem die Entstehung des Nominalismus, für diese Tatsache ausreichend sind, erscheint fraglich. Hier dürften auch andere polemische Gesichtspunkte, aus der Politik in die Geistesgeschichte herübergenommen, mitwirken.

sprechen. Hier drängt sich der Vergleich mit den Beziehungen des Maimonides zu Aristoteles auf: was Maimonides aus Aristoteles übernommen und umgestaltet hat und was nicht, kann niemals zum Kriterium für ein Werturteil über den einen oder den anderen gemacht werden.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Maimonides beruht darauf, daß er ein längst empfundenes Anliegen, die begriffliche Gestaltung der jüdischen Religion dadurch ermöglichte, daß er die zeitgenössische Philosophie, die unter dem überragenden Einfluß des Aristoteles im Prinzip eine erkenntnismäßige Metaphysik war, durch ihre Ethisierung überhaupt erst auf die jüdische Religion anwendbar machte. Nur ein adäquates Begriffssystem konnte die notwendige Systematisierung des traditionellen religiösen Gutes leisten. Daß Maimonides diese Notwendigkeit nicht nur erkannt hat, sondern daß er auch in der Lage war eine solche Umgestaltung vorzunehmen und dann das neugestaltete System auf die Tradition anzuwenden, macht seine überragende Bedeutung aus¹⁾. Die Wirkung des Maimonides auf die jüdische Geistesgeschichte setzte sofort mit Erscheinen seiner Werke ein. Das erklärt sich einerseits daraus, daß sein Werk aus der historischen Situation heraus entstanden war und so den Anforderungen dieser Situation Rechnung trug. Andererseits aber ist diese sofortige Wirkung typisch für ein prinzipiell auf die Ratio gegründetes System. Ein solches wird als ohne weiteres diskutierbar empfunden. Wenn es nicht überhaupt abgelehnt wird, so ist viel mehr als bei mystischen Gedanken mit einem sofortigen Einsetzen seiner Wirkung zu rechnen. Das bedeutet aber auch, daß ein solches System den Schwan-

1) Mit Recht weist I. Heinemann a. a. O., S. 131, darauf hin, daß die Behauptung, die Mišnē Tōrā trage „Kompromißcharakter“, mißverständlich ist. Heinemann gibt zu, daß Maimonides in den Einzelausführungen der Mišnē Tōrā stark an die Tradition gebunden ist, führt aber aus, daß im Wesentlichen, d. h. vor allem im Gottesbegriff, den Anforderungen der Wissenschaft Rechnung getragen wird. Das von Heinemann angeführte Beispiel aus הלכות דעות I, 6 auf S. 132 ist durchaus schlagend. Doch scheint mir die von Heinemann durchgeführte Trennungslinie nicht ganz an der richtigen Stelle gezogen zu sein: Maimonides hält sich nicht im Wesentlichen an die wissenschaftlichen Anforderungen und folgt in Einzelausführungen der Tradition, sondern er wendet seine wissenschaftlichen Prinzipien auf die Tradition an, — es handelt sich nicht um den Gegensatz von Wesentlichem und Irrelevantem, sondern um den Gegensatz von Inhalt und Form.

kungen der geistesgeschichtlichen Entwicklung ausgesetzt ist. So beobachten wir ja auch bei Maimonides ein Auf und Ab in der Stärke des Einflusses, den er ausübt. Im Gegensatz dazu bleiben die Werke der Mystik oft lange Zeit scheinbar ohne Wirkung. Ihr Einfluß ist ein viel langsamer wirkender, aber um so steterer und nachhaltigerer, denn der jeder Mystik anhaftende esoterische Charakter garantiert einen gewissen Kern an Gedankengut, der nicht an den allgemeinen Strömungen der Geistesgeschichte teilhat und so außerhalb aller Schwankungen bleibt. Mit dieser prinzipiellen Stellung der Mystik innerhalb der Geistesgeschichte darf die Tatsache nicht verwechselt werden, daß diese oder jene mystische Richtung die esoterische Haltung aufzugeben und eine breitere Basis zu gewinnen sucht, indem sie — vor allem durch Rationalisierung ihres Systems — sich bemüht, populärer zu werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß zwar im System des Maimonides das scheinbar Heterogene in genialer Zusammenschau vereinigt worden ist, daß aber in der weiteren Entwicklung der jüdischen Geistesgeschichte die beiden bei Maimonides vereinigten Komponenten wieder auseinanderstrebten. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Zusammenschau nicht eben doch nur eine scheinbare, das Ergebnis einer raffinierten Dialektik gewesen ist. Wir haben im Verlaufe unserer Darlegungen zu erweisen versucht, daß die Synthese des maimonideischen Systems eine wirkliche und lebendige ist. Die Synthese beruht letzten Endes darauf, daß alles, was Maimonides mit seiner Philosophie erfaßt, auch das scheinbar Äußerlichste und Materiellste, von dem Zentralbegriff, dem Gottesbegriff her betrachtet und somit in das System organisch eingegliedert wird. In dem Maße aber, wie die Probleme analytisch als Einzelprobleme betrachtet werden, muß auch die Loslösung von seiner zentralen Betrachtungsweise erfolgen. Es ist darum nicht so, daß nach Maimonides nun eine Einheit von Philosophie und Halacha bestanden hätte, die nur immer weiter tradiert und höchstens im einzelnen ergänzt worden wäre, sondern die Philosophie und die Halacha blieben selbständige Zweige des jüdischen Geisteslebens. Die Synthese, die Maimonides vornahm, war keine abschließende, keine Vollendung, die zugleich das Ende jeder Entwicklung bedeutet, es war vielmehr eine einmalige Vereinigung der beiden Entwicklungslinien, aus der beide neugestaltet und zu

neuem Leben befähigt hervorgingen: eine Religionsphilosophie, die wirklich jüdische Religionsphilosophie war, und eine Halacha, die nicht im Traditionalismus erstarrte, sondern in der Lage war, die jeweils neue Problematik in sich aufzunehmen und von sich aus zu gestalten. Die Synthese des Maimonides ist keine mystische, keine apodiktische Identifikation heterogener Größen, wie etwa die Kabbala, die kosmische Größen mit ethischen Werten identifiziert, sie ist vielmehr eine rationale, die den einzelnen Elementen nach dem Prinzip von Inhalt und Form, von Begriff und Gegenstand des Begriffes die entsprechende Funktion im System zuweist.

RATIONALE UND MYSTISCHE ELEMENTE IN DER JÜDISCHEN LEHRE

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1935

*Ich widme diese Arbeit dem Andenken meines Lehrers und
väterlichen Freundes*

Professor D. Dr. Max Löhr,

*der in diesem Jahre als Siebzigjähriger in Königsberg gelehrt hätte.
Er wird mir als ein Mann, dessen Menschlichkeit und Güte ich tief
bewunderte, unvergeßlich bleiben.*

Jede Religion, mag sie noch so primitiv sein, bildet einen Lehrgehalt aus; jede Lehre hat eine ihr immanente Logik, eine gewisse Ratio. Der Lehrgehalt wächst sich, wenn ein eigener Gelehrtenstand in der betreffender Kultur zur Entwicklung gelangt ist, zu einem Wissenschaftsgebäude aus. Jede Religion hat aber in ihren Riten wie in ihrer Mythologie Elemente, die ein mystisch-magisches Kleid tragen und damit dem wirklichkeitsgebundenen Denken entrückt und nur dem frommen Bekenner, der die Weihe seiner Religion empfangen hat, zugänglich, ihm allein verständlich sind. Will sich die Gelehrsamkeit auch dieses weltentrückten Gebietes bemächtigen, so entsteht die Geheimwissenschaft, die es bei allen Völkern des Orients gegeben hat, wenn auch nicht in dem Ausmaße, wie es die respektvolle Scheu der Griechen in den Lehren und Gebräuchen der Babylonier und Ägypter überall witterte.

Wenn wir diesem Nebeneinander, Ineinander oder auch Gegeneinander zweier Denkweisen, der vernünftigen klaren einerseits, der vernunftentrückten andererseits, gerade im Judentume nachgehen, so wird das Interesse an diesem Problem als erstes durch die Tatsache gefesselt, daß die mystischen Elemente hier nicht etwa naturhaft auf dem Boden der orientalischen Kulturgemeinschaft gewachsen sind, sondern daß sie sich um den Baum der klaren naiven Gotteserkenntnis gleichsam in einer Art von Symbiose herumschlingen, ohne daß wir in den meisten Fällen feststellen können, woher und wann der Samen dieser neuen Wunderpflanze in den Boden der jüdischen Lehre gefallen ist. Die Treibhausluft übersteigerter Gelehrsamkeit, die sich über die biblische Tradition breitete, hat die wunderlichsten Früchte aus diesem Samen getrieben. Aber trotzdem waren die mystischen Richtungen im Judentume nicht etwa ein Privileg des Gelehrtenstandes und dem Volke unzugänglich, sondern wie es im Wesen aller jüdischen Lehre liegt, bildeten auch sie mit dem praktischen Leben, mit dessen äusseren Formen wie mit dessen sittlichen Tendenzen eine unauflösbare Einheit, und

die Erforschung dieses Zusammenhanges ist ein interessantes Kapitel des Problems Lehre und Leben.

Das religiöse System, das mit dem Namen Mose gekennzeichnet wird, ist in der Gestalt, wie es uns im Alten Testament entgegentritt, das Schulbeispiel einer rationalen, aller mystisch-magischen Bestandteile entkleideten Religion. Die bewußte Opposition gegen die anderen orientalischen Religionen führte zu dem Bestreben, alle irgendwie die Gefahr magischer Auffassung in sich bergenden Elemente zu eliminieren¹⁾. Selbst die natürlichen Grundlagen der Religion, die etwa bei den Babyloniern als Urweisheit gelten und als solche schon den Abglanz mystischer Lehre tragen, werden im Mosaismus aus historischen Ereignissen begründet. So wird die Ethik abgeleitet aus einem Kontrakt, der konkret zwischen Gott und den Menschen abgeschlossen wurde, der Gott zur Fürsorge für sein Volk, dieses aber zum Gehorsam verpflichtete. Gab es also kein Urwissen geheimnisvollen Ursprungs, so entbehren auch die Riten, die durch kanonische Vorschriften geregelt sind, des magischen Zaubers der Uranfänglichkeit. Auch sie sind aus der Geschichte des Volkes begründete Erinnerungsfeiern²⁾. Was den für die orientalischen Religionen wesentlichen Zug der Zukunftserforschung betrifft, so galt es dem Mosaismus als Vermessenheit, hier den Wegen, die das göttliche Handeln einschlagen würde, vorzuziehen³⁾. Auch das Wunder wird aus dem Bereiche geheimnisvoller Magie herausgerückt und auf den realen Boden göttlicher Allmachtsbetätigung gestellt. Die Sehnsucht des Volkes nach etwas Geheimnisvollem, wie es die abgeschlossene Religion des Kanons eben nicht bietet, die Sehnsucht etwa nach

1) Vgl. hierzu D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt, Band I, Berlin 1907, S. 4.

2) Was den Versöhnungstag betrifft, so nimmt er eine besondere Stellung ein, die man nur aus der Geschichte der Feiertage heraus verstehen kann. Der ursprünglich rein priesterliche Akt der Reinigung des Heiligtums ist seit Ezra-Nehemia zu einem Kultusakt geworden, bei welchem die Gemeinde mit einer religiös-sittlichen Reinigung beteiligt worden ist: vgl. Max Löhr, Das Ritual von Lev. 16 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1925), Kap. III. Geschichte des Versöhnungstages, S. 7—16.

3) Womit natürlich nicht geleugnet werden soll, daß die Institution des Orakels vorhanden war und in entscheidenden Fällen in Erscheinung getreten ist. Doch diente das Orakel nicht dem neugierigen Erforschen dessen, was die Zukunft bringen wird, sondern es galt als Offenbarung der göttlichen Entscheidung in Fällen, die sich menschlicher Entscheidung entziehen.

einem Ritus, der die Naturtriebe nicht völlig ausschaltet, nach einem dunklen Mythos, der das Walten der Urkräfte geheimnisvoller Art noch zuläßt, die bangen Fragen nach der Zukunft, der eigenen sowohl als der der Welt, und das Harren auf die dunklen Antworten der Zukunftserforscher sind vielleicht abseits vom offiziellen Strom der Religion im Volke zu jeder Zeit lebendig gewesen¹⁾.

Die Propheten und Dichter suchten durch machtvolle Überredung, durch die grandiosen Bilder des göttlichen Wirkens in Vergangenheit und Zukunft diesem Sehnen stets die Beruhigung des Glaubens zu geben²⁾. Durch die Lehre von der Auserwählung und der ständigen göttlichen Führung setzen sie den bangen Fragen nach dem Leben und seiner Zukunft das Bewusstsein der festen nationalen Grundlage entgegen. Der Prophetismus, die Lehren der „Weisen“ und diejenige geistige Richtung, die eine Verschmelzung beider darstellt und ihren Niederschlag in der Weisheitsliteratur gefunden hat, sind eine ständige Polemik gegen dieses religiöse Gut im Volke³⁾.

Nach der tiefsten Zäsur, die wir in der Geschichte des Judentums beobachten, d. h. nach dem Übergang vom Zeitalter der lebendigen Lehre zu dem der abgeschlossenen Offenbarung, ist jede Entwicklung der Religion ein Weiterspinnen der feststehenden Offenbarungssätze. Nun zeigt es sich bald, daß der Kanqn als sozusagen naives Substrat sowohl dem rational als dem mystisch gerichteten religiösen Sinn die Grundlage liefert, zwei Richtungen, deren Verlauf ich in großen Zügen bis auf die Gegenwart verfolgen werde. Diese beiden Richtungen sind oft gegensätzlich einander gegenübergetreten, aber es ist niemals so, daß sie nach ihren Grundprinzipien säuberlich getrennt

1) Darauf lassen ja auch die neueren Forschungen bezüglich der volkstümlichen israelitischen Eschatologie schließen. Auch die Vermutung Mowinckels (Psalmstudien II) über ein Fest der Thronbesteigung Jahwes dürfte in diesem Zusammenhang Erwähnung finden.

2) Die individuelle Verschiedenheit in der Stellung der einzelnen Propheten (vgl. z. B. Jer. 31, 15—17 neben Ezech. 18 und 33) zu diesem Problem soll damit nicht geleugnet werden.

3) Prophetische Religion, offizielle Priesterreligion und volkstümliche Religion müssen als drei verschiedene Ströme des religiösen Lebens in Altisrael streng unterschieden werden, wobei bemerkt werden mag, daß die offizielle Priesterreligion der volkstümlichen in mancher Hinsicht Konzessionen gemacht hat.

nebeneinander herlaufen. Die rationale Richtung hat einen starken mystischen und die mystische einen starken rationalen Einschlag, und der Gegensatz der Strömungen beruht nur in dem Mehr oder Weniger der Mischung dieser beiden Elemente. Schon das Erheben der Offenbarung zum letzten Ursprung alles theoretischen und praktischen Wissens ist eine Art des mystischen Denkens. Das Emporsteigen der biblischen Bücher zu einem Wunderwerk der Göttlichkeit, aus dem Gott in seiner eigenen Sprache, nicht in der Sprache der Menschen spricht, das infolgedessen erst im Wege einer besonderen Auslegungsmethode in die Sprache der Menschen übersetzt werden muß, ist ein mystischer Grundzug, wenn auch die Regeln dieser Auslegung in fast mathematischer Weise nicht nur angewendet, sondern sogar als Axiome anerkannt werden. Wir haben hier also eine Denkmathematik auf mystischer Grundlage. Nicht der naive Sinn der Erzählungen und Gebote der Tōrā ist die Grundlage, sondern die Lehre, die erst durch die Auslegung gewonnen wird. Wenn neue Ideen durch die Zeit geboren wurden, so ist ihre Aufnahme in die geistige Welt des jeweils zeitgenössischen Judentums auf dieser Stufe der Entwicklung nur dadurch möglich, daß sie sich mit Hilfe von Interpretationskünsten in das mathematisch durchkonstruierte Denksystem eingliedern.

Die eben charakterisierte Art der Auslegung ist erwachsen aus dem Nachdenken über die Lehre, wie es schon seit Jahrhunderten dem Volke zur Pflicht gemacht wurde. Seit 200 vor Christo mag es einen eigenen Stand von Lehrern gegeben haben und in der Zeit Hillels, d. i. unmittelbar vor dem Auftreten Jesu, war die durchkonstruierte Methode der Interpretation bereits zur festen Übung geworden. Aber hier werden uns zum ersten Male zwei Strömungen erkennbar, je nachdem wie stark der mystische Einschlag in der Auslegungsmethode ist.

Der Sadduzäismus, d. i. die konservative Richtung, blieb bei den praktisch-ethischen Gesichtspunkten des Nachdenkens über die Lehre etwa im Sinne von Psalm 1 und bildet insofern die geradlinige Fortsetzung des Zeitalters, das wir als das der Weisheitsliteratur bezeichnen können, das beherrscht ist von dem Gedanken des Hineinragens des göttlichen Wortes in alle Gebiete des Lebens, von dem Gedanken der Heiligung jedes Werkes. Aus dieser gemeinsamen Wurzel hat sich zwar

auch der Pharisäismus entwickelt, er hat aber durch das Hineinnehmen mystischer Elemente eine neue Richtung eingeschlagen, ohne daß er den alten Gedanken der Werkheiligung jemals hätte fallen lassen. Der Pharisäismus empfand infolge des jedem mystischen Denken eigenen absoluten Anspruches auf Gültigkeit kein Bedürfnis sich mit der hellenistischen Philosophie prinzipiell auseinanderzusetzen. Die Auseinandersetzung erfolgte nur bei Gelegenheit einzelner Kompetenzschwierigkeiten im praktischen Leben. Konsequentes, philosophisches Denken aber blieb dem Pharisäismus aller Zeiten weltenfern. (Wenn nun Philo¹⁾ die naiven Grundlagen des Monotheismus zum ersten Male philosophisch umdeutete und die alte Gottesvorstellung durch die Ausbildung der Logoslehre vertiefte, so möchte ich auf das Problem hinweisen, ob nicht Philos Denkweise eine im Prinzip s a d d u z ä i s c h e ist, obwohl zahlreiche pharisäische Einzelelemente in seinen Schriften nachweisbar sind.)

In seinem mystischen Denken hat der Pharisäismus dem Drängen anderer Ideen, die mächtig von außen her die festen Grundlagen der historischen Gottesgewißheit erschütterten, in hohem Grade nachgegeben und sich selbst unter ihren Bann gestellt. Es handelt sich dabei um die Ideen, die wir als eschatologisch-messianisch bezeichnen können und die ein ausgesprochen mystisches Gepräge tragen: aus der Heiligung des Werkes wird eine Vorbereitung für die künftige Welt, die teils als das Leben nach dem Tode, teils aber auch als das goldene Zeitalter, in das die Welt nach Erscheinen des Messias eintritt, vorgestellt wird. Alles praktische Denken ist beherrscht durch den Gedanken der Vorbereitung auf dieses Zeitalter der Begnadung und Erlösung sowohl des einzelnen als der Allgemeinheit. Die Allmacht Gottes ist nicht mehr kundgegeben dadurch, daß er von Fall zu Fall in die Geschichte eingreift, sondern in der geheimnisvollen Lehre der Šekīnā, d. h. einer mystischen Allgegenwart Gottes. Nicht minder geheimnisvoll ist die Lehre von der Baṭ-Qōl, d. h. dem göttlichen Widerhall, der überall da in Erscheinung tritt, wo die Menschen, auf sich selbst angewiesen, des göttlichen Wunders nicht entbehren können. Aber wir machen hier die gleiche

1) Daß die eigentlich philosophische Literatur des Judentums erst mit Philo beginnt, ist nicht mehr Gegenstand des Streites; vgl. hierzu W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915, Einleitung.

Beobachtung wie bei der mystischen Auslegungsmethode. Alle diese Lehren werden zu Bausteinen eines durchaus rationalen Lehrgebäudes. Sie verlieren im Laufe der Jahrhunderte ihr magisches Fluidum und werden zu Bestandteilen eines Systems der talmudistischen Normlehre und weiterklärenden Legende. Sie überfluten verselbständigt das Flußbett des Entwicklungsstroms hoch und weit, indem sie als ein Ferment des Christentums die ganze Welt in Bewegung setzen. Haben wir somit den Pharisäismus dahin charakterisiert, daß er durch einen glücklichen Kompromiß die angeführten Ideen von der Begnadung und Erlösung, sei es des Individuums, sei es der Allgemeinheit, in den natürlichen Entwicklungslauf einmünden ließ, so verfolgen wir diese nun weiter in die Zeiten der Dogmatisierung, in dem mächtigen Gebäude des Talmūd mit allem seinem Nebenwerk. Jahrhunderte hindurch hat man sein Genüge daran gefunden, einem rein intellektuellen Ideal zu dienen, zu diesem Gebäude, dessen stoffliche und methodische Grundlage außerhalb jedes Zweifels fest fundiert war, Stein auf Stein zu setzen, Stockwerk über Stockwerk zu errichten. Wenn es trotzdem in diesem wissenschaftlichen Zeitalter an geistiger Bewegung nicht fehlt, so gilt der Kampf der Meinungen nur den verschiedenen Schulrichtungen innerhalb der gleichen Aufgabe und der gleichen Methode, und nicht zuletzt bestehen diese Gegensätze der Schulen in dem Mehr oder Minder der Bevorzugung mystischer Stoffe und in dem geringeren oder grösseren Ausmaße der rationalen Strenge in der Anwendung der Auslegungsregeln auf der einen Seite, der Freiheit weithergeholter allegorischer, mystischer Deutungen auf der anderen Seite. Was zunächst die Stoffwahl betrifft, so sind die Rationalisten daran zu erkennen, daß sie den auf die Gewinnung einer Lebensnorm, der sogenannten Halākā, gerichteten Forschungen einseitig den Vorzug geben und die Haggādā, d. i. das üppig um jeden Bibelvers wuchernde Legendenwerk, durch welches die schlichte Bibelerzählung oft bis zur Unkenntlichkeit umspinnen und überwuchert war, als Wissenschaft minderer Ordnung ansehen, wenn nicht vollständig verpönen. Der Typus des strengen Rationalisten innerhalb der ältesten uns mit Namen bekannten Gelehrtergeneration ist Šammai (Zeitgenosse Hillels), unter dessen Namen fast keine Haggādā überliefert wurde, dessen Schule über ihren Lehrer hinausgehend u. a. auch den Ezechiel wegen seines eschatologischen Gehaltes aus dem

Kanon verbannen wollte, wobei sie den erfolgreichen Widerstand ihrer ständigen Gegner — der Schule Hillels — fand, die gleich Hillel immer zu Kompromissen neigte und darum den Ideen der Zeit, den geistigen Bedürfnissen des Volkes stets entgegenkam¹⁾. Von Rabbi Mē'ir (130 n. Chr.) wird der Ausspruch überliefert, daß er einem Philosophen, der nach Dingen der Geheimlehre, der sogenannten Merkābā, auf die ich später noch eingehen werde, fragte, zur Antwort gab: Das liegt außerhalb der menschlichen Erfahrung, und ihn zu einem mehr metaphysisch veranlagten Kollegen schickte. Ein ebenso grosser Gegner der mystischen Gedankengänge war der Zeitgenosse des R. Mē'ir, der Haupttradent der geltenden jüdischen Chronologie, R. Jōsē ben Halaftā, wie es aus der Baraitā in Sukkā 5a und Paṛ. hervorgeht. Auch der Endredaktor der kanonisch gewordenen Mischnā, d. i. der Sammlung von Halākot, gehört der ausgesprochenen rationalen Schule an. Wohl sind auch den Rationalisten die Ideen vom jüngsten Tage, vom Messias integrierender Bestandteil der Lehre. Aber diese Ideen sind hier ihres magischen Gehaltes nach Möglichkeit entkleidet, so daß der Messias einfach als Befreier des Volkes auftritt. Dagegen warnen sie ausdrücklich vor den Geheimlehren, die sich an Schöpfung und Gotteserscheinung knüpfen. Nicht so streng in der Ausschaltung haggadischer Spekulationen ist das Parallelwerk zur Mischnā, die Tōseftā. Hier hat die Schule des 'Aqībā um 100 n. Chr. bereits Wurzel geschlagen, des weitaus fruchtbarsten Kopfes unter den Begründern der Traditionslehre, der die Lehre von der Begnadung des Menschen durch die Schöpfung und durch die Offenbarung entwickelt hat und der wohl aus dieser Begnadungslehre heraus den Grund gelegt hat zu der jüdischen Geheimlehre, die sich hauptsächlich unter zwei Schlagworten verbirgt, der Lehre von der Schöpfung, מעשה בראשית, und der Lehre vom göttlichen Wagen, מעשה מרכבה, so daß im letzten Grunde von 'Aqībā²⁾ die Kernteile der mystischen

1) Während im Streite um Qoheleth und Proverbien die Hilleliten Sieger blieben, ist die Aufnahme des Ezechiel auffallenderweise nach Aussage des Tradenten historischer Ereignisse dem Schammaiten Hananjā ben Hizqijjā zu verdanken, wozu W. Bacher, Die Agada der Tannaiten (hebräische Ausgabe) I, Berlin 1922, S. 14 f. und Anm. 2 auf S. 15. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, dass der Schammaite dem Druck der Hilleliten nachgeben musste.

2) Während die Lehre vom göttlichen Wagen, מעשה מרכבה, deren Ausgangspunkt die Angelologie ist und zu der Ansätze bereits in der Bibel vorhanden

Gedanken herrühren, die später in der Qabbālā, der älteren und der jüngeren, und dem Chassidismus aus gleichsam unterirdisch fließenden Quellwässern plötzlich in breitem Strome an die Oberfläche treten (s. u.). Dadurch daß teils unter dem äußeren Zwang einer rationalistisch eingestellten Überlieferung, teils aus der aller Mystik immanenten Neigung zu geheimnisvollem, verborgenem Wirken heraus die mystische Grundstimmung in den Lehren des 'Aqibā nicht an die Oberfläche tritt, erscheint uns die Gestalt des 'Aqibā, so wie wir ihr in den tannaitischen Quellen begegnen, als die des vollendeten Dialektikers, dessen Logik immer wieder den Gegner überrascht und in Staunen versetzt. Diese Seite seines Wesens ist nicht minder echt und ausschlaggebend als die mystische. So stehen rationalistische Lehren wie etwa die Deutung des Gelübdes (Tōseftā N'dārīm VI, 5), des Passahopfers (P'sāḥīm VI, 2) und der Nächstenliebe (Sifrā zu Lev. 19, 18), bei der er eine ausgesprochene mystische Definition des Hillel **לא העבדך לא רסני לך לחברך** aus rationalistischen Rücksichten einschränkt, indem er sagt **זה כלל גדול בתורה**, neben Stellen wie **פדדס** Hag. 14 b; **מה לך אצל אגרות** oder Hag. 15 a u. Par. **עד מתי אתה עושה שכניה חול**, wo er als reiner Mystiker anzusehen ist¹⁾. 'Aqibā ist der Typus der genialen Persönlichkeit, in der

sind, sich deshalb auch sehr leicht verbreiten und Vertreter wie Rabban Jōḥānān ben Zakkai und seine Jünger: R. Jēhōsū'a ben Ḥananjā, R. 'Aqibā, Ḥananjā ben Ḥakīnai und R. El'āzār ben 'Arāk (R. El'āzār ben Hyrkanos fehlt bei der Aufzählung in diesem Zusammenhang; s. j. Hag II, 1; Hag 14 b) finden konnte, hat sich die Lehre von der Schöpfung, **מעשה בראשית**, die auf der Ideenlehre beruht, erst durch ihre glückliche Verknüpfung mit der Lehre des R. 'Aqibā vom göttlichen Wagen durchsetzen können. Über die Gründe der Verbreitung dieser Lehren vgl. D. Neumark, **תולדות הפילוסופיה בישראל**, New York—Warschau—Moskau 1921 (hebr. Ausg.) I, S. 48 ff. Daß nach beiden Talmuden (j. Hag. II, 1 und Hag. 14 b) das Verbot der Beschäftigung mit der **מעשה מרכבה** gerade dem ersten Vertreter dieser Lehre, Rabban Jōḥānān ben Zakkai, und das Verbot der Beschäftigung mit der **מעשה בראשית** dem Verbreiter dieser Lehre, R. 'Aqibā, zugeschrieben werden, beruht wohl auf der Erkenntnis einer späteren Generation, daß eine Beschäftigung mit diesen Lehren gefährlich, daß aber ein Verbot nur wirksam sei, wenn es den Autoritäten selbst in den Mund gelegt würde.

1) Auf keinen Fall aber dürfen wir mit Baeck (Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik in Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Berlin 1927, S. 99) die Worte **רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום** als eine Abneigung 'Aqibās gegen mystische Gedankengänge verstehen. 'Aqibā wird hier unter seinen Genossen als der einzige angesehen, der aus der mystischen Versenkung auf rein jüdischem Boden bleibend unverseht hervorging.

sich die vollendete scholastische Methode mit der Tiefe mystischer Erkenntnis vereinigt, der Punkt also, in dem sich die in ihren Anfängen völlig heterogenen Linien überschneiden. Solchen Gestalten begegnen wir nur an den Höhepunkten der Geistesgeschichte. So treffen wir zur Zeit der Vollendung des mittelalterlichen Geistes Gestalten wie Meister Eckehardt und Thomas von Aquino, den Scholastiker unter den Mystikern und den Vollen der der Scholastik, der sich vor allem in seinen Hymnen als mystischer Erkenntnis teilhaftig erweist. — Wir müssen es bedauern, daß die tiefen Gedanken 'Aqībās, obwohl sie dank ihrer Beweiskräftigkeit Duldung bei der offiziellen Richtung finden mußten, verbildet wurden, weil sie von seinen Zeitgenossen nicht kongenial erfaßt werden konnten. Sie lassen sich nur aus verstreuten, durch die Tradition entstellten Bruchstücken unsicher rekonstruieren, was eine wichtige Zukunftsaufgabe sein wird, wie überhaupt die einseitige Beurteilung des jüdischen Geistesgutes nach der Mischnā als dessen Grundbuch gerade jetzt durch die Heranziehung der Tōseftā eine Korrektur erfährt. Immerhin sind wir heute noch nicht in der Lage, die von uns als unterirdisch gekennzeichneten, von 'Aqībā ausgehenden Richtungen in ähnlicher Weise durch die Geschlechterfolge der Rabbinen zu verfolgen, wie wir das mischnische Substrat der jüdischen Lehre von dem Zeitalter der Endredaktion der Mischnā bis zum Abschluss der G'mārā durch die Geschlechter der Amoräer, die in Babylonien in sieben, in Palästina in fünf Generationen den gewaltigen Kommentar zum größten Teil der Mischnā geschaffen haben, in seiner Entwicklung lückenlos beobachten können. Rab (Abbā Ariḳā, gest. 247) mag die Lehre 'Aqībās nach Babylonien gebracht haben¹⁾, und unter seinen Nachfolgern hat die strenge Richtung eines J'hūdā Hanāṣī den Lehren des 'Aqībā Platz gemacht. Die Gedanken 'Aqībās, in ihrer Genialität zentral, mit Notwendigkeit ebenso frei von Pseudorationalismus wie von Phantasterei, konnten dem im Volke dunkel vorhandenen Streben nach mystischer Erfassung der Welt die notwendige Autorität

1) Die Merkābā-Mystik dieser Zeit ist noch in Dunkel gehüllt, die hierher gehörenden Texte lassen zwar eine solche Mystik ahnen, zeigen uns aber keine klaren Linien. Die Schleier beginnen erst mit dem 4. Jahrhundert sich zu lüften, so daß das 10. Jahrhundert bereits eine abgeschlossene Entwicklung aufweist, die wiederum auf die Entwicklung der früheren Jahrhunderte einiges Licht wirft.

geben, an die anknüpfend sich das keimhaft Vorhandene ins Licht der Geschichte erhob. Während auf dem palästinensischen Boden die an die Merkābā sich anlehnenden Ideen fortgepflanzt wurden, überwog in Babylonien die Beschäftigung mit den Geheimnissen der Schöpfungsgeschichte¹⁾. Die logische Herleitung der Normen aus dem Bibeltext wurde so frei, daß man mit Hilfe von nunmehr 32 bzw. 33 Auslegungsvorschriften²⁾ ziemlich alles in den Text hineinspekulieren konnte, anknüpfend an den Ausspruch eines Überlieferers, daß die Tätigkeit des Auslegers der eines Hammers gleicht, der selbst einen Felsen zerbröckeln kann. So weit entfernte sich die Spekulation von der festen Methode der alten Tannaiten, daß dort, wo alle Regeln versagten, das Wunder, die Gottesstimme der Deutung eines Bibelverses Autorität verschaffen konnte, ja es entwickelte sich in dieser Epoche ein Geschlecht von Haggadisten, die so stark in der Welt der Theophanie, der Wundererzählungen lebten, daß sie ihren tannaitischen Vorbildern Wunderkraft zuschrieben, wie etwa einem Ḥōnī, der schon durch seinen Beinamen „Kreiszieger“ als in magische Welten versunken charakterisiert wird, dessen Gebet eine besondere geheimnisvolle Kraft hat, oder Elī'ezer Horqanos, der imstande sein sollte, die erwähnte Bat-qōl herbeizurufen, der Bäume entwurzeln, Bäche austrocknen konnte; diese beiden Namen seien nur als Beispiel genommen dafür, wie hier zum zweiten Male in der Geschichte des Judentums die Mystik, selbst unter den offiziellen Führern, so stark sich der

1) Das Zentrum der Merkābā-Mystik wurde in der gaonäischen Epoche nach Babylonien verlegt, wo die von 'Aqībā unternommene Verknüpfung der Merkābā-Mystik mit der Mystik, die an die Schöpfungsgeschichte anknüpft (s. S. 12), eine intensive Umbildung und einen endgültigen Abschluß erfahren hat.

2) Der älteste Text dieser Baraitā findet sich bei Jēhūdā Hadassi (s. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, München 1921, S. 100). Zur Abfassungszeit der Baraitā s. V. Aptowitzer in der Festschrift für A. Schwarz, Berlin—Wien 1917, S. 121 ff. Während die Hillel zugeschriebenen 7 Middōt (Tōseftā Sanhedrin VII, 11) sowie die 13 Middōt des R. Jišmā'el (Mekiltā des R. Šim'eōn ben Jōhai zu Ex. 21,1, Ausgabe D. Hoffmann, Frankfurt/M. 1905, S. 117), die doch nur eine Erweiterung der 7 Middōt sind, vor allem für die halachische Auslegung gelten, ist es bei den 32 Middōt noch fraglich, ob sie nur für die Haggādā oder auch für die Halakā Geltung haben. S. Krauss in der Festschrift für A. Schwarz, S. 572, folgert aus dem bei Raši, Abraham ibn Daud und Zakuto angeführten Titel der Baraitā: הַתּוֹרָה נִדְרָשֶׁת, also nicht הַתּוֹרָה נִדְרָשֶׁת (Jēhūdā Hadassi: Aggādā), daß die 32 Middōt auch für die halachische Auslegung bestimmt waren.

Geister bemächtigt hatte, daß sie das gesamte Denken beherrschte und alsbald wieder die Reaktion auf den Plan rufen mußte.

Gleichen die ungeordneten Stoffe der Haggadisten, besonders in den späteren Haggādā-Sammlungen, den Midrāschīm, einem Irrgarten, in dem die Saat des 'Aqībā überwuchert wurde von dem krausen Sagenschatz des damaligen Vorderasiens, von dem philosophisch-mythologischen Gedankengute der gnostischen Sekten, so spiegelt dieser Zustand nur die geistige Zerfahrenheit des Orients etwa zu Anfang des 7. Jahrh. wider, welche nach der Person eines geistigen Diktators schrie und diesen in der Person des Mohammed gefunden hat. Diese Bewegung, welche dem schlichten Gotteserkennen und Gottesbekenntnis wieder zu ihrem Rechte verhelfen wollte, blieb keineswegs ohne Einfluß auf das Judentum. Die antirabbinischen Richtungen, deren Spuren wir schon in der G'mārā vorfinden, verstärkten sich zur Bildung der mächtigen Sekte der Karäer¹⁾, d. h. der Bibel-leser, der Schriftgläubigen²⁾. Sie erhebt die Forderung nach dem Zurück zum schlichten unverfälschten Verstehen des Bibeltextes. Da der Talmūd, wie wir gesehen haben, eine Resultante aus einer mystischen und einer rationalistischen Komponente darstellt, konnte er erwartungsgemäß die radikal eingestellten Richtungen weder der einen noch der anderen Seite befriedigen. Die antitalmudische Einstellung, die im Karäertum offen zutage tritt, ist nur das Ergebnis einer immer vorhandenen latenten Kritik am Talmūd³⁾. Da das Karäertum in seinen Anfängen für uns nicht ohne weiteres durchsichtig ist und unter dem Zwange äußerer historischer Ereignisse eine sehr komplizierte, seinem Wesen durchaus nicht immer entsprechende

1) Diese Bezeichnung ist zum ersten Male vom ersten karäischen Dogmatiker und Religionsphilosophen Benjamin ben Mose Nahavendi (um 800—850), der neben Anan von Sa'adjā und Jehūda Halēwī als Vater und Begründer der Sekte der Karäer angesehen wird — die karäischen und arabischen Autoren nennen die Karäer ebenfalls „Anhänger von Anan und Benjamin“ — eingeführt worden. Diese Bezeichnung sollte bewußt den Gegensatz zu der früheren Bezeichnung Ananiter nach dem Stifter der karäischen Bewegung Anan ben David, dem Neffen des Exilarchen Salomo (gest. 761/2), bilden.

2) Andere Deutungen dieser Bezeichnung s. Encyclopaedia Judaica, Bd IX, s. v.

3) Bezeichnend ist der Ausspruch in Sanhedrin 99 b unten: כִּמְאִי אֲדֵנוּ. לֵן רַבֵּנָן מַעֲלֵם לֹא שָׂרוּ לָנוּ עֹרֵבָא וְלֹא אֲסָרוּ לָנוּ יוֹנָה. Was nützen uns die Rabbinen? Niemals haben sie uns einen Raben erlaubt und eine Taube verboten.

Entwicklung genommen hat, so können wir nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob es seinen Ursprung aus den Kreisen radikaler Rationalisten oder radikaler Mystiker herleitet. Für die letztere Möglichkeit besteht die größere Wahrscheinlichkeit, da erstens Bewegungen, die gegen eine Schultheologie mit dem Anspruch auftreten, die reine Lehre zu verkörpern, im allgemeinen auf mystischem Boden zu erstehen pflegen. Ein Analogon hierfür ist das mit dem Karäertum fast gleichzeitige Auftreten der zweifellos mystisch eingestellten Schiiten gegen die sunnitische Schultheologie. Zweitens finden wir auch in den Anfängen des Karäertums deutlich mystische Züge, wie ohne die messianischen Hoffnungen¹⁾ — um diese Zeit (750) erschien auch in Palästina eine apokalyptische Schrift, Nistārōt de Rabbi Šim'ōn ben Jōḥaj, die die baldige Ankunft des Messias ankündigte — und die eschatologische Stimmung, die sich zu dieser Zeit in hohem Grade vieler Menschen bemächtigte, der Ursprung der karäischen Bewegung sich nicht verstehen läßt²⁾. Diese mystischen Anfänge der Karäer sind aber sehr bald von rationalistischen Elementen überwuchert worden, so daß das Karäertum in das Fahrwasser der Talmudisten geraten ist und diese mit der dem Umschlagen kritischer Richtungen ins Gegenteil eigenen Radikalismus noch an Rationalismus übertroffen hat. Der Einfluß dieser Bewegung, die auch in ihren exegetischen Methoden von der arabischen Philologie abhängig war, dauert durch mehrere Jahrhunderte fort und steht in ständigem Kampfe mit der mystischen Gedankenwelt, die aber doch zu tief Wurzel gefaßt hatte, um aus den Herzen zu verschwinden. Dieser Kampf mit den Karäern führt zur Entstehung einer nach damaligen Begriffen modernen jüdischen Wissenschaft und damit zur Entstehung einer bis auf den heutigen Tag nicht abgeschlossenen Bewegung, des jüdischen Modernismus, auf der anderen Seite aber zu einer Reform der Mystik in wissenschaftlichem Sinne, deren letzte Absenker noch bis auf den heutigen Tag reichen. In dieser Zeit der Vorbe-

1) S. zuletzt R. Fahn, ספר הקראים I, Lemberg 1929, S. 11 ff. und die dort angeführte Literatur. Die Erklärung Anans, daß seine neue Bewegung lediglich das Ziel habe den Talmudismus zu bekämpfen, geschah aus politischen Gründen, wozu J. Mann, התקופה XXIV, 251.

2) Vgl. Hölscher, Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr., Leipzig 1909, S. 35 ff.

reitung, die wir etwa vom 7. bis zum 10. Jahrhundert ansetzen können, spielt der eigentliche Rabbinismus, der durch die sogenannten Gaonäer, d. h. rabbinische Autoritäten, repräsentiert wird, nur eine untergeordnete Rolle. Die Wissenschaft zweier Richtungen, einer rationalen und einer mystischen, sammelt vielmehr während dieser Zeit ihre Kräfte, so daß die Charakterisierung der Epoche als einer dynamischen, die ihr Dubnow gab¹⁾, durchaus ihre Berechtigung hat²⁾. Unter dem Einfluß der Karäer entwickeln sich die Anfänge der hebräischen Grammatik. In dem Maße aber, wie sich eine islamische Philosophie entwickelt, zwingt diese auch die Juden zur Harmonisierung der religiösen Ideen mit der zeitgenössischen Philosophie. Es ist bezeichnend, daß der erste jüdische Philosoph im eigentlichen Sinne seit Philo, Sa'adjā (892—942), der im 10. Jahrh. in Ägypten und in Babylonien lebte, gleichzeitig der Verfasser der ersten hebräischen Grammatik ist³⁾. Philosophisch war Sa'adjā ein bewußter Eklektiker, bei dem wir von einer spezifisch jüdischen Philosophie eigentlich noch nicht sprechen können. Wohl sucht auch er — und dies ist für das Judentum ein absolut neuer Gedanke — Gott zu beweisen, aber bei ihm hat der Hinweis auf die von Mose offenbarte Lehre noch höhere Geltung als die strengste philosophische Deduktion. Die bei Sa'adjā noch erst keimhaft vorhandene Ethik hat Bahjā im 11. Jahrhundert ausgebaut zu einer in sich geschlossenen „Pflichtenlehre“ und damit den Grundstein gelegt zu der spezifisch jüdischen Ethik, die den Kern noch des heutigen Rabbinismus bildet. Die Pflichten gegen Gott und die Menschen werden aus den Eigenschaften Gottes und dem Verhältnis des Menschen zu Gott abgeleitet. Die eigentliche jüdische Philosophie hat erst Maimonides in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geschaffen. Er konfrontiert den Lehrgehalt des Judentums mit einem philosophischen System streng aristotelischer Provenienz und gibt dadurch erst der jüdischen Lehre die Deutung, die sie zur

1) Weltgeschichte des jüdischen Volkes III, S. 511.

2) Dubnow wählte diese Charakterisierung vor allem im Hinblick auf die Fortwirkung alter Gedanken in dieser Zeit. Das Zutreffende der Bezeichnung Dubnows tritt aber auch im Rahmen unserer Gedankengänge zutage.

3) Sa'adjā gilt als der Begründer der hebräischen Sprachwissenschaft. Seine in arabischer Sprache verfaßte hebräische Grammatik „kutub al-luġa“ die aus zwölf Teilen besteht, ist zum größten Teil verloren gegangen.

geistigen Höhe seiner eigenen Zeit emporführt. Ihm ist die Harmonisierung der ins Philosophische gesteigerten Offenbarungssätze mit dem Aristotelismus gelungen. Zu diesem Zwecke mußte er allerdings nicht nur den philosophischen Begriffen, sondern auch den umgedeuteten jüdischen Vorstellungen etwas Gewalt antun, aber niemals gibt er die jüdische Religion an den Aristotelismus preis. Der voluntaristische Grundgedanke der religiösen Lehre wird aller Philosophie gegenüber axiomatisch festgehalten¹⁾. Wohl wird der jüdische Gottesbegriff von Grund auf umgedeutet, er wird von jeder sinnlichen Trübung befreit, aber Gott bleibt der souveräne Herr der Welt, der selbst nicht an die ewigen Ordnungen des Alls gebunden ist, sondern im Gegenteil diese dekretiert. Die innige Verquickung zwischen Religion und Philosophie, die Maimonides geschaffen hat, ist dem Judentum deshalb nicht erhalten geblieben, weil das System der maimonideischen Philosophie von vornherein disparate Elemente in sich vereinigte. Schon der skeptische und originelle Denker Chasdai Kreskas im 14. Jahrh. (1340—1410) wies auf das Subjektive aller Philosophie gegenüber der unbeweisbaren, trotzdem aber unbezweifelbaren Existenz des Gottes der Religion hin. Denn Maimonides konnte nur infolge seiner Aristotelesgläubigkeit diese disparaten Gebiete des menschlichen Geistes auf einer Ebene vereinigen, indem er also auch das von Chasdai Kreskas als subjektiv Bezeichnete als Absolutes setzte. Der Zweifler Kreskas hat zwar die Grundfehler der maimonideischen Philosophie aufzudecken verstanden, war aber nicht in der Lage, ein neues philosophisches System an die Stelle des maimonideischen zu setzen, und nach ihm ist es bis auf Mendelssohn keinem jüdischen Denker gelungen, eine spezifisch jüdische Philosophie zu schaffen. Das Fortwirken der maimonideischen Philosophie war nicht ein Fortwirken seines philosophischen Systems, sondern seine Bedeutung für die Geistesgeschichte des Judentums besteht in der durch ihn gestalteten Vertiefung der jüdischen Offenbarung, insbesondere der sittlichen Lehren des Judentums.

Hat also durch Maimonides die jüdische Lehre für alle Zeiten den Gedankeninhalt bekommen, der sie von neuem zu einem lebendigen Lebensquell machte dadurch, daß Maimonides sie in

1) Vgl. hierzu Julius Guttman, Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides (Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Giessen 1927, S. 69).

die geistige Höhenlage seiner eigenen Welt heraufführte; hat also Maimonides das klassische Werk jüdischer Theologie geschrieben, so fällt uns, wenn wir uns zu den mystischen Strömungen im Judentume zurückwenden, ein interessanter historischer Parallelismus ins Auge. Fast zu der gleichen Stunde, da Maimonides sein Werk geschaffen hat, findet auch die Mystik des Judentums ihre klassische Ausprägung in der älteren Schicht des Buches Zohar. Der Parallelismus dieser beiden Höchstleistungen jüdischen Denkens liegt nicht nur darin, daß beide — was bisher dem Judentume noch fremd war — ein systematisches Lehrgebäude errichtet haben, nicht nur darin, daß beide, jedes in seiner Art, Ideen der damaligen Wissenschaft verarbeiteten, sondern sie besteht vor allem darin, daß die Sätze der alten mosaischen Offenbarung in den Händen des rationalen sowohl wie des mystischen Philosophen etwas völlig Neues werden. Jener vertieft sie zu ethischen Maximen, dieser trägt all den bunten Reichtum seiner Begriffsmythologie in die alten Offenbarungsbücher hinein und speist sein eigenes mystisch-metaphysisches System aus dem uralten Schriftgute mit Tausenden von Gleichnissen und Allegorien. Wie kam es, daß jener unterirdische Strom der von 'Aqibā kommenden Geheimlehre, dem die Teilhaftigkeit des Menschen an der schauenden Erkenntnis der Gottesherrlichkeit höchste Gnade war, der aber nur in der Heimlichkeit einzelner Gelehrtenzirkel ein geduldetes Dasein führte, plötzlich so breit, mächtig und frei sich entfaltete? Schon in der gaonäischen Zeit muß, wie wir gesehen haben, diese Scheu vor der Erörterung der letzten Dinge gewichen sein. Es scheint, daß darin das Judentum an einer geistigen Weltbewegung größten Formats teilgenommen hat, nämlich an einer Verschmelzung altorientalischer Eschatologie mit neuplatonischer Philosophie. Ist diese Bewegung neuerdings von der arabischen Eschatologie bis zu Dantes Inferno verfolgt worden, so könnte man vielleicht die Brücke zwischen diesen beiden Welten in den jüdischen Traktaten finden, die von den Fahrten der Merkābā durch die kosmischen Gefilde unter Führung eines Mystagogen handeln. Als solcher erscheint in den ältesten Quellen, den zur Gruppe מעשה מרכבה gehörigen Traktaten (über deren Abfassungszeit vgl. Encyclopaedia Judaica IX, 643) der Engel Metatron, ein Mittler zwischen Gott und Menschen. Freilich, in ihrer trockenen Sachlichkeit, in der diese alten Traktate von den

letzten Dingen reden, erinnern sie mehr an die wissenschaftliche Art der arabischen Theologen als an die spätere Mystik, sowohl jüdischen wie auch westlichen Gepräges, in der die schätende Versenkung in die letzten Dinge zu einem mächtigen Impuls ethischen Handelns wird, obgleich die Keime für diese Verquickung von Mystik und Ethik zweifellos schon in der 'Aqibāschen Lehre liegen. Auch das zur Gruppe *מעשה בראשית* gehörige *Sefer j'sirā* (über seine Abfassungszeit vgl. ebenda), das vom kosmischen Schauen zu einer Buchstaben- und Zahlenmystik fortschreitet¹⁾, die man etwa als Neupythagoräismus charakterisieren könnte, bringt zwar auch das Prinzip des Guten und Bösen in seiner kosmischen Zahlenordnung unter, aber wir vermissen hier noch den durchgehenden Parallelismus zwischen weltgestaltenden und ethischen Prinzipien, wie er uns in der Bibel der Mystiker, dem Buche *Zohar* (1240—1280), auf Schritt und Tritt begegnet. Das Zusammenfließen kosmischer und ethischer Dinge in diesem Buche macht erst das Wesen der Mystik im engeren Sinne aus, weil erst dadurch die Einheit des Menschen mit dem All zum Grundgedanken einer Philosophie gemacht wird. Durch die Versenkung in die unvergänglichen Welten wird das, was am Menschen selbst unvergänglich ist, in Bewegung gesetzt, so daß der Mystiker jeden Augenblick teilhaben kann an der Schöpfung und der zukünftigen Welt. Nur der Grad dieser Teilnahme des Menschen am All durch Erkenntnis ist verschieden, insofern als durch tieferes Erkennen der Geheimnisse der Mensch immer mehr geläutert wird, umgekehrt aber auch durch immer tiefere Läuterung zu der Fähigkeit immer reinerer Erkenntnis gelangt. Hat also die jüdische Mystik die zentrale Stellung der Gotteserkenntnis mit der jüdischen Philosophie gemeinsam, so unter-

1) Dieses Fortschreiten geschieht mit einer dem mystischen Denken immanenten logischen Konsequenz: Wie das Wort nicht nur ein Kleid der metaphysischen Gegebenheit ist, sondern ein ihr wesentlich zugehöriger Bestandteil, so ist das geschriebene Wort nicht nur das Kleid des Wortes an sich, sondern ein ihm ebenfalls zugehöriger Bestandteil. Da — hier schleicht sich eine durchaus rationale Prämisse ein — das geschriebene Wort aus einzelnen Lettern besteht, so kommt diesen auf Grund der eben dargelegten doppelten Identifizierung metaphysische Gültigkeit zu. Die Beziehung „metaphysisches Sein → Wort → Lettern“ ist eine dynamische, nicht nur eine statische. Wie das Wort das Sosein eines metaphysischen Begriffs ins Dasein überträgt, so vermögen auch die Lettern, aus denen ein Wort besteht, sein Dasein aktiv zu realisieren.

scheidet sie sich durch die Methode ihrer Erkenntnis von Grund auf von dieser. Steigt der Philosoph, indem er die Geschichte der göttlichen Willensakte schreibt, auf von dem Nichts bis zum Welt- und Lebensprinzip, bis zu den Fragen des Lebens nach dem Tode, der Willensfreiheit oder Willensbestimmtheit, so gibt es eine solche Kette logischen Fortschrittes bei den mystischen Metaphysikern nicht. Für ihn gibt es kein Nacheinander der göttlichen Akte, sondern nur das unwandelbare göttliche Prinzip, durch dessen Emanationen Vielgestaltigkeit und Bewegung in die Welt kommt, aber im Grunde genommen ist das Geschehen keine Veränderung des göttlichen Prinzips, sondern nur verschiedene Arten und Grade innerhalb der Möglichkeiten, wie sich Gott den Menschen offenbaren kann¹⁾. Das Nichts ist dem Kabbalisten nicht, wie manchem jüdischen Philosophen, der nicht mehr bestehende Urzustand der Welt, sondern es ist für ihn die Sphäre, die sich dem metaphysischen Erkennen entzieht. Können wir also diese Lehre als einen mystischen Pantheismus idealistischer Prägung charakterisieren, so muß seine Kernfrage lauten: Wie wird aus diesem unendlichen Urwesen die endliche Welt, bzw. wie wird dieses unendliche Prinzip als empirische Welt erkennbar? Gemäß der erwähnten Grundtatsache, daß das Weltgeschehen nur eine Art des Welterkennens ist, entwickelt die Qabbālā einen Parallelismus zwischen dem Mikrokosmos der menschlichen Seele und dem Makrokosmos. In demselben Maße wie ich z. B. die Eigenschaft der Liebe habe, erkenne ich das Weltprinzip der Liebe und damit eine der Ursachen des Weltgeschehens und dieses selbst. In den Dingen der empirischen Welt sieht der Kabbalist nur Bilder oder Zeichen der höheren Welten, in die er sich durch die Steigerung der Erkenntnis emporläutert, die materielle Welt, die Schöpfungswelt, die Formungswelt, die Emanationswelt (אצילות, בריאה, יצירה, עשיה). Alle diese Welten bestehen ineinander und miteinander, weil sie ja im Grunde nichts anderes sind, als Arten der Erkenntnis der gleichen Welt. Wir haben schon gesehen, wie die Prinzipien des Weltgeschehens bzw. Welterkennens identisch sind mit sittlichen Prinzipien. Die

1) So werden selbst so deutlich zeitlich voneinander geschiedene göttliche Akte wie das siebentägige Schöpfungswerk als mit- und ineinander gesehen betrachtet, indem der zeitlichen Differenzierung der einzelnen Akte nur ein symbolhafter, kein realer Charakter zuerkannt wird.

Furcht, die Liebe, der Dienst Gottes, die Intention des Guten sind, weil sie Mittel zur Erkenntnis Gottes sind, zugleich Prinzipien der Welt, und auch hier wie überall in der Geschichte des jüdischen Geistes beobachten wir, daß im Laufe der Geschichte der geistigen Bewegung die theoretischen Grundlagen nebensächlich werden gegenüber ihren praktischen Konsequenzen. So hat die jüngere Qabbālā im 16. Jahrhundert, nämlich Lurja, die kabbalistische Ethik zu einer Gebetsmystik geformt. Während des Gebetes steigt der Andächtige empor durch die sogenannte Kawwānā, d. h. innere Konzentration, vom gewöhnlichen Gottesdienst zur Selbstheiligung und schließlich zum Gefühl der Einheit mit Gott.

Nachdem die Qabbālā bis zum 18. Jahrhundert das rabbinische Denken völlig beherrscht hatte, traten Verfallserscheinungen, die wieder von dem gesunden Menschenverstande ausgingen, ein. Die komplizierte Begriffsmythologie ermüdete die Geister, und selbst in die weltabgelegene Stätte des Talmudstudiums, die J'schibā, mögen die Lehren der Aufklärung gedrungen sein, die in der Qabbālā die krausen Ideen des Mittelalters als nicht mehr zeitgemäß empfanden. In diese Zeit der Abwendung von der Qabbālā fällt einerseits die Aufklärungsbewegung innerhalb des Judentums, die direkt und bewußt an Maimonides anknüpft. Mendelssohn reformiert die jüdische Theologie des Maimonides nach der Wolf'schen Schulphilosophie und schafft dadurch aufs neue die Ethik des Judentums, wie sie noch heute in reformierten Kreisen herrschend ist, wobei jedoch im Unterschied von Maimonides das philosophische Prinzip nicht in jede einzelne jüdische Lehre hineingetragen wird, sondern in eklektischer Weise die Lehren der Tōrā bevorzugt werden, die sich in einfacher Weise mit moderner Weltanschauung harmonisieren lassen. Diese Aufklärung ist keineswegs auf die Westjuden beschränkt gewesen, sondern die Haskālā, deren Führer vor allem Nachman Krochmal war, der als ein zweiter Maimonides von der Tradition, die zeitlich auf den letzteren folgte und wesensmäßig von ihm abhing, ausgehend mit Hilfe der neuen geschichtsphilosophischen Begriffe die Entwicklungsprinzipien herausarbeitete¹⁾, um damit die Linien des zukünftigen, konti-

1) Ein zu untersuchendes Problem wäre die Feststellung, was vom gesamten System Krochmals für die Weiterentwicklung des Judentums bestimmend gewesen ist.

nuierlichen Werdens anzudeuten, will allgemeine Bildung, gesundes Bibelstudium, eine nüchterne Predigt an die Stelle dessen, was als kabbalistischer Wust und rabbinische Überspitztheit empfunden wurde, setzen. Aber zu stark war andererseits die mystische Frömmigkeit des Kabbalisten in den Herzen verankert, um einfach sich durch den nüchternen Menschenverstand daraus bannen zu lassen. So wurde auf einem weiten Gebiete des östlichen Judentums die Qabbālā von ihrer Herrschaft vertrieben, aber ihr eigenes Kind, der Chassidismus, setzte sich auf den verlorenen Thron. Dieser übernimmt die pantheistische (mit Rud. Otto wohl besser: theopantistische) Einstellung der Qabbālā und ihr ethisches Ideal der Selbstläuterung, aber er ist in der Lage, auf den gesamten komplizierten neuplatonischen Begriffsapparat zu verzichten. Er setzt an seine Stelle ein naives Erkennen und Erleben Gottes, das aus allen Erscheinungen der empirischen Welt heraus gewonnen wird.

Die kräftigen Wellen, die die Höchstleistungen jüdischen Geistes, nämlich die Werke des 12. und 13. Jahrhunderts, die des Maimonides und des Zohar, in die künftigen Jahrhunderte entsenden, haben also mehr als 500 Jahre gewirkt, bis sie am Anfang des vorigen Jahrhunderts den größten Teil ihrer die Geister bewegenden Kraft einbüßten. Die Rabbinen des Ostens flüchteten aus den höheren Sphären und beschränkten sich auf die jüdische Pflicht des Studiums der Lehre. Die Prediger des Westens lassen die schlichte unvergängliche Moral der biblischen Erzählungsschriften und der Propheten wieder direkt auf das Gemüt ihrer Hörer wirken.

Überschauen wir die von uns skizzierte Geistesgeschichte zweier Jahrtausende, so ergibt sich uns ein gewisses Schema geistiger Bewegung. Die eigentlichen Probleme der Erkenntnis, mögen sie nun auf dem Wege logischer Deduktion oder durch intuitive Schau gelöst werden, üben nur zeitweise eine Wirkung auf die Geister aus. Sie münden jeweils in die Ethik ein, in der der jüdische Geist seine Beruhigung findet. Das sahen wir am Pharisäismus, der zum Gebäude der Halākā führte, an der Philosophie, von der nur die Ethik lebenskräftig blieb, an der Qabbālā, die in der praktischen Richtung des Chassidismus endete. Danach erscheint das spezifisch Jüdische einer Geisteshaltung einerseits stets gebunden an letzte metaphysische Voraussetzungen; andererseits zieht die spezifisch ethische Grund-

einstellung des jüdischen Geistes mit unwiderstehlicher magnetischer Kraft jede Geistesrichtung in ihren Bann, mag diese in ihren Ursprüngen noch so spiritualistisch und theoretisch sein. Wenn während des ganzen Mittelalters nur durch die Stärke der ethischen Tendenzen ein Abgleiten der geistigen Entwicklung in unfruchtbare spiritualistische Spekulation verhindert wurde, erscheint diese Gefahr für die gegenwärtige Judenheit gering zu sein. Denn die Aufgaben, vor die sich das Judentum gestellt sieht, sind wesentlich praktischer Natur. Der Jude der heutigen Zeit empfindet die Fragen des Erkennens Gottes und der Welt nicht in dem Masse als brennend, wie frühere Generationen, sondern, darin ein moderner Mensch, stellt er die Frage des eigenen Ich in den Mittelpunkt. Er fragt nach seinem Sonderwesen, nach seiner Bestimmung, nach dem Sinne seines Lebens, aber nicht nach dem metaphysischen Sinne, sondern nach der kulturellen Zweckbestimmtheit des Judentums.

Soweit wir überhaupt in der Lage sind, die Ereignisse und Anforderungen unserer eigenen Zeit zu deuten und in die großen Zusammenhänge historischer Entwicklung einzugliedern, besteht m. E. die geistesgeschichtliche Aufgabe des heutigen Judentums darin, daß es die drängenden praktischen Aufgaben trotz deren natürlicher Tendenz zu einer äußeren Lösung in ihrer metaphysischen Gebundenheit erfaßt und gestaltet. Diese Verknüpfung mit den Urquellen jüdischen Geistesgutes ist, wissenschaftlich betrachtet, das einzige Kriterium, das imstande ist, Echtes und Unechtes, wirklich Jüdisches, d. h. aus ureigensten Kräften des Judentums Strömendes, und scheinbar Jüdisches, d. h. dem Judentum von außen her aufoktroyierte, ihm aber im Grunde seiner Seele wesensfremde Tendenzen, zu unterscheiden.

ACHTZIG NEUE MÜNZEN AUS DEM FUNDE VON NAGINŠČINA

VON

WALTER ANDERSON

TARTU 1935

Die in der vorliegenden Publikation beschriebenen achtzig Münzen stammen aus dem großen abendländischen Münzfunde, den der Bauer Jüri Lepik im März 1895 beim Sandgraben auf dem Gehöfte Naginščina (zwischen den Dörfern Kúklina Gorá und Glázova Gorá, 2 1/2 km vom großen Dorfe Vyskátka, Gouv. St. Petersburg, Kreis Gdov) in einem irdenen Topf zutage gefördert hat. 779¹⁾ von diesen Münzen wurden vom baltischen Numismatiker Dr. med. Johannes Sachssendahl erworben und (zum Teil sehr summarisch) bestimmt; diese Münzen kamen nach Sachssendahls Tode (1903) in den Besitz von Frl. W. Blauberg und sind in der Folge verschollen, während ihr von Sachssendahl angefertigtes (und von Frl. Blauberg umgeschriebenes) Verzeichnis fünf Jahre später von E. Frey in den Sitzungsberichten der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1907, 99—110 veröffentlicht wurde. Weitere 44²⁾ Münzen, die in anderweitigen Privatbesitz übergegangen waren, konnten von Sachssendahl nicht erworben, sondern nur (sehr summarisch) bestimmt werden; ihre von Sachssendahl angefertigte Liste ist ebenfalls von Frey publiziert worden (Sitzungsberichte d. G. E. G. 1911, 96 f.). Ferner hat Dr. phil. Wolfgang Schlüter im Jahre 1896 noch 102 Münzen aus dem Funde von Naginščina erworben und sie im Jahre 1911 der Gelehrten Estnischen Gesell-

1) Nach dem Sachssendahlschen Verzeichnis (Sitzungsberichte d. Gel. Estn. Ges. 1907, 99—110) müßten es eigentlich 780 Münzen sein, denn auf S. 104—110 sind darin tatsächlich nicht 179 (wie auf S. 104 und 110 steht), sondern 180 deutsche Münzen aufgezählt. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß Sachssendahl und Frey sich in der zweimal abgedruckten Ziffer 179 und in der damit übereinstimmenden Gesamtziffer 779 (auf S. 99) geirrt haben; wahrscheinlich steckt im Verzeichnis der deutschen Münzen irgendwo ein kleiner Druckfehler — am ehesten dürfte S. 107 nr. 44 statt „2 Expl.“ zu lesen sein „1 Expl.“ (dies nimmt auch Bauer S. 98 nr. 201 an).

2) Nicht 39, wie bei Bauer (S. 84 nr. 28) steht.

schaft geschenkt; eine ausführliche Beschreibung dieser Münzen wurde von L. Frey abgefaßt und in den Sitzungsberichten d. G. E. G. 1911, 97—102 veröffentlicht. Endlich wurden 13 Münzen im Jahre 1903 von V. S. Glázov der Archäologischen Kommission in St. Petersburg zugesandt und befinden sich dort jetzt im Besitz der Eremitage.

Mithin waren bisher 938¹⁾ Münzen aus dem Funde von Naginščina wissenschaftlich bekannt; ihre vollständige Liste hat N. Bauer in seiner zusammenfassenden Arbeit „Die russischen Funde abendländischer Münzen des 11. und 12. Jahrhunderts“ (Zeitschrift für Numismatik 39 [1929], 1—187; 40 [1930], 187—228; siehe 39, 84—100 nr. 28) veröffentlicht: er hat hier die drei obengenannten Verzeichnisse aus den Sitzungsberichten der G. E. G. zusammengearbeitet, berichtigt und durch die Beschreibung der 13 Stücke der Eremitage ergänzt²⁾.

Die unten beschriebenen 80 Münzen haben sich im Besitz des Herrn Gerd Mechmershausen in Tartu (deutsch: Dorpat) erhalten und sind dann im Dezember 1933 von Herrn Kaufmann Pjotr Ivánovič Rezvóv ebendasselbst käuflich erworben worden³⁾. Sie zeichnen sich meistens durch sehr deutliches Gepräge aus, wie man dies wenigstens bei deutschen Denaren aus jener Zeit gar nicht gewohnt ist. Sie machen geradezu den Eindruck, als ob jemand sie aus der noch ungeteilten Fundmasse nach ästhetischen Standpunkten als persönliches Andenken herausgesucht habe.

Unter die einzelnen Nationalitäten verteilen sich die **1018** Münzen aus den fünf oben aufgezählten Teilen des Fundes folgendermaßen:

1) Nicht 933, wie bei Bauer (a. a. O.) steht: vgl. die vorhergehende Fußnote.

2) Die Bauersche Arbeit enthält leider ziemlich viele Druckfehler; für uns am wichtigsten sind die folgenden: S. 86 nr. 27 „132 Stück“ — lies „133 Stück“; S. 94 nr. 137 „2 Stück“ — lies „11 Stück“; S. 99 nr. 218 „2 Stück“ — lies „1 Stück“.

3) Als diese Münzen (mit Ausnahme von nr. 40, die erst später zum Vorschein kam) mir zuerst vorgelegt wurden, wurde mir bloß mitgeteilt, daß sie aus dem Kreise Gdov stammen. Auf Grund dieser Angabe und meiner Liste der Münzen äußerte Herr N. Bauer sofort in bestimmtester Weise die Vermutung, daß sie zum Funde von Naginščina gehören — was dann von Herrn G. Mechmershausen auch bestätigt wurde.

	Sachsen- dahl's Samml- ung	Von Sachsen- dahl be- stimmt	Schlüter (Gel. Estn. Ges.)	Glazov (Eremit- tage)	Rezvoy	Summa
Angelsächsische	527	35	73	8	26	669
Irländische	4	—	—	—	—	4
Dänische	67	—	7	2	14	90
Norwegische	—	4(?)	—	—	—	4(?)
Schwedische	2	—	—	—	—	2
Ungarische	—	—	1	1	2	4
Böhmische	—	—	—	—	2	2
Deutsche	179	5	20	2	35	241
Russische	—	—	—	—	1	1
Arabische	—	—	1	—	—	1
Im ganzen	779	44	102	13	80	1018

Als Vergrabungszeit des Fundes hat Bauer in seiner oben zitierten Arbeit (S. 84 nr. 28) etwa das Jahr 1055 angesetzt, und mit diesem Datum befinden sich auch die neu zum Vorschein gekommenen 80 Münzen im schönsten Einklang.

Mein Münzverzeichnis ist ebenso wie bei Bauer eingerichtet, nur sind die Münzlegenden durchweg wiedergegeben (so genau wie das vorhandene Letternmaterial es gestattete).

Herr Münzkonservator N. Bauer (Eremitage) hat die große Freundlichkeit gehabt, meine sämtlichen Münzbestimmungen auf Grund der ihm zugesandten Photographien zu kontrollieren und eine Korrektur der vorliegenden Schrift mitzulesen; außerdem verdanke ich ihm die Bestimmung der Münzen nr. 33 und 78—80. Für dies alles spreche ich ihm hier meinen herzlichsten Dank aus.

I. Angelsächsische Münzen.

Ethelred II. (979—1013, 1014—1016).

Typus A (the Small Cross Type).

1. Eoferwic (York), Cetel. Vgl. Hild. 654—664 u. Nordm. 75. — Mit Spuren eines einstigen Henkels. — 1,38 g.

Av. (o 6): +**EDELRED REX ĀNGLOR**; Rev.: + **CETEL : M-ON EOFRP**.

Am nächsten kommt der vorliegenden Münze das Exemplar Hild. 659, wo aber die Reverslegende mit **M^{ON} EOFRI** schließt.

2. Lundene (London), Eadmuð (?). Vgl. Hild. 2321 und 2326. — Halbiert (erhalten: Av. l. u., Rev. l. u.). — 0,53 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: ...**DE R/EX ĀN**...; Rev.: ...**VD M** ☉ **LVN**...

Da der Königsname mit ...**DE** schließt, kann es sich hier nur um eine der irregulären Schreibungen des Namens Ethelreds II. (Hild. S. 34: nr. 17 **ÆDELREDE**, nr. 18 **ÆÐELREDE**, nr. 44 **EÐELREDE**) oder Eduard des Bekenners (Hild. S. 426 f.: nr. 28 **EDPEHRDE**, nr. 42 **EDPHRDE**) handeln. Dem Typus nach stimmt unser Fragment nur zu den Münzen Ethelreds. Von den drei oben erwähnten irregulären Schreibungen von Ethelreds Namen kommt nach Hildebrand auf Londoner Münzen nur nr. 17 vor, und zwar bei den Münzmeistern Æsetl (nr. 2142), Brimtwold (nr. 2248), Eadmuð (nr. 2326), Eadwold (nr. 2412), Godere (nr. 2544), Lioeri (nr. 2789) und Liofwi (nr. 2801). In dem Münzmeisternamen auf ...**VD** haben wir offenbar eine Zusammensetzung mit ...**MVD** (seltene unvollkommene Schreibung von *-muð*) vor uns; nach Hildebrand kommt die Schreibung ...**MVD** nur bei folgenden zwei Londoner Münzmeistern Ethelreds II. vor: Eadmuð (nr. 2321) und Osmuð (nr. 2858). Da nun Eadmuð = Eadmuð einerseits die Münze Hild. 2321 (mit **EADMVD**) geprägt hat und andererseits die Münze Hild. 2326

(Av. + **ÆDEL RDE RÆX ANG**, Rev. + **EAD MVND M ON LVN**), und da außerdem seine Münzen (Hild. 2019. 2321—2355. 2457) viel häufiger sind als diejenigen Osmuds = Osmunds (Hild. 2858—2869), so dürfen wir unser Stück mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Eadmud zuweisen¹⁾; auf absolute Sicherheit kann diese Zuweisung natürlich keinen Anspruch machen.

3. Winceaster (Winchester), Cynna. Hild. 4195. — 1,30 g.

Av. (a 4): + **ÆDEL RÆD REX ĀNGL**; Rev.: + **CYNNĀ ON PINCΣ TER**.

Hildebrand erwähnt die beiden Punkte der Averslegende nicht.

Typus C (the Crux Type).

4. Hereford (Hereford), Leofgar. Hild. 1344. — 1,68 g.

Av. (a 10): + **ÆDEL RÆD REX ANGL04**; Rev.: + **LEOFGAR M^o HĒRE**.

5. Lundene (London), Eadwold. Hild. 2424; Nordm. 193. 193 a. — Gehenkelt. — 1,50 g.

Av. (a 10): [+]**ÆDEL RÆD REX ANGL04**; Rev.: + **EA[D]POLD M^o LVN**.

Nordman gibt für die Reverslegende seiner beiden Exemplare **M-O** (statt **M^o**) an.

Typus E (the Radiate Helmet Type), Variante.

6. Lundene (London), Stiththulf. — 1,54 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av. (a, irr. 71): + **ÆDEL RÆD REX ĀIG**; Rev.: + **ΣTID-ÐVLF:- M ON-LVND**.

Die Abnormität des Typus liegt darin, daß das eine der vier Eckfelder des Reverses (neben den drei Punkten) mit einem kleinen Kreuze belegt ist. — Ein Münzmeister

¹⁾ Die Schreibung **RÆX** hat in dieser Frage weniger zu besagen, denn sie begegnet auf Münzen sowohl Eadmunds (Hild. 2019. 2323. 2324. 2326) und Osmunds (Hild. 2860) als auch anderer Londoner Münzmeister Ethelreds II. (Hild. 2044. 2058. 2061. 2153. 2181. 2221. 2240. 2241. 2361. 2451. 2538—2541. 2544. 2546. 2568. 2575. 2641. 2792. 2797. 2798. 2813. 2843. 2937. 2938. 2972).

namens Stiththulf war m. W. aus der Zeit Ethelreds bisher nicht bekannt, doch könnte er mit Knuts Londoner Münzmeister **STHVLF** (Hild. 2698—2701) identisch sein.

Typus G (the Agnus Dei Type).

7. Ligerceaster (Chester), Ælfric. — Rev. zum Teil Doppelschlag. — 1,76 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av. (a 8): + **ÆDEL RÆD REX** **ĀNGLORVM**; Rev.: + **ÆLFRI-C**
LE-HE-RĀCESTR.

Dies ist ein ungemein interessantes Stück, denn der Agnus-Dei-Typus ist der seltenste unter den Haupttypen der Ethelred-Münzen (Hildebrands scheinbar noch seltenerer Typus F ist in Wirklichkeit dänisch: vgl. Hild. S. 31). Unter den 4389 Ethelred-Denaren in Hildebrands Katalog befinden sich nur fünf von dem vorliegenden Typus (Prägeorte Hamtune: nr. 1284, 1293, Hereford: nr. 1332, Mealdmesbyrig: nr. 3086, Stæthford: nr. 3423), sowie einer von dem Mischtypus Ga (Prägeort Stanford: nr. 3445). Außerdem kennt Hildebrand (S. 32) noch je ein Stück aus dem Kopenhagener königlichen Münzkabinet (Prägeort Snotingaham) und aus der numismatischen Literatur (Prägeort Stanford). Nordman kennt aus Finnland kein einziges Exemplar; im Katalog des Britischen Museums kommt ebenfalls keins vor; ebenso ist in der St. Petersburger Eremitage kein einziges vorhanden, und auch in Bauers Verzeichnis der in Rußland gefundenen Münzen wird keins erwähnt.

Der Agnus-Dei-Typus ist nicht nur der seltenste, sondern offenbar auch der späteste unter den Ethelred-Typen; vgl. Nordm. S. 31: „The *Agnus Dei* type we, like Grueber and Parsons, are most inclined to assign to the time after the return of the king from his flight to France, or to the years 1014—1015“.

Von dem Münzmeister Ælfric in Ligerceaster kennt Hild. nur 6 Münzen, und zwar von den Typen A (nr. 1575), D (nr. 1576—1579) und E (nr. 1580).

Knut der Große (1014, 1016—1035).

Typus E (the Quatrefoil Type).

8. Doferan (Dover), Leofwine. Hild. 335. — 1,12 g.

Av. (a, irr. 102): + **CNVT REX ANGL** ; Rev.: + **LE**  **FPIN-E**
ON D  **FER.**

9. Eoferwic (York), Lefwine. Vgl. Hild. 690/1. — 1,04 g.

Av. (a 8): + **CNVT REX ANGL** ◯ **RVM**; Rev.: + **LE** ◯ **FPI** ◯ **NE M** ◯ **E** ◯ :

Hild. 690 hat auf dem Av. (a 6) **ANGLOR**, Hild. 691 auf dem Rev. **EOF**.

10. Winceaster (Winchester) (??), Li . . . (?). — Halbiert (erhalten: Av. l., Rev. o.). — 0,44 g. — Vgl. die Abbildung.

Av. (a [?] 7): + **CNVT R** **RV**; Rev.: + **LI** (?) **N PI** (?) .

Wenn der vorletzte, nicht ganz deutliche Buchstabe der Reverslegende wirklich ein **P** ist, die Münze also wohl aus Winceaster stammt, so ließe sich bei dem langen, mit **LI** . . . beginnenden Namen des Münzmeisters (wobei das **L** übrigens ebenfalls nicht ganz deutlich ist) am ehesten an Liofwold denken (Hild. 3798, dazu 3791—3794: Leofwold).

Typus G (the Pointed Helmet Type).

11. Doferan (Dover), Lufwine. — Hild. 346. — 1,00 g.

Av. (b 1): + **CNVT** ◯ **RECX** ◯ **Ā**; Rev.: + **LV.FPINE ON DOFRĀ**.

Der Punkt am Schluß der Averslegende sowie derjenige im Namen des Münzmeisters werden von Hildebrand nicht erwähnt.

12. Doferan (Dover), . . . e. — Halbiert (erhalten: Av. o., Rev. l.). — 0,63 g. — Vgl. die Abbildung.

Av. (b 1): + **CNV** ◯ **ECX** ◯ **Ā**; Rev.: + **...E ON DOFR** ◯ :

13. Lincolne (Lincoln), Ægelmær. — Hild. 1463. — 1,11 g.

Av. (a 3): + **CNVT** : ◯ **REX** ◯ **ĀNG**; Rev.: + **ÆGEL** ◯ **MÆR ON L** ◯ **INC**.

Der Doppelpunkt der Averslegende und die beiden Punkte der Reverslegende sind bei Hildebrand nicht erwähnt.

14. Stanford (Stamford) (?), Thurstan (?). — Halbiert (erhalten: Av. r. u., Rev. u.). — 0,46 g.

Av.: ... **CNVT** : ◯ ...; Rev.: ... **RSTAN** ◯ **N** ...

Da der Name keines einzigen anderen Münzmeisters Knuts d. Gr. auf *-rstan* ausgeht, so dürfte die Zuweisung an einen Thurstan wohl richtig sein. Nun begegnet aber dieser Name

auf Münzen aus vier Prägeorten: Stanford (Hild. 3347—3358 u. Nordm. 229. 231. 234/5 **ÐVRSTAN**, Hild. 3359 **ÐVRSTN**), Tantune (Hild. 3442 **ÐVRSTAN**), Lundene (Hild. 2745 **ÐVRSTN**) und Northwic (Hild. 2988 **ÐVRESTAN**). Die statistische Wahrscheinlichkeit spricht unbedingt für Stanford.

15. Unbekannter Prägeort, ... werd. — Halbiert (erhalten: Av. r. o., Rev. u.). — 0,50 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: + **CVIN** - ... **LF**; Rev.: ... **PERD**: **ÖNN**...

Nach Hildebrand (S. 319—332) gehen folgende Namen von Münzmeistern Knuts d. Gr. auf *-werd* aus: *Ædlwerd*, *Ædwrđ*, *Ægelwerd*, *Æl(e)werd*, *Ælfwerd*, *E(a)dwerd*, *Elfwerd*, *Lewerd*, *Liofwerd*, *Oswerd*, *Wulfwerd*; doch sieht auf unserer Münze der Rest des vor *-werd* stehenden Buchstaben am ehesten nach einem **A** aus, was zu keinem von den obigen Namen paßt. — Die Averslegende ist jedenfalls stark verwildert.

Typus H (the Short Cross Type).

16. Stanford (Stamford), Leofedæi. Hild. 3298. — 1,11 g.

Av. (b): + **CNVT** - **RECX**::; Rev.: + **LEOFEDÆI ON STĀN**.

Der dreifache Schlußpunkt der Averslegende wird von Hildebrand nicht erwähnt.

Vgl. Bauer S. 89 nr. 84 und Frey 1911 S. 99 nr. II 34 (Hild. 3296).

17. Stanford (Stamford) (?), Thurstan. Vgl. Hild. 3354—3357. 3359 u. Nordm. 234/5. — Halbiert (erhalten: Av. l. o., Rev. r.). — 0,49 g.

Av. (a, irr. 61): + ... **T RREX**; Rev.: + **ÐVRSTAN**...

Vgl. oben zu nr. 14.

Typus I (the Quadrilateral Type).

18. Lincolne (Lincoln) (?), Colgrim (?). Vgl. Hild. 1536/7. — Halbiert (erhalten: Av. r. u., Rev. l. o.). — 0,47 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: ... **CNV** -; Rev.: + **COL** ... **RLN**: (?).

Harold I. (1035—1040).

Typus A (the Club Cross Type).

19. Winceaster (Winchester), Ægelbriht. — 1,61 g.
— *Vgl. die Abbildung.*

Av. (a): + **HĀRO-LD REX**:: Rev.: + **ÆGELBRIHT ON PIN**.

Die Münze ist sehr interessant, denn Hild. kennt einen Münzmeister Ægelbriht in Winceaster überhaupt nicht (weder unter Harold I. noch sonstwann), wohl aber unter Harold I. einen Meister Ælbriht in Gipeswic (Ipswich, Hild. 235), der mit dem unter Knut d. Gr. ebendasselbst wirkenden Ælbriht (Hild. 926), Ælbrht (Hild. 925), Æglbiriht (Hild. 924, ebenso in Ciseceaster [Chichester]: Hild. 197) identisch sein dürfte.

Typus A (the Club Cross Type), Var. a.

20. Lincolne (Lincoln), Lifinc. Hild. 419. — 1,16 g.

Av. (b): + **HARO-LD RECX**; Rev.: + **L·IFINC ON L·INC·OL**:

Die 3 Punkte der Reverslegende (nach **L, L, C**) sowie der Doppelpunkt an deren Schluß werden von Hildebrand nicht erwähnt.

Typus B (the Fleur-de-Lis Cross Type).

21. Snotingham (Nottingham), ... Vgl. Hild. 855—857.
— Halbiert (erhalten: Av. u., Rev. l.). — 0,53 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: ...**O-ID R**...; Rev.: ...-**ON S-NOT**.

Hildebrand kennt Snotingahamer Münzen Harolds I. von diesem Typus nur vom Münzmeister **Blacaman** (Hild. 855—857); ebenso Br. Mus. II S. 316 nr. 89.

Typus B (the Fleur-de-Lis Cross Type), Var. a.

22. Lundene (London), ... n. — Halbiert (erhalten: Av. u., Rev. l.). — 0,55 g.

Av.: ...**RO-LD R**...; Rev.: ...-**N ON-LVN**.

Typus B (the Fleur-de-Lis Cross Type), Var c.

23. Lincolne (Lincoln) (?), ... — Als zwei zusammengehörige Hälften erhalten. — 0,83 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: + **HĀDO-LD RE**+; Rev.: kaum entzifferbar.

Hildebrand kennt diesen sehr seltenen Nebentypus nur aus Lincolne, und zwar von den Münzmeistern Swertine (Hild. 473) und Wulceet (Hild. 492).

Harthaknut (1040—1042).

Typus A (the Club Cross Type), Var. a.

24. Tantune (Taunton), Eadric. — 1,03 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: + **IIARD-CNVT RE**; Rev.: + **EADRIC ON TANT**:

Schön erhaltenes Exemplar einer sehr interessanten Münze. Aus Tantune kennt Hildebrand nur ein einziges Denarfragment Harthaknuts (Hild. 184), und zwar vom Typus B (the Quadrilateral Type), Münzmeister ...**A ON TAN**. Ein Münzmeister **EDRIC** erscheint in Tantune unter Knut d. Gr. (Hild. 3436—3440), ein **EADRIC** unter Ethelred II. (Hild. 3675).

Eduard III. der Bekenner (1042—1066).

Typus A (the Small Cross Type).

25. Theodford (Thetford), Leofwine. Vgl. Hild. 728—731. — Halbiert (erhalten: Av. r. o., Rev. r. o.). — 0,55 g.

Av.: + **EDPE**...=...**X A**; Rev.: + **LEOFP**...**OD**.

Vgl. Bauer S. 92 nr. 120 und Frey 1911 S. 100 nr. III 10.

Typus D (the Paxx Type).

26. Oxnaford (Oxford) (?), E... — Halbiert (erhalten: Av. r., Rev. l. o.). — 0,63 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: + **EDP**=...**E**; Rev.: + **E**:...**○=N O**+ (?).

II. Dänische Münzen.

Knud II. der Große (1018—1035).

27. Slagelse. Haub. Taf. III nr. 40. — 1,16 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: verwirrte Umschrift; Rev.: + **CI-VRBDVNOEONI.**

Diese Münze ist offenbar sehr selten, denn Hauberg kennt nur ein einziges Exemplar aus einer privaten Sammlung, welches mit demselben Stempelpaar geprägt zu sein scheint.

Hardeknud (1035—1042).

28. Lund, Alfward oder Oswald. Haub. Taf. IV nr. 1. — Halbiert (erhalten: Av. r. u., Rev. l. u.). — 0,59 g.

Av.: ...**HĀRÐĀCN**...; Rev.: + ...**RD ON LVN.**

29. Lund. Haub. Taf. IV nr. 1. — 1,00 g.

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

Bei dieser Münze (sowie bei der folgenden) könnte es sich auch um einen Denar Knuds des Großen handeln (Haub. Taf. II nr. 20), vgl. Haub. S. 193 nr. 20: „Adskillelsen mellem Knuds og Hardeknuds forvirrede Mynter af denne Typ er usikker“; jedoch sprechen die statistischen Verhältnisse für Hardeknud.

Vgl. Bauer S. 94 nr. 141 und Frey 1907 S. 103 nr. II B (11 Exemplare).

30. Lund. Haub. Taf. IV nr. 1. — Halbiert. — 0,52 g.

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

Vgl. oben nr. 29.

31. Lund, Alfward. Haub. Taf. IV nr. 2. — 1,00 g.

Av.: ∴|+ **HA|RÐAC|NVT RE|X IN D**; Rev.: + **Ā·L·FPA·R·D
O·N LVN.**

32. Lund, Alfward. Haub. Taf. IV nr. 2, Var. (vgl. S. 199). — Als zwei zusammengehörige Hälften erhalten. — 0,99 g.

Av.: ··· | +HARÐ|ACNVT|REX IN|DANO; Rev.: +A·L·FPA·RD
○N LVND.

33. Lund, Thorcettl. Haub. Taf. IV nr. 6, Var. (Lamm nach links: vgl. S. 199; abgebildet Hild. S. 166 nr. 4). — 0,89 g.

Av.: verwirrte Umschrift; Rev.: +ÐOR·EETL.

34. Aalborg, Alfric. Haub. Taf. V nr. 39. — 0,73 g.

Av.: +HARÐACNVTVXI; Rev.: +ĀLFRIC ON ALEBV.

35. Aalborg. Haub. Taf. V nr. 39. — 0,77 g.

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

Vgl. Bauer S. 94 nr. 149 und Frey 1907 S. 103 f. nr. II F.

36. Ørbæk. Haub. Taf. VI nr. 42. — 0,75 g.

Av.: +NARÐECNVT; Rev.: verwirrte Umschrift.

37. Aarhus. Haub. Taf. VI nr. 47 (scheinbar mit dem gleichen Stempelpaar geprägt). — 0,64 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

38. Hedeby. Haub. Taf. VI nr. 50. — 0,67 g.

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

Vgl. die folgende Nr., sowie Bauer S. 95 nr. 150 und Frey 1907 S. 103 nr. II E.

39. Hedeby. Haub. Taf. VI nr. 50. — 0,74 g.

Vgl. die vorhergehende Nr.

Magnus der Gute (1042—1047).

40. Lund. Haub. Taf. VI nr. 1 (von den zwei erhaltenen Reversfeldern eins mit einer auswärts gebogenen halbmondartigen Figur belegt). — Halbiert (vom Av. die rechte Hälfte erhalten). — 0,59 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av. und Rev.: verwirrte Umschriften.

Vgl. Bauer S. 95 nr. 151 und Frey 1907 S. 103 nr. II C 1.

III. Ungarische Münzen.

Stephan I. (Herzog 997, König 1000—1038).

41. Réthy Taf. I nr. 1. — 0,73 g.

Av.: + **STEPHANVS REX**; Rev.: + **REGIA CIVITAS**.

Vgl. Bauer S. 96 nr. 168.

Peter (1038—1046).

42. Réthy Taf. I nr. 8. — 0,42 g.

Av.: + **PETRVS REX**; Rev.: + **PANNONIA**.

Vgl. Bauer S. 96 nr. 169 und Frey 1911 S. 102 nr. VI 1.

IV. Böhmische Münzen.

Boleslaw III. (999—1002, 1003).

43. Prag, Mizleta. Fiala 309 (Taf. IV nr. 14). —
1,26 g.

Av.: **BOLESLAVS DVX::** Rev.: **RRAGA MIKLETA**

Udalrich (1012—1033, 1034—1037).

44. Fiala 601 (Taf. VII nr. 12). — 1,01 g.

Av.: **VDALRICVS DV+::** Rev.: **SCS VVENCESLAVS:**

V. Deutsche Münzen.

Metz.

Bischof Theoderich II. (1005—1046).

45. Dbg. 26 (vgl. Bd. II S. 548). — 1,20 g.

Av.: + **DEODERICVS** ...; Rev.: + **MEDIOMĀT...CVM**.

Antwerpen.

„Kaiser Ludwig“.

46. Dbg. II S. 558 f. nr. 140 a (Taf. 65), vgl. S. 737 nr. 140 c (Taf. 97); „type immobilisé“. — 1,14 g.

Av.: ... **VDOIVVICV2** ...; Rev.: verwirrte Legenden.

Vgl. die folgende Nr.

47. Dbg. II S. 558 f. nr. 140 a (Taf. 65), vgl. S. 737 nr. 140 c (Taf. 97); „type immobilisé“. — Halbiert (vom Av. die l. Hälfte erhalten). — 0,56 g.

Av.: ... **VICV...MP**; Rev.: verwirrte Legenden.

Vgl. die vorhergehende Nr.

Utrecht.

Bischof Bernold (1027—1054).

48. Dbg. 544. — 0,83 g.

Av.: + **SCS · MART·INVS · A·RCBIE·PS**; Rev.: + **S BERNOLD·S
EPISCOP· V+I**, im Felde: **SĪRA IECTV**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 173, sowie Frey 1907 S. 108 nr. III 56—59 und 1911 S. 97 nr. V (im ganzen 6 Stück).

Leeuwarden.

Graf Bruno III. von Friesland (1038—1057).

49. Dbg. 502 c. — 0,78 g.

Av.: + **HEINRICVS · RE**; Rev.: **LIAV VERO**, im Felde: **BRVN**.

Duisburg.

Kaiser Konrad II. (1027—1039).

50. Dbg. 311. — 1,41 g.

Av.: + **CHVONRADVS IMP**; Rev. (kreuzweise): + **DIVS BVRG**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 176, sowie Frey 1907 S. 104 nr. III 4 und 1911 S. 101 nr. V 3 (im ganzen 12 Stück); vgl. auch die folgende Nr.

51. Dbg. 311. — 1,27 g.

Av.: + **CHVONRADV ...**; + Rev. (kreuzweise): + **DIVS BVRG**.

Vgl. die vorhergehende Nr.

König Heinrich III. (1039—1046).

52. Dbg. 316. — 1,45 g.

Av.: + **H·E·I·NRI·CVS REX**; Rev.: **DI VS BV RG**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 179, sowie Frey 1907 S. 105 nr. III 7 und 1911 S. 101 nr. V 4 (im ganzen 4 Stück).

Köln.

König Heinrich III. (1039—1046).

53. Dbg. 367 (doch auf dem Rev. links und rechts von der fünfsäuligen Kirche ein Zeichen ähnlich Dbg. 368). — 1,17 g.

Av.: + **HEINRI·V ·EX**; Rev.: **SGA COLONIA**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 187 und Frey 1907 S. 105 nr. III 15.

Erzbischof Piligrim (1021—1036).

54. Dbg. 380. — 1,82 g.

Av.: + **CHVONRADVS IMP**; Rev.: **SANCTA COLONIA**, im Felde: **PILI GRIN**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 189, sowie Frey 1907 S. 105 nr. III 17. 18 und 1911 S. 101 nr. V 9 (im ganzen 3 Stück); vgl. außerdem unten nr. 55—59.

55. Dbg. 380. — 1,31 g.

Av.: + **CHVONRADVS IMP**; Rev.: ... **ANCTA COL** ..., im Felde: **PILI GRILI**.

Vgl. die vorhergehende Nr.

56. Dbg. 380. — 1,38 g.

Av.: + **CHVONPADVS INP**; Rev.: **SANCTA COLONIA**, im Felde: **PILI GRILI**.

Vgl. oben nr. 54.

57. Dbg. 380. — Halbiert (erhalten: Av. r. o., Rev. l.). — 0,69 g.

Av.: + **CHVON** ...; Rev.: ... **COLONIA**, im Felde: **PIL. GRI..**

Vgl. oben nr. 54.

58. Dbg. 380. — Halbiert (erhalten: Av. l. u., Rev. l.). — 0,62 g.

Av.: ... **RADVS IM** ...; Rev.: ... **A COLONIA**, im Felde: **PIL. GR...**

Vgl. oben nr. 54.

59. Dbg. 380. — Halbiert (erhalten: Av. r. o., Rev. l.). — 0,76 g.

Av.: + **CHVON** ... **P**; Rev.: ... **COLONIA**, im Felde: **PIL. GRI..**

Vgl. oben nr. 54.

60. Dbg. 381. — 1,31 g.

Av.: + **CHV.NRADVS IMP**, im Felde: **PI LI GR IM**; Rev.: **SANCTA ... LONIA**.

Vgl. Bauer S. 97 nr. 191, sowie Frey 1907 S. 105 f. nr. III 20. 21. 24—28 und 1911 S. 101 nr. V 8 (im ganzen 35 Stück).

Erzbischof Hermann II. (1036—1056).

61. Dbg. II S. 589 nr. 386 c (Taf. 71). — 1,45 g.

Av.: + **CHVONRADVS IMP**; Rev.: ... **RMTANCOLON** ..., im Kirchenportal: **COL NIA**.

Andernach.

Herzog Theoderich I. von Oberlothringen (984—1026).

62. Dbg. 439 a. — 1,21 g.

Av.: + **NTDEPIO DVX**; Rev. (kreuzweise): **ANDER NAKA**.

63. Dbg. 441. — 1,48 g.

Av.: + **THEODERICVS DVX**; Rev. (kreuzweise): **ANDER NAKA**.

Erzbischof Pilgrim von Köln (1021—1036).

64. Dbg. 451. — 1,40 g.

Av.: + **HM**; **ORVO**, im Felde (kreuzweise): **ILOGI MR**;
Rev.: **END EOR**.

Vgl. die folgende Nr.

65. Dbg. 451. — 1,25 g.

Av.: + **HIVO ... OMO**, im Felde (kreuzweise): **ILOGI WR**; Rev.:
NO EOR.

Vgl. die vorhergehende Nr.

Soest.

Kaiser Otto III. (996—1002).

66. Dbg. 342 k. — 1,40 g.

Av.: + **ODDO + IVIP - IIVG**; Rev.: **S .OLONII A**.

Vgl. Bauer S. 98 nr. 205, sowie Frey 1907 S. 105 nr. III 11 und 1911 S. 101 nr. V 5 (im ganzen 2 Stück). — Dannenberg und Frey reihen diese Münze trotz des Soester Zeichens unter Köln ein.

Kaiser Konrad II. (1027—1039).

67. Dbg. 742. — 1,22 g.

Av.: + **CHV.N ... MDVN**; Rev.: **S OIOIII** COO. ASI **A**.

Vgl. Bauer S. 98 nr. 206 und Frey 1907 S. 109 nr. III 68 (4 Stück).

Dortmund.

Kaiser Heinrich II. (1014—1024).

68. Dbg. 752. — 1,21 g.

Av. (rückläufig): **HENRINS IP AVC**; Rev.: **LHMIMRII**.

Kaiser Konrad II. (1027—1039)..

69. Dbg. 754. — 1,47 g.

Av. (rückläufig): **IMRERATOR**; Rev. (rückläufig): **CON-PADVS · REX**.

Vgl. Bauer S. 98 nr. 209 und Frey S. 109 nr. III 67 (2 Stück); vgl. außerdem die beiden folgenden Nrn.

70. Dbg. 754. — 1,57 g.

Av. (rückläufig): **.MRERATOR**; Rev. (rückläufig): **CON.ADV**
R.+.

Vgl. die vorhergehende Nr.

71. Dbg. 754. — 1,34 g.

Av. (rückläufig): **IMPERATOR**; Rev. (rückläufig): **CON-**
RADVS RE.

Vgl. oben nr. 69.

Minden.

König Heinrich III. (1039—1046).

72. Dbg. 726. — 1,46 g.

Av.: + **HEINRICVS REX**; Rev.: + **MINTEONA.**

Vgl. Bauer S. 98 nr. 210, sowie Frey 1907 S. 108 nr. III 63 und 1911 S. 101 nr. V 14 (im ganzen 2 Stück).

Straßburg.

Kaiser Heinrich II. (1014—1024).

73. Dbg. 920. — 1,39 g.

Av. (rückläufig): **HEINRICVS IHP ...**; Rev. (kreuzweise):
ARGEN TINA.

Augsburg.

Bischof Liutolf (987—996).

74. Dbg. 1023 a. — 1,38 g.

Av.: + **LIVTOLFVS EPVS**; Rev.: **AVGVSTA CIV.**

König Heinrich II. (1002—1014).

75. Dbg. 1034. — 0,84 g.

Av.: **HEIN ... RE**; Rev.: **AVGVSTA CIV.**

Vgl. Bauer S. 99 nr. 219 und Frey 1907 S. 109 nr. 72 (3 Stück). — Frey spricht von 5 Kirchensäulen statt der normalen 4, aber auch auf dem vorliegenden Exemplar kann man unter Einrechnung zweifelhafter Striche 5 oder sogar 6 Säulen herauszählen.

König Konrad II. (1024—1027).

76. Dbg. 1036. — 1,32 g.

Av.: **K̅YHR REX**; Rev.: + **AVG̅OTA CIV**, in den Winkeln des Kreuzes: **CDVX**.

Vgl. Bauer S. 99 nr. 220 und Frey 1911 S. 101 nr. V 1.

Regensburg.

Herzog von Bayern Heinrich IV.

(gleichzeitig als deutscher König Heinrich II., 1002—1004, 1009—1014).

77. Ruotpert. Dbg. 1083. — 1,34 g.

Av.: **HEIN̅ P**; Rev.: **PADASPOM̅ R̅YTPT**, in den Winkeln des Kreuzes: **DVCX**.

78. Nachprägung, Av. Dbg. 1075, Rev. Dbg. 1081. — 1,46 g.
— *Vgl. die Abbildung.*

Av.: **II IM O+**; Rev.: + **NDIO** + **VD**.

Herzog von Bayern Heinrich VI.

(gleichzeitig als deutscher König Heinrich III., 1028—1040).

79. Dbg. 1094. — 1,44 g.

Av.: + **CHVONPADV̅ IM**, im Felde (kopfsteheud): **HE IM IE 4U**; Rev.: **RADT̅ P̅N̅IA**.

Vgl. Bauer S. 99 nr. 226 und Frey 1911 S. 97 nr. V (?).

VI. Russische Münze.

Jaroslaw I. (1019—1054).

80. Tolstoj nr. 110 (Taf. XIII nr. 5). — 1,49 g. — *Vgl. die Abbildung.*

Av.: **О ГЕОФТИО**; Rev.: + **ЯРОСЛАВЪ СРЕБРО**.

Von dieser hochinteressanten und sehr wertvollen Münze sind bisher 6 Exemplare bekannt gewesen, von denen fünf sich im Königlichen Münzkabinett in Stockholm befinden, das sechste (Bruchstück, etwa $\frac{1}{6}$ fehlt) im Museum in Bergen. Vier von den Stockholmer Exemplaren sind zweifellos mit dem gleichen Stempelpaar geprägt wie das vorliegende¹⁾, und dasselbe dürfte — nach der Zeichnung bei G. Gustafson (s. u.) zu urteilen — auch mit der Bergener Münze der Fall sein; das fünfte Stockholmer Exemplar, das mir nur durch eine vergrößerte Photographie bekannt ist, stammt von demselben Reversstempel, aber einem anderen, künstlerischeren und (wie es scheint) ursprüng-

1) Herr P. I. Rezvov teilt mir hierüber folgendes mit (unter dem 3. Juni 1935): „Während meines Aufenthalts in Stockholm im Jahre 1934 habe ich die dort befindlichen vier Exemplare der Denare Jaroslaws vom sog. skandinavischen Typus besichtigt, um die etwaige Stempelgleichheit festzustellen. Ich kann mit Bestimmtheit sagen, daß die vier Exemplare des Stockholmer Münzkabinetts und das meinige mit ein und demselben Stempelpaar geprägt sind. Soviel ich mich jetzt erinnere, habe ich bei der Besichtigung des Averses auf die Linien geachtet, welche die die Lanze haltenden Finger darstellen; es gibt da charakteristische kleine Züge, welche sowohl auf meinem Exemplar als auf den übrigen vorkommen. Bei der Besichtigung der Rückseite war meine Aufmerksamkeit auf zwei wenig auffallende kleine Eigentümlichkeiten im Buchstaben **О** im Worte **СРЕБРО** gerichtet. Diese kleinen Ungenauigkeiten des Stempels haben mir die Möglichkeit gegeben zu schließen, daß alle jene Münzen hinsichtlich der Stempel mit meinem Exemplar identisch sind“. — Das fünfte Exemplar (dessen Photographie ich — nebst derjenigen von drei anderen Stockholmer Exemplaren — Herrn N. Bauer verdanke) ist Herrn Rezvov nicht gezeigt worden.

licheren Aversstempel (es weist übrigens einen langen Riß auf).

Das Gewicht der vier ersten Stockholmer Exemplare beträgt 1,575 bzw. 1,55 bzw. 1,37 bzw. 1,34 g (die beiden zuletzt genannten sind stärker abgenutzt!), dasjenige des Bergener Fragments — 1,18 g.

Der besondere Wert des vorliegenden Stückes besteht darin, daß es das erste in Rußland gefundene Exemplar dieser Jaroslawmünze ist, denn alle übrigen stammen aus Skandinavien (das 1,37 g wiegende Stockholmer Stück aus dem Funde von Grötlingbo auf Gotland, das Bergener Fragment — aus Nesboe im Kirchspiel Kleive, in der Nähe der Stadt Molde im südlichen Norwegen; die Fundorte der übrigen vier Stücke sind unbekannt).

Literatur: Graf Iv. Iv. Tolstoj, *Drevnějšija russkija monety velikago knjažestva Kijevskago* [Die ältesten russischen Münzen des Großfürstentums Kiew], Sanktpeterburg 1882, S. 62 nr. 110 und S. 68 — 126 (hier wird die ältere, mit einem Aufsatz von B. v. Koehne aus dem Jahre 1859 beginnende Literatur über unsere Münze referiert und zum Teil wörtlich abgedruckt); vgl. auch Graf I. I. Tolstoj, *O drevnějšich russkich monetach X—XI v.* [Über die ältesten russischen Münzen des X. bis XI. Jahrhunderts], *Zapiski Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva* N. F. 6 (1893), 310—368 (bes. S. 363—367); Gabriel Gustafson, *Sur une monnaie rare du grand duc Jaroslaw I*, *Trudy Moskovskago Numizmatičeskago Obščestva* 1 (1898), 91—93 = Ob odnoj ředkoj monetě velikago knjazja Jaroslava I, ebendas. S. 94—96; N. P. Černev, *Něskol'ko slov po povodu vnov' najdennago ekzempljara „Jaroslavlja srebra“ skandinavskago tipa* [Einige Worte aus Anlaß des neu aufgefundenen Exemplars des „Silbers Jaroslaws“ vom skandinavischen Typus], ebendas. S. 97—102. — Über das Rezvovsche Exemplar ist eine längere, V. M[edvědev] unterzeichnete Notiz in der Pariser russischen Zeitung „*Poslědnija Novosti*“ vom 6. Januar 1935 (nr. 3036) erschienen: „*Skandinavskoje srebro Jaroslava*“ [„Das skandinavische Silber Jaroslaws“]; diese Notiz beruht auf brieflichen Mitteilungen des Besitzers.

Während B. v. Koehne's phantastische Annahme, die betreffende Münze sei vom Großfürsten Oleg geprägt worden, heutzutage nur die Bedeutung eines Kuriosums hat, hat die

Frage nach der Heimat dieses ganz skandinavisch anmutenden und von den übrigen Jaroslawmünzen scharf abstechenden Denars noch keine allgemein anerkannte Lösung gefunden. Tolstoj und (im Anschluß an ihn) Černev erklären diesen Denar für eine skandinavische Nachprägung, obgleich Tolstoj in seinem Buche (S. 89) zugibt, er könne auch in Nordrußland (vielleicht in Nowgorod) speziell für den Handel mit den Skandinaviern geprägt worden sein. Herr N. Bauer schreibt mir über diese Frage folgendes (unter dem 19. Mai 1935): „Hier würde ich anders sagen, nicht skandinavische Nachprägung wie bei Tolstoj. So gut prägte man im Mittelalter nicht nach. T. geht davon aus, daß es eine Nachprägung von den Stücken: **ΛΡΟCΛΑΒΙC CPEKPO** sei. Doch das waren meiner Meinung nach nicht Münzen, sondern Erkennungszeichen für Gesandte und Kaufleute, wie uns die Chronik lehrt. Außerdem würden die Skandinavier um 1020 den Russen nicht nachprägen. Also schriebe ich: wohl von westeuropäischer Mache und nach dem westeuropäischen Münzfuß — im Gegensatz zu den Jaroslawstücken von arabisch-byzantinischer Art (serebrenniki). Ich glaube, daß der Fund von Naginščina den Beweis liefert, daß diese Stücke ebenso auch in Rußland von Ausländern in Nowgorod geprägt werden konnten“.

BERICHTIGUNGEN.

S. 4 Zeile 2 v. o.: statt „L. Frey“ lies „E. Frey“.

S. 23 f. und S. 23 Fußnote 1: Bei einem persönlichen Besuch des Stockholmer Münzkabinetts (am 9. November 1935) habe ich festgestellt, daß die mir von Herrn P. I. Rezvov gelieferten Daten ein Versehen enthielten: das Stockholmer Münzkabinett besitzt in Wirklichkeit nicht fünf, sondern nur vier Exemplare der betreffenden Jaroslawmünze, wobei der Revers in allen vier Fällen Stempelgleichheit mit dem vorliegenden Stücke aufweist, der Avers aber nur in drei Fällen; das Exemplar mit dem auf S. 23 f. erwähnten abweichenden Aversstempel ist 1,37 g schwer und stammt aus Grötlingbo auf Gotland.

Abkürzungen.

- Bauer = N. Bauer, Die russischen Funde abendländischer Münzen des 11. und 12. Jahrhunderts. Zeitschrift für Numismatik 39 (1929), 1—187; 40 (1930), 187—228. — Nachträge: ebendas. 42 (1935), 153—173.
- Br. Mus. = Ch. F. Keary and H. A. Grueber, A catalogue of English coins in the British Museum. Anglo-Saxon series. Vol. I. II. London 1887. 1893.
- Dbg. = H. Dannenberg, Die deutschen Münzen der sächsischen und fränkischen Kaiserzeit. Bd. [I]—IV. Berlin 1876. 1894. 1898. 1905.
- Fiala = E. Fiala, České denáry. V Praze 1895. (Dazu deutsche Einleitung: Böhmische Denare. Monographie über die böhmischen und mährischen Prägungen des X.—XIII. Jahrhunderts. Prag 1902.)
- Frey 1907 = E. Frey, Der Münzfund von Naginschtschina bei Gdow. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1907 (Jurjew-Dorpat 1908), S. 99—110.
- Frey 1911 = E. Frey, Nachtrag zum Bericht über den Münzfund von Naginschtschina bei Gdow. Sitzungsberichte usw. 1911 (Jurjew-Dorpat 1912), S. 96—102 (vgl. auch S. 12).
- Haub. = P. Hauberg, Myntforhold og Udmyntninger i Danmark indtil 1146. Avec un résumé en français: Histoire monétaire du Danemark jusqu'en 1146. Kjøbenhavn 1900. (= Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter, 6. Række, historisk og filosofisk Afdeling, 5. Bind, nr. 1.)
- Hild. = B. E. Hildebrand, Anglosachsiska mynt i Svenska Kongliga Myntkabinettet funna i Sveriges jord. Ny tillökt upplaga. (Auch mit engl. Titelblatt: Anglosaxon coins in the Royal Swedish Cabinet of Medals at Stockholm all found in Sweden. New augmented edition.) Stockholm 1881.
- Nordm. = C. A. Nordman, Anglo-Saxon coins found in Finland. Helsingfors 1921.
- Réthy = L. Réthy, Corpus nummorum Hungariae. I. II. Budapest 1899. 1907.
- Tolstoj = Graf I. I. Tolstoj, Drevnějšija russkija monety velikago knjažestva Kijevskago [Die ältesten russischen Münzen des Großfürstentums Kiew]. Sanktpeterburg 1882.
-

Register.

I. Prägeorte.

Aalborg 34. 35.
Aarhus 37.
Andernach 62—65.
Angelsächsische Münzen 1—26.
Antwerpen 46. 47.
Augsburg 74—76.
Böhmen 43. 44.
Chester 7.
Dänemark 27—40.
Deutschland 45—79.
Doferan 8. 11. 12.
Dortmund 68—71.
Dover 8. 11. 12.
Duisburg 50—52.
England 1—26.
Eoferwic 1. 9.
Friesland 49.
Hedeby 38. 39.
Hereford 4.
Köln 53—61; vgl. 66.
Leeuwarden 49.
Leherceaster = Ligerceaster 7.
Lincoln = Lincolne 13. 18 (?). 20. 23 (?).
London 2. 5. 6. 22.
Lund 28—33. 40.
Lundene 2. 5. 6. 22.
Metz 45.
Minden 72.
Nottingham 21.
Nowgorod 80 (?).
Ørbæk 36.
Oxford = Oxnaford 26 (?).
Prag 43.
Regensburg 77—79.
Rußland 80.
Slagelse 27.
Suotingaham 21.
Soest 66. 67.
Stamford = Stanford 14 (?). 16. 17 (?).

Straßburg 73.
Tantune = Taunton 24.
Theodford = Thetford 25.
Ungarn 41. 42.
Utrecht 48.
Winceaster = Winchester 3. 10 (?). 19.
York 1. 9.
Unbestimmte englische Prägeorte 10.
14. 15. 17. 18. 23. 26.

II. Münzherren.

Bernold, Bisch. v. Utrecht 48.
Boleslaw III., Herz. v. Böhmen 43.
Bruno III., Graf v. Friesland 49.
Eduard III. der Bekenner, Kön. v. England 25. 26.
Ethelred II., Kön. v. England 1—7.
Hardeknud, Kön. v. Dänemark 28—39.
— S. auch Harthaknut!
Harold I., Kön. v. England 19—23.
Harthaknut, Kön. v. England 24. —
S. auch Hardeknud!
Heinrich IV., Herz. v. Bayern (= Heinrich II., deutscher König) 77. 78.
Heinrich VI., Herz. v. Bayern (= Heinrich III., deutscher König) 79.
Heinrich II., deutscher König 75. 77.
78; dann Kaiser: 68. 73. — Vgl. auch Heinrich IV., Herz. v. Bayern!
Heinrich III., deutscher König 52. 53.
72. 79; dann Kaiser. — Vgl. auch Heinrich VI., Herz. v. Bayern!
Hermann II., Erzbisch. v. Köln 61.
Jaroslaw I., Großfürst v. Rußland 80.
Knud II. d. Große, Kön. v. Dänemark 27; vgl. 29. 30. — S. auch Knut!
Knut d. Große, Kön. v. England 8—18. — S. auch Knud!
Konrad II., deutscher König 76; dann Kaiser: 50. 51. 67. 69—71.

Liutolf, Bisch. v. Augsburg 74.
 „Ludwig, Kaiser“ 46. 47.
 Magnus d. Gute, Kön. v. Dänemark 40.
 Otto III., deutscher König, dann Kaiser: 66.
 Peter, Kön. v. Ungarn 42.
 Pilgrim, Erzbisch. v. Köln 54—60. 64. 65.
 Stephan I., Herz., dann Kön. v. Ungarn 41.
 Theoderich II., Bisch. v. Metz 45.
 Theoderich I., Herz. v. Oberlothringen 62. 63.
 Udalrich, Herz. v. Böhmen 44.

III. Münzmeister.

(Wo nicht anders vermerkt, handelt es sich um Angelsachsen.)

Ægelbriht 19.
 Ægelmær 13.
 Alfric *dän.* 34.
 Ælfric 7.
 Alfward *dän.* 28 (?). 31. 32.
 Blacaman: vgl. 21.
 Cetel 1.
 Colgrim 18 (?).
 Cynna 3.
 E . . . 26.
 . . . e 12.
 Eadmud 2 (?).
 Eadric 24.
 Eadwold 5.
 Lefwine 9.
 Leofedæi 16.
 Leofgar 4.
 Leofwine 8. 25.
 Li . . . 10.
 Lifine 20.
 Liofwold: vgl. 10.
 Lufwine 11.
 Mizleta *böhm.* 43.
 . . . n 22.
 Osmud: vgl. 2.
 Oswald *dän.* 28 (?).
 Ruotpert *dtisch.* 77.
 Stiththulf 6.
 Swertine: vgl. 23.
 Thorcetl *dän.* 33.

Thurstan 14 (?). 17.
 . . . werd 15.
 Wulceet: vgl. 23.

IV. Katalognummern.

Br. Mus. II S. 316 nr. 89: vgl. 21.
 Dbg. 26: 45.
 „ II 140a: 46. 47.
 „ 311: 50. 51.
 „ 316: 52.
 „ 342k: 66.
 „ 367 (Var.): 53.
 „ 380: 54—59.
 „ 381: 60.
 „ 386c: 61.
 „ 439a: 62.
 „ 441: 63.
 „ 451: 64. 65.
 „ 502c: 49.
 „ 544: 48.
 „ 726: 72.
 „ 742: 67.
 „ 752: 68.
 „ 754: 69—71.
 „ 920: 73.
 „ 1023a: 74.
 „ 1034: 75.
 „ 1036: 76.
 „ 1075 (Av.): 78.
 „ 1081 (Rev.): 78.
 „ 1083: 77.
 „ 1094: 79.
 Fiala 309 (Taf. IV nr. 14): 43.
 „ 601 („ VII „ 12): 44.
 Haub. Knud II. Taf. II nr. 20: vgl. 29. 30.
 „ „ „ III „ 40: 27.
 „ Hardeknud „ IV „ 1: 28—30.
 „ „ „ „ 2: 31.
 „ „ „ „ 2 (Var.): 32.
 „ „ „ „ 6 (Var.): 33.
 „ „ „ V „ 39: 34. 35.
 „ „ „ VI „ 42: 36.
 „ „ „ „ 47: 37.
 „ „ „ „ 50: 38. 39.
 „ Magnus d. G. Taf. VI nr. 1: 40.
 Hild. Ethelred II. nr. 654—664: 1.
 „ „ „ 1344: 4.

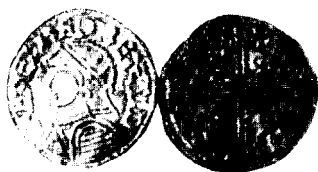
Hild. Ethelred II.	nr. 2321 : vgl. 2.	Hild. Harold I.	nr. 473 : vgl. 23.
"	" " 2326 : vgl. 2.	"	" " 492 : vgl. 23.
"	" " 2424 : 5.	"	" " 855—857 : 21.
"	" " 4195 : 3.	"	Harthaknut S. 166 Abb. nr. 4 : 33.
"	Knut " 335 : 8.	"	Eduard III. nr. 728—731 : 25.
"	" " 346 : 11.	Nordm. Ethelred II.	nr. 75 : vgl. 1.
"	" " 690/1 : 9.	"	" " 193 : 5.
"	" " 1463 : 13.	"	" " 193a : 5.
"	" " 1536/7 : 18.	"	Knut " 234/5 : 17.
"	" " 3298 : 16.	Réthy Taf. I	nr. 1 : 41.
"	" " 3354—3357 : 17.	"	" " " " 8 : 42.
"	" " 3359 : 17.	Tolstoj nr. 110	(Taf. XIII nr. 5) : 80.
"	Harold I. " 419 : 20.		

Inhalt.

Einleitung	3
I. Angelsächsische Münzen (nr. 1—26)	6
II. Dänische Münzen (nr. 27—40)	13
III. Ungarische Münzen (nr. 41. 42)	15
IV. Böhmisches Münzen (nr. 43. 44)	16
V. Deutsche Münzen (nr. 45—79)	17
VI. Russische Münze (nr. 80)	23
Abkürzungen	26
Register	27
I. Prägeorte	27
II. Münzherren	27
III. Münzmeister	28
IV. Katalognummern	28
Inhalt	30
Abbildungstafel	30



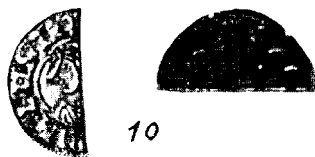
2



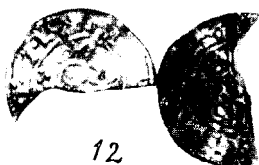
6



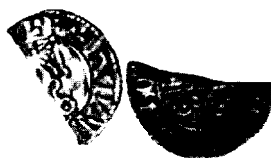
7



10



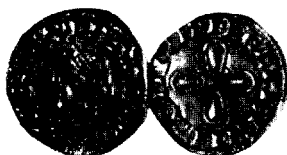
12



15



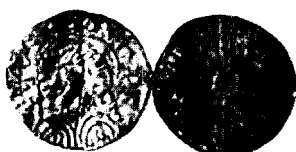
18



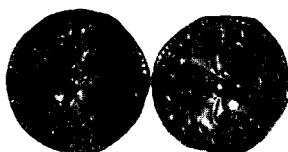
19



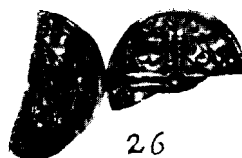
21



23



24



26



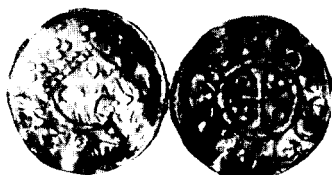
27



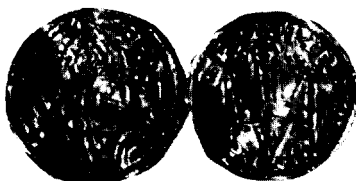
37



40



78



80

QUELLENSTUDIEN ZUR VOLSUNGASAGA

VON

PER WIESELGREN

HERAUSGEGEBEN MIT UNTERSTÜTZUNG DES LÄNGMANSCHEN
KULTURKAPITALS

II

(Seite 155—238)

TARTU 1935

Zweites Kapitel

Die nachklassischen Elemente der Sagasprache und deren Bedeutung für die Quellenfrage

Zur Einführung.

Theoretisch gibt es drei Möglichkeiten, die bei der Beurteilung der Abschnitte unbekannten Ursprungs in Betracht zu ziehen sind. Es können diese Stücke freie Erfindung des Sagaverfassers sein (bzw. nur auf unzusammenhängender mündlicher Überlieferung beruhen), sie können Umschreibung poetischer Quellen sein, und sie können einer Prosaquelle (aufgezeichnet oder mündlich voll ausgearbeitet) zugeschrieben werden. Nach den Erfahrungen aus dem ersten Teil dieser Arbeit wäre die erste Möglichkeit unwahrscheinlich. Der Verfasser scheint ein ausgesprochen kompilatorischer Geist gewesen zu sein. Aber besondere Umstände mögen mit eingewirkt haben, und man tut am besten, die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass er sich hin und wieder einmal zu wirklicher Verfassertätigkeit emporgeschwungen habe. Hoffentlich wird uns die Saga nicht ohne Hilfe lassen, wenn es gilt, sich für einen der drei Fälle zu entscheiden. Es steht zu erwarten, dass spezielle Züge des Inhalts hie und da deutliche Winke geben können. Aber von vornherein kann man auf einen Ausweg zur Klärung des Problems hinweisen: eine Untersuchung der Sagasprache in den ungeklärten Teilen verglichen mit dem sprachlichen Befund der im ersten Teil meiner Arbeit analysierten Abschnitte. Es ist sehr zweifelhaft, ob man in dieser Weise zwischen einer Prosaquelle und selbständiger Verfasserarbeit scheiden kann. Allein für eine Unterscheidung zwischen poetischer und nicht-poetischer Grundlage sollte die sprachliche Prüfung gute Aussichten auf Erfolg haben. Wenn ich jetzt an diese Prüfung gehe, will ich nicht mit Kp. 1 der Saga beginnen, sondern nehme als Ausgangspunkt das Kp. 24, weil hier zum ersten Male die Möglichkeit besteht, dass die Saga ein uns wegen der Liederlücke des Codex Regius unbekanntes Lied bearbeitet hat. Bei meiner Untersuchung verfolge ich zwei Ziele. Ich versuche zu entscheiden, ob ein Wort (bzw. eine

Phrase oder eine Spezialbedeutung eines Wortes) der klassischen Sagasprache geläufig ist oder nicht, und ich stelle fest, ob ein Wort der eddischen Sprache angehört oder nicht. Letzteres ermittelt man ja einwandfrei mit Hilfe der Spezialwörterbücher. Die erstere Frage dagegen können die Wörterbücher nur bedingt beantworten. Wir haben bekanntlich zwei lexikographische Hauptwerke über das Altwestnordische, die Belegstellen angeben, Cleasby-Vigfússon und Fritzner. Aber keines von beiden stellt sich die Aufgabe, den Wortschatz der klassischen isländischen Sagaprosa besonders hervorzuheben. Guðbrandur Vigfússon bekundet sogar einen erstaunlichen Mangel an Wahrnehmungsgabe für die Verschiedenheiten der klassischen und der nachklassischen Prosa. Sagt er doch in seinem Wörterbuch¹⁾, dass er selten die Heimskringla anführe, weil ihr Text meistens identisch sei mit dem der Fornmannasögur. Ausserdem standen diesen Männern vollwertige kritische Ausgaben selten zu Gebote, wie wir sie besitzen, und Fritzner wollte die rein norwegischen Werke besonders stark ausnutzen. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass die Wörterbücher manchmal versagen, und eigenes Exzerpieren hilft nicht immer aus. Zweifelsfälle und subjektive Entscheidungen sind hier nicht zu vermeiden. Vieles kommt aber klar genug heraus, um überlegte Schlussfolgerungen zu gestatten. Wenn man die zu untersuchenden Teile oder die ganze Saga an den beiden Massstäben ihrer poetischen und nachklassischen Einschlüge misst, so kann man hoffen, dass dann ihre etwaigen inneren stilistischen Unterschiede zum Vorschein kommen. Den eddischen Einschlag habe ich, um jede Subjektivität zu vermeiden, statistisch besonders berechnet, und zwar durch Zählen sämtlicher in der Edda fehlender Wörter. Es versteht sich von selbst, dass es deren in jeder Art von Prosa eine ganze Menge gibt. Aber der Prozentsatz wird sich bei dieser rein formalistischen Methode doch erhöhen oder verringern, und so wird dieser Zweig der Untersuchung den allgemeinen Vergleich des Wortschatzes ergänzen.

Dieser wird so vorgenommen, dass alle Worte und Phrasen auf ihre Klassizität hin geprüft werden. Was der Prüfung nicht standhält oder zweifelhaft erscheint, wird im Haupttext erörtert. Wenn der Anlass zum Zweifel nur schwach ist, fertige ich den

1) An Icelandic-English Dictionary S. X unter E. I.

Ausdruck in einer Fussnote ab. Einwandfreie Worte, worüber die Wörterbücher nicht genügende Auskunft erteilen, werden entweder ebenfalls in die Fussnoten oder in die Ergänzungsliste am Schlusse aufgenommen. Am Ende jedes Teilabschnitts wird die Liste der nicht-eddischen Wörter mitgeteilt. Als eddisch werden dort auch Worte gezählt, die nur in der Edda-Prosa vorkommen. Das empfiehlt sich deshalb, weil die Paraphrasen der Saga ja ebensogut auf die Prosa wie auf die Strophen der Liederreda zurückgehen können. Die Sache hat übrigens sehr geringe praktische Bedeutung¹⁾.

Massgebend für den klassischen Sagastil sind die Heims-kringla (legendarische Stücke und Anhang ausgenommen), die erzählenden Teile der Snorra Edda, die älteren *þættir*, die Egils-saga, die Gunnlaugssaga, die Eyrbyggjasaga, die besseren Teile der Gullþórissaga, die Gíslasaga (Hschr. M), die Bandamannasaga, die Hallfreðarsaga (AM 132), das Bruchstück der Heiðarvígasaga, die Víga-Glúmssaga (ausser Kp. 13—16), die Ljósvetningasaga (ausser Kp. 5), die Þorsteinssaga hvíta, die Vápnfirðingasaga, die Droplaugarsonasaga, die Hrafnkelssaga, die Hoesna-Þórissaga, die Landnámabók, Aris Libellus, die Þingasaga, diejenigen Teile der Orkneyingasaga, die in besseren Hss. als die Flateyarbók vorliegen, und mit gewisser Vorsicht die Njála²⁾. Ferner ist die Grágásausgabe Finsens beachtenswert. Mit grosser Vorsicht kann man auch die Sverrissaga benutzen. Sagas wie die Lax-døla, die Vatnsdøla, die Bjarnarsaga u. a. m. sind natürlich auch im grossen und ganzen klassisch, aber man kann sich nicht auf sie verlassen. Wenn ein Wort überwiegend in rein nachklassischen Werken auftritt, hilft es nichts, dass man auch in derartigen Sagas Belege finden kann. Selbstverständlich sind sogar in den sprachlich besten Sagas bisweilen Ausdrücke zu finden, die für die nachklassische Zeit bezeichnend sind. Und oft muss man auf der Hut sein gegenüber Belegen der Wbb., die vielleicht auf schlechten Handschriften beruhen.

1) Als nicht vorhanden zählt ein Wort, wenn es in Gerings Wb. aus der Völsungasaga oder der Snorra-Edda aufgenommen wurde, oder wenn es nur als Konjektur oder in einer unmassgeblichen Papierhs. sein Leben fristet. In Neckels Glossar fehlen *glikligr*, *gnýr*, *iðrótt*, *slíkr*, *stýrir*.

2) Die Benutzung der Njála ist durch das Erscheinen von Einar Sveinson: Um Njálu leichter geworden.

Meine Ansichten über die Sprache in den verschiedenen Sagas decken sich im allgemeinen mit denjenigen Finnur Jónssons, und ich kann für nähere Begründung auf seine grosse Literaturgeschichte verweisen¹⁾. Nur hätte er vielleicht nicht die Bandamanna- und die Hæсна-Þóris saga als sprachlich massgebend anerkennen wollen. Auf Grund der Untersuchungen Frank Fischers²⁾ dürfte man das jedoch gefahrlos tun können. Und über die Bandamannasaga äusserte Finnur selbst in seiner kritischen Ausgabe³⁾, dass ihre eine Haupthandschrift 'in Wirklichkeit klassische Darstellung und Stil' zeige.

Ein brauchbares Hilfsmittel der sprachlichen Analyse ist ausser den grossen Wörterbüchern auch das eben erwähnte Lehnwortverzeichnis Fischers. Denn vieles Nachklassische ist fremdes Gut. Die Zahl der Lehnwörter allein ist allerdings kein genügender Massstab. Sonst würde z. B. die legendarische Óláfs saga den Vortritt vor Snorris haben⁴⁾. Noch besser wäre es gewesen, wenn Fischer in seiner Untersuchung die Häufigkeit eines Lehnwortes innerhalb eines Textes angegeben und die relative Häufigkeit der Fälle in den verschiedenen Sagas durch einen Vergleich mit ihrer Länge berechnet hätte.

Die klassische isländische Prosa deckt sich häufig nicht mit der Sprache der ältesten Handschriften, die ja meistens christlichen Inhalts sind. Auch wenn das Ergebnis negativ ist, bleibt jedoch ein Vergleich mit dem bei Larsson⁵⁾ verzeichneten Wortschatz von Interesse. Bei jedem Wort im Haupttext wird auch untersucht, ob es der poetischen Sprache angehöre, sofern dies durch Nachschlagen in *Lexicon poeticum* festzustellen ist.

Spezialabhandlungen über gewisse Seiten des sprachlichen Ausdrucks, wie Falks Schriften über Kleider- und Waffenkunde, Valtýr Guðmundsson über Bauwesen und Wohnungseinrichtung,

1) In der grossen Sturlungasaga sind nach Finns Angaben die Sagas im ersten Band sprachlich am besten; im zweiten nur S. 130—311, besonders 275—311. In den Biskupasögur wären die besten Abschnitte im ersten Band I: 59—86, 127—148 und überwiegend auch 1—32, 639—676.

2) Die Lehnwörter des Altwestnordischen 101.

3) Bandamannasaga með Oddspáttur XXI. In den Fällen, wo ich die Heuslersche Ausgabe gebrauche, spielt seine Benutzung der nach F. J. schlechteren zweiten Haupthandschrift keine Rolle.

4) LWAWN 128.

5) Ordförrädet i de äldsta isländska handskrifterna.

Kahles über Kirchensprache u. s. w., können in Ausnahmefällen nützliche Auskunft geben. Wo aber die grossen Wbb. nicht helfen, da ist man doch fast immer auf eigenes Exzerpieren angewiesen. Das habe ich auch in reichlichem Ausmasse in allen Gattungen der Sagaliteratur betrieben. Aber auch bei vollständigen Belegen für sämtliche Sagas würden wohl noch immer unaufgeklärte Punkte bleiben, weil einige Worte sehr selten gebraucht sind. Immerhin glaube ich genügende Garantien für eine stichhaltige Durchführung meiner Untersuchung zu besitzen.

Man könnte meinen, wir hätten auch einen anderen Weg, um den möglichen poetischen Ursprung der zu untersuchenden Abschnitte festzustellen. Man könnte dem Einschlag verbliebener Stabreime nachgehen. Das lohnt sich aber nicht. Wie wir oben S. 151 sahen, wird bei den erhaltenen Quellen kein besonders grosser Prozentsatz der Alliterationspaare übernommen. Und vor allem: sie waren ja meistens gar nicht mehr als Stabreimpaare zu erkennen, auch dort nicht, wo sie formal erhalten wurden. Wie leicht andererseits scheinbar erhaltene Alliteration eine Neubildung der Saga selbst sein kann, hat Symons gezeigt¹⁾. Wir müssen uns also an die lexikalische Seite des Problems halten.

Ansätze zu einer sprachlichen Analyse der der Liederlücke entsprechenden Partie der Völsungasaga finden sich bei Symons²⁾ und bei Bugge³⁾. Sie gelten eigentlich der Frage, ob Kpp. 24—27 (Bugge-Ranisch 23—25) eine poetische Vorlage haben. P. E. Müller⁴⁾, W. Grimm⁵⁾, Keyser⁶⁾ und W. Müller⁷⁾ behaupteten das Gegenteil betreffs der beiden ersten dieser Kpp., die über Sigurd bei Heimi handeln. Ihr Standpunkt ist von Raszmann⁸⁾, Jessen⁹⁾, Wilken¹⁰⁾,

1) Beiträge III: 251.

2) A. a. O. 273, 275, 276 ff., 283 f.

3) Norræn Fornkvæði XXXIX.

4) Sagabibliothek II: 66 ff. (Langes Übersetzung 27 f.).

5) Die deutsche Heldensage¹ 350.

6) Efterladte Skrifter I: 356 ff.

7) Versuch einer mythologischen Erklärung der Nibelungensage 51.

8) Die deutsche Heldensage und ihre Heimat I: 172 ff.

9) Zeitschrift für deutsche Philologie III: 60.

10) Die prosaische Edda im Auszuge nebst Völsungasaga und Nornagests-tháttir XLII.

Spiller¹⁾ und Finnur Jónsson²⁾ in der Hauptsache festgehalten worden. Heusler³⁾ dagegen und vor ihm schon Edzardi⁴⁾ schlossen sich Bugge und Symons an. Heusler hat damit Schule gemacht, und auch ein paar Gelehrte, die seiner Schule nicht angehören, Boer⁵⁾ und Ussing⁶⁾, glauben an eine poetische Vorlage dieser Kapitel. Heusler hat aber Bugge-Symons zu grosse Ehre erwiesen, als er ihre These so bereitwillig aufnahm. Denn sie war sehr oberflächlich begründet. Das gilt auch von dem, was sie zu den folgenden Kapiteln angeführt haben. Wenn eine genauere Prüfung mit ihren Behauptungen in Widerspruch gerät, werde ich das im folgenden vermerken. Ich behandle zunächst als geschlossenen Abschnitt die Heimiepisode.

Zuallererst jedoch einige Erläuterungen zum Verständnis der ganzen lexikalischen Abteilung!

Die Buchstaben **P E L F** hinter den behandelten Wörtern bezeichnen das betr. Wort als vorhanden in der Skaldendichtung oder in der eddischen Sprache, dem Wortschatz der ältesten von Larsson untersuchten Handschriften oder dem Lehnwortvorrat bei Fischer.

Belegstellen, die ich den Wörterbüchern entnommen habe, sind durch ein hinzugefügtes Vf. (Vigfússon) oder Fr. (Fritzner) gekennzeichnet. Die Seitenzahlen beziehen sich dann auf die von dem Wb. benutzte Ausgabe. Dagegen sind nicht immer dieselben Abkürzungen gebraucht wie in den Wbb., die auch untereinander oft nicht übereinstimmen. Meistens stimmen die meinigen zu denen Vigfússons. Man beachte jedoch Fld. statt Fas. (Fornal-

1) Zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen 34.

2) The Journal of English and Germanic Philology V:209 ff., Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie² II:836. Dagegen nähert sich Finnur dem Standpunkte Heuslers in Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, Række III, XI:54 ff.

3) GAHP 31 ff.

4) Volsunga- und Ragnars-Saga nebst der Geschichte von Nornagest² XXI.

5) ZfdPh. XXXV: 474, Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung der Nibelungensage I:86 f., III:179 ff.

6) Om det inhyrdes Forhold mellem Heltekvadene i ældre Edda 98 f. Liedervorlage wird nur für Kp. 25 (24) angenommen. Auch Mogk (Grundriss der germanischen Philologie² II:1:634) scheint an eine poetische Vorlage zu denken. Die eigentlichen Heuslerschüler wie Neckel, Polak, Schneider schliessen sich eng an die Auffassung des Meisters an.

darsogur), Fm. statt Fms. (Fornmannasögur), Heimskr. neben Hkr. (Heimskringla), Spec. statt Sks. (Speculum regale oder Konungskuggsjá), Bisk. häufig statt Bs. (Biskupasögur), Odd statt ÓT 1853. Bei Zitaten aus Schriften, die noch immer in den damals gebräuchlichen Ausgaben am besten studiert werden, habe ich nicht so genau zwischen eigenen Exzerpten und den Wbb. geschieden. Meine eigene Lektüre umfasst von solchen Werken besonders Frs. suðrl., Fld. III, Teile von Stj., Heil., norw. Hom., Mar., Ísl. frs. und Odd. Einige von diesen Werken konnte nur der eine Wb.-Verfasser Fritzner voll ausnutzen. Guðbrandur Vigfússon brachte bisweilen Zitate direkt aus zu seiner Zeit noch nicht gedruckten Hss.

Viele Belege der beiden Wbb. sind auf ihre Richtigkeit hin geprüft worden. Die Seitenangaben sind dann oft für neuere Ausgaben gültig. In solchen Fällen fehlt natürlich auch der Hinweis auf ein Wb. Besonders wichtig war die Prüfung aller Belege aus den Fm. Es kann sich da ebensogut um gänzlich nachkl. Mönchs-sprache, um späteren, schon etwas anrühigen historischen Stil, um alte *þættir* und um die Heimskr. handeln. Dasselbe gilt natürlich von den Flat.-Zitaten. Auch die direkten Heimskr.-Zitate Guðbrands sind wenig zuverlässig. Die neueren Ausgaben, die dem eigenen Studium oder gewissen kontrollierten Belegen aus älteren Drucken zugrunde gelegt wurden, sind folgende:

Ágr., Austfirð., Egs., Fagrsk., Heið., Heimskr., Orkn., Völs. — RLoð., Þiðr., Ölk. 5. werden nach den Samfundsausgaben angeführt. Eb. (Eyrb.), Gísl., Gret., Nj., Vatnsd., Laxd., Krist., Ív. Clár., Flór. nach der Sagabibliothek. Sn. E. nach Finnur J. 1926, Gunnl. nach Wimmers Oldnordisk Læsebog, Hallfr. nach Konrad Gíslasons Fire og Fyrretyve Prover, Høns.-Þór. und Band. nach Heusler: Zwei Isländergeschichten (H. 2 Isl.) (Band. jedoch auch nach Cederschiöld), Med. Misc. nach der Ausgabe Larsens 1931.

Die in Sammelbänden enthaltenen Sagas können einzeln zitiert werden. Die Wbb. geben dann Auskunft über die Ausgabe, die gemeint ist. Fm. VIII z. B. ist = Sverrissaga, Glúm. steht in den Ísl. frs., Bev. in den Frs. suðrl. u. s. w.

In den Listen der nicht-eddischen Wörter stehen in Klammern Zusammensetzungen, deren beide Bestandteile in Gerings Vollst. Wb. einzeln verzeichnet werden, sei es dass sie als selbständige Worte, sei es dass sie in anderen Zusammensetzungen eddisch belegt sind. Ein Wort wie *kappgirni* ist beispielsweise in Klam-

mern gesetzt, weil *kapp* allein belegt und *girni* in *þrágirni* vorhanden ist. In Klammern stehen auch Worte, die eddisch, jedoch in Zusammensetzungen, vorkommen, z. B. *svar* vorh. in *andsvar*, und solche die in nahverwandter Form. vorkommen, wie etwa *frjóaz—frævaz*. Schliesslich die Adv. vom Typus *vegliga* zu *vegligr* oder umgekehrt die Adj., falls nur das Adv. belegt ist.

Lexikalisches und Phraseologisches zu Kap. 24—25.

57:7 *hannyrð*. E (hap. leg.) L (AM 645). Fld. II:467:20, III:521:25, III:366, I:523, Konr. 57:3, 78:40, Clem. 24 Vf., 25 Vf., Vígl. 48 Vf., Bs. I:241 Vf., Edda II:513 Vf., Orkn. 28 Vf., Post. 128, 129, 37 Fr. Das Beispiel aus der Sn. Edda gehört zu den Kenningar und das aus der Orkn. steht in einer jüngeren Handschrift. Das Wort ist also nachkl. im Sagastil. Über seine Etymologie siehe Falk, ANF III.

57:10 *kurteiss*. P (nach 1300) F. Dieses Wort ist ausgeprägt nachklassisch, wiewohl es sporadisch auch in klassischen Sagas gebraucht wird. Um den gewaltigen Häufigkeitsunterschied in den beiden Gattungen zu verdeutlichen, gebe ich einige Proben der Belege. Eyrb. 188:21, Heimskr.-App. III:501:11, 510:21, Fm. VII:105 (Ívars p. Ingimundars.), Þiðr. I:49:17, 51:3, 20, 57:6, 17, 58:7, 65:9, 66:33, 69:7, 27, 73:4, 84:5 usw. Fld. III:74, 82, 84, 103, 104, 105, 122, 152, 172, 210, 238, 251, 358, 470. Kon. 49:18, 50:43, 51:11, 13, 17, 24, 52:31, 47, 58, 58:49, 60:6. Bær. 105:15. Flóv. 144:6, 153:22, 154:25, 155:40, 164:18. Mar. 122:11, 140:12, 143:9, 161:19. In der Vols. kommt das Wort noch 65:19, 88:17 vor und in der RLod. 116:15. Von den obigen Beispielen stammen nur 2 aus klassischen Texten; denn der Anhang zur Heimskr. zeigt auf seinen 23 Seiten mehr Wörter jüngeren Gepräges als die vorhergehenden 3 Bände zusammen. Bei Fischer findet man die Angabe, das Wort komme in Liósv., Gunnl. und Egs. vor (a. a. O. 101). Letzteres ist Schreibfehler für Eyrb. Aus den unbestritten klassischen Texten hätten wir somit nur 4 Bsp. Auch in der Sverrissaga fehlt das Wort. Dagegen nicht in der Laxd. und der Njála.

- 57:19 *fásénn*. (P vgl. *fásýnn*, Merlínússpá.) Laxd. 61:19, Fm. X:260:29, XI:428:27, Klm. 282:11, Heil. I:706:25, Fld. II:479, III:239, 291, 395, 463, 473, Clár. 10:12, 21:6, 45:14, 46:14. Kein klassisches Bsp., da die Laxd. verdächtig ist. Nachkl.
- 57:21 *gullstauþ*. Leg. Ól. 63:12 Fr., Mork. 21:8 Fr. Nachkl. Ebenso das einfache *stauþ*, das P einmal schon bei Egil erscheint. Heil. II:131:11 Fr. haben wir die hier anzusetzende Bedeutung 'Becher', bei Egil etwa 'Stumpf', wofür sich in der Prosa auch nur späte Belege finden.
- 57:25—58:2 *þat hofðu þeir sér at skemtan at búa vápn sín ok skepta orvar sínar ok beita haukum sínum*. Bugge (a. a. O.) findet in diesen Worten Merkmale der von ihm angenommenen poetischen Vorlage und vergleicht sie mit Gðr. II:18 *hesti riða, hauki fleygja, orum at skjóta af ýboga* und mit Rp. 35, wo es u. a. heisst: *álm at beygja, orvar skepta, flein at fleygja, frökkur dýja*. Aber ebenso ähnliche Wendungen finden sich in der Prosaliteratur. *búa vápn* steht auch Sturl. I:246:12, für *búa sverð* hat Fr. mehrere Beispiele. *skepta orvar* habe ich zwar in Prosa nur noch Völs. 59:14 gesehen, wohl aber *skepta spiót* Fs. 64 Vf., Krók. Vf., *skepta oxar* Gpl. 104 Vf., und was wäre da für ein Unterschied? Zum *fleygja hauki* besitzen wir in Þiðr. I:34:15 die genaue Entsprechung, ohne dass jemand deswegen gesagt hat, die Saga schreibe hier ein Lied ab. Zum Ausdruck der Völs. vgl. *beita hauki* Fld. III:43 (Saga Gautreks konungs) oder *beita hundum* Fm. II:173 Vf., X:326 Vf., Þiðr. II:126:1. Zu *hafa sér at skemtan* vgl. *til skemtanar sér* Heimskr.-Prol. oder Þiðr. I:34:14. Ich kann diesen Indizien Bugges gar keinen Wert beimessen. Die Fornaldarsögur und Heldensagas haben nicht selten poetische Ausdrücke aufgenommen, weil sie zum Teil ähnliche Stoffe behandelten wie die Heldenlieder. Die behandelten Phrasen sind, wie wir sahen, in der Prosa nicht nur für die Völs. typisch, nicht einmal für die Fornaldargruppe allein. Betrachtet man die Einzelwörter, dann kann als nachklassisch nur *beita* in der Bedeutung 'jagen' in Frage kommen. Der klassische Ausdruck ist da *veiða*. Heimskr. setzt das dort ein, wo die leg. Ólafss. und die Fagrsk. *beita* haben. Vgl. Vf. unter *beita* IV. Und vgl. auch Orkn. 296 *veiða hera*.

Auch ein Bsp. aus der Glúma ist nicht stichhaltig; denn abgesehen davon, dass es nicht gänzlich analog ist, steht es in einem Kp., das eine Interpolation ist¹⁾. In dieser Spezialbedeutung dürften wir mithin *beita* für nachkl. erklären, gäbe es nicht noch ein Bsp. (*beita birni*) Olk. 66, wo ich zwar der Meinung bin, dass ebenso wie bei einem ähnlichen Bsp. der aschw. Västgöotalag der Stabreim die Wortwahl verursacht hat, darauf aber doch nicht bestehen will, um nicht zu streng zu sein.

58:5 *hagleikr*. L (Ísl. Hom.). Das Wort ist zweifellos viel gewöhnlicher in nachklassischem oder christlichem Stile als in den klass. Sagas. In der Vols. finden wir es auch 36:16. Aus der Þiðr. I notiere ich 3 Fälle in Verbindung mit dem Verbum *kunna* wie in der Vols.: 76:9, 77:7, 78:15, und ausserdem 79:1, 89:9, 13, 106:2, 3, 133:3. In Fld. III finden wir es S. 97, 397, 559, 624, in Fld. I:14, 395, in Flov. 142:9, 38, in Clár. 28:6, 29:8, 31:11, in Ív. 43:3, 4, bei Odd 40:16, Ísl. Hom. 143:19, Heimskr.-App. 499:16, ferner in Spec. Stj., Alex., Barl., den Rímur. Aus klass. Texten kann ich anführen Gísla 68:10, Sn. E. 5, 43 und etwa Bisk. I:138 (Pálssaga). In den Spätlingen der historischen Sagas erscheint es auch, z. B. Fm. V:345, 346 (Rauðúlfsþáttur), Bisk. I:681. Man kann kaum umhin, auch dies Wort als nachklassisch in unserem Sinne zu stempeln. Der Eddaprolog und die Priestersaga können leicht vom christl. Stil beeinflusst sein, da das Wort schon im alten Homilienbuch benutzt war. Aber mit Rücksicht auf die beiden klass. Belege wollen wir doch vorsichtig sein.

58:5—8 *hon lagði sinn borða með gulli ok saumaði á þau stórmerki, er Sigurðr hafði gert: dráp ormsins ok upptöku fjárins ok dauða Regins*. Symons sieht hier die poetische Quelle und erinnert an Gðr. II:16:5—8 *byrðu vit á borða, þat er þeir borðusk, Sigarr ok Siggeirr, suðr á Fívi*. (a. a. O. 273). Symons dürfte hier mehr an die Gesamtsituation gedacht haben als an wörtliche Anklänge. Er hätte auch den Oddrúnargrátr zitieren können. Heisst es doch dort Str. 17 *Brynhildr í búi borða*

1) OOLH² II:235 unten.

rakði. Und diese Stelle ist insofern besser als die aus der Gðr., als sie gerade von Brynhild handelt und auf dieselbe Periode ihres Lebens Bezug nimmt wie die Saga. Es ist durchaus natürlich, dass die Heldensagas Einfluss empfangen von den Heldenliedern, nur kann ich nicht einsehen, warum man, statt einfach die Verbindung mit Gðr. usw. gelten zu lassen, ein unbekanntes Lied heraufbeschwört, von dem der Einfluss in Wirklichkeit herkommen soll. Wenn jemand in Prosa eine Szene dichten wollte wie diese hier, warum sollte er dann nicht an die ihm bekannten Stellen der Eddalieder anknüpfen, wo Ähnliches geschildert wurde, auch wenn er kein Lied zur Verfügung hatte, das er ordentlich ausschreiben konnte? Ein solches mag dagewesen sein — das wissen wir noch nicht —, aber man kann Anklänge an andere Lieder, besonders wo sie nicht formale, sondern inhaltliche Bedeutung haben, nicht als Stützen für sein Vorhandensein ansehen. Ja, man könnte sogar sagen, sie sprächen eher dagegen.

Nun zum rein Sprachlichen dieser Sagastelle! *borði*. **EP.** Die Beispiele sind nicht zahlreich genug, um sichere Schlüsse zu gestatten. Da wir aber kein unverdächtiges klassisches Prosabeispiel besitzen und da wir andererseits aus der Glúma Kp. 1:47, 49 schliessen können, dass man in den älteren Sagas lieber *skúlábúnaðr* sagte, dürfte es gestattet sein, dieses Wort für die Prosa als nachklassisch zu bezeichnen. Die Belege sind Nj. 3 Fr.¹⁾, Krist. 112:14 (Hungrv.), Flat. I:381:14 (Þorv. þ. tas.), Herv. 311:9, 223:5 Fr., Fld. I:112 Vf., Fm. II:148 Vf., Dipl. III:4 Vf. und nicht zuletzt Völs. selbst 58:24, 74:2, 86:9 (die wirkliche Paraphrase der Gðr.). *stórmerki* **P** (rel. Dicht.) **L** findet sich Heimskr. I:311, II:521 (in christl. Zusammenhang). Christlich ist auch der Gebrauch des Wortes Sn. E. 3, und Sn. E. 22 habe ich Snorri im Verdacht, dass er *stórmerki* halb-ironisch verwendet. Religiös ist ferner der Gebrauch des Wortes Fm. II:157 (þ. Finns Sv.), I:133. Andere Beisp. aus der rel. oder rom. Sagasprache: Ísl. Hom. 16 Fälle, Heil. II:1—100 18 Fälle, Þiðr. I:1:17, 19:15, Odd 30, Magn. 534 Vf., Symb. 29 Vf., Alex.

1) Aus einem Abschnitt, den Finnur als 'stark nachklassisch' bezeichnet, OOLH² II:525.

160 Fr., Mar. 49:20, Flat. II:299 (Rauð. p.), Stj. 141, Post. 389. Auch in Jón Ólafssons Wiedererzählung der Heið. erscheint das Wort mehrmals. Nachkl. Dem lat. *miraculum* nachgebildet? *upptaka*. Hier muss ein Fragezeichen gesetzt werden. Es gibt zwei Bsp., beide nachkl., Fm. XI:87:17, Heil. II:224:31 und eine *var. lect.* der Egs. (Hs.W) 51:18. Wenn das Wort in anderen Bedeutungen als 'Raub' erscheint, fehlen klass. Bsp. Das nahe verwandte *uppteikt* 'Beschlagnahme' steht dagegen ÓH. 201:9. Gute klass. Gewähr hat auch *taka upp* in ähnlichem Sinne.

58:11 *turn*. **F P** (Merl., Zusammensetzungen auch Ht., Hl.). Ein entschieden nachklassisches Wort. Laut Fischer findet sich kein einziger Beleg in den Isländersagas, und in der Heimskr. trifft man es nur einmal III:95:8. Aus der Diðr. habe ich 13 Belege notiert, aus Fld. III 8, aus der Kon. 6, aus der Flov. 1, aus der Bev. 5, aus der Clár. 22, aus der Flor. 13 usw. Auch in den späteren Redaktionen der Königssagas ist das Wort ein ganz seltener Gast. In der Völs. erscheint es in diesem Kp. nochmals: 58:22.

58:17—20 *hvi eru þér svá fálátir? þessi skipan þín harmar oss ok þína vini; eða hvi máttu eigi gleði halda? haukar þínir hnipa ok svá hestrinn Grani, ok þessa fám vér seint bót*. Bugge findet in diesen Sätzen eine Spur des verlorenen Liedes, und Symons vergleicht den letzten Teil mit Gðr. II:5:4—5 *hnipnaði Grani þá, drap í gras hofði*. Von der Ähnlichkeit mit der Gðr. gilt dasselbe, was ich oben gesagt habe. Im Wortvorrat ist nichts was an und für sich an die Edda erinnerte. *fálátr*, *skipan*, *harma*, *gleði* und *hnipa* fehlen in der Edda gänzlich. Für das letztgenannte besitzt man dort allerdings das nahe verwandte *hnipna* und das starke Part. *hnipinn* (Gunnl., Sn. E., aber nur adj. gebraucht). *hnipa* allein ist von den Wörtern dieser Sagastelle nachklassisch. Es findet sich m. W. nur noch in der Karlamagnússaga 342:24, 354:21 und in der Völs. nochmals 86:3, wo eben die Gðr. umschrieben wird. *hnipna* ausschliesslich poetisch.

58:23 *gulligr*. **L**. Dieses Wort dürfte ebenfalls mit Recht als nachklassisch bezeichnet werden können. Ich habe nur Bsp. gesehen, die aus rel. Schriften oder späteren Sagas stammen.

Es scheint die Prosaentsprechung zu sein für das poet. *gullinn*, obgleich die Bedeutung nicht ganz dieselbe ist. Larsson hat die ältesten Beisp.: AM 237 2 mal, Ísl. Hom. 3 mal. Ferner führe ich an: Flat. II:299:21 (Rauðúlfsþ.), Fm. I:15 (grosse Ólafssaga), Spec. 39 Vf. (Vf. schreibt *gull-ligr*), Stj. 99, Heil. II:147:2, 299:31. In der Völs. begegnen wir dem Wort nochmals 61:15. Auch die Rímur kennen es.

58:24 *lesa* = 'sticken'. Diese Bedeutung dürfte gänzlich nachklassisch sein und ist wahrscheinlich norwegisch. Fritzner stellt es mit *lesin*, *lesningr* aus Frost. (und Jarns.) bzw. Dipl. Norw. IV zusammen. Er geht von der Grundbedeutung 'werfen' aus und vergleicht es auch mit Mar. 636:17, wo vom Werfen eines Mantels über die Schulter die Rede ist. Vigfússon behandelt diese Stelle richtiger. Er bezweifelt ferner auch die Korrektheit des hschr. *lesin* und setzt *lesni* 'weibliche Kopfbedeckung' an, womit *lesningr* (bei ihm *lesnig*) identisch wäre. Vgl. zu *lesa* auch Falk¹⁾.

58:28 *ok*. Die Partikel steht hier temporal. Bei Nygaard²⁾ gibt es ein paar ähnliche Beispiele: *var hann opt vanr at koma til steinhallar hennar* — — *ok hon sat at saumum sínum* Forns. Suðrl. 50:30, *þat bar saman ok Guðrún er komin* Laxd. Kp. 46:3.

59:4 *sýta*. **E P L**. Ein Wort der religiösen, poetischen und — viel seltener — auch der romantischen Sagasprache. Nachklassisch. Belege: Ísl. Hom. 50:19, 60:11, 126:15, Stj. 78, 90, Hom. 193 Vf., Bp. I:743 Vf., Bret. 77 Vf., Sn. E. II:247 Fr., Þorst. p. st. Fr., Heil. I:110 Fr., Stj. 4 weitere Bsp. Fr., Rímur.

59:6—7 *jafnaðarþokki*. (*þokki* **P L**.) Die beiden Bestandteile dieses Wortes scheinen der klassischen Prosa anzugehören. Belege aus Gunnl. und aus Hrafnk. Ob die Zusammensetzung auch dort vorkommen könnte, erscheint fraglich, da die Wörterbücher auch für die übrigen Zusammensetzungen mit *jafnaðr* fast nur spätere Belege aufweisen. Aber die einzigen Bsp., mit denen ich aufwarten kann, Korm. 26 (7:23) Fr. und Gret. 162 A Vf., weisen immerhin auf die Familiensagas. Wollen wir es also gelten lassen!

1) Altwestnordische Kleiderkunde 20 ff. (Skrifter utg. av Videnskabselsk. i Kristiania 1918:II).

2) *Norrøn Syntax*, § 269.

59:9—10 *hon vill sik i herskap hafa ok allzkonar frægð at fremja*. Nygaard behauptet, *vilja* könne nicht mit *at* vor einem nachfolgenden Infinitiv konstruiert werden¹⁾. Dasselbe sagt Vf.²⁾. Heusler ist vorsichtiger und erwähnt *þykkja(sk)* als einziges das infinitive *at* nicht duldendes Zeitwort³⁾. Bei Vf. sind angeführt zwei Ausnahmefälle, die an das Vols.-Bsp. erinnern: *hvárt sem hann vill at verja þá sök, eða* —, Grg. I: 64 und *fyrir viljum vér enga kórónu at bera* —, Fm. X:12 (Hák.). Aus einem ungedruckten Aufsatz von mir „Om infinitivmärket i fornsvenskan“ kann ich drei altschwedische Bsp. anführen: *stundum ville han thöm ej höra ok aldreið there fengilsa qvit at göra* (Karlskr., ed. Klemming, 399), *Erik ok mik villie i at skilia* (Erikskr., ed. Klemming, 122). Bei dem letzteren Beispiel ist man versucht, das *at* als Präfix aufzufassen (vgl. neuschwedisch *åtskilja*). Sollte man dann vielleicht auch in der Vols. *atfremja* lesen? Dagegen spricht doch stark das Fehlen anderer Belege (in den übrigen Bsp. ist es vollkommen klar, dass wir es mit dem Infinitiv-*at* zu tun haben).

Das dritte altschwedische Bsp. und zwei von mir gefundene altisländische bilden eine Gruppe für sich. Es heisst Erikskr. 118: *han ville ey ther at lita*. Ich neige zu der Ansicht, dass *at* hier als Adverb aufzufassen und mit *ther* in Verbindung zu bringen sei (vgl. neuschwedisch *däråt*). Nun heisst es Vols. 95:5 *mun ek hér biða þess, er þér villið at gera* und Nj. 175:2 *nema þú vilir mér at veita*. Auch hier will ich *at* als Adverb auffassen und zwar betont, weil es jetzt allein steht. Die Bedeutung wäre 'dazu' und 'dabei'. Das erste Bsp. könnte man auch mit neuschw. *åtgöra* (*avvakta, vad ni vill göra åt saken*) vergleichen. Ich glaube, dass es ein Fehler der Wbb. ist, *at* in dieser Stellung nicht zu berücksichtigen.

Für die erste Gruppe wäre nachklassische Prägung vielleicht anzusetzen, aber ich will lieber darauf verzichten. Um Schreibfehler dürfte es sich nicht handeln.

1) Ebd., § 222 a, Anm.

2) IED 28.

3) Altisländisches Elementarbuch², § 426.

59:14 *frú*. **P** (rel.) **F**. Obwohl es in Snorris Ynglingasaga vorkommt (die Stelle steht auch in der Gylfaginning), ist das Wort sicher nachklassisch. In den Isländersagas ist es gemäss Fischer, auf den ich für fernere Bsp. verweise, nur in der Nj. belegt. Dort habe ich es 419:22 (von einer vornehmen Ausländerin) bemerkt. Das Bsp. Orkn. 233:20 hat Fischer übersehen.

59:15 (2 mal) *mega* = 'sich befinden'. **P**. Ich kann kein klassisches Beispiel dieser Bedeutung vorlegen. Bei den Skalden gebraucht Odd kikinaskáld das Wort in diesem Sinne schon im 11. Jahrhundert, und da es der Eddasprache fremd ist, darf man wohl annehmen, Odd habe es der Umgangssprache entnommen. Gerade in den historischen Sagas, obgleich jüngerer Prägung, findet man auch mehrere Belege aus der direkten Rede, Sturl. I:89 Vf., Fm. II:201, VI:237, XI:102, Bisk. I:182. Klm. 330:2,3, Mar. 155:23, 156:30 Fr., Heil. I:296:33 Fr., Stj. 171:9 Fr., Barl. 180:17 Fr., Med. Misc. Aber es kann schwerlich Zufall sein, dass ein so geläufiger Ausdruck dem klass. Sagastil fremd ist. Nachkl.

59:16 *hättung*. Die gleichbedeutenden *hætta* **P** und *hætting* **P** haben bessere klassische Gewähr. *hättung* kommt jedoch vor Fm. VI:206 (Hreiðarsp.). Nur fragt es sich, ob man sich auf die hschr. Überlieferung in einem solchen Falle verlassen kann. Morkinskinna und Flat., wo die guten alten *þættir* eingesprengt sind, können nicht gerade als unverdächtig gelten. Die übrigen Belege sind aber so spärlich, dass man am besten tut, es bei einem *non liquet* bewenden zu lassen. Ich kann sogar nur einen weiteren Beleg anführen, Bisk. II:120.

59:17 *endadagr*. Ich glaube, wir haben es hier mit einem nur den religiösen und romantischen Sagas oder moralisierenden Werken geläufigen Worte zu tun. Belege: Klm. 162:36, Fm. VIII:93, Mar. 1128:21 Fr., Bisk. II:146:31, Spec. 23 Fr., Barl. 105 Fr., Bev. 230 Fr., Heil. I:444:22, Fm. X:388 Vf. Das Beispiel aus den Fm. VIII (Sverriss.) wäre für eine gegenteilige Ansicht beachtenswert, wenn es nicht in stilistisch wirklich verdächtigem Zusammenhang stünde (*endadegi þeirra lífsstunda*). In der Völs. kommt das Wort auch 104:27 und dann noch als Variante einer Papierhs. zu 44:21 *eina*

dags (Fm.) vor. Vgl. Wilkens 180 und Bugge-Ranischs Text. Nachkl.

- 59:28 *gullker*. P. Dem Fehlen dieser Zusammensetzung in klass. Texten kann man nur inhaltliches Gewicht beimessen. Das Wort an und für sich könnte sehr wohl klassisch sein; denn seine beiden Glieder sind es, und die Verbindung ergibt sich von selbst. Der Begriff war eben aus natürlichen Gründen den historischen Sagas ungeläufig. Symb. 22 Vf., Klm. 323, Stj. 437, Bev. 257 Fr., Heil. II:132:33.
- 60:6 *skjaldmær*. E P. Dies Wort ist nachklassisch im selben Sinne wie *gullker*. also schon seines romantischen Inhalts wegen. Es mag zufällig sein, dass es auch in der Sn. E. nicht gebraucht wird. Die Vols. hat es noch 24:13. Bisk. I:204:29 benutzt es für die christliche Mythologie, Alex. 121 Fr. von den Amazonen. Ferner kommt es vor Herv. (1847) 31 und in den Rímur.
- 60:8 *frjóa (frióva)*. P (rel.). Zweifellos nachklassisch und gleich dem älteren *fræva(sk)* L fast nur der religiösen Literatur angehörig. Zahlreiche Beispiele bei Fritzner. Auch Fm. V:159 (bei Vf. infolge Druckfehlers I:159) ist christlich. Die verallgemeinerte Bedeutung 'gedeihen', die man statt 'befruchten, sich vermehren' für die Vols. ansetzen muss, ist einzig dastehend. Am nächsten käme vielleicht Spec. 630, 632 Vf. 'blossoming'.
- 60:13 *tæla*. E P L. Auch Vols. 54:19 (nicht aus der Quelle). Ein ebenso nachklassisches und für die christliche Sprache typisches Wort wie das vorhergehende. (Nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden Wort, das 'mit etwas umgehen' bedeutet!) Ísl. Hom. bei Larsson 11 Belege, aus anderen Hss., ebd. 10. Im altnorw. Hom. 48, 86, 87, 107, 164 (2 mal), Mag. 3:22, 15:55, Flat. II:391:26, Fm. II:137 (christl.), Clem. 56 Vf., Spec. 537 Vf.
- 60:14 *ekki lær mér tveggja huga um þetta*. Dieselbe Konstruktion steht Stjörnu-Odd 112. *ljá + hugar* auch Þorst. Síð. 176 Vf., Fm. XI:96. *tveggja huga* oder *tv. hugr* Þ. Jón 31 (126) Fr., Fld. II:228:25. Die Sprichwörtersammlungen Finnur Jónssons u. a. berücksichtigen den Ausdruck nicht. Er scheint nachklassisch zu sein, da die ähnlichen Belege aus sehr jungen Machwerken herrühren.

60:19 *blómi*. P (rel.) L. Vgl. ferner Völs. 61:5, 66:6. Das Wort ist sehr beliebt in christlichem und romantischem Stil. Larsson führt 9 Fälle an, darunter 6 aus dem Ísl. Hom. Aus der Mar. notiere ich: 1:2, 15:29, 16:20, 39:1, 75:16, 115:16 (*standa með bl.*), aus Odd 11:16, 18:9 v. u. (*stöð með bl.*), 28:6 v. u., 39:2 v. u., 42:11 v. u., aus Stj. 14:22, 28, aus Kon. 78:36, 79:49, aus Flor. 7:1 (2 mal), 7:3 (2 mal), 24:2, 52:2. Ferner Fld. I:108 (Hrólfss.), II:440:16, III:668:9, 669:13, 19, Diðr. I:34:1, Fm. V:346 (Rauðúlfs.), VII:108, Flat. I:451, Band. 3:4 (Heusler 30:17) (*stendr með miclum bl.*), Laxd. 19:16 (*stöð með miklum bl.*), Heimskr. I:118:18 (*í blóma aldrs*), 162:10 (*blóma rikis*), III:447:4 (*með blóma miklum*). Auch Zusammensetzungen wie *æskublómi* (Heil. II:60), *fararblómi* (Clár. 36:17, 38:10) kommen vor. Ob wir es nicht mit Einfluss des Lateinischen zu tun haben? Es gibt zu denken, dass die ältesten Hss., die ja Übersetzungen und Bearbeitungen lateinischer Texte christlichen Inhalts sind, das Wort öfters gebrauchen. Vrátný hat wohl ein Teil der Homilien für selbständige Arbeit der isländischen Geistlichen gehalten¹⁾, aber in den Stücken, für die er solche Selbständigkeit erhärten wollte, begegnet (mit einer Ausnahme) unser Ausdruck nicht. Nur handelt es sich dort und bei den übrigen Übersetzungswerken meistens um wirkliche Blüten. Es ist deshalb nicht so ganz klar, dass der bildliche Gebrauch *standa með blóma* eine Bedeutungsentlehnung sei. Als nachklassisch könnte man die Phrase auch nicht mit völligem Recht stempeln, da sie ziemlich früh Eingang gefunden haben muss. Immerhin ist es eigentümlich, dass die Völs. sie dreimal nacheinander in dem ersten Teil der mit der Lücke korrespondierenden Partie benutzt und sonst nirgends. Das erste Mal hätte eine klassische Saga eher *i góðu yfirlæti* gebraucht.

Auf 885 Wörter²⁾ kommen in der Heimiepisode mithin

1) Arkiv för nordisk filologi XXXII:33 ff., bes. 35, 40.

2) Es zählen auch Überschriften und Eigennamen. Die letzteren werden als eddisch oder uneddisch nicht berücksichtigt. Die hier nicht behandelten Worte sind, wenn ihre Klassizität nicht von vornherein sicher erschien, ebenfalls untersucht und als einwandfrei befunden worden. Ich gebe einige Beispiele: *hervápn* 57:21 Heimskr. II:18, *fragðarverk* 57:23, 62:12, 65:32 Heimskr. III:96(129),

20 Fälle von wenigstens 17 nachklassischen Ausdrücken. Ich will nunmehr die Worte erwähnen, die der Edda fremd sind: *kurteiss*, (*vegliga*, aber nicht *vegligr*), *þjóna*, (*gripr*), *fásénn*, *skemtan* 3 mal, *undarliga*, *gullstauþ*, (*allzkonar*, aber nicht *alzkyns*), *frægðarverk*, (*viðrtal*), (*hagleikr*), *sauma*, (*störmerki*), *upptaka*, (*fiplmenni*), *turn* 2 mal, *gluggr*, *fegrð*, (*fálátr*), *skipan*, *harma*, *gleði*, (*hnipa*), *hugsa*, *gulligr*, (*framkominn*), *skörung*, *gaum*, (*þvilikr*), *jafnaðarpokki*, (*herskapr*), *frægð*, *frú*, *háttung*, (*gipta* Subst., aber nicht *gipt*), (*endadagr*), (*borðker*), *lika*, *herbergi* (im VWLE aus Sn. E. aufgenommen), (*velkominn*, als ein Wort), (*gullker*), *vitrligr*, *trúnaðr*, (*frjóa*, aber nicht *fræva*), (*ummæli*), *blómi*. Ergebnis: 50 Fälle (31 + 19). 12 Fälle auf Kp. 24.

Sowohl nachklassisch als auch nichteddisch sind *kurteiss*, *fásénn*, *gullstauþ*, *störmerki*, *turn* 2 mal, *hnipa*, *gulligr*, *frú*, *endadagr*, *frjóa*. Dazu *lesa* = 'stecken', *mega* = 'sich befinden' 2 mal, und die Phrase *ljá sér tveggja huga um e-t*. 15 Fälle. 4 auf Kp. 24.

Die Bedeutung der Zahlen wird erst dann ersichtlich, wenn wir Vergleichsmaterial gewonnen haben. Nur soviel ist schon jetzt klar, dass die Sprache des Kp. 25 in keiner Weise poetischer ist als die des Kp. 24 und dass die direkten Beweise für eine poetische Vorlage dieser Kapitel wertlos sind. Wir gehen jetzt weiter und untersuchen Kpp. 26—27. Hier wird allgemein ein Lied, meistens Traumlied genannt, als Vorlage angenommen. Ob mit Recht, scheint herzlich unsicher. Wir werden deshalb diese Kpp. als eine besondere Grösse behandeln.

ogurligr 57:24, 76:2 ÓH. 103, *viðrtal* 58 Überschr., Nj. 60 Vf., *fegrð* 58:14, 61:24 Heimskr. I:94, III:132, Eyrb. 34:12, Sn. E. 5(2 mal), 7, 27, *fálátr* 58:17 Dropl. 144:23, Heimskr. I:164, II:260, Ögm. p. d., F. p. Svs., *harma* 58:18 *et passim* Heimskr. I:218:17, II:407:17, III:389:14, 414:19, 415:16, *framkominn* 58:25 Egs. 165:12, *herskapr* 59:9 Heimskr. III:77:18, *borðker* 59:19, 102:25 Heimskr. III:227:13, *tjald* 59:23 = 'Teppich' ÓH. 30, *herkonungr* 60:6 Eyrb. 3:11, *verða at líði* 60:7 Nj. 149 (258:9) Fr., *ummæli* 60:17 Heið. 105:33.

Allerdings gibt es unter diesen Wörtern mehrere, die in der nichtklassischen Prosa erheblich gewöhnlicher sind als in den besten Sagas. Ein Wort wie *fegrð* habe ich 52 mal in christl. und unhist. Literatur beobachtet gegen nur 7 mal in hist. Exzerpten oder in der Sn. E. *harma* ist auch so ein Wort. Die Zahl der nachkl. Wörter, die oben angegeben worden ist, dürfte jedenfalls nicht zu hoch sein.

Lexikalisches und Phraseologisches zu Kap. 26—27.

- 61:4 *grimmhugaðr*. P. Stj. 187:13 ist die einzige Stelle, wo das Wort in der Prosa, soviel ich weiss, noch sonst belegt ist. *grimmligr* ist weit üblicher.
- 61:5 *blómi*. S. o. zu 60:19!
- 61:6 Hier soll das Lied beginnen.
- 61:12 *þviat jafnan dreymir fyrir veðrum*. Gemäss Symons ein Anklang an eddische Ausdrucksweise. Man vgl. Am. 18 *veðr mun þar vaxa* oder Gðr. II:39 *þat er fyr eldi, er járn dreyma*. Beide Stellen auch in der Sagaparaphrase. Die erste heisst dort: *þar man koma veðr mikít*. Der Einfluss des Gudrunliedes, der in der Heimiepisode vermutet werden konnte, scheint auch hier vorhanden zu sein, direkt oder durch die Saga. Dieser Schluss und nicht der auf ein 'Traumlied' ist für diese und ähnliche Stellen der nächstliegende. *vera fyrir* vom Traumdeuten auch Fm. VII:163:14, und Gunnl. Kp. 2 (76:7) sogar *fyrir veðrum*. Diese Stelle zeigt, dass Symons am Ende doch zu Unrecht hier an die Edda gedacht hat.
- 61:15 *gulligr*. Siehe oben zu 58:23!
- 61:16—17 *margir hafa spurt af yðrum vænleik, vizku ok kurteisi*. Symons sieht hier ein Zeichen für junges Alter des vermuteten Liedes. Aus den gewählten Sagaworten ist überhaupt nicht auf ein Lied zu schliessen, da sowohl *vænleikr* als auch *vizka* und *kurteisi* der Edda fremd sind. *kurteisi* L (AM 645 1 mal), das in der Vols. nur noch in dem der Þiðr. entnommenen Kp. 23, aber dort 2 mal, auftaucht, ist natürlich ebenso nachklassisch wie *kurteiss*. Vereinzelte klass. Belege Heimskr. II:213:15, Gunnl. 1 mal. Die Fortsetzung *nökkurs konungs son mun biðja þín*, die auch von Symons hervorgehoben wird, besagt in keiner Hinsicht viel. Ausdrücke wie *konungs son* oder wie *konungabarn* 60:24 sind unverdächtig, wenigstens der erste, der in der Egs. (S. 113) wiederholt erscheint.
- 61:22 *angra*. E (Grp. 1 mal) P. In der Vols. auch 63:7, 70:20, 75:12, 76:4, 28, immer mit dem Akkusativus. Stj. 39, 49, 51, 55, 59, Ív. 4:8, 28:1 (Part.), 37:14, 38:14, 44:5, 11, 64:2, 84:5, 89:16, 93:13, Clár. 66:11, 12, 71:2, Finnb. 16 Fr. Str. 4 Fr.,

Flat. I:330 (Hallfr.), Mar. 637, Sturl. II:218 Fr., Heil. I:350, Post. 86, Fm. XI:393, Bisk. I:289, Str. 55,82 Fr. Diese Bsp. — die aus Stj. habe ich jedoch nicht kontrollieren können — stehen auch nicht mit dem Dativus. Mit Dat. Stj. 59 Fr. (das gilt dann vielleicht auch für meine Belege), Nj. 201 Vf. (301:28), Fld. II:296. Bsp., wo der Kasus keine Rolle spielt oder unsicher bleibt: Mar. 1041, Klm. 183, Thom. 269 Fr., El. 15 Fr., Mar. 158, 757, 1039, Str. 34 Fr., Fbr. 50 Fr., Heil. I:79, Bisk. I:280, Fld. III:364, Gisl. 85 Vf. (Part.), Med. Misc., Rímur. Von den drei Belegen aus klass. Texten (Nj., Hallfr., Gisl.) weiss ich, dass die aus Hallfr. und Gisl. in den massgebenden Hss. nicht stehen. Jedenfalls kann man sagen, *angra* in der Bedeutung 'betrübt sein', die es immer in der Vols. hat, ist nachkl. Die Stelle aus Hallfr. (nicht in AM 132) hat den Sinn, dass man von Hunger und Kälte Unbehagen hat, die aus der Nj. nimmt Bezug auf die Feuersgefahr. Die aus der Gisl. steht der Vols. näher und scheint 'betroffen' zu bedeuten, gehört aber dem schlechten Anfang der Hs. S an.

62:6 *fáorðr*. Flat. II:245 (Fær.), Sturl. III:80 Vf. Sollte man dies Wort nicht in einer sicher klassischen Saga finden können, so würde das wahrscheinlich reiner Zufall sein.

62:6—7 *hvi megi þér eigi gleði bella?* Hier haben wir eine weitere von Symons nicht verzeichnete Ähnlichkeit mit dem zweiten Gudrunlied, wo Gudrun Str. 29:1 sagt: *máka ek, Grimildr, glaumi bella. glaumr* und *gleði* bedeuten ja hier dasselbe. *bella* E P gehört überwiegend der poetischen Sprache an, wenn es mit dem dritten Fall und in der Bedeutung 'sich benehmen' steht. Aber es gibt auch Prosabeispiele. Ein klassisches bietet uns Egs. 219.

62:28 *hugga*. E P L. Die reflexive Form erscheint auch 86:15. Nach den Beispielen sieht es fast so aus, als hätte weder die einfache noch die reflexive Form sichere Gewähr in der klassischen Prosa. Von der reflexiven, die uns am nächsten angeht, führe ich an: Laxd. 199:23, Vatnsd. 64:15, Ísl. Hom. 6 Fälle, Norw. Hom. 82. Aktiv: Bisk. 3 Bsp. Vf., Flat. III:147 (Hák.), Heil. I:331, 686, II:42, Fm. V:239, VI:234, Greg. 22 Vf., Ísl. Hom. 9 Fälle. Med. Misc. Nachkl. Die klass. Texte ziehen *hressaz* vor, das bei H. fehlt. Vgl. Egs. 72:8, 287:5.

- 62:29 *spá spaks geta*. Es ist gar nicht angängig, mit Symons in dieser Wendung eine poetische Reminiszenz sehen zu wollen. In dem Liede, auf das sich Symons beruft, die Forspjallsljóð, heisst es nur *spár eða spakmál*, und als Spätwerk des XVI. oder XVII. Jahrhunderts hat das Lied für die mittelalterliche Dichtersprache keinen Wert. Nein, unser Ausdruck ist typische Prosa, und zwar eine Redensart der nachklassischen Sagazeit. Die Belege sind Fm. XI:154:14 (Jómsv.), Gret. 117:11, Kon. 47:4, Bisk. I:868. Vgl. auch Saxo, ed. Holder 150:40.
- 63:3 *veröld*. (E) P L F. Vgl. auch Völs. 29:11, 45:5, 54:5, 56:3, 65:12, 85:12. Gemäss Fischer ein nachklassisches Wort, unter Einfluss der angelsächsischen Kirche gebräuchlich geworden statt oder neben dem gewöhnlichen *heimr*. Bei Kahle¹⁾ findet man eine Darlegung der kirchlichen Begriffe *veröld* und *heimr*. In der Völs. ist dieser Unterschied nicht vorhanden. Da die Sn. E. das Wort häufig gebraucht, habe ich es auch für die klass. Prosa in Anspruch nehmen wollen, aber die Tatsache, dass Vf. unter 43, Fr. unter 28 Belegstellen keine einzige aus einer klassischen Saga anzuführen weiss, während allein das Ísl. Hom. 40 mal das Wort verwendet, spricht doch allzustark zugunsten von Fischers Ansicht. Leider hatte ich beim eigenen Exzerpieren meine Aufmerksamkeit auf *veröld* wegen des erwähnten Umstands nicht gerichtet, weshalb ich etwa doch vorhandene klass. Bsp. nicht abzuleugnen wage.
- 63:4 *halda fréttum til e-s*. Dieselbe Phrase erscheint Vatnsd. 45:11 und Fm. IV:349:13. Die entsprechende Stelle der Heimskr. hat *leiða at spurningum*. Bei der geringen Zahl der Beispiele kann man jedoch nichts schliessen, und *frétt* an und für sich ist nicht unklassisch, wenigstens nicht in heidnisch-religiösem Zusammenhang. Gut ist *halda til njösn* und ähnl., Egs., Eb.
- 63:11 *hann bar langt af þörum dýrum*. Wieder, wie Symons betont, eine Ähnlichkeit mit Gðr. II oder vielmehr mit der Sagaparaphrase der betreffenden Stelle, wo es heisst: *svá bar hann af öllum mönnum sem — hjotr af þörum dýrum*. Von einem Hirsch ist auch in der Traumdeutung die Rede.

1) Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums 82 (386) ff.

bera af steht nicht in der Gðr., in der Edda nur HH.II:38. Dagegen ist es ein Lieblingsausdruck der Völs. Im Sinne von 'übertreffen' steht es 21:8,24, 60:23, 62:19, 64:10, 76:17, 85:18 (Gðr. *vera of*), 97:20, 105:7, also 10 mal in der ganzen Saga. In anderer Bedeutung 76:23. Von Überlegenheit im Kampfe wird der Ausdruck in klassischen Sagas bisweilen gebraucht. So Gunnl. 104:24, Nj. 8 Fr. Wenn er, wie in der Völs. (ausser 21:24), allgemeine Überlegenheit oder Überlegenheit an Schönheit, Klugheit u. s. w. bezeichnet, so haben wir Heimskr. I. Kp. 94 der ÓT., ebenfalls ein klass. Bsp. Diesen Sinn hat das Wort RLoð. 116:19 *svá bar hon af öllum konum at fegrð sem hiðr af öðrum dýrum*. Das stimmt genau zu der Paraphrase der Gðr. Dieser Sachverhalt besagt auch, dass man bei eddisch anmutenden Ausdrücken nicht vorschnell auf Liederumschreibung schliessen darf. Ferner Fm.III:76 (Skáldas.) (auch ein Bsp. von Kampfsieg), Mar. 143:8, Fld. II:114, 389, 406, III:374, 511, 648, Kon. 52:47, 75:8, Fm.III:136, XI:431, Laxd. 228:11 (und vom Kampf 157:12, 175:12), Krist. 85:26 (Ísl. þ.), Gret. 40:16 (Töten von Vögeln, auch poet. Beleg). Analoge Ausdrücke sind *vera fyrir* Völs. 5:20, 64:21, Mar. 1076:8, *vera umfram* Völs. 34:2, 61:6, 73:21, Fm. VI:58:28, Flat. II:298:27, ÓH. 24:14, Flat. I:91:9, Fm.X:381, Egs. 98:19 usw. *v. umfram* dürfte in den klass. Sagas überwiegen, *bera af* in den späteren Erzeugnissen.

63:16 *úlfhvælpr*. Diese Zusammensetzung ist nur in der Völs. belegt und erscheint 78:13 als Übertragung des eddischen *úlf ungan*, Sg. 12. Es ist natürlich ein Fehlschluss von Symons, wenn er das Wort für poetisch hält und es als „dem prosaischen Wortschatz nicht angehörend“ bezeichnet. Denn poetisch ist es erst recht nicht belegt. Es ist vollkommen natürlich, dass der Sagaredaktor diesen krasserem Ausdruck gewählt hat, statt vom 'jungen Wolf' zu reden. Die Verbindung von *úlf* und *hvælpr* — zwei gewöhnliche Worte — ergibt sich ohne weiteres. Wir werden auf das Wort in anderem Zusammenhang wieder zu sprechen kommen.

63:16—17 *dreifa blóði*. Vgl. 94:1. Wieder scheint es, als ob sich die Saga selbst abschreibe. Die andere Stelle deckt sich mit Am. 19, wo sich das einzige Bsp. von *dreifa* aus der

Edda findet. Auch hier will Symons fälschlich ein Zeugnis für eine poetische Vorlage erblicken. Der Ausdruck ist auch in anderer Prosa belegt: Norw. Hom. 167:35 und Stj. 78:18. Vgl. auch *dreifa dreyra* Heil. I:648:37, was ja nach poetischer Form klingt, *dreifa vatni* Bisk. I:39, *dreifa dusti* Pr. 471:23 Fr., *dreifa moldu* Barl. 185 Fr., *dreifa ástar loga* Ísl. Hom. 91:6, vgl. ferner Bisk. II:25. Diese Bedeutung ('mit etwas bespritzen') ist wohl kaum in klass. Schriften belegt, aber sie ist nahe verwandt mit der Bedeutung 'besprengen' + Akkus., die wir Sn. E. 63:4 finden. Entfernter ist die Verwandtschaft mit den klass. Belegen im Sinne von 'verbreitet sein' Sn. E. 20:24 oder 'auseinandertreiben' Egs. 253:19, Nj. 207 Vf., Heimskr. I:250 Vf., Fm. VII:182.

63:20 *meinblandinn*. E P. Das Wort ist skaldisch und eddisch je einmal belegt, in Prosa nur hier; Symons denkt wieder an ein poetisches Vorbild. Mag sein mit Recht, aber dann liegt nichts näher als gerade die überlieferte Belegstelle aus Sd. 8. Denn die fragliche Strophe hat die Saga Kp. 21 abgeschrieben, so dass wir das Wort auch 51:2 finden. Die Zusammensetzung ist aber so natürlich, dass man eher erstaunt sein muss über ihre Seltenheit. Die Bestandteile sind ja sehr gewöhnlich, und das Wort klingt klassischer als das trübselige *meinsamligr* der Erbauungsschriften, das die Völs. 87:15 benutzt. Ein Vorbild irgendwelcher Art hier anzunehmen, ist eigentlich überflüssig; denn wie leicht ist es, zusammengesetzte Wörter zu bilden!

63:21 *strið*. E P (rel.) L. *strið* = 'kriegerischer Kampf' ist in allen Stilarten nachklassisch. In der Sagaliteratur scheint das Wort überhaupt unklassisch, sofern man nicht die Laxd. gelten lassen will. Belege (im Sinne von 'Harm'): Laxd. 60:3, 161:28, Fld. II:408, III:248, 534, Bev. 260:39, 263:19, 249:1, Odd 62:17, Brandkr. 60 Fr., Mar. 337:19, Fm. X:239:7, Herv. 22 ('Ärgernis'), Rímur. Nach kl. *harmr* ist das klass. Wort der Sagas für denselben Begriff.

63:24 *ofrharmr*. Der Ausdruck mutet für den klassischen Sagastil zu übertrieben an, und die allerdings spärlichen Belege sind stark nachklassisch. Fb. I:512 (ÓT.), Heil. I:420:3. Variante *ofharmr* Fb. I:513 (ÓT.), Mar. 110:26, Fm. III:166 Vf. Früher würde man lieber *harmr mikill* gesagt haben.

Die eben untersuchten Kapitel enthalten 796 Worte. Unter ihnen fanden wir 8 nachklassische Ausdrücke¹⁾. In der Edda fehlen (*konungabarn*), (*vænleikr* 2 mal), (*agætisverk*), *tiguligr*, (*grimmhugaðr*, aber nicht *grimmúðigr*), *blómi*, *úgleði*, *timi*, *hryggja*, *gulligr*, *vizka*, *kurteisi*, *mentr*, *fegrð*, *skrifa*, *þjóna*, *fáorðr*, *gleði*, *skemta*, (*stórvirki*), *frægðarverk*, *efni*, *geta* S., *virðing*, (*afreksverk*), (*úlfhvelpr*), (*skjótr*), (*ofrharmr*). Nachklassisch waren unter diesen 29 (19 + 10) Fällen *gulligr*, *kurteisi*, *ofrharmr*. Man kann noch hinzufügen das unedd. Sprichwort 62:29.

Lexikalisches zu Kap. 28.

Mit diesem Kp. wird der Faden von Kp. 25 wieder aufgenommen. Alle nehmen ein Lied — oder mehrere — als Vorlage an. Symons hat ein paar Spuren dieses Liedes finden wollen.

Überschrift. *úminnisǫl*. Wenn man sich überhaupt mit einer Überschrift befassen will, möchte ich auf das *úminnisveig* der Eddaprosa als mögliches Vorbild hinweisen. *úminni* in Prosa ist vielleicht nachkl. (Belege aus ÓT., Stj., den Fld., Dipl. V Vf.); da aber die Überschrift leicht später sein kann als der Text, brauchen wir uns nicht damit aufzuhalten.

1) In Betracht kämen ausserdem: *agætisverk* 60:26 Mar. 258:3, Stj. 66, denn *agæti* als rühmendes Präfix ist in gewissen Verbindungen beliebt in der christlichen u. jüngeren Literatur, aber man trifft es auch, obgleich ich gerade für diese Zusammensetzung kein Bsp. fand, in klass. Sagas: *agætismaðr* Landn. 324 Vf., *agætanaut* Eyrb. 318 Vf. oder alleinstehend Fm. VII:147 (Þingas.), Sverriss., Nj. Die Stellung als Präfix ist gemäss Vf. besonders „in modern use“ (neuisl.) gebräuchlich. *timi* = 'Glück' 61:9, 95:6, wofür nachkl. Belege häufig vorkommen, habe ich sonst nur Sn. E. 7 (Vorrede) gesehen, aber als *tímadagr* erscheint es auch ÓH. 26. *frétta* 61:11 im Sinne von 'fragen' scheint in der besseren Prosa wenig beliebt zu sein. Man kann Nj. Kp. 23 Fr. anführen. Von *eptir* gefolgt wie in der Vols. steht es Mag. 2:32 Fr., Heil. I:78:26, 647:25, II:561:18, Heusl.-D. 17:11 (Heusler). *afreksverk* 63:2. Kein klass. Bsp., aber 9 aus romant. Sagas und 1 aus Fær. Vgl. jedoch *afreksmaðr*, Egs. Gunnl. und einfaches *afrek*, Hkr. III:296. *sá, er þú fær, mun vera vel mentr* u. s. w. 61:20 f. rechnet Symons zu den Ausdrücken jüngeren Gepräges. *mentr* ist überhaupt nicht E oder P, aber in der Prosa alt genug, *vel mentr* steht z. B. Eyrb. 21:1—2. Für die anderen Wörter der besprochenen Kpp. sind überall unzweifelhaft klass. Bsp. nachzuweisen. Das gilt auch von Phrasen wie *vera í góðum efnum* 62:17, vgl. Heið. 102:29 (auch Gunnl., Snegluþ.). *vera til merkja um e-t* 62:23, vgl. Egs. 339:17.

64:6 *þat hygg ek, at hér fari einn af goðunum*. Man vgl. zu dieser Stelle die von Vogt erwähnte Notiz aus der Landnáma über die Hjaltisöhne, die so stattlich erscheinen, dass man glaubt, die Götter seien gekommen¹⁾.

65:8 *muna til* = 'sich erinnern', 'sich um etw. kümmern'. Mit Präposition scheint diese Bedeutung nachklassisch. Klassisch einfach *muna* (oder *minna*). Belege von *muna til*: Jvk. 59:4 Fr., Æf. 95:22 Fr., Dipl. Norv. II:146 Fr., Fld. III:302:10, Fld. III:589, Partal. 17:3 Fr. Nicht E P.

65:12 *veröld*. S. o. zu 63:3!

65:15 *fátiðr* P. Ein selten belegtes Wort (auch poet. nur einmal). Flat. II:388:27 (= Fm. V:211), Norw. Hom. 108.

65:19 *kurteiss*. S. o. zu 57:10!

66:6 *blómi*. Vgl. oben zu 60:19!

Von den eddischen Anklängen, auf die Symons aufmerksam macht, halte ich den ersten — *ek heiti Sigurðr* u. s. w. 64:14 f. — für hinfällig. Dass man sich in dieser Weise vorstellt, ist gewohnte Sagaart. Vgl. z. B. Laxd. XXI:41: *ek heiti Mýrkjartan. ok váru allir lágir hjá honum* 64:17 f. kann, wenn man will, mit dem 'Lauche' der Guðrúnlieder in Verbindung gebracht werden und *traust* 65:13 ebenso mit 78:25 (Skamma-paraphrase). Die Bspp. sind jedoch bedeutend unsicherer als die der vorigen Kapitel.

Nachklassisch erschienen uns in diesem Kp. nur 3 Ausdrücke unter 666 Worten²⁾. Uneddisch sind folgende: *her-*

1) Zeitschrift für deutsches Altertum LVIII (Die frásagnir der Landnámabók).

2) *afburðarvænn* 64:9 habe ich sonst nicht gesehen, aber vgl. *áburðarmaðr* Eyrb. 142:14, 143:1, Heimskr. II:244, *afburðarmikill* H. 2 Isl., *afburðarvel* Heimskr. II:353, Variantenapparat, *afburðarfrækniligr* Heið. 94:16. Von *fognuðr* 65:1 = 'Freude' habe ich 21 nachklassische gegen nur 3 klass. Belege (Nj. 165:13, Heimskr. I:67:11, 137:16), während die Bedeutung 'guter Empfang' durchaus klassisch ist.

kvántauss 66:7 habe ich nur Fm. VI:104:25, Vatns. 33:2, Korm. 56 Vf. und Þiðr. II:257:2 gesehen, aber das dürfte Zufall sein. *úkvángaðr* ist auch nicht häufig. Für alles andere gibt es sichere klassische Gewähr. Ich erwähne nur einige spezielle Ausdrücke: *vita dæmi til* 64:28, 103:8, Heimskr. I:4:7 f., III:103:14, Flat. III:433 = Þorst. p. tjaldst., *leggja (gott) til e-s* 65:2, vgl. Egs. 4:12 f., *munu þá eigi yðrir jafningjar fúz* 65:6 f., vgl. *sem úviða muni þinn jafningi fúz* Nj. 46 Vf., *nema yndi* 65:14, Eyrb. 13:11, Fm. III:26 = Hallfr., Nj. 121 Vf., *vinna e-t til* 65:23, Eyrb. 89:10, Heimskr. III:109, *sverjaz i brøðralag* 65:27, Heimskr. III:14:10, 320.

búnaðr, farmr, afburðarvænn, vápnabúnaðr, leyfi, þjóna, (yfirlæti), hugsa, (gipta, aber nicht gipt), (staðfesta), traust 2 mal, virða, hervoist, jafningr, (fatiðr), skenkja, kurteiss, frægð, vingan, styrkja, þökk, (bræðralag), (samborinn), ágætligr, gleði, skemtan, frægðarverk, (konungasonr), blómi, (kvánlauss), (úfúss). Zusammen 32 (23 + 9) Fälle. Nachklass. unter diesen: nur *kurteiss*, wozu noch *muna til* hinzugefügt werden kann.

Lexikalisches zu Kap. 29.

Symons steht diesem Kapitel viel skeptischer gegenüber als den vorhergehenden. Er will nur das Kernstück auf ein Lied zurückführen, hält Anfang und Schluss für Zusätze. Heusler und die anderen wollen auch für die von Symons bemängelten Teile einen poetischen Einschlag annehmen. Zwei angeführte Strophen weisen jedenfalls auf eddischen Einfluss hin, der später zu erörtern sein wird.

66:12 listuliga. F (christl. **P** *listiligr, listugr*). Während das Stammwort *list* schon in die Snorra Edda Eingang fand, kann man ohne Umstände das Adverb für nachklassisch erklären. Es steht auch RLóð. 171:11, Þiðr. I:65:26, Fld. I:68, III:426, 448, 452, Klm. 144:18, Str. 55 Vf., Leg. ÓH. 21:20 Fr., Fsk. 26:3. Das entsprechende Adjektivum ist ein Lieblingswort des Ágrip.

66:22 by(r)str P. In Prosa nachklassisch, besonders in der hiesigen bildlichen Verwendung *gulli bystr*, wozu ich in Finnur Jónssons Rímur-Wörterbuch eine Entsprechung gefunden habe. In den Konráðsrimur VI:18 heisst es *holl var bystr með fræningsvöll* (*fræningsvöll* = 'Gold'). Von Borsten oder Stacheln bei Tieren Spec. 89 Fr. (Stachelschwein), Fm. II:174 (Hund), (Flat. I:387), Finnþ. 25 Fr. (Bär), Konr. 34 Fr. (Schlange). Für die übertragene Bedeutung 'zornig' habe ich auch nur junge Bsp. gefunden.

67:31 vafrlogi. E P. Auch 68:30, 70:1, 73:8, 77:8. Sn. E. 104, 105. Es wäre falsch, dies Wort als nachkl. zu bezeichnen. Es braucht auch nicht erst von Snorri in die Prosa eingeführt zu sein, obgleich der Bedeutung wegen ältere Belege dort fehlen.

68:7 *sem álpt af báru*. Dieser Ausdruck hat die Gelehrten irregeführt. Ältere Forscher deuteten ihn als Anspielung auf den Schwanengesang¹⁾, Boer erklärte, er könne ihn nicht verstehen und auch sonst verstehe ihn niemand²⁾. M. E. besteht keine Unklarheit. Es ist ein gelungenes Bild, das sicher ursprünglich in einem Liede stand und vom unpoetischen Redaktor nicht zerstört, höchstens ein bisschen ungeschickt mit der Beschreibung der Rüstung Brynhilds zusammengekoppelt wurde. Der Schwan erbebt in den Fluten: das deutet auf die unnahbare Jungfrau, die jetzt vor ihrem Schicksal zittert. Das Bild des Schwanes als Symbol des Unzugänglichen habe ich auch bei einer modernen schwedischen Schriftstellerin, Marika Stiernstedt, gefunden, die eine Romanfigur Frau Pasch als „*svan på vattenyta*“ charakterisiert³⁾. Bei ihr bezweckt das Bild eine ganz andere Vorstellung und wird mit einer gewissen Ironie gebraucht.

68:11 *Garðakonungr*. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass dieser Begriff aus einem Eddalied geschöpft ist. Die Strophen zeigen aber Beeinflussung durch ein solches. Sollte diese Beeinflussung indirekt durch Vermittlung einer Prosaquelle zustande gekommen sein?

69:1 *frumverr*. P (1 mal) E (1 mal). Auch 70:1. Þiðr. II:260:12, 22 ebenfalls von Brynhilds Entmagdung. Die Belege sind zu spärlich, um einen bestimmten Schluss zuzulassen. Aber *frum* als erstes Glied einer Zusammensetzung gehört auch der klass. Prosa an, z. B. *frumferill* (Glúma, Nj.), *frumhending* (Sn. E.), *frumhlaup* (Eyrb., Nj.), *frumvaxti* u. ähnl. (Egs., ÓH., Nj., Gunnl.).

2 nachklass. Ausdrücke unter 678 Wörtern⁴⁾. Uneddisch

1) Siehe Edzardi: VRS 131, Fussn. 3.

2) UEN I:88, Fussn. 1.

3) Fröken Liwin, Kp. 1. Literarische Beeinflussung liegt nicht vor, da die Verfasserin, wie sie mir mitteilte, die altnordische Literatur nicht kennt. Auch im Altnord. findet man ein weiteres Bsp. in einer *visa* Hallfreds: *sem álpt á sundi*.

4) *spori* 67:5 ist nicht jung genug, um in der klass. Sagasprache verdächtig werden zu können. Für einfaches *réitr* 68:3 statt *upp-réitr* im Sinne von aufrechter Körperhaltung habe ich allerdings kein älteres Bsp. gesehen als Hkr. III:510:34 (Zutaten) und Sturl. I:351:8. *mannablöð* 68:12 kann man

sind *listuliga*, *bónorð*, *kjer*, (*bystr*, aber nicht *-burstr*), *hópa* 2 mal, *gullspori*, *spori* (aus V. ins Eddawb. aufgen.), *myrkvi* (vgl. vor. Bem.), *jáyrði*, (*sverðshjalt*), (*grípr*, aber nicht *dýrgrípr*), (*álpt*, aber nicht *álptarhamr*), *traust*, (*mannablóð*), *girnaz*, (*stórvirki*, aber nicht *prekvirki*), (*svar*, aber nicht *andsvar*), *sæta*, *trúnaðr*, (*mannfjöldi*), *skemtan*, im ganzen $14 + 8 = 22$ Fälle. Nachkl. darunter: *listuliga*, *bystr*.

Lexikalisches zu Kap. 30—31.

Da alle Forscher einstimmig diese beiden Kapitel für Umschreibungen von Eddaliedern halten, werden wir sie, wenigstens vorläufig, als ein Ganzes behandeln.

70:20 *angra*. S. o. zu 61:22!

70:25f. *er gott góðu at una, er yðr gengr alt at óskum*. Dies ist wohl ein Sprichwort, fehlt aber in den Sammlungen Finnur Jónssons und Gerings.

70:28 *er þetta nokkur sú forspá*. Zu dem eigentümlichen Gebrauch des Demonstrativums bieten die Syntaktiker nichts.

70:33—71:1 *þóttu værir ekki at hitt*. Ranisch hat diese Stelle falsch aufgefasst. *hitta* steht ohne Zweifel im Sinne von 'betroffen werden', was auch Edzardi alternativ vorschlägt. Vgl. den Gebrauch von *hitta* in Ausdrücken wie *hitti (spjótitt) millum herða* Fsk. 62:10 Fr.

71:27 *bøl*. **E P L** (poet.). Für die Sagas scheint dieses Wort ursprünglich zu stark und allein der Dichtung vorbehalten gewesen zu sein. Jedenfalls kann ich keine klass. Belege weder für *bøl*, noch für das entsprechende Verbum oder für die Ableitungen anführen. Man muss schon zu Leg. ÓH., Gret., Fostbr. und Heil. greifen, um es zu finden. Aber in der Edda ist es sehr gewöhnlich und mag hier aus der Vorlage herrühren. Es kommt in der Vøls. ferner 10:32 vor. Nachkl.

mit *mannsblóð* Nj. 59 Vf. vergleichen. Es gibt auch viele klass. Belege für *manna-* in anderen Verbindungen. Höchstens wäre noch zu erwähnen der Ausdruck *koma til ráða við e-n* 68:31, wofür ich nur Fm. XI:104 (Jómsv.) zum Vgl. bieten kann.

72:1 *samveldi*. Vielleicht ist dies eine nachkl. Zusammensetzung. Allerdings gibt es zahlreiche klass. Bildungen mit *sam-*, so dass eine Neubildung immer mit Leichtigkeit hätte entstehen können. Die Belege sind aber alle aus weniger guten Texten: Fm. X:310, 311 = Odd, XI:312 = Knytl., Rb. 400 Vf. (nicht der alte Teil bei Larsson), Spec. 340 Vf., Stj. 314, Heil. I:302, Post. 242, Pr. 66 Fr. = Verald.

72:3 f. *engi gat þess, at hann ætti ofgott við mik né eitt sinn*. Im Zusammenhang mit dem vorhergehenden *betr mun ek nióta* scheint die Stelle so verstanden werden zu können, als rühme sich Gudrun ihrer Selbstsucht und Härte. Vgl. 66:3, wo es heisst, dass sie viel grimmiger wurde, nachdem sie von Fáfnis Herzen gekostet hatte. Sonst könnte man auch an eine erotische Anschuldigung gegen Brynhild denken. Möglich ist auch die Deutung Wilkens': „im Vergleich mit jemandem die Oberhand haben“. Aber am besten versteht man Gudruns Worte als Ablehnung eines befürchteten Wunsches Brynhilds, Gudrun sollte zu ihren Gunsten auf Sigurd Verzicht leisten, „Zu grosse Opfer darf mir niemand zumuten“. *ofgóðr* fehlt in den Wbb.; gegen die Möglichkeit seiner Klassizität ist nichts einzuwenden. Klass. Verbindungen mit *of(r)-* gibt es mehrere, und der Gefühlswert ist ein anderer als bei dem oben als nachkl. bezeichneten *ofrhamr*.

72:5 *er af þér rennr, mantu iðraz*. Edzardi, Wilkens und Ranisch übersetzen: 'du wirst bereuen, was dir (an Worten) entfährt'. Das halte ich für fehlerhaft. Ich übersetze: 'wenn der Zorn dich verlässt (wenn du dich beruhigt hast), wirst du es bereuen'. Vgl. Heimskr. I:157 *lét renna af sér reiðina*, Fm. III:73 *reiði rann af honum*. Einfaches *er* mit 'was' wiederzugeben, erweckt auch Bedenken.

72:6 *hendaz heiptyrði*. Diese Phrase ist wirklich eddisch, vgl. Am. 88. *heiptyrði*, auch 43:11 (Fm. 9), 54:16 und Sn. E. 190. *hendaz* nur hier. Das folgende *heiptarorð* steht auch Völs. 103:13, Klm. 438, Fld. II:358 und (selten) P. Aber das halte ich nicht für entscheidend, denn Verbindungen mit *heipt(ar)-* sind sonst häufig genug in klassischer Prosa.

73:20 *illúðigr*. P E (je einmal). Völs. auch 93:6 aus Am. Wahrscheinlich eddisch. *illúð* auch nur E, *illýðgi* dage-

gen Ísl. Hom. Andere Bildungen mit *illr* für ähnliche Begriffe sind in der Prosa gewöhnlich. **E** und **P** ist nur das Hauptwort allgemein gebräuchlich.

74:2 *borði*. S. o. zu 58:5!

74:5 *skemmumær*. Auch 85:7. Der Begriff, wenn nicht gerade das Wort selbst, dessen beide Glieder beste Gewähr haben, mag nachklassisch sein. In den Königssagas scheint es zu fehlen, obgleich von Zofen dort wohl bisweilen die Rede sein könnte. Eddisch ist es auch nicht, und *skemma* bedeutet in der Edda Vorratshaus, nicht Frauenhaus. Aus den Wbb. erhält man den Eindruck, dass die Bildung nur in unsrer Saga vorkommt. Ob dem wirklich so ist, hatte ich nicht Zeit nachzuprüfen. *ambátt* und *þjónustumey* sind wohl jedenfalls gebräuchlicher. Wenn es sich nicht wie hier um Sklavinnen handelt, wird allerdings *ambátt* nicht brauchbar sein, aber da hat man die Möglichkeit *hirðmær* oder *hirðkona* zu wählen. Einfaches *mær* für Zofe kann auch vorkommen.

74:8 *gyzki*. Scheint nur noch Post. 117 belegt zu sein und etwa noch **E** in *geiskafullr* HH. II. Bei so spärlichen Belegen kann man sich über den Stilcharakter nicht gut äussern.

74:8 *hirðkona*. Vgl. oben! Vielleicht erst in nachkl. Schriften gebräuchlich. Art. Vf., Mött. 10:12 Fr., Hålfss. 9:14 Fr. Klass. belegt ist dagegen das folgende *vinkona*, Heið., Gunnl.

74:26 *dýraveiðr*. Obgleich ich keine klass. Sagabelege für diese Zusammensetzung anführen kann, halte ich sie dennoch für ziemlich einwandfrei, da der Begriff selbstverständlich alt ist und die Zusammensetzung sich von selbst ergibt. Das Wort kommt übrigens in den ältesten norwegischen Gesetzen (Gpl. 447 Vf.) vor. Sein Nichterscheinen wird dadurch verständlich, dass die auf Island spielenden Sagas keinen Gebrauch dafür haben konnten, während Snorri, vgl. Heimskr. I:50, II:164, mit *veiðar* allein gut auskommt. Die Belege sind Sturl. I:2:5 (Geirm. helj.), Þiðr. II:140:8, Heil. II:193, 195. Vols. auch 1:11.

74:29 *hrollr*. Im Sinne von 'Schrecken', 'geistige Aufregung' ist der Ausdruck nur aus der Vols. bekannt. Auch für die

gewöhnliche Bedeutung 'Frösteln' kennt man aus dem Altnord. nur wenige Belege: Orkn. 127 (klass.), Fld. II:394.

74:30 *kynzl*. Dies und das gleichbedeutende *kynstr* sind vielleicht als nachklassisch zu bezeichnen, jedenfalls wenn sie wirklich nirgends in der an Zauber so reichen klass. Literatur auftauchen. Die Wbb. geben als Belege für *kynzl* nur noch Fld. III:7, für *kynstr* Fm. III:89, Fld. I:56, II:425, III:210, 308. Allerdings steht Gísl. 34 Vf. *fákynstr*. Nicht bei Finnur J. in der Sagabibliothek.

75:12 *angra*. S. o. zu 61:22!

75:17 *fella valr*. E. Mit *falla* dagegen auch in gewöhnlicher Prosa.

75:20 *hulda*. Im Sinne von 'Schleier' oder 'Bedeckung', vielleicht auch in andern Bedeutungen dürfte das Wort nachklassisch sein. Fs. 22 Vf. = Vatns., Fld. I:5, Fm. X:239, Heil. (= AM 625. 23 Vf.). 'Geheimnis' Fm. I:295, XI:106, Stj. 315, Herv. 221 Fr., Pr. 78 Fr. = Verald.

76:4 *angra*. S. o. zu 61:22!

76:28 " " " " " "

77:7 *vafrlogi*. S. o. zu 67:31!

77:11 *brynjuhringr*. Obgleich ich nur aus der Þiðr. ein Beispiel anführen kann, halte ich die Bildung doch für einwandfrei. Denn sie bezieht sich ja auf die *hringabrynja*, die ÓH. 210:20 erwähnt wird.

77:24 *meintregi*. E (1 mal). Þjal. J. p. Fr. Andere Belege nicht bekannt. *tregi* wie *mein* auch klass. Hier wahrscheinlich aus der eddischen Vorlage.

Dieser Abschnitt enthielt (die Strophen natürlich nicht eingerechnet) 2218 Worte. Nachklassisch waren unter diesen, wenn man wie im Kp. 25 die nur begrifflich nachkl. Wörter *skemmumær* und *hirðkona* ausschaltet, 6 (mit Dubletten 8)¹⁾. Uneddisch sind *deild*, *snildarverk*, (*bóndi*,

1) *reka at* = 'vorwerfen' 70:28 kommt vielleicht nur in der Völs. vor. Von *launmæli* kenne ich nur die Bsp. Bisk. II:229, Æf. 95:60. Die Bestandteile allein sowie andere Zusammensetzungen mit *laun-* sind einwandfrei klassisch. *flærðarorð* 73:20 steht nur hier, aber *flærð* hat durch Sn. E. 31 klass. Gewähr. Auch E P L. Gemäss Björkman (Fischer 22) Lehnwort (aus dem Me.),

vorh. in *kotbóndi*), *lasta*, *fólna* 2 mal, (*kátr* 2 mal, vorh. in *úkátr*), (*viðrtal*), *virða*, (*ósk*, vorh. in Zms.), (*forspá*), (*ummæli*), (*launmæli*), *ofsi*, *siatna* 2 mal, (*ámæla* 2 mal), *upphaf*, *samveldi*, (*úmakligr*), (*ofgóðr*), (*heiptarorð*, aber nicht *heiptyrði*), *hjal*, (*úfagnaðr*), (*viðræða*), *skilnaðr*, *herja*, *vinátta* 2 mal, *hugsa*, (*vánferr*), *þreyta*, *þreysta*, *skorta*, (*huglauss*), (*flærðarorð*), (*úðáð*), (*hugaðr*, vorh. in Zms.), (*skemmudyrr*), (*harmtala*), (*skemmumey*), *gjzki*, (*hirðkona*), *útimadagr*, (*vinkona*), (*málsendi*), (*svar*, vorh. in *andsvar*), (*úfúss*), (*dýraveiðr*), *hrollr*, *herra*, *kynsl*, *ofsi*, *mýkja*, *dirfð*, *sæta*, *hulda*, *hylma*, (*lifsdagr*), *harma*, (*konungshöll*), *spá* Vb., (*ofseina*), *gjarna*, (*fyrirláta*), *þrútna*, (*brynjuhringr*), *brigzla*. Also 70 (36+34) Fälle. Nach kl. waren darunter *samveldi*, *kynsl*, *hulda* = 3 Stück.

Lexikalisches zu den Eddaparaphrasen.

Im späteren Abschnitt der der Liederlücke entsprechenden Partie befanden wir uns schon, jedenfalls zum Teil, auf sicherem eddischem Boden. Ich habe nur zwei sprachlich klare Belege dafür angegeben, aber ich gebe Symons recht, wenn er sagt: „An keiner stelle der lücke erhält man so sehr das gefühl von prosaisch aufgelöster dichtung“¹⁾. Nur muss ich hinzufügen, dass man an anderen Stellen dies Gefühl öfters gar nicht hat. Auch in diesen letzten Kapiteln ist nicht alles gleichwertig poetisch angehaucht. Verdächtig ist S. 74, wo 14 uneddische Wörter stehen gegen durchschnittlich 8 für jede andere Seite der betreffenden Partie und wo sich drei der fünf Worte befanden, die ausserdem nachklassisch waren. Ein näheres Eingehen auf die Zusammenhänge muss aber der literarischen Untersuchung vorbehalten werden.

Wir wollen jetzt nach derselben Methode die auf erhaltenen Liedern beruhenden Textabschnitte untersuchen. Von Kp. 10 und 14, die Berührungspunkte mit den Prosastücken in 'Sinfjötles Tod' und 'Reginmál' aufweisen, sehe ich ab, da die Ähnlichkeit von einer gemeinsamen Quelle herrühren könnte. Kp. 16, das nur eine

Fischer bestreitet dies aber. Von *skemmudyrr* 74:3, auch Fm. III:67 (Skáldas.), gilt das von *launmæli* Gesagte. *brigzla* 78:5 steht in der ziemlich klass. Svrr. (Fm. VIII:442) und das entsprechende Substantivum *brigzl(i)* in Ljósv., Gísl. und Nj.

1) A. a. O. 283.

Inhaltsangabe, keine Umschreibung der Grípisspá ist, wird ebenfalls unberücksichtigt gelassen, ebenso einige kleinere Stücke unbekannten Ursprungs, die hie und da in die Paraphrasen eingeschoben sind. In diesem Abschnitt wird uns die Aufgabe manchmal erleichtert durch die von anderen Gesichtspunkten vorgenommene Sichtung des Materials im ersten Kapitel der Abhandlung. Wir beginnen mit der Paraphrase der HH. I.

20:16 *verða i ætt* = 'nacharten'. Auch 14:10, 15:9. Vgl. *ganga i ætt* = 'sich forterben' ÖH. 122.

21:9 *búningr*. P L. Auch 6:22. Eyrb. 183, Nj. 170 Vf., Gunnl. 81:4. Zwei Umstände machen das Wort von unserem Gesichtspunkt aus etwas verdächtig. Erstens gibt Fr. 2 Belege aus den Fm., aber in der Heimskr. steht in beiden Fällen *búnaðr*. Zweitens hat L 17 Belege für *búningr*, aber nur 2 für *búnaðr*. Die Verbindungen von *búningr* mit *hús-* und *við-* kommen auch je einmal an solchen Stellen der Fm. vor, die Snorris Text enthalten. Aber auch dann hat Snorri *-búnaðr*¹⁾. Bei L ist die Stellung hier 2 gegen 2, und für *viðbúningr* hat man klass. Belege aus Eyrb. und Nj. Nun können *búningr* und *búnaðr* verschiedene Bedeutung haben. Die klass. Belege für *búningr* bedeuten wie die Bspp. der Völs. 'Tracht', 'Ausstattung'. Für diese Spezialbedeutung kann man wohl nicht umhin klassische Gewähr zuzugeben. Vielleicht muss man sie auch für die anderen Bedeutungen 'Bereitstellung', 'Ausrüstung', 'Schmuck' annehmen in Hinblick auf *viðbúningr* und bei der Heimskr. eine besondere Abneigung voraussetzen. Die sonstigen Belege sind Flat. II:324:2, Eluc. 135:14 Fr. (nicht L), Sturl. I:27:5 (ziemlich klass. Abschnitt), Dipl. Isl. I:465, Bisk. I:674, Sturl. II:107:27, Heil. I:402:18, K.p. K. 140 Vf., Nj. 48 Vf. (Var.), Bjarn. 27 Vf. (nicht bei Boer, also wohl Var.).

21:18 *krákuungi*. Belegt in der ziemlich klass. Sverriss. (Fm. VIII:156). Zu *kráka* vgl. auch Heimskr. I:53.

22:23 *gullrendr*. P (1 mal). Vielleicht eine nur hier vorkommende Verbindung. Aber vgl. das gleichbedeutende *gullreki* (Egs., Nj.) und viele andere Zusammensetzungen mit *gull-* der klass. Prosa. Vgl. vielleicht auch einfaches *rendr* Nj.

1) An einer dritten Stelle hat er eine Variante anderen Inhalts.

96 (Var.) Vf. und besonders die Zusammensetzungen *mórendr* Nj. 32 Vf., *blárendr* Nj. 184 Vf. Die Wortwahl der Völs. an dieser Stelle erklärt sich als Einwirkung der Vorlage, wo es heisst: *rönd var ór gulli*.

23:8 *embætti*. **P L F.** 2 mal in der Sverriss. (Fm. VIII:332, 406). Die Klassizität wird bestätigt durch die Zusammensetzung *embættismaðr* ÓH. 247:17. Die Entlehnung (aus dem Keltischen) fand schon in vorgeschichtlicher Zeit statt.

23:21 *seðja*. **E P L.** Vielleicht nachklassisch, wie die ziemlich zahlreichen Belege andeuten, aber hier allerdings direkt aus der Vorlage stammend. Stj. 29, Al. 83 Vf., Magn. 486 Vf., Mar. 539, Al. 106 Fr., Stj. 492 Fr., Leif. 4 Fr., Laxd. 72:8 (bildlich), Sturl. I:55, Pr. 238 Fr. = Rómv., Al. 165 Fr. Bei **L** 6 Bsp.

24:13 *skjaldmær*. Vgl. oben zu 60:6!

Auf 1135 Worte kam mithin 1 nach kl.¹⁾ Der nicht-eddische Wortschatz dieser Partie sieht folgendermassen aus: *formáli*, *nafnfesti*, (*stórlyndr*), (*vinsæll*), *fjólmennr*, *bardagi*, *fylkingr* 2 mal, *virðuligr* 2 mal, *ágætligr* 2 mal, *búningr*, (*velkomin*), (*konungsdóttir* 4 mal), *starf*, *krákuungi*, (*kátr*), *hreysti*, (*fégjof*), *flokk*, (*skipstjornarmaðr*), *herra*, *bylgja*, *óttask*, (*landzmaðr*), *skyggðr*, *gullrendr*, (*minni*, vorh. in Zsms.), (*vargamatr*), *kynligt*, *embætti*, *merr*, (*geitasveinn*), (*snjallræði*), *skómm*, (*borgarhlíð*), *reiðuligr*, *bardagamaðr*, (*mannfall*), *flokk*, *þökk*, *timadagr*. Im ganzen 46 (29 + 17) Fälle.

Mit der Fáfnismálparaphrase setzen wir jetzt die Prüfung fort:

42:26 *fráneygr*. **P E** (je einmal). Hier eddisch. Weder *fránn* noch seine Zusammensetzungen gehören der Prosa an.

43:1—2 Das Sprichwort hier fehlt in den Sammlungen Finns und Gerings auch in seiner eddischen Form. Zu dieser vgl. meine Bemerkung an der betreffenden Stelle im ersten Kp. Es soll nach Vf. auch in der Sverriss. (Fm. VIII:49) stehen.

43:5 *bandingi*. **E L.** Ferner 100:24. An dieser Stelle der Vorlage entnommen. Sichere klass. Prosabeispiele fehlen. Fm.

1) Zusammensetzungen wie *konungsdóttir* 21:13, 15, 22, 24:14 (vgl. z. B. *konungssonr* Egs.), *vargamatr* 23:3, *geitasveinn* 23:20 (vgl. *geitahús* ÓH.) sind natürlich unbedenklich.

VI:16, 222 (2 mal). Zusammenhang historisch; aber doch jüngere Erweiterung der Heimskr. Ferner 3 rel. Bsp., 2 bei L und 1 Stj. 200. In E nur hier. Nachkl. (?).

43:19 *kjósa*. Die Saga stellt das *mæðr* — *mógum* der Vorlage in ein *mogu* — *mæðrum* um, dann kann man für *kjósa* die gewöhnliche Bedeutung 'wählen' ansetzen. An wirkliche Hebammenarbeit dieser Nornen ist ja nicht gedacht.

43:22 *hjørlogr*. E (1 mal). In der Prosa nur hier, wo es der Vorlage entstammt.

43:29 *fnýsa*. P (1 mal). Auch 42:4. Sonst unbelegt. Hier mag es beeinflusst sein durch das verwandte *fnæsa* — auch nur E P — der Vorlage.

44:8 *hvatr*. Die Bedeutung 'tapfer' statt 'schnell' ist in der Prosa nachklassisch. Von den 6 Belegen aus dem Liede ist dieser auch der einzige, den die Saga mit übernommen hat. Prosa-belege: Fm. VI:160 (Norðbriktsp.), Fm. VIII:160 = Heimskr. III:512:6 (Zutaten religiöser Tendenz).

45:5 *veröld*. S. o. zu 63:3!

46:21 *horskr*. P E. Hier der eddischen Vorlage entnommen. In Prosa sehr nachklassisch und selten: Spec. 207 Vf., Strengl. 31 Vf.

Sd.-Paraphrase:

47:25 *ljóma*. P E (nur Sd.-Prosa). Ein nachklassisches Wort, hier der Vorlage entnommen. Die anderen Belege sind: Fm. I:147 (christl.), Fm. II:303 (Svolderschlacht, aber nicht bei Snorri), Al. 75 Vf., Heil. I:694, Mar. 562.

48:6 *høfuðsmátt*. E (nur Sd.-Prosa). Wenn sich für diesen Begriff kein Bsp. aus einem einwandfrei klassischen Text findet, so dürfte das sicher Zufall sein. Ausgesprochen nachklassische Belege gibt es nicht. Laxd. 98:18, 100:17, Gret. 83:17 Fr., Svarfd. 24:34 Fr., Dipl. Norv. I:359, II:295. Hier im Einklang mit der Eddaprosa.

54:5 *veröld*. S. o. zu 63:3!

54:9 *þol*. Alles, was die Bedeutung Geduld hat, scheint nachklassisch zu sein. Vgl. auch Kahle 112. *þol* fehlt auch in den ältesten christlichen Schriften. Die Belege sind: Fær. 246 Vf. = Flat. II:398 (2 mal), Sturl. II:131 Vf., Stj.

529 Fr. (579 Vf.), Fld. III:77, 190, I:79, Dipl. Norv. II:517.
úþol Heil. II:647.

54:10 *langælligr*. Dieser Ausdruck und einige nahe verwandte Wendungen dürften nachklassisch sein. Bisk. I:311, Stj. 47. Vgl. *langæliga* L (1 mal). Sturl. I:349, Post. 410 sind keine guten Belege. Die gekürzte Form *langær* findet sich Fm. VII:37 in dem klass. Gísla p. III., aber in christlicher Verwendung. Fm. II:10 erscheint sie auch, negiert, der bessere Text der Hallfr. dagegen hat *skammær*. Ferner Bisk. I:572, Leif. 8 Fr., Stj. 301. Auch für *langæð*, *langæðligr*, *langæðr* nur nachkl. Bsp.

54:12 *mishugi*. Bær. 16. Andere Verbindungen mit *mis-* sind öfters klassisch belegt. Hier lässt sich nichts entscheiden. Das einfache *hugi* ist aber vollkommen klass.

54:19 *tæla*. S. o. zu 60:13!

54:22 *hugarekki*. Fld. III:81. Das einfache *ekki* E P ist nachklassisch, und das dürfte dann auch für die Zusammensetzung gelten. *ekki* steht nicht in der Vorlage. Vgl. die Zutaten zu den Sd. oben S. 50. Prosabspp. für einfaches *ekki* findet man Eluc. 162 Fr., Stj. 428 ('freq.' Vf.).

54:24 *vindrukkinn*. L. Ísl. Hom. 190:30, Bret. 96 Vf., Stj. 124, 428, Post. 21, Heil. I:702. Obgleich die Komponenten einwandfrei sind, wirkt die Zusammensetzung für das Sprachgefühl nachklassisch, und die Belege bestätigen dies Gefühl.

54:25 *tapa*. P L. Auch 105:10 (refl.). Im Sinne von 'verlieren' wie hier Laxd. 9:10, M. S. 4. 10 Vf., vermutlich irrtümlich für Orkn. 410 (nach Flat. II), vgl. unter *sami*. *tapa sami* Fær. 410 Vf. (vermutl. Schreibfehler für Orkn. 410), Bisk. I:53, Bær. 14 Vf., 109 Fr., Thom. 461, Barl. 123 Fr., Ísl. Hom. 210:36, 211:17. Wir haben hier keine zuverlässige Klassizität. Die Orkn., in deren krit. Ausgabe die Stelle fehlt, hat das nachkl. *sami* statt *somi*, und für *tapa* hätte man in klass. Stil eher *missa* erwartet. Laxd. käme eher in Betracht. Nicht viel besser steht es um die anderen Bedeutungen. Im Sinne von 'töten' finden wir *tapa* Fm. VIII:240 (Sverriss.), Flóam. 24 Fr., Mar. Vf., Post. 130 und an der zweiten Stelle der Vols. In einer dritten Bedeutung Fm. V:113, aber die Heims-

kr. hat an der entsprechenden Stelle (II:524) *rúfusk*. Ferner Flat. II:391 (leg. ÓH.), Barl. 133 Fr., Clem. 26 Vf., Med. Misc., AM 645. **P** nur Lilja im Sinne von 'verlieren'. Man darf am ehesten diese Bedeutung als nachkl. ansprechen.

54:26 *móðtregi*. **E**. Wie überhaupt Zusammensetzungen mit *móðr*- ist diese Verbindung der Prosa fremd und hier aus der Vorlage stehen geblieben. Die Komponenten gehören dagegen, wenn sie auch nicht häufig sind, der klass. Prosa an (*móðr* Sn. E., *tregi* Nj.).

55:1 *rækiliga*. **L**. Das verwandte Zeitwort *úrækja* ist Heimskr. II:61 belegt, aber *rækiliga*, *rækiligr* und ihre Negierungen scheinen ohne klassische Gewähr zu sein, es sei denn Orkn. 166 Vf. Sie gehören vorwiegend der religiösen Sprache an. *rækiliga* steht Ísl. Hom. 193:26, 194:3, 198:28, 95:12, 15:28, 27:25, 193:2, 15:15, Greg. 46 Vf., K. Á. 104, 134, 188 Vf., H. E. L:487 Vf., Barl. 148 Vf. Nachkl.

55:5 Das Sprichwort fehlt bei Finnur und Gering. Es hätte als eine Variante zu *skalat úlf ala ungan lengi* verzeichnet werden müssen.

55:7 *hatr*. **P** (1 mal) **E L**. Der Begriff ist bekanntlich in den klass. Sagas sehr üblich. Aber man wählt dort, sofern die lexikalischen Hilfsmittel nicht trügen, kaum je dieses Wort, sondern eher *fjándskapr* oder Umschreibungen, z. B. mit *heiptir*. Das Verbum *hata* wird dagegen nicht besonders gemieden. *hatr*, das hier unabhängig von der Edda steht — die Vorlage hat *rógr*, das in der Prosa 'Verleumdung' bedeutet —, kommt vor: Ísl. Hom. 16 mal, AM 645 2 mal, Eluc. 2 mal, Post. 645.64 Vf., Magn. 470 Vf., Stj. 192 Vf., Anecd. 6,8 Fr., Fm. XI:437, Fm. VIII:26 (Sverriss., aber in christl. Zusammenhänge). Sämtliche Bsp. sind aus christl. Texten. Nachklassisch.

Die Fm.- und Sd.-Paraphrase enthält 1902 Wörter (die ganz kleinen Zusätze eingerechnet). Wir fanden 13 verschiedene nachklassische Ausdrücke¹⁾. Betrachtet man Fm. und Sd.

1) Eine selbstverständliche, obgleich sonst möglicherweise nicht belegte Bildung ist *banadægr* 42:21. Vgl. *banahogg* Egs., *banaorð* Sn. E., *banaråd* Nj., *banasár* Egs. u. s. w. Dasselbe gilt von *fjörbrot* E 44:21, vgl. *fjörbaugr* Egs., Nj., *fjörlausn* SnE, *fjörlostr* Gisl., *fjorråd* Eyrb., *fjörbrot* auch Fær. etc.

als verschiedene Grössen, so erhält man 4 bzw. 10 solche (1 Wort steht je 1 mal in beiden). Und davon kommen nicht weniger als 9 auf das kurze Kp. 22, das die Ratschläge der Brynhild wiedergibt. Dies Kapitel enthält 328 Worte. Für die vorhergehende Partie erhalten wir demgemäss 5 nachklass. Ausdrücke auf 1574 Wörter.

Die uneddischen Wörter des Abschnittes sind folgende: (*banadægr*), *hræddr* 2 mal, *stoða*, *furða*, (*hertekinn*, aber nicht *hernuminn*), *úvarliga* (aber nicht *úvarr*), (*sundrlass*), *hlægja*, *nánd*, *gata*, *fremdarverk*, (*lyngrunnr*), (*ból*, vorh. in *náttból*), (*áhyggja*), *þyrft*, (*snjallræði*), *umbúningr*, *tjóa*, (*vænleikr*), *vitra*, *þökk*, *líka*, *frægð*, (*vittrleikr*), — nun Kp. 22 — (*spekiráð*), *heimill*, (*heilræði*), *eptirleitan*, (*vittrleikr*), *mótgerð*, *þol*, *langæligr*, (*úvitr*), *fjölmennr*, (*bleyðimaðr*), *gata*, *nátta*, (*hugarekki*), *blíða*, *heimsliqr*, (*vindrúkkinn*), *tapa*, (*gríð-rof*, aber nicht *þrygðrof*), *rækiliga*, *vandliga* 2 mal, (*náfrændi*), (*vélráð*). Also 25+24 (16+9, 14+10) Fälle, obwohl Kp. 22 gegen 5 mal kleiner ist als das Vorhergehende.

Unter den nichteddischen Wörtern waren folgende auch nachklassisch: *þol*, *langæligr*, *hugarekki*, *vindrúkkinn*, *tapa*, *rækiliga*. 6 Fälle, alle in Kp. 22. Rein eddisch-poetisch waren *fráneygr*, *hjørloqr*, *fnísa* (?), *horskr* (?), *móðtregi*, das letztere in Kp. 22.

Wir schreiten jetzt weiter in der Skamma- und Brotparaphrase: 78:6—79:9, 80:18—81:13, 81:18—82:2, 82:11—85:2.

79:2 *hýnskrr*. (E *húnskrr*.) Auch 84:16, 88:17 und in der Þiðr. In Prosa nachkl. ebenso wie *Húnaland*. Hier allerdings an allen drei Stellen von der Vorlage abhängig.

80:23 *úum(b)ræðilligr*. L. Eine nachklassische Bildung (*umræða* dagegen einwandfrei). Belege: Ísl. Hom. 187:20, 48:29, Eluc. 3:9, 44:12, 50:12, 66:5, 17, Barl. 22:21 Fr., 161:25 Fr., Heil. I:636, II:339, Fm. I:263 (ÓT.), X:356 (Odd), Magn. 448 Vf. Nachkl. ist auch das dazugehörige Adverbium.

Zu *fremdarverk* 45:4 vgl. *fremdarferð* Egs. 163:7, zu *lyngrunnr* 45:13 vgl. *lyngormr* Heimskr. III (*runnr* auch Eyrb., Egs.), zu *spekiráð* 54:5 vgl. *spekimaðr* Glúm. Kp. XXV:26.

vitra 48:16 E (5 mal), Sverriss., Orkn. Vf. Da das Wort alt genug ist, muss man wohl die halbklassischen Beispiele gelten lassen.

81:8—9 *vinna við*. Auch 80:7, 92:15, 97:12—13. Es gibt vielleicht keine andere Prosastelle, wo *vinna* wie hier konstruiert wird. Auch ohne *við* ist es bei dem fraglichen Sprichwort (über dessen andere Gestaltungen man bei Finnur J. nachsehen wolle) nur eddisch. Aber die Bedeutung 'widerstehen' ist sehr nahe verwandt mit der z. B. aus der Egs. bekannten 'überwinden', die man eigentlich ebensogut beim Sprichwort ansetzen kann.

82:18 *ráða* = 'verraten' auch 98:8. Sichere klass. Prosabelege dieser **E** und **P** gewöhnlichen Bedeutung bieten die Wbb. nicht, sofern man sie ohne das verdeutlichende *bana* (*ráða e-m bana*), Nj. 21,52 Vf., Hrom. p. (Flat. I:410) sehen möchte. Aber Fm. IV:312 (Fær.) und XI:353 (Knytl.) sind jedenfalls historische Texte, und nahe verwandt ist der Gebrauch von *ráða*, Eyrb. 144 Vf. Weitere Bsp. von einfachem *ráða* in dieser Bedeutung sind Járns. 27 Vf., Heil. I:572. Ich glaube, dass nicht genügend Grund vorhanden ist, unseren Ausdruck als nach kl. zu stempeln.

82:21 *snarpeggjaðr*. **P** (1 mal). Fagrsk. 21 (Var. aus Hschr. A), Spec. 141 Fr., Trist. Kp. 4 Fr. Die Bsp. sind zu spärlich, aber die Fagrsk. ist ziemlich klassisch, und *snarpr* wie *eggja* sind gewöhnlich genug. Nur fehlt in den Wbb. für *eggja* die hier anzusetzende, ursprüngliche mit *egg* zusammengehörende konkrete Bedeutung, wofür auch das Lex. poet. nur ein Bsp. bringt.

84:20 *hjón*. **P E L**. Durchaus klassisch ist das Wort in der Bedeutung 'Gesinde'. Aber einen klass. Prosabeleg aus den Sagas für die hiesige Bedeutung 'Ehegatten' bieten jedenfalls die Wbb. nicht. Ich verzeichne: Ísl. Hom. 116 (6 Fälle), 128, 143, Grág. I:287 Vf., 240 Vf., N. G. L. I:340, Laxd. 34 Vf., Bisk. I:60 (?), 66, Clár. 17, Flat. II:389, 390, III:404 (Hem. p.), Mar. 6, N. G. L. III, IV passim, Eids., Landsl., Borg., Grg. I:240. Auch in Zusammensetzungen unklass. Bsp. Von den obigen ist aber beachtenswert das aus der Graugans in Finsens Ausgabe, denn diese stützt sich auf die alte Hs. 'Konungsbók', und die hat klassische Gewähr.

84:22 *aumtigr*. **P E L**. Ísl. Hom. 2 Bsp., Post. 159:20, Gyð. 81 Fr., Gret. 161 Vf., Fm. I:138 (ÓT.), V:218 (leg.), Heimskr. III:384 (leg.), Sturl. II:13 Vf., Bær. 4 Vf., Magn. 432 Vf. Hier

aus der Vorlage. Vgl. allerdings *aumlíga* Olk. p. 66:28, 67:28, was die Klassizität zu retten scheint.

84:23 *þjónn*. **P E L**. Hkr. III:383 (leg.), Fm. X:277 (Odd), Gpl. 76 Vf., N. G. L. I:70 Vf., Spec. pass., Greg. 50 Vf., Sn. E. I:532 Fr. (Aufzählung), Eids. I:28 Fr., Gpl. 198 Fr., Heil. I:229 (2 mal), I:662 (2 mal), Bisk. I:350, bei **L** Ísl. Hom. 9 Fälle, AM 645 9 Fälle. Die klass. Sagas ziehen andere Ausdrücke vor, z. B. *þjónustumaðr*, *þjónustusveinn*, *þræll*. Nachklassisch. Hier aus der Vorlage.

85:1 *þjóta*. **P E**. Vols. auch 93:11. Man darf kaum sagen, dass dies Wort der klass. Sagasprache angehöre, es sei denn dass die Wbb. irreführen. In einer Variante der Þingasaga (Fm. VII:125) kommt es vor, aber diese Variante ist nicht massgebend. Vatnsd. 62:23 ist eng verwandt mit der Vols.-Stelle, indem auch dort von einer Wunde die Rede ist. Ferner steht das Wort Vatnsd. 102:18. Aber die Vatnsd. ist schon zu jung in ihrem Stil, um ausschlaggebend sein zu können. Sonst haben wir zu verzeichnen Grág. II:170 Vf. (ob auch im Konungsbók?), Stj. 46, 434, 594, Spec. 54, 137, 632 Vf., 138 Fr., Konr. Vf., Ísl. II:408 (Kjaln.), Fbr. 111 Vf., Art. 80 Vf., Karl. 140, Gret. 164 Fr., Fm. XI:115 (Jomsv.), Sturl. I:151, 398, II:70, Ridd. 80 Fr., Med. Misc., alles nachkl. Sachen¹⁾.

Zum Schluss behandeln wir noch 79:9—80:18, 82:2—11, deren Liedervorlage verloren ist.

80:3 *fæzla*. **L**. Ein hauptsächlich der christlichen und nachklassischen Literatur angehörendes Wort. Bei **L** nicht weniger als 45 Belege. Ferner Fm. III:136 (Helga p. Þór.), VIII:31 (Sverriss.), X:367 (Odd), Greg. 64 Vf., Spec. 20, 784 Vf., Stj. 29, 52, 61, 317, Gpl. 15 Fr. Die Sverriss. kann allein nicht

1) In Handlingar rörande tillsättandet av det efter professorn Hellquist lediga professorsämbetet i nordiska språk vid universitetet i Lund 1928—1929, S. 61 äussert Beckman gegen Sahlgren, Eddica et scaldica I:142 ff., *þjóta* könne man wohl doch nicht für geklärt halten, ohne diese Vols.-Stelle mit in Betracht zu ziehen. Schon richtig, aber Sahlgren sagt ausdrücklich S. 146, *þjóta* könne in der Poesie nicht als Prädikat von Blut vorkommen. Das ist sein Ergebnis, und dagegen spricht die Vols. nicht; denn die Quelle hat tatsächlich nicht *þjóta*, sondern *svella* (vgl. oben S. 63). Sahlgren hat selbst in Fussnote 3 angedeutet, dass der prosaische Sprachgebrauch ein anderer sein kann.

gegen die überwältigende unklassische Mehrheit aufkommen. Bei *fæða* **P** (1 mal) und *fæði* sind die Bsp. viel weniger zahlreich, und in den ältesten kirchl. Hss. fehlen sie gänzlich. *fæða* steht vielleicht einmal in der Hallfr. (Flat. I:497, auf welcher Seite ein Abschnitt dieser Saga anfängt). Aber das gewöhnliche Wort ist zweifelsohne *matr*, sowohl **E** und **P** als auch in der klass. Prosa. Nur bei **L** (18 Bsp.) unterliegt es gegen *fæzla*.

80:7 *vinna við*. S. o. zu 81:8!

80:8 *aldr lag*. **P E**. Gemäss Vf. "a poetic word". Prosabelege Fm. VIII:108 (Sverriss.), Al. 106, Bret. 59, 66, 67 Vf., Pr. 366 Fr., Al. 98 Fr. Die Komponente sind beide klass., und die ähnlich gebildete Zusammensetzung *aldrtili* aus der Egs. (auch Sverriss.) zeigt, dass es eine Übertreibung wäre, das Wort als nachklassisch zu stempeln. Hier stammt es möglicherweise aus der Vorlage, was allerdings 94:21 und 110:6, wo es nochmals erscheint, nicht der Fall ist.

Die Gesamtzahl der Wörter innerhalb der eben behandelten Partie beträgt 1560 Stück. Nachklassisch¹⁾ waren darunter 6. Uneddisch sind folgende: (*skemmuveggr*), (*harmtala* 2 mal), (*úlfhvelpr*), (*hugsjúkr*), *svívirðing* 2 mal, (*vandmæli*), *traust*, (*jafnr*, vorh. in Zsms.), (*hýnskr*, 2 mal, vorh. als *húnskr*), *skaði*, (*kátr*, vorh. in *úkátr*), (*banasøk*), (*meydómr*), (*vargshold*), *fæzla*, *æfr*, (*ágjarn*), (*fortala*), (*vélræði*), (*tilræði*), *dýna* 2 mal, *úumræðiligr*, (*veina*, aber nicht *kveina*), *hægindi*, *mæðiliga*, *andvarp*, (*hjartarætr*), *bardagi*, *gæfa*, *styrkr*, *styrkja*, *afkvæmi*, *harma*, (*úglöggr*, *glöggr* vorh.), (*snarpeggaðr*), *tjóa*, *mýkja*, *skaplyndi*, *sefa*, (*launfundr*), (*mannablóð*), *leizla*. 46 Fälle (23+23). Nachkl. waren darunter *fæzla*, *úumræðiligr*, *hýnskr*. Rein eddisch: *vinna við e-m*.

1) *skemmuveggr* 78:7 ist eine natürliche Bildung aus klass. Bestandteilen, vgl. *skemmubár* Egs. u. a. *úlfhvelpr* 78:13, vgl. zu 63:16. *banasøk* 79:17, vgl. klass. Zms. wie *banahogg* Egs., *banaorð* Sn. E., *banasár* Egs. u. a. m. Bei *vargshold* 79:21 sind auch die Komponenten einwandfrei, vgl. ferner *vargsrødd* Sn. E. *dýna* 80:17, 83:22 ist klassisch nicht so gebräuchlich wie *hægindi*, wird aber doch verwendet Hkr. I:106, Eyrb. I^o7:27. Reste von Daunenkissen sind nach Montelius (Sveriges historia till våra dagar I:372) noch aus der Vikingerzeit in Schweden erhalten. *fullveginn* 81:27 ist auch eine natürliche Bildung, vgl. *fullvaxta* Nj., *fullpur* Eyrb., *fulltiða* Glúm. Dasselbe gilt von *launfundr* 84:3, vgl. *laungetinn* Egs., *laundyr* Hallfr. u. a. *bára* 84:7 ist klass. vorh. in *báruskot* Hkr. I:79 und in übertragenem Sinne Egs. 321 (*bár-ótt*). Zu *mannablóð* 84:15 vgl. *mannzblóð* Nj.

Betrachten wir jetzt die Paraphrase des zweiten Gudrunliedes, die sich auf S. 85:16—90:19 findet.

86:3 *hnípa*. S. o. zu 58:17—20!

86:5 *vargapytr*. Einfach *pytr* **P E L** (1 mal). **P** ein sehr ähnlicher Fall: *úlfapytr* Sn. E. Vielleicht nachkl. in Prosa, obgleich eine andere Zusammensetzung (*lúðrapytr*) in der Sverrissaga erscheint. Die Belege für *pytr* sind: AM 645 113:9, Sn. E. II:64, Post. 163:11, Bisk. I:40:5 (Fm. I:263), Stj. 385:23, Ridd. 77:7. Hier nicht in der Vorlage. Vgl. auch *þjóta* oben 85:1.

86:9 *borði*. S. o. zu 58:5!

86:13 *byrða*. E (1 mal). Hier der Quelle entnommen und sonst, wie es scheint, nirgends belegt. Das Sticken wird in der nachkl. Prosa mit *borði* + einem passenden Verbum bezeichnet. (Von dem anderen *byrða*, das mit *borð* zusammenhängt, wird hier natürlich abgesehen.)

86:15 *hugga*. Vgl. oben zu 62:28!

86:23 *kurteisli gr*. Nachkl. Vgl. oben zu *kurteiss* 57:10!

87:8 *loði*. E. Rein eddisch. Hier aus der Vorlage.

87:15 *meinsamligr*. (—a **P** 1 mal.) Nachklassisch. S. o. zu 63:20 (*meinblandinn*)! Die Belege sind: Bisk. I:42 Vf., 72 Fr., Norw. Hom. 49, Stj. 23, Post. 658, Heil. II:119. Das Adverb: Fm. X:223 (Odd.), Heil. II:587. *meinsama* ist auch nachkl., während *meinsamr* wenigstens in der Landn. vertreten ist.

88:17 *hýnsk r*. S. o. zu 79:2!

88:17 *kurteiss*. S. o. zu 57:10!

88:28 *skipa* als eine Anordnung des Schicksals dürfte selten stehen, unterscheidet sich aber formal nicht viel von Sätzen wie *skipaði hann héraðit sínum félogum* Landn. Vf.

89:18 *prýði*. **P L F**. Sn. E. 5, Fm. VI:421, VII:157, XI:274 (Knytl.), Fs. 17 Vf. (Vatnsd.), Stj. 396, Heil. II:231 u. s. w. Von diesen Bsp. kann nur das aus der Sn. E. als klassisch in Betracht kommen. Aber das steht in der Vorrede, und die ist nicht ganz geheuer. Allein man kann das Wort nicht von seinen nahen Verwandten *prýða*, *prýðilligr*, *prýðiliga* (auch *ú-For-*

men) oder vom Stammwort *prúðr* absondern. Gleichzeitig mit *prúðr* dürften auch dessen Ableitungen gebräuchlich geworden sein. Man vergleiche nur mit *veizla — fór fram — með mikilli þrýði* Völs. das *veizla var hin þrúðligsta* Egs. 32. Andere klass. Belege dieser Wortgruppe findet man Heimskr. II:405 ('tapfer'), III:232 (*þrýða*), II:217 (*veizla in þrýðilligsta*), Egs. 24 (*þrúðligsta veizla*). Gegen unsere Annahme spricht allerdings, dass *prúðr*, ebenso wie *þrýði*, in klass. Prosa fast gar nicht belegt ist (siehe Fischer!), nur ein Bsp. aus der ziemlich guten Fagrsk. ist verzeichnet. Bei **L** erscheint *prúðr* ein paarmal in Zusammensetzungen, *þrýði* öfters. **P** ist *prúðr* schon bei Sigvat belegt und wird von Finnur Jónsson im Lex. Poet. als ziemlich alte Entlehnung bezeichnet. Es kann ja sein, dass gerade die klass. Prosa nur ein paar von den Ableitungen dieser Gruppe anerkannt hat, aber das zu behaupten, gestattet das spärliche Material nicht.

90:8 *skeðja*. **P** (1 mal) **L**. Dies Wort ist in der juristischen Sprache sehr beliebt und findet sich einmal schon im ältesten Fragment der Graugans. Trotzdem glauben wir es als für die Sagasprache nachklassisch stempeln zu müssen. Die Bsp. sprechen für sich selbst: Ísl. Hom. 158:8, Fld. III:13 (Gautr., **P**), Grág. 7, 420, 500, 299 Fr., Hák. 82 Fr., Spec. 16, 21, 167 Fr., Klm. 461, Leif. 184. 185 Fr., Alex. 120 Fr., Mar. 548, Fm. XI:309 (Knytl.), Pr. 474 Fr., Heil. II:64, 658, Med, Misc. und jüngere christl. und jurist. Quellen. Die klass. Sagas benutzen am liebsten *skaði* in Verbindung mit einem Zeitwort, z. B. *verða at skaði*. *saka* oder *granda* sind auch gebräuchlich. Vereinzelt auch das Verbum *skaða*. *skeðja* kommt Völs. 108:27, 109:25 nochmals vor.

90:11 *brúðalauss*. **E** (1 mal). Hier der Quelle entnommen. Auch das Stammwort *brúð* **E** kommt nicht in klass. Sagas vor, wohl aber in der Gesetzessprache und in religiösen Sagas, während die Zusammensetzung rein eddisch ist.

Die Paraphrase der Guðrúnarkviða umfasst 909 Wörtern. Wir fanden unter ihnen 9 nachklassische ¹⁾ und 3 rein ed-

1) *riddari* 86:25 **P L F** kommt häufig in der Heimskr. vor, und ist andererseits kein solches Lieblingswort der nachkl. Literatur wie etwa *kurteiss*. Von der Bedeutung hängt es natürlich ab, dass die Isländersagas es nur ganz

dische. Der Edda fremd sind *lánardröttinn*, (*hnípa*, aber nicht *hnipna*), (*vargaþytr*), *skrifa*, *timi* (bei Gering aus der Sn. E. aufgen.), *búnaðr*, (*allzkonar* 2 mal, aber nicht *allzkyns*), (*herklæði*), *riddari*, *kurteisligr*, (*annarhvárr*), *skygðr*, *fremi*, (*fullgera*), *herbúnaðr*, (*meinsamligr*), (*gripr*, vorh. in *dýrgripr*), *dýrligr*, *kurteiss*, *ellegar*, (*fortala*), *metnaðr*, *vinátta*, (*landvegr*), (*fjölmenni*), *ágætligr* (aber nicht *ágætr*), *prjði*, *blíða*, *samvista*, (*reyrrteinn*), *skeðja*. Das macht 31 (19+12) Fälle, wobei *vargaþytr*, das nur als Zusammenschreibung, nicht als Zusammensetzung aufgefasst zu werden braucht und dessen Bestandteile vorhanden sind, nicht mitzählt. Nachklassisch waren *hnípa*, *kurteisligr*, *meinsamligr*, *kurteiss*, *skeðja*.

Es folgt nun die Wiedergabe der *Atlamál* und *Atlakviða* nebst einigen kleinen Stücken, die hie und da ohne nachweisbare Vorlage sind. Wir behandeln also jetzt 90:20—105:3 ausser 92:8—13 (Þiðr.).

92:14f. *vinna við*. S. o. zu 81:8.

92:26 *gløggrynn*. Wahrscheinlich ein *hapax legomenon*. *gløgg* und andere Zusammensetzungen damit sind klassisch; *rýna*, womit die zweite Komponente zu schaffen hat, ist nur **E P** und nachkl., Belege sind auch dort spärlich. Nur ein prosaischer (*Hrólfs saga*).

93:6 *illúðigr*. S. o. zu 73:28!

93:11 *þjóta*. S. o. zu 85:1!

93:15 *ogn*. **P L**. Ísl. Hom. 167:21, 211:30, Eluc. 37:14, Spec. 73, 74, 89 Vf., Post. 886. Auch wenn man wirklich nirgends ein klass. Bsp. für dies Wort aufstöbern könnte, würde ich geneigt sein, das für einen Zufall zu halten; man muss berücksichtigen, welche geringe Rolle dem Ackerbau auf Island zukam.

94:1 *dreifa blóði*. S. o. zu 63:16!

94:4 *orliga*. **P** (1 mal). Barl. 70 Fr., Mar. 309, Spec. 442 Vf., Stj. 348 (*orligr* Heil. II:452). Das Stammwort *orr* ist klassisch. *orliga* dürfte hier in Anlehnung an *sjðsliga* in der Vorlage gebraucht worden sein. *orlátr*, *orleikr*, *orlyndr* sind alle klas-

selten gebrauchen. Mit *hverskyns* 87:19, hier der Vorlage entnommen, kann man *þesskyns* Eyrb. 183, Hreið. p. h. (Fm. VI:216) vergleichen. *hverskyns* steht auch im Ágrip.

sisch. Ich möchte deshalb und in Anbetracht der wenigen Belegstellen annehmen, dass auch *orliga* nicht als nachklass. Bildung anzusehen ist.

- 94:14 *emja*. P E (1 mal). Ágr. 14:5, Fm. VI:150 (Norðbriktsp.), Post. 734. *grenja* ist besser belegt, aber auch *emja* mag gut angehen. Die Belege sind zu spärlich, um sichere Schlüsse zu gestatten. Hier aus der Vorlage.
- 94:16 *hundagnöll*. Ein *hapax legomenon*; denn auch einfaches *gnöll* ist nirgends belegt. Da aber sämtliche Beispiele für *gnöllra* und das davon gebildete Substantivum ausgesprochen nachklassisch sind, glaube ich auch das Wort aus der Völs. so bezeichnen zu dürfen. Diese Bsp. stehen Fld. III:545 (Hálf. Eyst.), Klm. 376:38, Þiðr. II:156:3, Fm. III:13 (ÓT.), Mar. 859:34, 860:32.
- 94:21 *aldrilag*. S. o. zu 80:8!
- 95:21 *bakfall*. E (1 mal). Hier aus der Quelle stammend. Sonst nur einmal belegt im Sinne von 'rückwärtsfallen', nämll. Fld. III:569 (Hálf. s. brön.), und auch dort nicht vom weit ausholenden Rückwärtsbiegen beim Rudern benutzt wie hier. In der Bedeutung 'Rückenangriff' ist das Wort aus der Sverriss. und der Hákonars. bekannt. *bak* und *fall* sind beide einwandfrei, und wir haben keinen Grund, die Möglichkeit klass. Gebrauchs der Bildung anzuzweifeln.
- 96:8 *flár*. E P (1 mal) L. Ísl. Hom. 56:12, 69:35, 142:18, Bjarn. 26:16 (ed. Boer), Fm. II:91 (ÓT.), Al. 102Vf. Da die Bjarnarsaga bei ihrer weniger guten Überlieferung nicht genügend vertrauenswürdig ist, sieht es so aus, als gehöre unser Wort zu denjenigen, die aus der poetischen Sprache in die christlich-romantische Prosa übergingen. Nachklassisch (?). Hier aus der Quelle. Ferner 164:18 (RLóð.).
- 96:24 *eymð*. P. Fm. I:223, II:126, VI:234, VIII:242, Stj. 38, 404, Æf. 85 B Fr. Zwei von den Belegen sind aus der Færeyingas. und der Sverriss., so dass man im Zweifel sein könnte, ob das Wort nicht klassisch sei. Aber zieht man seine Verwandten hinzu, *eyma* und Zusammensetzungen mit *eymð*, so senkt sich die Schale zu Gunsten des Nachklassischen. Auch die poetischen Bsp. deuten in diese Richtung. Eine Quelle ist gerade hier nicht erhalten, war auch vielleicht niemals da.

- 97:12—13 *vinna við*. S. o. zu 81:8—9! Diesmal stimmt es zu der Vorlage, die jedoch reinen Dativ vorzieht.
- 97:13—14 *mun nokkut tjóa at leita um sættir?* Dieselbe Frage auch Egs. 63:3—4. Die Wortstellung ist dort künstlerischer gestaltet: *skal nokkut um sættir tjóa at leita, herra, með ykkir Þórólfi?*
- 98:5 *harðúðigr*. E (1 mal). Fm. III:95 (Þórl. þ. jarl.), Fs. 23 Vf. (Vatnsd.). Das verwandte *harðýðgi* in der Sv. Es gibt eine ganze Menge Zusammensetzungen mit *harðr*, die alle ungefähr dasselbe bedeuten. *harðráðr* ist klassisch am besten, aber auf Grund nur der zwei Bsp. können wir *harðúðigr* nicht verwerfen, da sonst nichts Besonderes gegen es spricht. Vgl. auch *illúðigr* 73:20. *harðúðigr* steht hier nicht in der Quelle.
- 98:8 *ráða*. Vgl. oben zu 82:18!
- 98:13 *tína*. P E L. Obgleich dies Wort auch prosaisch alt genug ist, und zwar nicht nur der christlichen, sondern auch der juristischen Sprache angehört (älteste Grágásfragmente), dürfte es für die klassischen Sagas nicht oft in Betracht kommen. Von den Bsp. der ältesten Hss. stammen 1 aus Rimb., 7 aus Ísl. Hom., 3 aus Grg. und 1 aus Eluc. Weitere Bsp. sind Fm. II:47, V:241, VII:91, 125, Flat. I:435, Sturl. I:344, II:270, Barl. 138 Vf., Mar. Vf. Dann gibt es noch einige Belege, wo das Wort in abweichender Bedeutung erscheint ('aufzählen', 'reinigen' und dgl. statt 'erzählen'): Flat. I:262, 532, Stj. 396, Gret. 161 Vf.; Dipl. Norv. I:432, II:48 u. a. jüngere jur. Codd. In romantischen Sagas scheint das Wort also nur dann gebräuchlich zu sein, wenn sie religiös betont sind. Wissenschaftlich wird es auch gern gebraucht, und dann auch noch rein poetisch. Von den Belegen aus den Fm. sind 3 mönchisch gefärbt, aber das aus VII:125 (Þingasaga) ist klassisch. In Anbetracht der drei Belege aus der ältesten Graugansredaktion mag das vielleicht genügen, um die Klassizität zu erhärten. Die Völs. hat das Wort aus der Vorlage.
- 99:5 *vilið at gera*. Vgl. oben zu 59:9—10!
- 99:12 *skapdauði*. E (1 mal). Keine anderen Belege. Hier aus der Quelle. Rein eddisch aber nach klassischen Prosa-mustern wie *skaplyndi* anmutend.

- 99:13** *dáligr*. **P** (1 mal, aber mehrmals *dáligr*). Laxd. Kp. 75:26, Stj. 31, 91, 157 (2 mal), 178, 193, 212, 213, 214, 262, 271, 473, 24 Vf., 51 Vf., Flat. I:128 (ÓT.), Post. 33, 500, Heil. I:679, II:92, 106, Mar. 284, Str. 47, 29, 16 Fr., Eliss. 45 Fr., Ridd. 6, Spec. 102, Mött. 3 Fr., Svarfd. 14 Fr., Magn. 494 Vf. Nachkl. Das mutmassliche Stammwort *dár* (anders Celander in Nordiska studier tillägnade Adolf Noreen) ist klass. auch selten.
- 99:15—16** *kvezt illt hljóta — ok váss at gjalda*. Das *at* vor dem zweiten Infinitiv streitet gegen die Regel Nygaards¹⁾. Nygaard führt aber eine Ausnahme gerade aus einer der hier paraphrasierten Strophen (63) der Am. an. Die mag ja eingewirkt haben, wenn auch die betreffende Stelle bei der Prosaübertragung übersprungen wurde. Dort heisst es: *tóm léts at eiga*. Vgl. auch oben zu 99:5.
- 99:18** *geymsla*. Stj. 8, 177, Fm. VII:25 (Mork.), Svarfd. 22 Fr., Gret. 112 Vf., Krök. 37 Vf., Sturl. II:76, Stat. 275 Fr., Dipl. Norv. III:39, VIII:105, Heil. I:133. Für Zsms. auch nur junge Bsp. Wahrscheinlich nachklassisch. Die älteren Texte würden *gæzla* oder *varðveizla* vorziehen.
- 99:21** *árna*. **P E L**. Ein klass. Prosabsp. Ljosv. Kp. 12:2. Die nämliche Bedeutung 'erwirken' hat auch die Sagaquelle. Die Saga selbst konstruiert mit Genitiv, wobei die Wortbedeutung ein bisschen verschoben wird; 'erbitten' passt für sie besser. Für diese Konstruktion hat man kein sicheres klass. Bsp., aber sie wird u. a. doch Fm. IV:33 benutzt in einem Stück, das älter ist als Snorri und doch nicht den schlechten kirchlichen Stil zeigt (aus der 'mittleren' oder 'ältesten' Ólafssaga, vgl. Nordal²⁾). Der Bedeutungsunterschied ist ja auch sehr gering. Weitere Belege für die Genitivkonstruktion: Fld. III:439 (Sorla s.), Magn. 532 Vf., Sturl. I:379, Heil. I:47, Bisk. II:32, Norw. Hom. 183, Ísl. Hom. 135:1, Bisk. I:352 Vf.³⁾, auch **P**. Mit dem Akkusativ: Fm. VI:345, Bret. 40 Vf., Heil. I:627. 2 Bsp. bei **L** kann ich wegen Mangels der Quellen nicht klassifizieren. Jedenfalls sieht man, dass bei beiden Konstruktionen die nachkl. Belege überwiegen, aber nicht genug, um das Wort geradezu als nachkl. abzustempeln. Zur Etymologie siehe Noreen, Arkiv VI.

1) NS 235 (§ 223).

2) Om Olaf den Helliges Saga, Kp. 6, § 33.

3) Gemäss Fr. aber mit Akkus.

- 99:22 *skræktan*. **E** (1 mal) und von dort in die Vols. aufgenommen. Von den verwandten Bildungen ist *skræk* klass., *skrækta* nachkl. (?).
- 100:24 *bandingi*. S. o. zu 43:5!
- 101:11 *rani* = 'Stachel' **P** (RLoð.). Es ist möglich, dass die Sagastrophe, die ja im Rahmen einer ähnlichen Schlangengrubenszene steht, die Wortwahl der Vols. beeinflusst hat. Sonst hat man nur Belege für die Bedeutungen 'Schnauze', die wohl ursprünglichste, wenn auch ohne klass. Prosabelege, und 'Phalanx'. Das Wort ist überhaupt selten belegt (für 'Schnauze' nur ein **P**- und zwei Prosabelege in den Wörterbüchern).
- 101:21 *grimð*. **P** (rel.) **L**. Sn. E. 146 (*úkend heiti*), Fm. I:71, 117, Stj., Mar., Heil. Nachkl.
- 101:26 *hræfa*. **E** (1 mal). Vatnsd. Kp. 18:4 (52:16), Fm. XI:90 (Jómsv.). Hier aus der Quelle. Die beiden sonstigen Prosabelege lassen ebensogut auf klass. wie auf nachkl. Charakter des Wortes schliessen, und andere habe ich nicht gefunden. *pola*, *tæla* und *fæta* sind klass. belegte Synonyme, von denen zwei als Varianten zu der Stelle aus der Jómsv. erscheinen. *hræfa* steht in der ältesten der Jómsv.-Hss., die allerdings auch die schlechteste sein soll.
- 102:11 *svarfan*. **E** (1 mal). Hier aus der Quelle. Sonst keine Belege; das verwandte Verbum *svarfa* steht z. B. in dem klassischen Gils p. III. (Fm. VII:31).
- 102:22 *glaða*. **P E**. Barl. 60 Vf., Heil. I:462, Hauksb. 97 Fr. Nachkl. — das dürfte man trotz der wenigen Prosabelege behaupten können. *gleðja* ist das Normale. Hier stammt *glaða* aus der poet. Quelle.
- 103:13 *heiptarorð*. S. o. zu 72:6!
- 104:1 *sværa*. **P** (1 mal) **E** (1 mal). Im skaldischen Wortvorrat der Sn. E. mehrmals empfohlen. "Obsolete even in old writers" Vf. In nachklassischer altnorweg. Prosa kommt es aber vor: Heil. I:24:23, 195:17, 24, Stj. 343:71, 421:9 (auch altschw. Bspp.). Isländ. Prosabeispiele fehlen. Hier aus der Quelle.
- 104:17 *sómasamliga*. Al. 113 Vf., Spec. 447 Vf., Barl. 208 Fr., Pr. 312 (Rómv.). Das entsprechende Adjektivum: Barl.

208, Al. 48 Fr., Fm. V:284 (Eym. D.), Magn. 434 Vf., Forn. 21 Vf. (Vatnsd.). Nachkl. (?). *sæmiliga* ist jedenfalls das geläufige klass. Wort für den fraglichen Begriff.

104:20 *steinþró*. L. Ísl. Hom. 8 Bsp., AM 645 2 Bsp. Fm. VIII:236 (Sverriss.), X:384 (= Ágr. 18:2), Str. 57 Fr., Fld. II:301:2, 321:21, 24 (Orvar Oddss.). Sichere klass. Gewähr geben diese Belege dem Worte nicht. Allerdings sind Sverriss. und Ágr., die beide das Wort von Königsgräbern gebrauchen, nicht zu verachten, und da *kista* ein freilich schon klass. Lehnwort ist, so haben wir eigentlich keinen Grund an diesem *steinþró* Anstoss zu nehmen, das öfters in den ältesten Codices erscheint, ohne wie sonst so oft aus der Dichtersprache dort aufgenommen worden zu sein. (Für einfaches *þró* bieten die Wbb. nur ein paar norw. Bsp.)

104:27 *endadagr*. S. o. zu 59:17!

105:3 *at liðnum þessum tiðendum*. Diese gelehrte Wendung muss man als nachklassisch bezeichnen, obgleich derartiges manchmal in klassischen Sagas vorkommt und für die jüngeren Fornaldarsögur durchaus nicht kennzeichnend ist, um so mehr aber für die christliche Übersetzungsliteratur.

Der hier behandelte Abschnitt enthält 3416 Wörter. Davon waren 13 nachklassische Worte oder Ausdrücke¹⁾, rein eddisch 5 (davon 1 zweimal), in anderer Weise poetisch 1. In der Eddasprache fehlen folgende Worte: A: In der eigentlichen Paraphrase: *søma*, *gleði*, (*herlið*), *lén*, (*jafnmikill*), (*hoggvápn*), (*allzkonar*), (*herklæði*), *úræðligr* 2 mal, (*úlfshugr*, aber nicht *úlfshugaðr*), *alþýða*, *skörungr*, (*allmjök*), (*úfúss*), *líka* 3 mal, *vizka*

1) Zu 91:5 *vargshár* vgl. das über *vargshold* in der Fussnote S. 188 Gesagte. 92:1 *úlfshugr* erscheint in klass. Sagas als *úlfuð*. Zu 93:11 *grimliga* vgl. *grimligr* Egs. und Heimskr. 93:19 *rækja*. In Orkn.-Flat., Sverriss., Vatnsd. belegt. Für die Unverdächtigkeit des Wortes bürgt *úrækja* Heimskr. II:61, *afrækjaz* II:134. 95:3 *vigtunn* (in der Vorlage *preftunn*) ist eine natürliche Bildung aus klassisch einwandfreien Bestandteilen, so dass ich mir nichts daraus mache, dass die paar vorhandenen Belege nur aus den Fornaldarsagas stammen. Selbstverständliche Zusammensetzungen sind auch 96:15 *konungshöll* (vgl. z. B. *konungsgarðr* Egs., *skothrið* 97:6 (auch in der Sverriss. und Fær., mehrere andere Bildungen mit *skot-* klass. belegt). Zu *illigr* 101:10 vgl. *illiliga* Heimskr. III:335. Für *fullilla* 103:7 bieten die Wbb. keine anderen Bsp., aber es gibt eine Menge von klass. Zusammensetzungen mit *full-*.

2 mal, (*bóndi*), *glöggrjinn*, (*annarhverr*), *elligar*, *vinátta*, *pallr*, *háseti*, *orliga*, (*heimanferð*), *hundagnöll*, *daprliga* (aber nicht *dapr*), (*vígþönn*), *tími* 2 mal, *tjóa* 3 mal, (*úhamingja*), (*stórtiðindi*), (*kátr*, aber nicht *úkátr*), (*forlog*), *hlumr*, (*konungsþor*), *vápnabrák*, *viðrbúnaðr*, (*borgarhlíð*), (*úgerr*, aber nicht *gerr*), (*gálgatré*), *bliða*, (*æxarhamarr*), (*konungshöll*), *fylkingr* 2 mal, *hald*, (*skoðtrið*), *gneipr*, (*neita*, aber nicht *nita*), *þverliga*, *traust*, (*karlmaðr*), (*mannfall*), (*framganga*), *nitján*, (*stórlyndr*), *harma* 2 mal, *frændkona*, *ofrefli*, *hreysti*, (*drengskapr*), *tuttugu*, *lykt*, (*ofríð*), *glæðliga*, (*mannraun* 2 mal), (*úsárr*), *skipti*, *ráðgjáfi*, *dáligr*, *geymsla*, *minni*, *list* 2 mal, *tá* Fem., *afbragðliga*, (*viðrtal*), *spott*, *grimð*, (*gripr*, aber nicht *dýrgripr*), (*viðreign*), *hugna*, *talhljóðinn*, *skömm* 2 mal, *úvizka*, (*heiptarorð*, aber nicht *heiptyrði*), (*umbüð*), (*úverki*), *sæmliagr*, *søma*, (*úhægr*), *styrjöld*, *ísfaz*, (*fortala*), *sómasamliga*, *gröft*, *virðuligr*, *steinpró*, *ótti*, (*endadagr*). 111 (69+42) Fälle. B: In den kleinen Stücken ohne sicher nachweisbare Quelle: *samvista*, *fáligr*, *ihuga*, *fjólmennr*, *ogn*, (*velkominn*), *stórmannliga*, *eymð*, *niðingsverk*, *bardagi* 2 mal, *snarpliga*, (*allharðr*), *mannspelli*, *illiligr*, *rani*, *hreysti*, *ofrhugi*, (*rikismaðr*), (*fornkvæði*), *háttr*. 21 (17+4) Fälle. Zusammen 132 Fälle. Nachklassisch waren von diesen: *hundagnöll*, *eymð*, *dáligr*, *geymsla*, *grimð*, *sómasamliga*, *endadagr*. 7 Worte und dann noch die Phrase 105:3.

Wir wollen nun die Paraphrase der Guðrúnarhvöt (105:9—16+Kp. 43) betrachten.

105:10 *tapa sér*. Vgl. oben zu 54:25! Nachkl.?

108:21 *hugga*. Siehe oben zu 62:28!

Das Stück enthält 380 Wörter. Von ihnen sind möglicherweise 2 nachklassischen Charakters¹⁾. Uneddisch sind: *tapa*, *sið* S., *fjólmennr*, (*hrossafótr*), *gleðiorð*, (*hestafótr*), *svivirðing*, *skaplyndi*, *frændkona*, *frijuorð*, (*herklæði*), (*harmtala*). 12 (8+4) Fälle. Nachkl. darunter *tapa*.

Von den Hamðismál sind so wenige Stellen benutzt, dass darauf ebensowenig zu bauen ist wie bei den Reginsmál. Ehe wir die Statistik aufstellen, empfiehlt es sich, die Vorgeschichte

1) Zu der sonst unbelegten Zusammensetzung *bræðrahefnd* 107:21 vgl. andere wie *bræðraskipti* Heimskr., *bræðraeign* Gísl. Zu *gleðiorð* 107:14 (auch Vigl. s.) vgl. klass. Zusammensetzungen mit *gleði*- wie *gleðimaðr* Egs., Ljósv., *gleðivist* Ljósv. Zu *hrossafótr* 108:16 vgl. etwa *hrossaslútr* Heimskr., *hrossataka* Eyrb. Die zweite Komponente ist ja in diesen Fällen immer einwandfrei.

und die übrigen Teile der Saga, die nichts mit der Lücke zu tun haben und dennoch ohne erhaltene Quellen sind, in der gleichen Weise zu behandeln. Und dann haben wir noch ein Kapitel aus der Þiðrekssaga nebst einigen Sätzen, die sich mit dieser Saga berühren. Diese kleine Aufgabe will ich zuerst vornehmen. Es handelt sich um Kp. 23 und ferner 81:13—18, 85:2—16, 92:8—13.

55:14 *margfaldr*. **P L**. Spec. 2:22 Fr., Flat. I:261 (Dorst. p. ux.), Fm. V:265 (Hróa p.), Ísl. Hom. 8 Fälle, Phys. 1 mal. Da auch die verwandten *margfaldaðr*, *margfalda*, *margfaldan*, *margfaldleikr*, *margfaldliga*, *margfaldligr* und *margfeldr* keine klass. Belege bieten, dürfen wir das Wort wohl als nachkl. bezeichnen. Vorlage (und Bugge-Ranisch) *markaðr*, das klass. Gewähr hat.

55:15 *ðokkbrúnaðr*. Der erste Teil der Zusammensetzung ist klass.; der zweite mag es vielleicht auch sein, da er in der Sverriss. vorkommt. Die Þiðr. hat *ðokkbrúnn*, wo für *brúnn* Heimskr. III:111 und Nj. 251:14 herangezogen werden können.

55:17 *vápnrokkr*. **F**. Ein spätes und seltenes Lehnwort. Nachkl. Hier aus der Vorlage. *rokkr* alleinstehend (in dieser Bedeutung) überhaupt nicht belegt.

55:24 *kurteisi*. S. o. zu 61:16—17!

55:25 *hæverska* **F**. Wie dort ersichtlich, kommen das Wort und seine Verwandten kein einziges Mal in einer klass. Saga vor. Nachkl. Hier aus der Vorlage.

56:3 *veröld*. S. o. zu 63:3! Hier aus der Quelle.

56:5 *stórlökk*. Sonst nicht belegt. Aber *lökk*, wie die Vorlage schreibt, ist wahrscheinlich nachkl. Man hat einen Beleg aus der Sverriss. (Flat. II:563) und ferner aus der Vatnsd. Kp. 3, Spec., Bret. und Sturl. Auch **P**. Aber gemäss Vf. wird es in der alten Literatur wenig gebraucht. Dort wird *leppr* vorgezogen. Fischer hat es im Verdacht, ein Lehnwort zu sein.

56:10 *líkami*. **P L F**. Trotz Sn. E. 11 und ein paar Fällen in Nj. muss man (vgl. LA 7) das Wort für nachkl. halten. Allein **L** führt etwa 160 Fälle an.

56:14 *rugakr*. Für *rugr* und seine Zusammensetzungen gibt es nur nachklassische Beispiele, was sich daraus erklärt,

dass der Roggen erst im XIII. Jahrhundert in Skandinavien (auf Island wohl nie) allgemeiner gebaut wurde. Aus der Vorlage.

56:19 *kurteisi*. Vgl. 55:24! Aus der Vorlage.

85:4 *kynda*. P E L. Fld. III:18, Flat. I:416, Greg. 18 Vf., Egs. 239 Vf. (spätere Interpolation), Leif. 29 Fr., Leif. 59 Fr., Heil. II:366:17, Fm. X:29 (Hák. s.), Greg. 19 Vf., Ísl. Hom. 4 Bsp., Phys. II 1 Bsp., AM 645 1 Bsp. Das Vorkommen des (vielleicht nur scheinbar, weil aus dem Ags. entlehnten) verwandten Subst. *kyndill* in historischer Sagaüberlieferung als Eigenname (*Eykyndill*) in der Bjarn. kann *kynda* nicht klass. Gewähr in der Prosa verschaffen, da es ein poetischer und den Gedichten Björns entnommener Name ist. Auch als kirchliches Lehnwort in der Heimskr. schaltet *kyndill* aus; denn dort hat es eine andere Bedeutung und ist eben entlehnt im Gegensatz zu dem altheimischen *kynda*. Vgl. auch LA 48. *kynda* scheint somit der poetischen und christlichen Sprache anzugehören und in unserem Sinne nachkl. zu sein. Die Hák. s. ist zu jung, um diesem Schluss zu widersprechen.

85:7 *skemmumær*. S. o. zu 74:5!

85:12 *veröld*. Vgl. 56:3, 63:3.

85:15 *þýdverskr*. E (1 mal). In die Eddaprosa ist das Wort wohl erst zur Zeit des Sammlers gelangt. Auch die übrigen Belege sind jung. Am ehesten könnte man die Sverriss. (Fm. VIII:248) anführen. Dann Fm. X:47 (Hák. s.), Þiðr. (häufig), Nornag. þ., Annalen. Nachkl. *saxneskr* dürfte älter sein (Heimskr. II:96).

Wir haben hier zusammen 640 Wörter. Hiervon entfallen auf Kap. 23 400. Nachklassisch waren 10 (12 Fälle)¹⁾. Uneddisch sind: (*yfirlitr*), *margfaldr*, *lauga*, *skrifa*, *dökkbrúnaðr*, *vápnrokk*,

1) Einige klass. nicht belegte Zusammensetzungen halte ich dennoch für einwandfrei wegen ihrer Bestandteile und analoger Bildungen. Mit 55:16 *fagrrauðr* E vgl. *fagrbúinn* Egs., *fagreygr* Heimskr., mit 56:6 *háneffaðr* vgl. *réttneffaðr* Nj., mit 66:14 *fullvaxinn* vgl. *fullilla* (Fussnote zur Am.-Paraphrase), einfach *vaxinn* Ari. Mit *úorðinn* 56:21 (mehrere nachkl. Belege) vgl. andere negierte Partizipien, die klass. belegt sind, mit *langtalaðr* 56:23 vgl. *lágtaðr* Ogm. þ. d. (einfach *talaðr* Heimskr. III:287). *vísundr* 81:17 kommt als Schiffsname klass. vor. *villigóltr* 81:17 ist inhaltlich, aber nicht formal nachkl.

(*gullbrynja*), *kurteisi* 2 mal, *hæferska*, *nálíga*, *stórlökk*, *hánefjaðr*, *stórbeinott*, *líkami*, *hæð* 2 mal, (*digrleikr*), *spönn*, *rugakr*, (*fullvaxinn*), (*döggskór*), (*úorðinn*), (*langtalaðr*), (*málsnjallr*), *skemtan*, *skorta*, — *torveldr*, *visundr*, (*villigoltr*), *sið* S., (*trévetr*), (*skemmumær*), (*brothvarf*), (*þvílikr*), *þunga*, (*hungfærr*), *gamlaðr*, (*færr*). Das macht 39 (24+15) Fälle. Von diesen waren nach kl. *margfaldr*, *vápnrokkr*, *kurteisi* 2 mal, *hæferska*, *stórlökk*, *líkami*, *rugakr*: 8 Fälle.

Es folgt nun die Prüfung von S. 1—42:13 (ausgenommen 20:9—24:23 = HH.-Paraphrase), 105:4—9, 17—23, 106:1—107:12, 108:25—110:6 — Stücken, die sich auf verlorene Quellen stützen oder mit der Eddaprosa Berührungen haben oder nur flüchtige Spuren von Liederbenutzung zeigen (Rm., Grp., Hm.).

1:11 *dýraveiðr*. S. o. zu 74:26!

4:7 *ørþrifráða*. Jónsv. (Flat. 1:172), Leg. ÓH. 14 Vf. Der Belege sind zu wenig, um eine Entscheidung treffen zu können.

4:7 *óskmær*. E (1 mal). In der Saga bedeutet das Wort ohne Zweifel Adoptivtochter. Wegen der verwandten Zusammensetzung *óskasonr* Sn. E. 25 und einfach *ósk* Glúm., Dropl. braucht man an der Möglichkeit von *óskmær* in der klass. Prosa nicht zu zweifeln.

5:22 *kappgirni*. Fbr. 119 Vf., Leg. ÓH. 57 Fr. Die Klassizität ergibt sich aus anderen Zsmss. mit *-girni* wie *ágirni* ÓH., *fégirni* Band. *kapp* selbst ist natürlich einwandfrei. Das vorangehende *allzháttar*, Fm. I:17, hiess bei Snorri *allzkonar*. Ein später Beleg ist Fm. III:184. Nach Vf. ist das Wort gewöhnlich. Jedenfalls sind die Komponenten klassisch genug.

5:27 *barnstokkr*. Formal ist dies inhaltlich etwas unklare Wort nicht auffällig, hat jedenfalls nichts, was uns berechtigen könnte, es als nachkl. abzutun. Es braucht weder klass. noch nachkl. zu sein, da es nur in dieser Erzählung belegt ist. Auch 6:25.

6:17 *apaldr*. PEL (poet.) F. Ein nachklassisches oder norwegisches Wort. Poet. und in Norw. ziemlich früh vorhanden. Spec. 106 Vf., Fld. III:60 (Hrólfss.), Klm. 200, 311, 398, Heil. I:163, 286, 300, 6 altnorw. Ortsnamen Fr., Þidr. 66:20, Eliss. 66, Dipl. Norw. IV:908, 910.

- 6:22 *búningr*. S. o. zu 21:9!
- 6:26 *eldiligr*. Heil. I:9, Mag. 28 Fr. Bei so wenigen Beispielen müssen wir ein Fragezeichen setzen. Das Wort erscheint auch 109:28. Vgl. auch *elda* in der Fussnote unten S. 214.
- 8:10 *framvísí*. Harð. 24 Fr. Sonst keine Belege. Das nahe verwandte *framvísiss* ist klass. belegt, Vápn. 20 Vf.
- 8:11 *kynfylgja*. Meistens nachkl. Beispiele. Aber doch Landn. 276 Vf. Und die Komponenten sind beide klass. korrekt, *kyn* sehr gewöhnlich, *fylgja* (in der entsprechenden Bedeutung) Heið. Kp. 22 Fr.
- 8:15 *brigða*. **P L**. Dieselbe Bedeutung wie hier finden wir im ältesten Grg. I:247:16. Die Wbb. bringen lauter jurist. Bsp.
- 10:32 *ból*. Vgl. oben zu 71:27!
- 11:30 *úbílt*. Flat. II:138, Heil. II:529. Ohne Negation ist die Redensart *verða e-m bílt* einwandfrei belegt (Sn. E., Nj.). Es gibt daher keinen Grund, ihre Verneinung zu verächtigen.
- 14:15 *krikta*. Vatnsd. Kp. 18:5 (52:17). Sonst keine Bsp.
- 14:26 *grunlauss*. **P**. Mar. 560:27,35, Gret. 197:27 Fr., ÓT. 37. Es dürfte Zufall sein, dass die Wbb. keine klass. Bsp. bringen. Jedenfalls sind die beiden Bestandteile klass. belegt (*grunnr* Heimskr. II:355).
- 15:12 *frændrökinn*. Bisk. I:72 (in einem der besseren Abschnitte). Die ähnliche Zsms. *trúrökinn* ist in einem klass. *pátr* belegt Flat. I:392.
- 15:22 *náttúra*. **P** (rel.) **L** (Phys.) **F**. Gewiss hat sich dies Lehnwort schon in einige klass. Texte (Eyrb., Heimskr., Sn. E.) eingeschlichen. Aber wie bei *kurteiss* u. a. ist es so unvergleichlich viel häufiger in den Spätwerken vertreten, dass man seinen nachklass. Charakter nicht bezweifeln kann. Vgl. auch LA 137. In der Völs. ferner 30:28, 34:1.
- 16:17 *hreysikotttr*. Dieses Tier ist aus natürlichen Gründen vielleicht nur in norw. Schriften erwähnt, aber formal kann man nichts dagegen einwenden. *hreysi* Ljósv. Kp. XIX:8, *kotttr* Sn. E. u. s. w. Ferner 16:20.
- 17:29 *feila*. **F**. Ein *hapax legomenon*, kann aber trotzdem als nachklass. bezeichnet werden, da es ein Lehnwort ist

und gemäss Vf. schwerlich vor dem 14. Jahrhundert eingeführt sein kann.

- 18:21 *tyrfa*. Fld. III:389, Sturl. I:149 (einer der besseren Abschnitte), Gul. 253 Fr. Der Begriff ist ganz sicher klass. Das entsprechende Substantivum *torf* ist ebenfalls belegt (Nj. u. s. w.).
- 19:14 *gúfa*. Das Wort muss wohl klass. sein, da es als Beiname eines Ansiedlers in der Landn. gebraucht wird. Die Wbb. haben späte Belege: Konr. 35 Vf. Aber auch die Ortsnamen sprechen für alten Gebrauch des Wortes.
- 19:30 *lifr*. Vatnsd. Kp. 23:10, Post. 228, Fld. II:482. Auf die Vatnsd. kann man wenig bauen, aber wenigstens in Zusammensetzungen wie *eylifr*, *skammlifr* (Dropl.) ist das Wort klass. belegt.
- 25:16 *gjörótttr*. E. Nur in der gleichlaufenden Eddaprosa belegt. Dürfte entweder mit einem unsicher belegten norw. *gjör* (Hs.-Var. des Spec.) zusammenhängen, das 'trüber Rückstand' bedeutet, oder etwa direkt mit ahd. *gesan* 'gären'.
- 25:22 *flærðr*. Vgl. *flærðarorð* in der Fussnote zu Kp. 31. Nur hier belegt.
- 25:26 *sia*. E. Auch nur im Paralleltext der Edda belegt.
- 25:31 *loks*. P L. Die adverbiale Anwendung des Genitivs ist nicht jung, scheint aber in der Sagaliteratur doch nachklassisch zu sein. Ich erwähne hier nur Bsp. ohne vorangehendes *til*. Die anderen sind mit unserer Stelle nicht ganz analog. Klass. Bsp. fehlen aber auch für sie. Ísl. Hom. 196:29, Stj. 417, Fm. XI:45 (Jómsv.), 86:13 (Jómsv.), Fbr. 23 Vf. sind analoge Fälle. Mit angehängtem Artikel 38:6. Bsp. dafür aus anderen Texten: Bisk. I:144, Mork. 67 Fr., 103 Fr., 159 Fr., Fbr. 23 Vf.
- 26:18 *torg*. P F. Obwohl in den Familiensagas nicht belegt, ist dies Lehnwort in den besten Königssagas eingebürgert und kann kaum als nachkl. angesehen werden, um so weniger als es kein Modewort der späteren Literatur ist. Bsp. aus der Heimskr. sind I:264:10, 265:5 III:270:11, 284:3. Es handelt sich hier um ausländische Vorgänge, aber das

ist auch in der Völs. so (Weg von Húnaland nach Gautland).

- 28:10 *eigi má við margnum*. Zu diesem Sprichwort führen Finnur und Gering manchen Beleg an, darunter auch einen klass. aus der Hallfr. (Flat. I:305).
- 29:9 *stórverk*. Auch 36:17. Die Wbb. bringen nur einen Beleg, Fm. V:345 (Rauðúlfsþ.). *stórvirki* ist sicher der regelrechte klass. Ausdruck. Andererseits kann man bei dem sehr geringen Material und der sehr natürlichen Art der Zusammensetzung *stórverk* nicht ohne weiteres verwerfen.
- 29:11 *veröld*. Siehe zu 63:3!
- 29:13 *framgenginn*. = 'verstorben' P E. Diesen poet. Ausdruck finden wir, sofern es sich ohne eigene Exzerpte sagen lässt, erst in späterer Prosa. Post. 674, Spec. 12 Vf. Diese Bsp. genügen allerdings nicht, aber wenn man *ganga fram* in derselben Bedeutung heranzieht, so erhalten wir ein ähnliches Bild: Fm. XI:422 (Hák. Hár. þ., Druckfehler Vf.), Æf. 26 Fr. Auch *framfarinn* und *ganga af* sind verdächtig. Nachkl. (?).
- 30:28 *náttúra*. S. o. zu 15:21!
- 31:14 *samjafn*. L. Fm. II:122, VI:344. Zu wenig Beispiele. Die Zusammensetzung ist aber recht natürlich, und ein alter Beleg ist in Ísl. Hom. 162:7 vorhanden. Das verwandte *samjafna* findet man in der Sverriss.
- 32:3 *haldkvæmaz*. Stj. 149. Man muss zu dem verwandten *haldkvæmr* greifen, um mehr Beispiele zu finden, aber die deuten auf klass. Gebrauch: Nj. 265 Vf. (397:18), obgleich jüngere Bsp. häufiger sind (vereinzelt auch P L).
- 32:6 *hlaupari*. F. Thom. 225:13, 430:9. In anderer Bedeutung Gullþ. 13 Vf. = Þorskf. Fr., Erex. 2:21 Fr. Spätes Lehnwort. Nachkl. Vgl. auch Finnur J.: OOLH² II:449.
- 32:32 *þorpari*. F. Dieses Lehnwort hat sich schon bei Snorri eingebürgert und ist andererseits nicht häufig in den Spätwerken, wie aus LA ersichtlich ist. Heimskr. II:474, 369, Fm. II:48, Fm. VIII:221, Spec. 276, 317 Vf., Laxd. (1 mal), Knytl., Gautr., Gøngu-Hr., Eliss., Þiðr., Klm., Mírm., Clár. 23, Rómv. 132, 152 Vf.

- 34:1 *náttúra*. Siehe 15:21 (und 30:28)!
- 34:19 *heppinn*. **P E** (1 mal). Flat. I:541 (Grönl. p.), Gret. 90 Fr., Symb. 14 Vf. Sicher klass. belegt ist das verwandte *úheppiliga*, und das Stammwort *happ* ist auch einwandfrei. Das Wort steht hier auch im Paralleltext der Eddaprosa.
- 36:16 *hagleikr*. S. o. zu 58:5!
- 36:17 *stórverk*. S. o. zu 29:9!
- 38:6 *loksins*. S. o. zu 25:31!
- 40:1 *langsýnn*. Æf. 68 Fr. Mehrere andere Zusammensetzungen mit *sýnn* sind klass. belegt. *auðsýnn* Egs., *einsýnn* Heimskr. I, *úsýnn* Heimskr. II, Ljósv., *tvísýnn* Nj., einfach *sýnn* Heimskr. II, Gunnl., Vápn. Gegen *langsýnn* dürfte mithin nichts einzuwenden sein.
- 41:10 *farvegr*. **P E** (1 mal). Fm. V:225 (leg.), IX:366 (Häk.), XI:316 (Knytl.), XI:16 Vf (Jómsv.), IV:360 (nicht bei Snorri), Spec. 121 Fr., Stj. 230, Heil. II:278, Stj. 71 Vf., Gpl. 538 Vf. Grg. II:95, 97, Landn. 65 Vf. Die drei letzten guten Bsp. haben alle die Spezialbedeutung 'Flussbett' (so auch das zu Snorri nicht stimmende); es ist doch wohl sicher ein Zufall, dass die Wbb. für die allgemeinere Bedeutung keinen einwandfreien Beleg bringen.
- 41:20 *sveiti* = 'Blut' **P E**. Þiðr. I:312. In beiden Fällen wohl poet. beeinflusst. Dass es in Prosa nicht gut angeht, kann man aus Sn. E. 13 schliessen, wo das *sveiti* der eddischen Vorlage als 'Schweiss' und nicht als 'Blut' aufgefasst wird. Das Bsp. Borg. I:5 Fr. gehört nach Vf. nicht hierher. Auch die religiöse Sprache hat es nicht für passend angesehen, 'Blut' in dieser Weise auszudrücken.
- 41:22 *hughreysti*. Pr. 454 (nachkl.), Eliss. 5 Vf. Die Komponenten sind ganz einwandfrei, so dass man bei den wenigen Belegen lieber auf ein Urteil verzichtet.
- 42:4 *fnúsa*. S. o. zu 43:29!
- 105:23 *heimsól*. Fm. VI:422, Alex. 135 Fr., Mar. 427, Clár. 5 Fr. Obgleich gegen die Komponenten nichts einzuwenden ist, kann es schon möglich sein, dass *heimsól* wirklich nachklassisch ist. Das Wort klingt etwas zu romantisch für die klass. Prosa, und die Belege sind auch alle nachkl.

- 106:12 *valtr*. P E (1 mal) L (in Zsms.). Alex. 130 Vf., 133 Vf., Sturl. I:323, Alex. 36 Fr., Heil II:133. Auch die Zusammensetzungen *fallvaltr* und *úvaltr* sind nachklassisch.
- 106:13 *fýsing*. L (in Zsms.). Ísl. Hom. 135:8 *tilfýsing*. Die Wbb. kennen dieses Wort nicht. Für *fýsing* kennen sie nur den Beleg aus der Völs. Etwas Anrühiges scheint dem Wort nicht anzuhaften.
- 106:30 *plokka (plukka)*. F. Heimskr. I:367, Sn. E. 189, Laxd., Hálfð., Klm., Art., Ver. Das Wort ist nicht typisch für jüngeren Stil. Es fehlt in den meisten Verzeichnissen Fischers zum Lehnwortvorrat der späteren Sagas, ebenso wie in den meisten klass.
- 108:27 *skeðja*. S. o. zu 90:8! Auch 109:95.
- 109:28 *eldiligr*. Vgl. oben zu 6:26!
- 110:1 *viss* = 'weise'. E. Sn. E. 9, 39, Stj. 5, 43, 191, Fld. II:505 (Orv. Odd), Rb. 466 Vf. In klass. Prosa lieber *vittr*, aber die Sn. E. zeigt, dass man die Stelle aus der Völs. eher als eine poet. Reminiszenz denn als nachkl. bewerten soll.
- 110:6 *aldr lag*. S. o. zu 80:8!

Die hier behandelte Sagapartie enthält 9568 Worte. Auf die drei Hauptabschnitte derselben verteilt macht das 4504 bzw. 4261 und 803. Nachklassisch waren darunter: in dem ersten Abschnitt 4, in dem zweiten und in dem dritten 3 Wörter (zusammen nur 11 Wörter [15 Fälle])¹⁾. In der eddischen Sprache nicht vorhanden: 1) (*ættstórr*), (*jafnframt*), (*dýraveiðr*), (*stórilla*),

1) *óskmærr* 4:7 kann mit *óskasonr* Sn. E. verglichen werden. Einfach *ósk* Glm., Dropl. *elda(z)* 30:21 kommt Orkn. und Sverriss. vor. Hier wird es allerdings von der Nacht und ihrem 'Altern' gebraucht, aber damit kann man das nah verwandte Subst. *elding* ÓH., Hrafnk. vergleichen. *troða* 35:18 ist klass. sehr gewöhnlich, nur für die hiesige übertragene Bedeutung 'stopfen' haben die Wbb. kein klass. Prosabeispiel. Sie ist aber mit der Grundbedeutung 'treten' so nahe verwandt (vgl. auch Vf.), dass man auch ihre Klassizität voraussetzen darf; die Belege sind auch z. T. Texten entnommen, die sich von den klass. nur wenig unterscheiden (Sturl. II:164, Fm. VII:21 = Sveinkap.). Unverdächtige Zusammensetzungen einwandfreier Bestandteile sind *krákuhamr* 4:10, *brúðlaupsgerð* 8:26, *brauðgerð* 12:29, *mjölbelgr* 13:2 (vgl. *mjölsekk* Nj. 272:5), *vargsrødd* 15:22, *úlfsrødd* 16:2, *konungsdóttir* 28:14, *ambáttarmót* 30:16, *hestasveinn* 32:6, *skeggmaðr* 32:25, *smiðjusveinn* 37:14. Zu *konungasonr* 15:15 vgl. die Bemerkung zu *konungssonr* 61:16.

(auglit), skafl 2 mal, fonn, (sigrsæll 2 mal), sið S. 3 mal, (kvínfang), gerviligr, (öfundarmaðr), fáliðr, (ofrlið 2 mal), háski, (landshöfðingi), (frændsemi), (úskapligr), høfi, erfingi, hugna, áhugi, ørþrifrúða, (krákuhamr), leiðangr, siðvenja, friða, fjýsiligr, vanheilsa, (sveinbarn 2 mal), áræðisfullr 2 mal, karlmennzka, (herfər), alroskinn, (samfər), tvíbur, ofrkafsmaðr, (fornsaga), (fróðleikr), allzháttar, (kappgirn), hátt, blóm, (barnstokkr 2 mal), (fjølmanni), (úfúss), (ráðahagr 2 mal), (albúinn), (boðsmaðr), virðuligr, þessháttar, búningr, hekla, flekkótt, berfætt, linbrækr, høtt, eldiligr, (einn-sýnn), sanna, (jafngótt), jafnvægi, háðuliga, (undirhyggjumaðr), (úfærr), (framvisi), (kynfylgja), (úfagnaðr), (skjótr 3 mal), skømm, briggða, trúnað, vingan, (heimferð), vegsæmð, skorta 2 mal, brúðlaupsgerð, (fall), (ákveðinn), reiðfara, ætlan, úvigr, úfæra, (sárliga, aber nicht sárligr), (bóndi), (alvápnaðr), (framganga), fylkingr 2 mal, ofrefli, ylgr 7 mal, illiligr, miðnætti, trúnaðarmaðr, sleika, úbilt, hnykkja, (tungurót), (trollskapr), (jarðhús 5 mal), brauð 3 mal, brauðgerð, mjølbelgr, (seiðkona 3 mal), sauma, krikta, kyrtill, knoða 4 mal, illzka, frændrøkin, (úlfaþamr 4 mal), (konungasonr), nútúra, (vargsrødd), máli, (úlfsrødd 2 mal), staka, (hresikøtt), (blað), frægðarverk, frumvaxti, forstofa 3 mal, feila, drengiliga (aber nicht dreng), tyrfa, hálmr 2 mal, já, nátt, blóðrefill 2 mal (in Edda-Wbb. nur aus der Völs. aufgenommen), gúfa, metorð, (ofseinn), (vølvuliki), (sonarsonr), (dóttirsonr), (lifr), (ættleifð) = 174 (101+73) Fülle. 2) girna, þreyta, (haust), (størmenni 2 mal), (flærðr, aber nicht flærð), loks(ins) 2 mal (aber nicht lok), (siðr), (herferð), (vinsemð), (herskap), (fjølmanni), torg, farargreiði, mægjask, kvángask, (fyrirkoma), úvigr, bardagi, høtt, hekla, (mannfall 3 mal), fylking 3 mal, (konungsber), (konungsdóttir 3 mal), óttask 2 mal, grøða 2 mal, lifna, lika, (sveinbarn 2 mal), vandliga 2 mal, varðveita 5 mal, (sverðsbrot 2 mal), (størverk 2 mal), (stórtiðindi), likendi, (svar), (stjörn), (fyrirrum), virðing 3 mal, gørviligr, búnaðr, virða, ambúttarmót, (døgrfar), elda, (himintungl), brøsa, náttúra 2 mal, kolna, verðleikr, virðuligr, (samjafn), (atferð), maki, (fornsaga), norðrúlfa, (konungasonr 2 mal), haldkvæmaz, kynligr, (hestasveinn), hlaupari, heimill, skemt, (djúp, aber nicht djúpr), (skeggmaðr), (oflitinn), þorpari, (féván), illzka, (lyngormr 2 mal), skaplyndi, snild, (nauðsyn), (barnsaldr), upphaf, auðigr, (yfirlát), iðn, (veiðimaðr), (veidifang), styrkr 2 mal, (brøðurgjöld), (otrsgjöld), (størillr), (hagleikr), (jafngóðr), traust, smiði, útrúr, smiðr, (framgjarn), (smiðjusveinn), (hugúst), ákafliga, (forløg), (ástæmð), vanda 2 mal, herbúnaðr,

ágætligr, *geisingr*, (*langsíjnn*), (*herboð*), (*þvílíkr*), *ákaf*, (*landherr*), (*framarla*), *búkr*, (*minni*), *þritugr*, *æfar*, *hvarvetna* (?), *hughreysti*, *yfrinn*, (*úræð*), *nánd*, *bæxl* = 140 (77+63) Fälle. 3) (*vænleíkr*), (*himintungl*), (*hrossafótr*), (*sendifor* 2 mal), *ráðgjafi*, (*heimsól*), *sæmiliga*, (*fríðleíkr*), *spurn*, *virðuligr* 2 mal, *foruneyti*, *lypting*, (*konungssonr*), *sannligr*, *bliða*, *úhegndr*, *plokka*, *skómm*, (*borgarhlíð*), (*herklæði*), *skeðja* 2 mal, (*tilræði*), *drengiliga*, *skáði*, *eldiligr*, *útt* = 29 (18+11) Fälle. Zusammen haben wir also 343 (196+147) Fälle. Nachklassisch waren von diesen allen *náttúra* (von Gering aus der Sn. E. in VW aufgenommen), *feila*; *loks*, *hlaupari*, *loksins*, *náttúra* 2 mal; *heimsól*, *skeðja* 2 mal, also 2+5+3 = 10 Fälle. Rein eddisch waren *óskmær* (formal gesehen); *gjörótt*, *sia*, *sveiti* = 'Blut', *fnýsa* (?); *viss* = 'weise' (?).

Was ich im vorbergehenden an Worten und Phrasen nicht berücksichtigt habe, das glaube ich alles als klassisch bezeichnen zu dürfen. Da aber klass. Belege nicht immer aus den Wörterbüchern zu schöpfen sind, werde ich hier einen Auszug aus dem Glossar Ranischs mitl teilen mit hinzugefügten Hinweisen auf klass. Belegstellen. In erster Linie ist hier also verzeichnet, was in den Wbb. nicht oder nur unbequem zu finden ist. Von verbalen Bildungen und Redensarten habe ich aber mehr aufgenommen, und auch die reinen Vokabeln enthalten manches Überflüssige, weil ich nicht alle eigenen Exzerpte mit den Belegstellen beider Wbb. verglichen habe. Trotzdem ist die Liste recht kurz, weil der Hauptregel nach alles übersprungen wurde, wofür mindestens ein klass. Beleg in wenigstens einem Wb. zu finden war. Nicht zu berücksichtigen waren ferner die Stellen im Glossar, die sich auf Strophen oder das der Ragnars-Saga angehörende Kp. 43 beziehen. Schliesslich scheidet alles aus, was bereits im Haupttext oder in den Fussnoten behandelt worden ist. Eine alphabetische Liste über alle diese Worte aufzustellen, hielt ich nicht für nötig. Denn man kann mit Hilfe des Glossars von Wilken feststellen, in welchem Kp. sich ein gesuchtes Wort befindet und in welchem Zusammenhang es erscheint.

gera at ágætum, Þingas., *ágætligr*, Hkr. II:99, *áhugi*, Heið. 101, *alroskinn*, Hkr. III:132, *andvarp*, vgl. *andvarpa*, Eyrb. 226, *angr*, Þ. Agl. Síðuhallssyni, *annathvært* — *eða*, Orkn. 165, *árbakki*, Hkr. I:34, *atferð*, Hkr. II:109, *vaxa e-m i augu*, Þ. Agl. Síðuh., *ávált*, Hkr. III:103, *bana*, Hkr. III:305, *belgr*, Finns p. Sv. (Fm.

II:163), Landn. 48 in Zsms., *bera ofrliði*, vgl. *bera afli*, Hkr. II:495, *bera stóru*, Gísl. 69, *bergnos*, vgl. *bergsnos*, Egs., *bila*, Hrafn. p. hrútf., *bita* = 'verderben', Gísl. p. III. (Fm. VII:39), *björn*, Landn. 15, *blautr*, Heið., Kp. 30, *blauðr*, Heið. 92, *blað*, Sn. E., *blíða*, Halld. p. Snorras., *boðsmaðr*, Hkr. III:464, *bregða höfði*, Eyrb., *b. sverði*, Egs., *b. á sik*, Sn. E., *b. svefni*, Ljósv., *b-z*, ÓH., *b. við*, Heið., *brjótaz* = 'sich sträuben', Sn. E. 34, *brosa*, Dropl. 156, *drekka brúðhlaup*, Hkr. II:180, *brynja V.*, Hkr. III:205, *bylgja*, Hallfr. 40, *byrgja*, Hkr. III:86, *bæxl*, Gullp., *daprligr*, Gunnl., *deyfa*, Dropl. 174, *veðr* = 'Witterung', (in *drega veðr*) ÓH., *dreyri*, Gísl. 14, *dul*, Vápn. 36, *dýrligr*, Hkr. I:156:15, *efna*, Hkr. III:337, *eign*, Hkr. III:218, *eik*, Gísl. p. III., *at eins*, Nj., *einhvern dag*, Gunnl., *einsýnn*, Hkr. I, *eitorm*, Sn. E., *eiðrofa*, Sverriss., Sn. E., *endemiligr*, Ljósv., *eptirleitan*, Ogm. p. dytts, *fáz* = 'sich finden', Sn. E., *fá e-m í hendr*, Nj., *fá ekki af*, Hkr. I:95, *fálátr*, Hkr. II:100, *fáligr*, Hkr. II:376, *fáliðr*, ÓH., *fallaz*, Hkr. III:136, *með inum beztum fongum*, Hkr. II, III, *fás vitandi*, vgl. *margs vitandi*, Sn. E. 22, *fara í brynju*, Sneglu-H. p., *fara ór* —, Hkr. III, *faraz* = 'untergehen', Heið., Ljósv., *fara með barn*, Nj., *fastna*, Vápn. 38, *faðmr*, Orkn. 75, Hkr. III:197, *festa á gálga*, Hkr. I:278, *flekkótt*, Vápn., *flaut í blóði*, Egs. 136, *forlog*, Eyrb. 87, *komaz fótum undir*, Finns p. Sv., *framgjarn*, Halld. p. Sn., *fremjaz*, Glúma, Kp. 7, *frýjuorð*, Eyrb. 60, *fyrirkoma*, Hkr. I:145, *fyrirlíta*, Hkr. I:134, (*fyrnaz*, Dropl. 146), *fonn*, Landn. 87, Dropl. 161, *gálgatré*, Hkr. III:241, *ganga eptir* Egs., *g. til* = 'veranlassen', Gunnl. 104, *gera til* = 'überfallen', Þorst. p. tj., *geð*, Þingas., *gjalda heiptir*, Hkr. I:111, *gramir*, Hreið. p. heimska, *hafaz við* = 'sich aufhalten', ÓH. 176, *at haldi*, Heið. 97, *hamarr* 'Felsen', Hrafnk. 125, *harðla*, Hreið. p. h., *harðræði*, Þ. Agli Síðuh., *háski*, Hkr. III:130, *háðuliga*, Orkn. Sverriss., *heilla*, Hrafn. p. hrútt., *fara til heljar*, Gísl., *herfang*, Hkr. III:125, *herferð*, Hkr. III:283, *herra*, Hkr. III:344, Heið., Hallfr., *hersaga*, Hkr. III:10, *herðr*, Eyrb. 90, *hervist*, Halld. p. Sn. (Fm. VI:351), Hallfr. 20, *at máli hitt*, Egs., *hrista*, Hkr. II:196, *hrökkva*, Eyrb. 21, *unna e-m hugástum*, Hkr. III:236, *hurð á hæla*, Sn. E. 10, *hvárttveggja*, Orkn. 270, *hvelpr*, Hkr. III:169, *hvítabjörn*, Grg. I:34, Landn. 98, *hyggja af e-m*, Hkr. I:135, *hylma*, Odds p. Óf. (Fm. VI:384), *vera á høndum*, Gísl. p. III. (Fm. VII:30), *høndla*, Hrafn. 106, *ihuga*, Auðunsp., *inna*, Hkr. II:276, III:286, *itarligr*, vgl. *itarliga*, Hkr. II:180, *iðn*, Hkr. II:449, *jafn* = 'gleichgut', Glúma 17, *skipta at jafnaði*, Hkr. II:99, *jáyrði*, Eyrb. 86, *karlmennzka*, Gunnars p. Þiðr.,

Ogm. p. dytts, *knoða*, Landn. 5, *koma fyrir* = 'nutzen', Glúma, Ljósv., *kveina*, s. *veina*, *kyssa*, Hkr. III:474, *lánardrottinn*, Hkr. III:363, *leggjaz út*, Orkn., *leika sárt*, Nj., *leizla*, Hkr. III:227, *koma til leiðar e-m*, Auðunsp., *lén*, Hkr. II:198, *lifsdagr*, vgl. *lifdagr*, Hkr. I:231, *at likendum*, Glúma 65, *likn*, Hrafn. p. hrútf. (Fm. VI:113), *loðkápa* (von Ranisch übersprungen), Egs., Orkn. 276, *lúðr*, Hkr. III:48, *lyngormr*, Hkr. III:154, *leita málsenda*, Hkr. II:370, *mannfjöldi*, Hreið. p. h. (Fm. VI:203), *eigi má við margnum*, Hallfr. 89, *máttugr*, Finns p. Sv. (Fm. II:154), *megin*, Steins p. Skapt., *mjöl*, Landn. 5, *mótgerð*, Hkr. III:220, *móður-bróðir*, Hkr. I:98, *møða*, Hkr. III:154, *nef*, Orkn. 272, *nefndr til sögunnar*, Nj., *ofmikill*, H. 2 Isl., *raunar*, Gisl. 85, *reiða* = 'schwingen', Vápn. 67, *reyrteinn*, Hkr. III:107 (Vf. Druckfehler), *rødd*, H. 2 Isl., *setr*, Hkr. III:226, *at fornum sið*, Landn. 21, *i fornum sið*, vgl. Hkr. III:49, *ofsi man sjatna*, Heið. 102, *skafl*, Dropl. 161, *skammær*, Gils p. Ill., *skapt*, ÓH. 192, *skaða*, Eindriða p., *skip skriða*, Heið. 99, *slá hörpuna*, Sn. E., *slá eldi i e-t*, Hkr. III:275, *slá i orrustu*, vgl. *slá i deilu*, Hallfr., *smið* (von R. übersprungen), Sn. E., *smiði*, Finns p. Sv. (Fm. II:159), *snild*, vgl. *málsnild*, Sn. E., *rúðsnild*, Hkr. III:219, *speki*, Hkr. III:219, *spor*, Heið. 90, *spori*, Hkr. III:214, *stafkarl*, Auðunsp., *staka*, Hkr. III:416, (Hkr. I:215, var. lect.), *standa af e-u*, Egs., *st. fyrir e-u*, Hkr. III:298, *st. e-t*, Heið., *st. af*, ÓH., *stjórn*, Hkr. III:240, *svefnþorn*, H. 2 Isl., *sveiti*, Sn. E. 13, *sæla*, Hkr. II:146, *særa*, Hkr. II:490, *hví sætir þat?*, H. 2 Isl. 48, *torf*, Hkr. III:251, *tvíburi*, Hkr. I:122, *tysvar*, Hkr. III:338, *úkunnr*, Dropl. 141, Nj. 304:24, *veita e-m umbúð*, Gisl., *unði hon verr sinu*, vgl. Hkr. III:316, *undirhyggjumaðr*, Hkr. I:164, *úvarr* = unvorsichtig, Orkn. 272:2, *at úvilja e-s*, Hkr. II:425, *eigi víta ván*, Eyrb. Kp. 25, *vanfærr*, Hkr. II:207, *vanheilsa*, Hkr. III:388, *e-m verðr vant e-s*, Glúma, *vápn dauðr*, Hkr. I:22, *vargr* = 'Geächteter', Egs., *varr um þik*, Nj., *vegliga*, Hkr. I:266, *veina*, Hkr. III:16, *vélræði*, Hkr. I:238 (Vf. Druckfehler), *vingan*, vgl. *úvingan*, Ljósv., *víti*, Hrafn. p. hrútf., *vitrleikr*, Ljósv., *vitrigr*, Glúma 21, *við(r)búnaðr*, H. 2 Isl., Orkn. 125, *viðreign*, Eyrb. 84, *viðræða*, Orkn. 297, Nj., *vægja fyrir e-m*, Egs., *vængr*, Sn. E. 24, *yfa*, Hkr. III:235, *þerra*, Orkn. 229, Ljósv., *þessháttar*, Nj. 186:1, *þrek(r)*, Hkr. III:367, *þvá sér*, Hrafn. 109, *þyrft*, Hkr. III:286, *þyrma*, Hkr. II:155, *vera þorf á höndum*, Nj., *ættleifð*, Hkr. II:88, *ærr*, Hkr. III:304, *æði*, Hkr. III:446, *ørn*, Grg. I:34, *ørviti*, Hkr. I:273, *øxarhamarr*, Hkr. III:366, Orkn. 227.

Tabelle über die nachklassischen und nichtteddischen Bestandteile der
Volsungasaga.

Abschnitt	Worte	Nachkl.		Nichtteddisch			Nachkl. und Nichttedd.			Nachkl., das nur in einem Abschn.vork.		Nichttedd. auf das Tausend			Nachkl. auf das Tausend			
		A	B	A	B	C	A	B	C	A	B	A	B	C	A		B	
															I	II	I	II
Heimikpp.	885	20	17	50	47	32	15	13(10)	7	13	11	56,5	53,1	36,1	22,6	16,9	19,2	14,6 (11,3)
Traumkpp.	796	9	8	29	28	19	4	4(3)	2	3	2	36,4	35,1	23,8	11,3	5	10	5 (3,7)
Kp. 28	666	3	3	32	31	23	2	2(1)	1	1	1	48	46,5	34,5	4,5	3	4,5	3 (1,5)
Kp. 29	678	2	2	22	21	14	2	2—	1	—	—	32,4	30,5	20,6	2,9	2,9	2,9	2,9
Kp. 30, 31	2218	8	6	70	65	36	3	3—	3	3	2	31,5	29,3	16,2	3,6	1,3	2,7	1,3
HH.L.-Paraphrase	1135	1	1	46	40	29	—	—	—	—	—	40,2	35	25,3	0,88	—	0,88	—
Fm.-Sd.-"	1902	14	13	49	47	30	7	6—	4	9	5	25,7	24,7	15,7	7,3	3,6	6,8	3,1
a) bis Kp. 22	1574	5	5	25	23	16	—	—	—	3	—	15,8	14,6	10,1	3,1	—	3,1	—
b) Kp. 22	328	8	8	24	22	14	5	5—	4	5	4	73,1	67	42,7	24,4	15,2	24,4	15,2
Sg.-Br.-Paraphrase . . .	1560	6	5	46	42	23	3	3—	2	3	2	29,4	26,9	14,7	3,8	1,9	3,2	1,9
Gör. II.-"	909	9	9	31	30	19	5	5—	3	3	2	34,1	33	20,9	9,9	5,5	9,9	5,5
Am.-Akv.-"	3416	13	13	132	119	86	8	8(7)	4	10	7	38,6	34,8	25,1	3,7	2,3	3,7	2,3 (2)
Ghv.-"	380	2	2	12	12	8	1	1—	1	—	—	31,5	31,5	21	5,2	2,6	5,2	2,6
DiÖr.-"	640	12	10	39	37	24	8	7—	8	7	6	60,9	57,8	37,5	18,7	12,5	17,1	12,5
a) Kp. 23	400	9	8	27	25	19	8	7—	8	6	6	67,5	62,5	47,5	22,5	20	20	17,5
b) Kleinstücke	240	3	3	12	12	5	—	—	—	1	—	50	50	20,6	12,5	—	12,5	—
Vorgeschichte, Schlussabschnitt	9568	15	11	343	277	206	10	6—	10	8	5	35,8	28,9	21,5	1,5	1	1,14	0,7
a) S. 1—20:9	4504	4	4	174	136	101	2	2—	2	2	1	38,6	30,2	22,4	0,88	0,4	0,88	0,4
b) S. 24:23—42:13. . .	4261	7	5	140	115	77	5	3—	5	3	2	32,8	26,9	18	1,6	1,1	1,1	0,7
c) Quellenlose Partie am Schluss	803	4	3	29	26	18	3	2—	2	2	1	36,1	32,3	22,4	5	3,7	3,7	2,5

Erklärung der Tabelle:

Der Buchstabe A gibt überall an, dass Dubletten, die sich innerhalb des untersuchten Abschnittes befinden, gezählt werden. Steht aber B, dann sind die Worte, nicht die Fälle gezählt. Was an einigen Stellen der nachkl.-nichttedd. Gruppe in Klammern steht, stellt die Zahl dar, die man bekommt, wenn unteddische Phrasen und Spezialbedeutungen ausgeschaltet und nur Worte, die unter allen Umständen nichtteddisch und nachkl. sind, gezählt werden. Das Zeichen C bezieht sich auf die nichtteddischen Wörter, die in den Verzeichnissen ohne Klammern stehen. Vgl. oben S. 163 f. Phrasen und Spezialbedeutungen zählen hier auch nicht, wohl aber Dubletten. In der Rubrik 'Nachkl. auf das Tausend A' bezieht sich die linke Kolumne auf das allgemein Nachklassische, die rechte auf das Nichtteddisch-Nachklassische (mit Dubletten und Spezialfällen). Abt. B enthält die Zahlen, die sich ergeben, wenn man nur die Worte, nicht alle Fälle des betreffenden Abschnittes zählt (in Klammern die Zahlen ohne das Phraseologische). Erhöhte Zahlen sind unterstrichen.

Von den Zahlenreihen dürften am wertvollsten sein diejenigen, die Bezug nehmen auf das gleichzeitig Nachklassische und Nichteddische, und die, welche das in strengerem Sinne Nichteddische angeben (also Kolumne C). Denn die Saga beruht ja zum grossen Teil auf eddischen Liedern, und es ist deshalb zu erwarten, dass mancher nachklassische Ausdruck aus ihnen zu ihr den Weg gefunden habe. In den kontrollierbaren Stücken haben wir ja auch mehrere Beispiele dafür. Die Kolumne C in den Rubriken für Nichteddisches scheint mir bedeutungsvoller zu sein als A oder B, weil in ihr das nicht nur eng formal, sondern auch in Wirklichkeit Uneddische besser in den Vordergrund tritt.

Ein Blick auf die Tabelle, besonders auf die eben hervorgehobenen Kolumnen, zeigt ferner, dass einige Kapitel der Saga sich in scharfer Weise unter den übrigen Stücken herausheben. Diese Beobachtung gewinnt dadurch an Interesse, dass sie alle nebeneinanderliegen und mithin ein geschlossenes Ganzes bilden. Es sind dies die Kpp. 22 (Paraphrase des letzteren und schlechteren Teils der Sd.), 23 (Umschreibung eines Kapitels der Þiðr.) und 24—25 (Heimiepisode). Die *pro mille*-Zahlen unter II und auch unter I zeigen den ausserordentlich deutlichen Unterschied von dem ganzen Reste der Saga. Doch scheinen die Kpp. 26—27 (Traumepisode) und 28 (Sigurds Ankunft bei Gjuki) eine Übergangsstufe zum Normalen zu bilden. Denn die relative Zahl des allgemein Nachklassischen und auch die in Kolumne II ist in der Traumepisode ungewöhnlich hoch (nur die Paraphrase des zweiten Gudrunliedes, dessen nahe Berührungen mit eben diesen Kapiteln wir im vorhergehenden festgestellt haben, kann damit verglichen werden), und in Kp. 28 finden wir unter C eine nichteddische Zahl, die beinahe an die der Heimiepisode heranreicht und weit grösser ist als die der hier nicht herausgehobenen Kpp. Aus sprachlichen Gründen scheint der Schluss unvermeidlich, dass die Kpp. 22—25 von einer anderen Hand herrühren als die übrigen Bestandteile der Saga und dass ihr Verfasser jünger war oder jedenfalls der klassischen Sagasprache weit ferner stand als der Hauptredaktor.

Noch eine Beobachtung lässt sich wohl machen. Die Vor- und Jugendgeschichte mit oder ohne HH. I. und Fm. zeigt eine besonders klassische Sprache, die von derjenigen der Eddaparaphrasen und der anderen Stücke nach der Lücke nirgends ganz erreicht

wird. Die allgemein nichteddischen Zahlen sind hier allerdings nur bei den Fm. bezeichnend. Aber wenn man bedenkt, dass gerade die Vor- und zum grossen Teil auch die Jugendgeschichte in der eddischen Überlieferung keine Gewähr hat, wird das erwähnte Verhältnis klar genug. Wir können daraus den Schluss ziehen, dass verlorene eddische Quellen bei der sprachlichen Gestaltung der Vorgeschichte und des nicht auf erhaltenen Vorlagen fussenden Teils der Jugendgeschichte Sigurds keine Rolle spielten, sondern dass eine ältere in klassischer Sprache gehaltene Fornaldarsaga hier massgebend war. Ein solcher Schluss stimmt gut zu den Theorien der heutigen Forschung über den Ursprung dieser Teile der Völs. Wir kommen noch darauf zurück.

Nach diesen Ergebnissen empfiehlt sich eine Neufassung der Tabelle, bei der die drei Hauptabteilungen als je ein Ganzes gefasst und einander gegenübergestellt werden. Man kann auch versuchen, in und nach der Lücke zwischen sicheren Paraphrasen eddischer Lieder und Prosaquellen zu unterscheiden, wodurch die zweite Abteilung reiner hervortritt und eine vierte hinzukommt, die man, einem Ergebnis der inhaltlichen Analyse vorgreifend, die erweiterte Sigurðarsaga nennen kann. In dieser Weise kann man auch, wenn man will, Wörter ausschalten, die sowohl in den rein nachkl. Teilen als auch sonstwo in der Saga vorkommen.

Die nachklassischen Wörter der Volsungasaga.

Systematische Übersicht.

A. Interpolierter Abschnitt.

	Eddisch.	Nichteddisch.
Heimiepisode	a. Mit Dubl. in der Interpol.: <i>borði</i> 2 + 3 (<i>tæla</i> s. u.).	a. Mit Dubl. in der Interpol.: (<i>gulligr</i> s. u.), (<i>mega</i> s. u.), (<i>turn</i> s. u.).
	b. Ohne Dubletten ebd.: — — —	b. Ohne Dubl. in der Interpol.: <i>hnipa</i> (2), <i>endadagr</i> (2), <i>kurteiss</i> .
	c. Wörter, die nur in der Interp. vorkommen: <i>hannyrð</i> , <i>sýta</i> , <i>tæla</i> 2.	c. Wörter, die nur in der Interpol. vorkommen: <i>fásénn</i> , <i>gullstauþ</i> , <i>stórmerki</i> , <i>turn</i> 2, <i>gulligr</i> 2, <i>frú</i> , <i>frjóa</i> ; <i>lesa</i> ('stricken'), <i>mega</i> ('sich befinden') 2, <i>ljá sértveggja huga ume-t</i> .
Kp. 22.	a. <i>veröld</i> 3 (+ 4) (<i>tæla</i> s. u.).	a. — — —
	b. — — —	b. <i>tapa</i> (2).
	c. <i>tæla</i> 2, <i>hatr</i> .	c. <i>þol</i> , <i>langæligr</i> , <i>hugarekki</i> , <i>rækiliga</i> .
Kp. 23.	a. <i>veröld</i> 3 (+ 4).	a. (<i>kurteisi</i> s. u.).
	b. — — —	b. — — —
	c. — — —	c. <i>margfaldr</i> , <i>vápnrokk</i> , <i>hæverska</i> , <i>stórlökk</i> , <i>likamr</i> , <i>rugakr</i> , <i>kurteisi</i> 2 + 1.
Traumkpp.	a. <i>angra</i> 2 (+ 4), <i>veröld</i> 3 (+ 4).	a. (<i>gulligr</i> s. u.), (<i>kurteisi</i> s. u.).
	b. <i>hugga</i> (3).	b. — — —
	c. <i>strið</i> .	c. <i>ofrharmr</i> , <i>kurteisi</i> 3, <i>gulligr</i> 2; <i>spá spaks geta</i> .

Ergebnis: I. Ohne Traumkpp.: 1. Insgesamt: 37 Fälle von 31 Wörtern oder Ausdrücken. Hiervon sind 29 Fälle von 25 Ausdrücken nur in der interpolierten Partie vorhanden. 2. Nur Nichteddisches: 28 Fälle von 25 Ausdrücken. Hier- von sind 24 Fälle von 21 Ausdrücken nur in der inter- polierten Partie belegt. Man könnte hier noch 2 Fälle von *kurteisi* abziehen, weil das nahverwandte *kurteiss* in der Gðr.-Paraphrase vorkommt, aber dann würde man dort aus demselben Grunde ein *kurteisligr* ausschalten müssen.

II. Mit Traumkpp.: 1. 46 von 36 (34 von 28). 2. 32 von 27 (28 von 23).

Bem. Durch Klammern werden Doppelfälle bezeichnet, die einem anderen Hauptabschnitt angehören. Kursive Zahlen bezeich- nen Doppelfälle desselben Teilabschnittes. Die Zahlen der Doppelfälle umfassen allerdings auch das angeführte Bsp., so dass, wenn z. B. *hnipa* (2) steht, man es nur mit einem Bsp. des Wortes im anderen Hauptabschnitt zu tun hat.

B. Erweiterte Sigurðarsaga.

	Eddisch.	Nichteddisch.
Kp. 28.	a. <i>veröld</i> 2 (+5).	a. — — —
Kp. 29.	b. — — —	b. <i>kurteiss</i> (3).
	c. — — —	c. <i>muna til, listuliga, byrstr.</i>
Kleine Stücke	a. <i>veröld</i> 2 (+5).	a. — — —
in den Edda-	b. — — —	b. — — —
paraphrasen.	c. <i>þijðverskr, kynda.</i>	c. <i>kynzl, eymð, grimð; at liðnum tiðendum.</i>
	a. — — —	a. <i>skeðja</i> 2 (+1).
Schlusspartie.	b. — — —	b. — — —
	c. <i>valtr.</i>	c. <i>heimsól.</i>

Bem. a bedeutet hier 'mit Doppelfällen innerhalb der erwei- terten Sigurðarsaga', b 'ohne derartige Doppelfälle', c 'hier nur in der erweit. Sigurðars. vorhanden'. Unter C und D ist die Bedeutung von a, b, c entsprechend zu verändern.

Die Zahl der Wörter in diesem Hauptabschnitt verteilt sich auf Einzelabschnitte von folgender Wörterzahl: 666

(Kp. 28), 678 (Kp. 29), 284 (S. 74:5—75:5), 240 (Þiðrekssaga-parallelén), 201 (Kleinstücke, 5 an der Zahl, darüber unten), 803 (Schlusspartie) = 2872.

Ergebnis. 1. 16 von 14 (11 von 11). 2. 11 von 10 (8 von 8).
Zieht man nur die Worte ab, die in der interpolierten
Partie stehen, so erhält man 13 von 12, bzw. 10 von 9.

C. Ältere Sigurðarsaga.

Eddisch.

Nichteddisch.

a. — — —

a. (*náttúra* s. u.), (*loks* s. u.).

b. *ból* (2), *veröld* (7).

b. — — —

c. *apaldr*, *framgenginn*.

c. *náttúra* 3, *feila*, *loks(ins)* 2,
hlaupari.

Bem. Es handelt sich um den Textabschnitt 1—20:9, 24:23—
—42:13.

Ergebnis. 1. 11 von 8 (9 von 6). 2. 7 von 4. Zieht man
nur die interpolierte Partie zum Vergleich heran, so erhält
man unter 1. statt 9 von 6 10 von 7; bei 2. entsteht kein
Unterschied.

D. Eddaparaphrasen.

Eddisch.

Nichteddisch.

a. *hugga* 2 (+1), *borði* 2 (+2),
angra 4 (+2) (*bandingi*, *hýnskr*,
þjóta s. u.).

a. — — —

b. *veröld* (7), *ból* (2).

b. *kurteiss* (3), *skeðja* (3), *hnipa* (2),
endadagr (2), *tapa* (2).

c. *seðja*, *bandingi* 2, *hvatr* ('tap-
fer'), *horskr*, *ljóma*, *hýnskr* 3,
þjónn, *þjóta*, *þytr*, *flár*, *gláða*,
sværa.

c. *úumbræðiligr*, *fæzla*, *kurteis-*
ligr, *meinsamligr*, *hundagnöll*,
dáligr, *geymsla*, *sómasamliga*,
samveldi.

Bem. Ausser den Paraphrasen mit erhaltenen Quellen sind hier
auch Kp. 30, 31 (ausgenommen 74:5—75:5) und ein Abschnitt
aus 32 (vgl. unten) mit einberechnet, dagegen nicht Kp. 22.

Direkt aus der Liedvorlage stammen *seðja*, *bandingi*
(1 mal), *hvatr*, *horskr*, *ljóma* (Prosa), *hýnskr* (eigentlich

húnskr, 3 mal), *þjónn*, *borði* (1 mal), *þjóta* (1 mal), *flár*, *gláða*, *sværa*. 14 Fälle. Dagegen nicht *hugga* 2, *veröld*, *þyr* und 1 *bandingi*. Für die anderen eddischen Bsp. fehlen die Quellen. Prozentual ausgedrückt heisst das, dass etwas mehr als 73 auf 100 eddisch-nachkl. Wörter aus der Vorlage stammen dürften. Der durchschnittliche Fehler einer solchen Wahrscheinlichkeitsrechnung würde aber 10 ausmachen. Vgl. unten!

Ergebnis. 1. 39 von 31 (24 von 21). 2. 14 von 14 (9 von 9). Schaltet man nur den Wortschatz der interpolierten Partie aus, so erhält man (statt der Zahlen in Klammern) 28 von 24 und 10 von 10.

Fasst man die Abschnitte B C D als ein Ganzes auf und vergleicht man dieses mit dem Abschnitt A, so erhält man unter 1. 66 von 49 (47 von 41) und unter 2. 32 von 26 (27 von 22).

In der folgenden Tabelle werde ich nunmehr alle in Betracht kommenden Zahlen zusammenstellen. Nun kann man manchmal den Verdacht hegen, dass das Material zu klein sei, um Schlüsse zu gestatten. Um das festzustellen, habe ich mich des s. g. Bernoullischen Satzes bedient, der den Wahrscheinlichkeitsgrad einer Abweichung vom gewonnenen Ergebnis bei grösserem Material ermittelt, so dass man nachher weiss, inwiefern man dem Resultat allgemeine Gültigkeit zuschreiben darf. Näheres über die Verwendung dieser Methode in der sprachwissenschaftlichen Statistik bei Beckman Arkiv XLII, Pipping SNF XIX, XX, XXI. Bei mir kommt es natürlich nicht darauf an, das Verhältnis der beiden Frequenzen einer Gruppe zu dem Zwecke zu prüfen, um festzustellen, ob die kleine immer klein und die grosse immer gross bleiben muss; denn das ist bei solchen Unterschieden wie den meinigen eine Selbstverständlichkeit. Mir kommt es darauf an, die Unterschiede zwischen zwei Frequenzen verschiedener Gruppen auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Dafür gibt es nun auch eine besondere Formel, die Beckman anführt und die ich einige Male benutzt habe. Aber sie führt zu sehr langwierigen Rechnungen, und es dürfte einfacher sein, die Minimalfrequenz der einen und die Maximalfrequenz der anderen Gruppe zu vergleichen, um nachzuprüfen, ob sie sich berühren oder nicht.

Wenn nicht, muss ein tatsächlicher Unterschied vorhanden sein. Es fragt sich nur, wie streng man die Prüfung gestalten soll. Beckman verlangt in seinem Aufsatz die Prüfung mit dem dreifachen Durchschnittsfehler. Pipping hält eine solche Prüfung für übertrieben streng und weist ferner darauf hin, dass bei symmetrischem Verlauf der Kurve zu erwarten sei, dass nur die Hälfte der wahrscheinlichen Abweichung gerade nach der Seite hin falle, wo ein Zusammentreffen mit der zu vergleichenden Kurve möglich wird. Beckman war von einigen Vorlesungen Wicksells¹⁾ ausgegangen; Wicksell schloss sich aber, wie mir mitzuteilen Prof. Pipping die Freundlichkeit hatte, den Ausführungen Pippings an betreffs der Unnötigkeit der Prüfung mit dem dreifachen Durchschnittsfehler — es sei denn, die zu erhaltende These sei besonders kühn oder unwahrscheinlich — und fügte hinzu, dass man sich um eine mangelnde Symmetrie der Kurve kaum zu kümmern habe, falls nur das Material aus wenigstens 10 Fällen gegen mehrere bestehe.

Es wäre für mich also kaum nötig gewesen, den Forderungen Beckmans nachzukommen. Trotzdem habe ich es in Anbetracht des sehr kleinen Materials, das mir in den kleinen Gruppen zur Verfügung steht, getan. Und es hat sich herausgestellt, dass meine Hauptthese — die Ausscheidung der Kpp. 22—25 oder 22—27 aus dem Rest der Saga — allen denkbaren Prüfungsmöglichkeiten standhält. Ob man Kpp. 26—27 (Traumkpp.) als eine dritte Grösse zu betrachten habe, lässt sich mit Hilfe von Bernoullis Satz nicht gut entscheiden; denn das Material der kleinen Frequenz erreicht dort nicht ganz das verlangte Minimum von 10 und sollte nach den Ausführungen Wicksells mithin dem „Gesetz der kleinen Zahlen“, mit dem ich die Bekanntschaft versäumt habe, unterworfen sein. Aber es ist deutlich, dass die nachklassische Durchschnittsfrequenz hier weit geringer ist als die der Kpp. 22—25 — auch bei $3m$ ²⁾ der Frequenz der letzteren bleibt der Unterschied bestehen. Eine philologische Erklärung des verschiedenen Ursprungs dieser immerhin mit dem Interpolator im Zusammenhang stehenden Kpp. wird an anderer Stelle gegeben. Der

1) Elementen av statistikens teori (Svenska försäkringsföreningens publikationer 2). Mir nicht zugänglich.

2) Mit m wird der Wahrscheinlichkeitsfehler (Durchschnittsfehler) bezeichnet.

Sicherheit wegen habe ich nun zwei Tabellen angefertigt — eine mit und eine ohne die Traumkpp. Ich kann es als erfreuliches Ergebnis buchen, dass auch im ersteren Falle unter allen Umständen der Unterschied von der übrigen Saga bestehen bleibt.

Ehe ich die Tabellen folgen lasse, seien nur noch ein paar praktische Beispiele der Verwendung der Formel gegeben zugunsten derer, die die angeführten Quellen nicht einsehen wollen.

In Kp. 22 gibt es unter 328 Wörtern 14 uneddische nach der Berechnungsmethode C. Wenn ich prüfen will, welchen Abweichungen die durch Regeldetri erschlossene Frequenz von 42,7 uneddischen Wörtern auf das Tausend unterliegt, dann teile ich das Material in eine normale oder eddische Gruppe von 314 Wörtern und eine nichteddische von 14. Den wahrscheinlichen Fehler erhält man durch Ziehen der Quadratwurzel aus der durch Division der miteinander multiplizierten Gruppenzahlen mit der in die dritte Potenz erhobenen Gesamtsumme erhaltenen Zahl:

$$\sqrt{\frac{314 \cdot 14}{328^3}} = \sqrt{0,000124} = 0,0111 = 11,1$$

auf das Tausend. 3 *m* sind demnach 0,0333 oder 33,3 auf das Tausend, und man sieht auf diese Weise, dass die berechnete Frequenz unter Umständen sehr erheblichen Schwankungen ausgesetzt sein kann.

Man kann den Ausgangspunkt auch von den Frequenzahlen nehmen. In diesem Falle würde dasselbe Beispiel folgendes Aussehen erhalten:

$$m = \sqrt{\frac{0,9573 \cdot 0,0427}{328}}$$

Diese Methode habe ich jedoch bei den hier angeführten Ergebnissen selten angewendet.

T a f e l I.
Interpolationspartie ohne Traumkapitel = Kp. 22—25. Allgemeine Wörterzahl 1613.

Nachkl. überhaupt	Frequenz auf das Tausend	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		Nachkl. ohne gemeinsame Wörter	Frequenz	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		
				a) bei $3\ m$	b) bei $1/2 \cdot 3\ m$					a) bei $3\ m$	b) bei $1/2 \cdot 3\ m$	
a) Im allgem.	37	22,9	0,0036	0,0108	12,1—33,7	17,5—28,3	29	18	0,0032	0,0094	8,6—27,4	13,3—22,7
	31	19,2	0,0035	0,0104	8,8—29,6	14—24,4	25	15,5	0,0031	0,0092	6,3—24,7	10,9—20,1
b) Unedd. nachkl.	28	17,4	0,0032	0,0095	7,9—26,9	12,6—22,2	24	14,9	0,003	0,009	5,9—23,9	10,4—19,4
	25	15,5	0,0031	0,0092	6,3—24,7	10,9—20,1	21	13,4	0,0028	0,0085	4,9—21,9	9,1—17,7

T a f e l II.
Interpolationspartie mit Traumkapiteln = Kp. 22—27. Allgemeine Wörterzahl 2409.

Nachkl. überhaupt	Frequenz auf das Tausend	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		Nachkl. ohne gemeinsame Wörter	Frequenz	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		
				a) bei $3\ m$	b) bei $1/2 \cdot 3m$					a) bei $3\ m$	b) bei $1/2 \cdot 3m$	
a) Im allgem.	46	19,1	0,0028	0,0084	10,7—27,5	14,9—23,3	34	14,1	0,0024	0,0072	6,9—21,3	10,5—17,7
	36	14,9	0,0025	0,0074	7,5—22,3	11,2—18,6	28	11,6	0,0022	0,0065	4,1—19,1	7,8—15,4
b) Unedd. nachkl.	32	13,3	0,0023	0,0070	6,3—20,3	9,8—16,8	28	11,6	0,0022	0,0065	4,1—19,1	7,8—15,4
	27	11,2	0,0021	0,0064	4,8—17,6	8—14,4	23	9,5	0,0020	0,0059	3,6—15,4	6,5—12,5

T a f e l III.
Die übrige Saga. Allgemeine Wörterzahl 22344.

Nachkl. überhaupt	Frequenz auf das Tausend	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		Nachkl. ohne gemeinsame Wörter	Frequenz	m	$3\ m$	Minimal- und Maximal- frequenz		
				a) bei $3\ m$	b) bei $1\frac{1}{2}\cdot 3\ m$					a) bei $3\ m$	b) bei $1\frac{1}{2}\cdot 3\ m$	
a) Im allgem.	66	3,0	0,0001	0,0003	2,7—3,3	2,8—3,2	47	2,1	0,0003	0,0009	1,2—3	1,6—2,6
	49	2,2	0,0003	0,0009	1,3—3,1	1,7—2,7	41	1,8	0,0003	0,0009	0,9—2,7	1,3—2,3
b) Unedd. nachkl.	32	1,4	0,0003	0,0008	0,6—2,2	1—1,8	27	1,2	0,0002	0,0007	0,5—1,9	0,8—1,6
	26	1,2	0,0002	0,0007	0,5—1,9	0,8—1,6	22	1,0	0,0002	0,0006	0,4—1,6	0,7—1,3

Zur Beachtung. In diesen drei Tafeln bezeichnet die untere Reihe in jeder Abteilung die Zahl der Wörter, die obere die der Fälle. Die rechtsstehenden Abschnitte enthalten nur solche Worte und Fälle, die dem zu prüfenden Sagateil eigentümlich sind, die also nicht etwa beispielsweise sowohl in der Interpolation als auch in der übrigen Saga vorkommen. Der Unterschied, der überall zwischen Gruppen der Tafel III einerseits und entsprechenden Gruppen der Tafeln I oder II andererseits bestehen bleibt, erhellt aus den angeführten Minimal- und Maximalfrequenzen. Bei m und $3\ m$ teile ich nur die vier ersten Dezimalen mit. $3\ m$ ist aber direkt hergeleitet aus einer m -Zahl mit mehr Dezimalen, weshalb man die Zahl nicht immer durch einfache Verdreifachung der m -Zahl der Tabelle genau erhalten kann. Erhöhte Zahlen sind unterstrichen.

T a f e l IV.
Der nichteddische Wortschatz der Saga.

	Zahl der nichtedd. Wörter nach System A	Frequenz	m	$3\ m$	Min.-Max.		Zahl der nichtedd. Wörter nach System C	Frequenz	m	$3\ m$	Min.-Max.	
					a) $3\ m$	b) $1/2 \cdot 3\ m$					a) $3\ m$	b) $1/2 \cdot 3\ m$
Interpol. ohne Traumkpp. 1613 Wörter	101	65,7	0,006	0,018	47,7—83,7	56,7—74,7	65	40,3	0,0049	0,0147	29,6—55	32,9—47,7
Interpol. mit Traumkpp. 2409 Wörter	130	54,0	0,0046	0,0137	40,3—67,7	47,1—60,9	84	34,9	0,0036	0,0108	24,1—45,7	29,5—40,3
Die übrige Saga 22344 Wörter	771	34,5	0,0012	0,0037	30,8—38,2	32,6—36,4	465	20,8	0,0010	0,0029	17,9—23,7	19,3—22,3

B e m. Diese Tabelle bestätigt entscheidend das Ergebnis der Prüfungen mit nachklassischem Material. Auch hier, wo jede Subjektivität in der Auswahl ausgeschaltet ist, bleibt immer ein Unterschied bestehen zwischen Interpolation und Hauptpartie, sei es dass man das formalistische System A, sei es dass man das C System benutzt. Die Zahlen beziehen sich hier nur auf die Fälle. Wegen der geringfügigen Unterschiede wäre es müßig, die Worte ohne Dubletten (B-System) auch berechnen zu wollen.

Weniger klar treten natürlich die feineren Unterschiede zutage, die zwischen den beiden Abschnitten der Sigurðarsaga und den Eddaparaphrasen fühlbar sind. Die 'ältere' Sigurðarsaga lässt sich recht gut als selbständige Grösse von den beiden anderen Abschnitten scheiden; dagegen sind die Unterschiede zwischen der 'erweiterten' Sigurðarsaga und den Eddaparaphrasen zu gering, jedenfalls wenn man mit unhalbiertem 3 *m* rechnet. Da die 'ältere' Sig. s. vor der Interpolation den grössten Raum einnimmt und die dortigen Paraphrasen von HH.I. und Fm. recht wenig Nachklassisches enthalten, so könnte man bereits einen Unterschied machen zwischen der Saga vor und der Saga nach der Interpolation und den Schluss ziehen, der Interpolator habe nach seinen Zusätzen auch die weitere Fortsetzung der Saga nicht in Frieden gelassen. Das scheint mir aber zu unsicher und willkürlich. Die Güte der Paraphrasen vor der Lücke — bei den Fm. tritt sie auch nur im nichteddischen Abschnitt besonders hervor — dürfte, wie schon oben angedeutet wurde, als Zufall zu betrachten sein.

Ich teile jetzt einige Zahlen mit, die sich auf die vermuteten drei Abteilungen innerhalb der 'klassischen' Saga beziehen. Ich begnüge mich dabei mit weniger detaillierten Angaben als früher; Dubletten zählen, gemeinsame Wörter ebenso.

A. 'Ältere' Sigurðarsaga. Wörterzahl 8765.

Nachkl. W.: 11, Frq.: 1,3, *m*: 0,000374, 3 *m*: 0,00112, Min.-Max. bei 3 *m*: 0,2—2,4, bei 0,5 · 3 *m*: 0,7—1,9.

B. 'Erweiterte' Sigurðarsaga. Wörterzahl 2872.

a) Im allgem.

Nkl.	Frq.	<i>m</i>	3 <i>m</i>	Min.-Max.		Nkl. ohne Gemeins.	Frq.	<i>m</i>	3 <i>m</i>	Min.-Max.	
				a)	b)					a)	b)
16	5,6	0,00137	0,0041	1,5—9,7	3,5—7,7	11	3,9	0,00115	0,00345	0,4—7,4	2,1—5,7
						13	4,5				

b) Nichtedd.

Nkl.	Frq.	<i>m</i>	3 <i>m</i>	Min.-Max.		Nkl. ohne Gemeins.	Frq.	<i>m</i>	3 <i>m</i>	Min.-Max.	
				a)	b)					a)	b)
11	3,9	0,0012	0,0035	0,4—7,4	2,1—5,7	8	2,8	0,00097	0,0029	0—5,7	1,3—4,3
						10	3,5				

Bem. Hier habe ich die Berechnung durchgeführt auch unter Abzug des gemeinsamen nachkl. Wortvorrats. Die unteren Zahlen in den beiden rechtstehenden Gruppen geben die Summen an, die entstehen, wenn man nur das abzieht, was in der Interpolationspartie vorhanden ist, nicht aber was z. B. in den Paraphrasen steht.

C. Eddaparaphrasen. Wörterzahl 10707.

	Nkl.	Frq.	<i>m</i>	3 <i>m</i>	Min.-Max.	
Im allgem.	39	3,6	0,00057	0,0017	a)	b)
					1,9—5,3	2,7—4,5
Nichtedd.	14	1,3	0,0003	0,001	0,3—2,3	0,8—1,8

Bem. Wenn man nur die Paraphrasen mit erhaltenen Quellen zählt, also die verschiedenen Liedumschreibungen unserer Tabelle S. 219 zusammenrechnet, erhält man die Wörterzahl 8974 mit 36 nachkl. Fällen. *m* wird dann 0,00066, 3 *m* 0,002; bei den nichtedd. Fällen allein wird 3 *m* 0,001. Zöge man auch Kp. 22 heran, würde sich 3 *m* trotzdem nicht ändern.

Betrachtet man die Heimiepisode allein, dann wird 3 *m* 0,015, was einer Minimalfrequenz von 7,6 auf das Tausend gleichkommt. Zählt man nur das Nichtedd.-Nachkl., dann wird *m* 0,004 und 3 *m* 12,7 auf das Tausend, gleich einem Minimum von 4,2. Sogar wenn man aus inhaltlichen Gründen etwa nur diesen Teil der Interpolation mit der übrigen Saga vergliche, würde auch bei der strengsten Prüfung ein Unterschied bestehen bleiben.

Anhang.

Nachklassisches in der Ragnars Saga Loðbrókar.

Wegen des Zusammenhanges der Völs. mit der RLoð. empfiehlt es sich, einen Blick zu werfen auf den nachklassischen Wortvorrat auch in dieser Saga. Wir stossen dabei auf grössere Schwierigkeiten, als wir es gewohnt waren; denn in der RLoð. trifft man häufiger als in der Völs. Worte, die, jedenfalls literarisch, so selten gebraucht wurden, dass man über ihre Klassizität kein Urteil haben kann.

111:13 *felling*. Die hiesige Bedeutung 'Fuge' ist nur bei Ólaf Þórðarson, Málhlj. 70:8, in Æf. 75 a 20 Fr. und — wenn man die verwandte Form *fella* hinzuzieht — im Sorlapáttir belegt. Die Bsp. sind ausgesprochen nachklassisch, aber kaum zahlreich genug.

112:1 *vinlaukr*. Als Zsms. wohl ein *hapax legomenon*.

112:2 *náttúra*. Vgl. oben S. 210 zu 15:22. Nachkl.

112:4 *fæða*. Wir haben oben S. 196 f. bei der Prüfung von *fæzla* das Wort schon berührt. Es ist als Substantivum zweifelsohne nachklassisch. Die Stelle aus der Hallfr. der Flat. kann es nicht retten; denn in Konráð Gíslasons Ausgabe, die der besseren Hs. folgt, heisst es *matr* (Pr. 30:16). Andere junge Belege: Fm. II:139, VII:160 (beide christlich), Stj. 19, 29, 149 Vf., 148 Fr. Auch *fæði* (Nordbriktsp. und Stj.) ist nachkl.

112:7 *dýrðligr*. In den Wbb. findet man nur die Normalform *dýrligr*. Diese hat klassische Gewähr.

112:19 *beinabót*. Bsp. aus Sturl. I und Post. Macht einen einwandfreien Eindruck.

112:23 *óðamálugr*. Nebenform der Zsms. *óðmálugr*. Von dieser gibt Vf. einen Beleg aus der Orkn., den ich in der krit. Ausgabe nicht gefunden habe. Ohne Zweifel ist *malóði* klassisch vorzuziehen. Andererseits sind die Bestandteile unsrer Zsms. vollkommen einwandfrei.

112:24 *trefr*. Belege aus Bp. I (aus weniger guten Abschnitten), Heil., Orvar-Oddss. Das verwandte *trof* schon L und ferner Stj., Laxd. Bessere Gewähr für klassischen Gebrauch

des Wortes liefert das ebenfalls verwandte *trefill*, das als Spitzname in drei guten Quellen (Egs., Landn., Høens.-Dór.) auftaucht.

112:27 *tóttur*. **L** (1 mal). In einer Zsms. liefert die Glúma Kp. 3:19 das benötigte klass. Bsp.

114:11 *snarbrýnja*. Keine sonstigen Belege, aber die Komponenten sind klassisch.

114:12 *hrytr*. Die Wbb. führen nur zwei späte Belege an, aber das Verbum mit entsprechender Bedeutung ('schnarchen') benutzt die Sn. E., und es gibt kaum Anlass zu bezweifeln, dass die substantivische Bildung dem klass. Sprachgebrauch hat geläufig sein können.

114:14 *skunda*. Unter Mengen von Bsp. geben die Wbb. doch kein einziges aus einer klass. Saga. Sicher klass. ist dagegen das einer anderen Flexionsklasse angehörende *skynda*. **P** und **E** kommen beide vor, aber **L** nur *skynda*. Nachkl. (?).

115:4 *hagleikr*. Vgl. oben S. 166 zu 58:5.

115:23 *gezligr*. Steht auch 153:6. Ein Beleg aus dem Spec. ist alles, was zum Vergleich herangezogen werden kann. Die Variante *geðligr* steht einmal **P**. Ich bezweifle stark die Klassizität des Wortes.

Gemäss Olsen kann man an beiden Stellen auch *gözligr* lesen, wofür auch nur ein sonstiger Beleg geboten werden kann: Heil. I:384.

Bis hierher befanden wir uns noch in dem Übergangskapitel, das ältere Ausgaben der Völs. mit aufzunehmen pflegten. Die folgenden Kpp. enthalten noch mehr schwer zu Entscheidendes, aber auch einiges, was ich bestimmt als klassisch ungebräuchlich bezeichnen kann.

116:15 *kurteiss*. Vgl. oben S. 164 zu 57:10. Nachkl.

116:12 *svá bar hon af* etc. Die Phrase wurde oben S. 178 angeführt.

117:12 *fæzla*. Vgl. oben S. 196 zu 80:3. Nachkl.

121:2 *af meirum stigum*. Dass *stig* wie hier gebraucht wird, um die soziale Stellung eines Menschen zu bezeich-

nen, ist auch aus dem Styrbj. p. (Flat. II:70) und dem Spec. bekannt. Die Klassizität ist sehr zweifelhaft; es gibt jedoch einen anderen Ausdruck für die nämliche Sache, der sicher nachkl. ist: *stétt*. Unser Ausdruck ist dem jedenfalls vorzuziehen.

122:19 *bjargvel*. Steht zweimal als Hs.-Variante in der Sverriss. Sichere klass. Belege gibt es für andere Zsmss. mit *bjarg*-.

123:10 *ferliki*. L. Ich wüsste nur nachkl. Belege anzugeben (Alex., Barl., Klm., Greg.). Allein das Adjektivum *ferligr* ist sicher klassisch belegt (2 mal in der ÖH.).

123:22 *pannin*. Dies ist der nachklassische Ausdruck für das klass. *pannig*, *pann veg* oder *þangat*. Noch andere Formen kommen vor, die zwischen den echt klass. und dem jungen Ausdruck eine mittlere Stellung einnehmen. Belege für *pannin*: Flat. III:258, Krók. 2,4 Fr., Klm. 552, Fm. VIII:350 Vf., Rd. 227 Vf. **P** einmal als var. lect. einer christl. Dichtung.

123:25 *veröld*. Vgl. oben S. 177 zu 63:3. Nachkl.

123:31 *athugaleysi*. Gret. 98 Fr., Stj. 6 Fr., Heil. II:644. Für einfach *athugi* oder andere Zsmss. damit bieten die Wbb. auch nur junge Belege. *hugi*, auch in Zsms., ist dagegen unbedenklich, ebenso *at* als Präfix.

125:6 *tílsýndar*. Keine weiteren Belege. Von Vf. als 'modern' bezeichnet. Also nachklassisch. Für die verwandten Bildungen *tílsýn*, *tílsýni*, *tílsýndum* kenne ich nur Belegstellen aus Spätwerken.

133:5 *djǫfulskraptr*. *djǫfull* **L P F** und dessen Zsmss. sind ausgesprochen nachklassisch-christliche Bildungen, von denen man in den guten Texten kaum einen Beleg finden kann.

135:9 *byrja* = 'zeugen'. Diese Bedeutung ist nachklassisch: 5 Bsp. aus Stj. und einzelne Belege aus Post., Leif., Grág. Ähnlich auch Heil., Æf., Klm. In klass. Texten sagt man *geta* oder *ala*.

148:27 *almsveigr*. Das Wort *almr* ist nicht belegt in klass. isl. Prosa. Das kommt aber daher, dass die Ulme auf Island nicht wächst. In Norwegen ist das Wort alt genug.

- sveigr* in der hier anzusetzenden Bedeutung 'Gerte', 'Rute'. 'Zweig' scheint in der Prosa gänzlich vereinzelt dazustehen. In einer Strophe Skallagrims in der Egs. findet man es.
- 149:1 *lásbogi*. Diese Waffe wird in der Sverriss. und im Spec. erwähnt und ferner in Klm. und Art. Sie kann nicht alt genug sein für die klass. Sprache, und war auch auf dem Kontinent vielleicht nicht so bekannt¹⁾. Nachkl.
- 149:12 *hvellr*. P. Orkn. 309 (nicht klass.), Fm. I:215 (nicht Heimskr.), Klm., Alex., Heil., Thom., Bær. Nachklassisch.
- 150:18 *kyrð*. P. Belege aus Ágr., Jónsv., Fm. VI, Alex., Korm., Orvar-Oddss. Es kann sein, dass dieses Wort als nachklassisch zu bezeichnen ist. *kyrrsæti*, *kyrrseta*, *setjaz um kyrt* sind klassisch häufig belegt.
- 153:6 *gezli gr*. S. o. zu 115:23.
- 162:9 *lota*. P. Steht hier abwechselnd mit *stundum*. Dieses *lotum* mit adverbialer Bedeutung findet man noch Bp. I:353 (29) Fr. und an einer Stelle der Egs.-Hs.W (nicht massgebend), wo die anderen Hss. *stundum* schreiben. Da die zahlreichen Belege für *lota* im allgemeinen sämtlich aus Quellen mit weniger guter Sprache stammen, glaube ich das Wort überhaupt als nachklassisch betrachten zu dürfen. Die Wbb. geben Belege aus Rd., Glúm. (das verdächtige Kp. 13), Sturl. und Finnb.
- 163:19 *gørsamliga*. L. Bisk. I:322, Hom. 76:30, Jónsv. 74, Fm. VI:408, VII:11, Spec. passim. Das Wort dürfte wie *meinsamliga* (vgl. oben S. 198) nachklassisch sein.
- 165:10 *bleyta*, *penja*. Es ist wahrscheinlich ein Zufall, dass man — jedenfalls in den Wbb. — kein klass. Bsp. für das Verbum *bleyta* und auch für *penja* kein besseres als Fm. VIII:436 (Sverriss.) findet. Als Subst. erscheint *bleyta* Hrafnk. 27 Fr., und das Vb. *penja* steht schon L einmal.
- 165:12 *holdrósa*. Gänzlich vereinzelt. Wahrscheinlich norwegisch, da Aasen²⁾ *rósa* in derselben Bedeutung ('innere Seite der Haut') erwähnt.
- 168:2 *inniliga*. Ein wahrscheinlich nachklassisches Wort. *gløggliga* wird in besseren Texten vorgezogen.

1) Vgl. Delbrück: Geschichte der Kriegskunst III:338.

2) Norsk Ordbog 613.

Wir finden *inniliga* Heil. II:562, Alex. 65 Fr., Klm. 369, Fm. VI:36, Spec. 236, 487, 685 Vf., Fm. X:371 (Odd) Vf., Laxd. 282 Vf. Die RLoð.-Stelle weicht bedeutungsgemäss etwas ab von den anderen, und man kann zugeben, dass *gleggliga* gerade hier vielleicht nicht vollkommen befriedigen würde.

169:10 *ættbogi*. Das Wort steht unter starkem Verdacht nachklassisch zu sein. Und dasselbe würde wohl auch *áttbogi* L gelten, obgleich Vf. ein Landn.-Bsp. (aus einer unsicheren Ausgabe) davon erwähnt. Die Belege sind: Heil. II:146, 287, Flat. I:287 (ÓT.). Von *áttbogi* auch Laxd. Kp. 25, Eluc. 26, Stj. 425, Post. 686 B. 14 Vf., Isl. Hom. 138:4. Dabei befassen sich gerade die klass. Sagas ungemein viel mit Genealogien. Sie wählen eben andere Ausdrücke.

171:11 *listuliga*. Siehe oben S. 182 zu 66:12. Nachkl.

Damit wären wir am Ende unsrer kleinen Durchsicht. Bei der eigenen Lektüre hatte ich den Wortschatz der RLoð. nicht im Auge, und meine Schlüsse mögen deshalb in ein paar Fällen einer Revision bedürfen. Sollte ich aber an einer Stelle ein Wort zu Unrecht als nachkl. angesehen haben, so kann ich ja auch und fast eher aus Vorsicht zu wenig aufgenommen haben. Man kann deshalb getrost damit rechnen, dass 18 Worte oder noch einige mehr in der RLoð. nachklassischen Charakters sind¹⁾. Davon kommen 5 auch in der Völs. vor. Rechnet man mit 20 nachkl. Worten in der RLoð., so würde das ungefähr der Heimiepisode in der Völs. gleichkommen. Dabei um-

1) Klassisch vielleicht nicht belegte Zusammensetzungen einwandfreier Komponenten sind *beinabót* 112:19, *loðbrækr* 118:3, vgl. *loðkúpa* Orkn. 276:23, *vápnföt* 118:10, *vápnhæfr* 119:23, *verðkaup* 120:3, *farmóðr* 134:17, *hlunnroð* 137:22, *samdráttir* 146:9 (undandráttir klass.), *burðarmaðr* 148:11, *hár(rh)amr* 165:12, *borgarvíð* 165:16, *oddhagr* 168:1 u. a. Umgekehrt muss man vielleicht zu den Zsmss. greifen, um klass. Gewähr für *skraut* 127:13 (*skraut-menni* und *skrautligr* Vápn.) und *kvigendi* 131:11 (*kvigandisfjörðr* Landn.) zu finden. Zu *hegningr* 123:21 vgl. klass. *hegna* in derselben Bedeutung. Zu *bera á baki* 128:27 (auch Fld. II:398) vgl. *koma á bak* mit derselben Bedeutung Nj. 193 Vf. *hjúskaparfar* 128:25 ist klass. belegt im Qgm. p. d. (Fm. II:73). Für *spurdagi* Orkn. 189 (nichtklass.), Ágr., Laxd. stände wohl besser *spurn.* *hneftafl* 161:7 statt einfach *tafl* habe ich nicht an klass. einwandfreier Stelle gesehen, aber Vf. hält den Ausdruck für sehr alt. Zu *tofl* 162:1 vgl. *tafl*. *tofl* scheint zu selten belegt zu sein (Fm. VI:29).

fasst dieser Abschnitt nur 7 Seiten, während die RLoð. nach Abzug der Strophen rund 54 Seiten in Anspruch nimmt. Andererseits hat die ältere Sigurðarsaga, die wir aus der Vols. herausschälten, eine noch geringere nachkl. Wörterzahl. Proportional gesehen verhält sie sich in dieser Hinsicht zu der RLoð. wie 2 zu 3. Die RLoð. ist aber zweifelsohne eine ziemlich klassisch gehaltene Fornaldarsaga, deren Verfasser der Urheberschaft an der nachkl. Partie in der Vols. nicht verdächtigt werden kann.

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES ḤĀSĪD

VON

LAZAR GULKOWITSCH

I

TARTU 1935

Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma‘aśijjōt.

1. Ḥāsīd und Wunder.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	7—25
Einleitung	26—34
Das Wunder	35—95
1. als Rettung aus einer infolge besonderer Frömmigkeit ent-	
standenen Not	35—68
2. als Belohnung für ein Gott wohlgefälliges Leben im	
allgemeinen	69—76
3. als Rettung aus inneren Nöten :	
a) vor Beschämung	77—81
b) aus einem Pflichtenkonflikt	81—84
4. als Verzicht Gottes auf eine Sühne	85—92
5. zur Verherrlichung eines Ḥāsīd	93—95
Zusammenfassung	96—104

Vorwort.

Auf Grund des auch in meiner Arbeit über „Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte“¹⁾ vorausgesetzten Postulats, daß in bezug auf die geistigen Phänomene, die den Begriff Judentum konstituieren, ein Kontinuum der Entwicklung von der Entstehung des Judentums an bis zum heutigen Tage existiert, soll hier einer der für die Geistesgeschichte des Judentums zentralen Begriffe nach seiner materiellen Seite hin — in Parallele zu den formalen Untersuchungen in der Arbeit über die Abstraktbegriffe — untersucht werden. Die Untersuchung eines Begriffes auf das Wesen und die Entwicklung seines Inhalts hin kann nicht darauf ausgehen, alle Fälle zu registrieren, in denen sich der Begriff jeweils realisierte. Denn, gesetzt selbst den niemals erreichbaren Idealfall, daß für den Kulturkreis, innerhalb dessen die Bildung des Begriffes untersucht werden soll, ein lückenloses, restlos bearbeitetes und eindeutig geordnetes literarisches Material vorläge, so bedeuteten doch alle einzelnen Fälle, wo der Begriff vorkommt, ein von äußeren Faktoren abhängiges Ins-Dasein-Treten, dessen vollständige Registrierung nur eine Vorarbeit wäre, während die entscheidende Aufgabe für die Untersuchung des Begriffes darin besteht, daß aus den vorhandenen Einzelfällen das ihnen Gemeinsame herausgestellt wird. Es kommt also darauf an, ein Bild vom Sosein des Begriffes zu gewinnen, des Soseins, durch das alle seine einzelnen Daseinsformen im Prinzip bestimmt sind. Auf Grund dieser Auffassung unserer Aufgabe sind wir aber nicht unbedingt darauf angewiesen, daß uns ein lückenloses Material zur Verfügung steht, da wir doch annehmen können, daß, was einer größeren Anzahl von Einzel-

1) Leipzig 1931, Einleitung.

fällen gemeinsam ist, dem Sosein des Begriffes soweit entspricht, daß es auch in den vielen uns unbekannten Daseinsformen des Begriffes wirksam sein wird. Es liegt uns also nichts daran, eine lückenlose Geschichte der Daseinsformen, in denen sich das Sosein realisierte, zu schreiben, was auch gar nicht möglich und m. E. wenig fruchtbar wäre, sondern es kommt darauf an, das Prinzip aufzuzeigen, daß in der Bildung des zu untersuchenden Begriffes wirksam war.

Als zu untersuchender Begriff ist der des Idealtypus gewählt worden, d. h. der Begriff des Typus, der alles in sich vereinigt, was einem Juden als bewunderns- und erstrebenswert erscheint. Der vorwiegend religiös-ethischen geistigen Haltung des Judentums entsprechend ist der Idealtypus aber nicht der Held¹⁾, der Krieger, sondern der Fromme. Freilich soll auch dem vollkommenen Frommen die kriegerische Tugend der Tapferkeit nicht fehlen, ebenso wie der vollkommene Held ein frommer Mensch ist, aber es kommt hier auf die den Typus konstituierende Eigenschaft an. Das Wort, das in der jüdischen Tradition fast ausschließlich als Bezeichnung für den Idealtypus diente, ist *Hāsīd*. Diese Bezeichnung dominiert so, daß die Geschichte des Wortes *Hāsīd*²⁾ mit der Geschichte des Idealtypus fast identisch ist, daß also beide praktisch gleichgesetzt werden können. Dagegen ergibt sich aus der Bibel der merkwürdige Tatbestand, daß hier dem Idealtypus sehr verschiedene Eigenschaften

1) Das deutsche Wort „Held“, das den „durch Tapferkeit und Kampfgewandtheit hervorragenden Krieger“ bezeichnet, erweist sich insofern als Bezeichnung des Idealtypus, als es „sich auf einen, der in irgend einem Gebiete etwas Ausgezeichnetes, Hervorragendes leistet, überträgt, so im Guten und im Nützlichen und im Schlimmen“ (vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Band IV, 2, Leipzig 1877), und ferner insofern, als es in rein formalem Sinn als Bezeichnung des Mittelpunktes und der Hauptperson einer Dichtung gebraucht wird. — Die Tendenz, die Frömmigkeit als hervorragendste Eigenschaft des Idealtypus anzusehen, macht sich auch im Neuen Testament bemerkbar. Hier wird selbst an so ausgesprochenen Kriegshelden, wie Gideon, Barak, Simson, Jephtha und David, in erster Linie ihr Glaube, nicht ihr Heldentum gerühmt (Hebr. 11, 32—35).

2) Über den essentiellen Charakter des Wortes und seine unlösliche Verbindung mit dem Begriff, den es repräsentiert, eine Verbindung, aus der sich die Identität von Wort- und Begriffsgeschichte ergibt, vgl. Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes *Hāsīd* im Alten Testament (Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici, Nr. 1), S. 5 f.

Corrigenda.

S. 8, Z. 7: . . . aufzuzeigen, das . . .

S. 38, Anm. 1: Der Satz „Außerdem macht es das Vorkommen in den Midrāšim wahrscheinlich, daß die Erzählung auch in Babylonien bekannt war“ ist als mißverständlich zu streichen, da er eine methodische prinzipielle Darlegung gegenüber der allgemein akzeptierten Auffassung von Zunz, den Entstehungsort der Midrāšim betreffend, voraussetzt, die aus methodischen Gründen erst im nächsten Teil erfolgen wird.

S. 104, Z. 2 lies: Ḥanīnā.

zugeschrieben werden, die in folgenden Begriffen eine prägnante Formulierung gefunden haben¹⁾:

צדיק (Noah: Gen. 6,9; 7,1),
 ירא אלהים (Abraham: Gen. 22,12),
 ישר (David: 1. S. 29,6),
 תמים (Noah: Gen. 6,9),
 קדוש (Elisa: 2. K. 4,9),
 טוב (Saul: 1. S. 9,2),
 ענו (Moses: Num. 12,3),
 נבון דבר (David: 1. S. 16,18)

etc., daß er aber nicht mit dem Namen Hāsīd belegt wird. Hāsīd dagegen ist im Alten Testament ein — abgesehen von drei unsicheren Stellen — nur in Psalmen vorkommender kultisch-soziologischer Begriff. Im Alten Testament sind nur Ansätze vorhanden, die zeigen, wie sich ein Bedeutungswandel, eine Verschiebung der Begriffssphäre vollziehen will²⁾. Die große Lücke zwischen den biblischen und den tannaitischen Quellen freilich verwehrt es uns, die einzelnen Phasen der Entwicklung zu verfolgen. Wir kennen nur ihr Ergebnis und können lediglich mit Hilfe des Ergebnisses die Lücke rückblickend konstruktiv auszufüllen versuchen.

Unsere literarischen Quellen bieten uns in der Hauptsache vier Möglichkeiten, die Entwicklung des Begriffes Hāsīd zu verfolgen:

1. Die einfachste ist, zusammenzustellen, was die Tradition an Definitionen des Begriffes enthält, was als Wesen eines Hāsīd, was als chassidischer Brauch, was als chassidgemässes Handeln ausdrücklich gekennzeichnet wird.

Mit diesen direkten Hinweisen ist aber nur wenig getan, es muß vielmehr weiter gezeigt werden, wie

2. die Persönlichkeiten beschaffen sind, denen die Traditionen das Epitheton Hāsīd zuerkennt — angefangen von den als Hāsīd bezeichneten Autoritäten der Tanna-itenzeit bis hinab zum Ba'al Šem tōb —, so daß wir dann eine Prosopographie der betreffenden Persönlich-

1) Neben diesen ausdrücklichen Formulierungen werden die als ideal empfundenen Persönlichkeiten der Vorzeit auch durch ihre in den Erzählungen dargestellte Handlungsweise charakterisiert. Doch ist uns nicht für jede ihrer so geschilderten Eigenschaften eine prägnante begriffliche Formulierung überliefert.

2) Vgl. Gulkowitsch a. a. O. S. 36 f.

keiten erhalten. Dabei ergibt sich aus dem vorhandenen Material die Aufgabe, neben der Prosopographie historischer oder wenigstens im Kern historischer Persönlichkeiten, die den Beinamen Hāsīd erhalten haben, eine Prosopographie des eigenartigen rein ideellen Typus zu zeichnen, der unter dem Begriff der חסידים ראשונים erfaßt wird. Diese חסידים ראשונים, deren Existenz in eine Vorzeit jenseits der Geschichte hineinprojiziert wird, stellen nur fingiert historische Persönlichkeiten dar. Sie sind die sachlich, nicht die zeitlich Ersten, die Ersten auf der Stufenleiter der ethisch-religiösen Vollkommenheit der Menschheit. Daß sie unter einer zeitlichen Kategorie in die Menschheit eingeordnet werden, beruht auf dem Unvermögen menschlichen Denkens, reale Gegebenheiten — und die חסידים ראשונים sind als durchaus reale Größen anzusehen — anders als unter zeitlichen Kategorien zu erfassen. Der Begriff des *ἔσχατον* — der eben wegen seines zeitlosen Inhalts mit dem Begriff des *πρώτον* identisch ist — enthält unter seiner der Zeitkategorie entnommenen Form stets den Inhalt eines sachlich Letzten, einer idealen Gegebenheit, die am Anfang oder am Ende, was in diesem Falle nur behelfsmäßige Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind, der Wertskala steht. In dieser in Zeitkategorien erfaßten Zeitlosigkeit des *ἔσχατον* sind alle Lehren vom goldenen Zeitalter, vom Paradies und von einem künftigen Gottesreich, das zugleich gegenwärtig ist, verankert, und unter diesem Gesichtspunkte muß auch das Wesen der חסידים ראשונים begriffen werden.

Zu den allgemeinen Problemen, die im prosopographischen Teile zu behandeln sind, gehört auch das Problem, das dann entsteht, wenn, wie in Sōṭā IX, 15 und M'nāḥōt 10 (und in gewissem Sinne auch in dem auf S. 17 behandelten Falle des J'hūdā ben Bāḇā und des J'hūdā ben El'ai), diese oder jene Persönlichkeit als der letzte Hāsīd bezeichnet wird, wenn man also den Begriff Hāsīd künstlich historisiert, um eine Persönlichkeit als seine absolut adäquate Ausprägung hinzustellen, ein Vorgang, dem die Auffassung zugrunde liegt, daß sich die Begriffe im Verlaufe ihrer Geschichte

explizieren, bis sie in einer Persönlichkeit ihren vollendeten Ausdruck gefunden haben. Diejenigen Kreise, die eine solche Historisierung des Begriffes vornehmen, wollen damit den Begriff aus einer weiteren Entwicklung ausschließen, womit aber nicht gesagt ist, daß diese Kanonisierung jedes Mal gelingt. Im vorliegenden Falle hat sie sich nicht durchgesetzt.

Im prosopographischen Teile wird außerdem auf den Typus **חסיד אומות העולם** einzugehen sein, d. h. auf den Typus des Hāsīd unter den Nichtjuden. Daß ein solcher Typus entstehen konnte, weist auf eine universalistische Strömung im Judentume hin, die naturgemäß auch einen so zentralen religiösen Begriff wie den des Hāsīd beeinflussen mußte. Die Tendenz ist aber relativ jung, sie findet sich in den von Jellinek in **בית המדרש** III edierten **Hēkalōt** (**סדר גן עדן**) und im **Zōhar** II, 168a, also in ausgesprochen mystischen Schriften, was der universalistischen Einstellung aller Mystik durchaus entspricht¹). Wohl von hier ausgehend wurde der Begriff **חסיד אומות העולם** sehr populär. Der Kommentator Bertinoro zu **Mišnā Sanhedrin** X, 2 setzt den Begriff als allgemein bekannt voraus. Er wurde schließlich mit **Tōseftā Sanhedrin** XIII, 2 in Zusammenhang gebracht, was aber insofern inkorrekt ist, als an der betreffenden Stelle nur von **צדיקי אומות העולם** die Rede ist. **חסיד אומות העולם** ist in der **Tōseftā** nach dem kritischen Apparat von Zuckermann (Pasewalk 1881) auch als einzelne Lesart nicht nachweisbar. Es war also bei Angabe dieser Belegstelle nur beabsichtigt, auf eine dem Sinn nach entsprechende Stelle hinzuweisen, wobei deutlich wird, daß ein Unterschied zwischen Hāsīd und **Ṣaddīk** nicht mehr gespürt wurde. Während die Belegstelle wohl zunächst nur ihres Sinnes wegen herangezogen wurde, hat man im Verlauf der weiteren Tra-

1) Die universalistische Einstellung des Maimonides, die nicht auf einer mystischen Grundhaltung, sondern auf seiner Hochschätzung der geistigen Leistung anderer Völker, besonders der antiken, beruht, zeigt sich ebenfalls darin, daß er von **חסיד אומות העולם** sprechen kann. Die Tradition, nach der neun in der Bibel genannte Proselytinnen als **Hāsīdōt** bezeichnet werden, wird bei anderer Gelegenheit behandelt werden.

dition angenommen, daß der Ausdruck חסיד אומות העולם an der betreffenden Stelle wirklich vorkomme. Dieser Fehler konnte deshalb entstehen und lange unkorrigiert bleiben, weil die Toseftā, da sie doch nicht kanonisch war, sehr wenig gelesen wurde. Dagegen finden wir in einem speziellen Falle auch in der älteren Tradition (Bābā bātrā 15b), daß auch ein Nichtjude als Ḥāsīd bezeichnet werden kann. Hiob, den eine Richtung, für die die Neigung charakteristisch ist, große Persönlichkeiten als geborene Nichtjuden hinzustellen (z. B. Šoma'jā und Abtāljon nach der Tradition in Giṭṭīn 57b und Sanhedrin 96b und Rabbi Mē'ir, der nach Giṭṭīn 56b und Parallelen als Nachkomme Neros gilt), als Heiden hinstellt, wird dennoch im selben Zusammenhange Ḥāsīd genannt. Die eigentümliche Tatsache, daß Hiob als Heide gilt, kann sich nur daraus erklären, daß die Strömung, die diese Ansicht vertrat, prinzipiell die Anschauung hatte, daß echtes Judentum nicht von der Geburt, sondern von der Erkenntnis abhängig sei, was eine sehr positive Stellung zu den missionarischen Bestrebungen zur Folge haben mußte, wenn man nicht überhaupt annimmt, daß der missionarische Gedanke hier der Ausgangspunkt war¹⁾. Daß der Heide Hiob Ḥāsīd genannt werden kann, zeigt ein Verschwinden des Empfindens dafür, daß mit dem Begriff Ḥāsīd, seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend (s. Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im Alten Testament, Tartu 1934, S. 36 f.) nur ein Jude, ein Glied der Gemeinde Jahwes, bezeichnet werden darf. In anderen Zusammenhängen ist das Gefühl dafür noch durchaus lebendig. Es heißt des öfteren von bekehrten Heiden nur, daß sie Šaddīkīm wurden. Nissim nennt in seiner Schrift (s. unten S. 35) den Proselyten Onkelos zwar

1) Hier fällt die Ähnlichkeit mit der ideellen Grundlegung des christlichen Missionsgedankens auf. Es ist auch durchaus möglich, daß die Vertiefung der jüdischen Lehre nach dieser Richtung hin von christlichen Gedankengängen angeregt wurde. Der Anspruch, daß die Zugehörigkeit zur allein wahren Religion nicht von der Geburt abhängig sein kann, war für das Christentum schon im Augenblicke seines Auftretens eine Lebensfrage. Das mußte sich auch auf die gedankliche Fundierung des Judentums auswirken, für das diese Frage zwar nicht in demselben Maße zentral, aber doch immerhin von Bedeutung war.

Ḥāsīd, ist sich aber bewußt, daß er damit von der üblichen Auffassung abweicht, er vertritt nämlich an dieser Stelle (Bl. 18a der Amsterdamer Ausgabe) die Ansicht, daß Frömmigkeit wichtiger ist als Geburt, indem er sagt, daß Onkelos nach Ps. 145, 17 ein **חֲסִיד בְּמַעֲשָׁיו**, d. h. ein Mensch, dessen Taten als chassidhaft anzusehen sind, war. Die als Belegstelle für **חֲסִידֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם** fälschlich herangezogene Stelle in der Tosefta Sanhedrin XIII, 2 spricht ebenfalls von den **צְדִיקֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם**. Midraš T'hillim zu Ps. 132,9, wo die **כְּהֵנִי יִי** in Parallele zu den **חֲסִידֵי יִי** genannt werden, versteht, wohl in Anlehnung an die Tradition (Bābā ḵammā 38a und Parallelen), nach der ein frommer Heide, wenn er Tōrā studiert, einem **כֶּהֵן גָּדוֹל** gleichzusetzen ist, unter den **כְּהֵנִי יִי** die Heiden, während die **חֲסִידֵי יִי** ausdrücklich als Juden bezeichnet werden. Da unter diesen Juden gerade die **רִשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל** verstanden werden, so ist es deutlich, daß Ḥāsīd nicht deshalb nur auf Juden angewendet wird, weil es eine höhere Stufe der Frömmigkeit bezeichnet, die einem Heiden nicht erreichbar wäre, sondern daß diese Einschränkung des Begriffes mit seiner nicht rein ethisch-religiösen, vielmehr immer auch soziologischen Bedeutung zusammenhängt. Die oben konstatierte Anwendung des Begriffes Ḥāsīd auf den Heiden Hiob bedeutet also ein Abweichen von dieser Regel und weist darauf hin, daß hier der Begriff nicht mehr recht lebendig war. Es prägt sich das ja auch darin aus, daß man den Begriff einer Persönlichkeit der Vergangenheit als ständiges Epitheton zuzuweisen bemüht ist. In einer solchen Historisierung liegt immer das Bestreben zu kanonisieren, also von der historischen Weiterentwicklung auszuschließen.

3. Enthält die Tradition eine Reihe von Geschichten¹⁾, die der Exemplifizierung des Ḥāsīd-Begriffes dienen. Die

1) Die Geschichten, die von Ḥāsīdīm, von ihrem Schicksal, ihren Eigenschaften und ihren Handlungen berichten, haben in der großen Mehrzahl die typische Form der **מַעֲשֵׂה**. Der terminus **מַעֲשֵׂה** als Bezeichnung einer Geschichte ist bereits tannaitisch. Im Alten Testament dagegen ist er nicht belegbar. **מַעֲשֵׂה** ist Verbalabstraktum. Seine Bedeutung umfaßt sowohl die Handlung selbst als auch ihr Ergebnis, sie entspricht also ungefähr dem Bedeutungsgebiet des deutschen Wortes „Werk“. In diesem Sinne ist **מַעֲשֵׂה** auch anwendbar auf das Ergebnis der dichterischen Tätigkeit (Ps 45, 2). Doch

4. Möglichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß einerseits das Alte Testament einen von der Tradition abweichenden Hāsīd-Begriff hat und andererseits die Tradition das Alte Testament fortgesetzt heranzieht. Da nun die alttestamentlichen Stellen in den Schriften der Tradition nicht historisch-kritisch untersucht, sondern nach wechselnden Prinzipien gedeutet werden, so läßt sich an der wechselnden Deutung derjenigen Stellen im Alten Testament, die das Wort Hāsīd enthalten, die Geschichte des Begriffs ablesen.

hat das Wort **מעשה** im Alten Testament niemals den Charakter eines terminus technicus auf literarischem Gebiete angenommen, wie etwa das griechische Wort *ποίημα*. Als typischer Anfang für eine Erzählung, wie das Wort von talmudischer Zeit an gebraucht wird, ohne sich jemals auf diesen speziellen Gebrauch einzugehen, bedeutet . . . **מעשה ב** zunächst nur „Ereignis, das sich zugetragen hat mit . . .“. Doch wird der typische Anfang mehr und mehr zum terminus technicus der Gattung. Für diesen terminus wurde nun — in Unterscheidung von dem Worte **מעשה** im ursprünglichen konkreten Sinne — ein besonderer Abstraktplural: **מעשיות** gebildet. Diese Bildung, die einen terminus ante quem für die erstmalige Verwendung des Wortes **מעשה** als literarischer terminus technicus bedeutet, taucht im 12. Jahrh. auf. — Als literarische Erscheinung ist die **מעשה** nach Inhalt und Tendenz durchaus nicht auf die jüdische Literatur beschränkt. Die **מעשה** ist vielmehr eine im Mittelalter weit verbreitete Gattung und gehört zur Gruppe der sogenannten exempla. „Par le mot *exemplum*, on entendait, au sens large du terme, un récit ou une historiette, une fable ou une parabole, une moralité ou une description pouvant servir de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral“ (J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris 1927, S. 1). Von den hier genannten Arten der exempla entspricht **מעשה** nur den beiden erstgenannten (récit, historiette), Gleichnisse und Fabeln dagegen bezeichnet die jüdische Literatur als **משל**; vgl. Elieser ben Jehuda, *Thesaurus totius hebraicitatis* VII, 3386 ff. Von den von André Jolles (Einfache Formen. Legende—Sage—Mythe—Rätsel—Spruch—Kasus—Memorable—Märchen—Witz, Halle 1930) genannten „einfachen Formen“ steht den **מעשיות** in ihrer ursprünglichen Form das „Memorable“ am nächsten. Auch die **מעשיות** berichten ein einmaliges Geschehen, nicht in Form rein formaler Berichte, sondern unter Angabe spezifischer Inhalte, die geeignet sind, den Sinn des einzelnen Geschehens zu deuten und es dem allgemeinen Geschehen einzugliedern. Doch beschränken sich — der religiös-ethischen Grundhaltung entsprechend — die **מעשיות** prinzipiell auf Geschehen religiöser Natur und wollen nicht nur berichten, sondern zugleich erbauen und zur Nachfolge auffordern. Sie sind „imitabilia“, also insofern der Legende verwandt, während das „Memorable“ alles Bemerkenswerte berichtet, ohne Rücksicht auf das Lebensgebiet, in dem sich das Geschehen abspielt, und ohne Rücksicht darauf, ob dieses Geschehen nachahmenswert ist oder nicht.

Bei der Untersuchung des Materials kommt es vor allem darauf an, festzustellen, welchen Veränderungen der Begriff Hāsīd und welchen Gesetzen diese Veränderungen unterliegen, ob sich aus dem Begriff ein exklusives oder ein weitherziges Frömmigkeitsideal erschließen läßt, ob der Hāsīd eine Sonderstellung gegenüber Gott einnimmt, in welchen Formen sich sein Verkehr mit Gott vollzieht, d. h. welche Bedeutung für ihn Gebet, Vision, Erscheinung von Gottesboten und ähnliches haben, in welcher Beziehung er zu der besonders greifbaren Manifestation gott-menschlicher Verbundenheit des Wunders steht, ob der Begriff des Hāsīd an Wertschätzung verliert und etwa gar in Mißkredit gerät, ob er einen mystischen oder rationalen, einen mehr ethischen oder mehr religiösen Typus bezeichnet, ob er außer seiner religiösen noch in eine andere Geltungssphäre, etwa seiner ursprünglichen Bedeutungssphäre entsprechend in die soziologische, hinüberreicht oder ob er sich ganz auf das Gebiet der Religion unter Ausschluß aller anderen Ideale einschränkt. Die alte soziologische Bedeutung des Begriffes, die nie ganz verlorengegangen zu sein scheint, ist ihm zum Schicksal geworden, d. h. sie hat, und zwar durch ein konkretes, historisches Geschehen, das Wort Hāsīd aus seiner dominierenden Stellung in der Bezeichnung des Idealtypus verdrängt. Dadurch nämlich, daß die Anhänger des Juda Chassid in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und etwa hundert Jahre später die des Ba'al Šēm tōb (ca 1700—1760) das Epitheton Hāsīdīm für alle Anhänger ihrer Bewegung in Anspruch nahmen, hörte es auf, Ausdruck für einen rein geistigen Idealbegriff zu sein, sondern bezeichnete mehr und mehr nur die Mitgliedschaft. Die Chassidim selber wählten darum für ihre Führer, die Vertreter ihrer Ideale, nicht die zu allgemein gewordene Bezeichnung Hāsīd, sondern nannten sie Šaddīkīm, und nichtchassidische oder gar antichassidische Kreise vermieden ebenfalls den vorbelasteten Begriff. Freilich ist das Wort Hāsīd nicht völlig seines Sinnes verlustig gegangen. Auch heute noch kann es den Idealtypus des Frommen bezeichnen, aber daneben treten doch wieder die alten Begriffe צדיק, ישר, תמים, קדוש, ענו etc. in gleichem Maße und mit gleichem Geltungsansprüche auf.

Wenn wir die Bildung eines Begriffes an seiner Verwendung als Gegenstand von Erzählungen verfolgen wollen, so bieten sich uns als Material solche Geschichten dar, in denen ein

Menschentypus Held der geschilderten Ereignisse ist. Solche Erzählungen, in denen eine tatsächlich oder fingiert historische, mit Namen genannte Persönlichkeit im Mittelpunkt steht, kommen für eine derartige Untersuchung dann in Betracht, wenn der zu untersuchende Begriff als ständiger Beiname der Persönlichkeit auftritt, so daß diese als Repräsentant eines Typus gelten kann¹). Gaster (Ma'aseh-Book, Philadelphia 1934, Einleitung, S. XVIII f.) betrachtet die an eine historische Persönlichkeit anknüpfenden Erzählungen als primäre Form der jüdischen Erzählliteratur. In bezug auf die Literatur der Menschheit überhaupt werden wir diese Frage, die im Prinzip darauf hinausläuft, ob Sage oder Märchen die primäre Form erzählender Literatur sind, wohl niemals exakt beantworten können, da das uns überlieferte Material bereits eine lange Entwicklung voraussetzt und sowohl Märchen als Sage in ausgebildeter Form enthält²). Für die erzählende Literatur der Juden hat es aber ganz den Anschein, als sei die Verknüpfung von Erzählungen mit einer historischen Persönlichkeit die primäre Form, auf jeden Fall ist sie zunächst die dominierende. Wenn wir trotzdem eine Reihe von Erzählungen vorfinden, die nicht von einer mit Namen genannten Persönlich-

1) Dieser Teil unserer Untersuchung zieht nur die erstgenannte Art von Erzählungen heran, während diejenigen, in denen eine historische Persönlichkeit als *Ḥasīd* bezeichnet wird, dem prosopographischen Teil unserer Untersuchung vorbehalten bleiben sollen.

2) Mackensen weist in seinem Artikel über das Alter des Märchens im Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 50 f. darauf hin, daß die gegenwärtig übliche analytische Untersuchungsmethode, die sich vor allem mit den Motiven, d. h. dem Inhalt, der Märchen beschäftigt, in betreff der Fragen nach dem Alter und der Heimat nicht einzelner Märchen, sondern der Gattung Märchen überhaupt zu keinem Resultat führen könnte. Dagegen verspricht er sich von der Untersuchung der einzelnen Märchenformen eher Ergebnisse. Doch ist die Behauptung, auf die er sich stützt, daß nämlich die Form Märchen jünger ist als die einzelnen Motive, an Voraussetzungen gebunden, die zunächst erst einmal bewiesen werden müssen. Denn in diesem Falle müßten erstens die ältesten Märchenmotive aus fremden literarischen Gattungen übernommen worden sein und zweitens die Gattungen, aus denen nachweislich Motive in das Märchen übergegangen sind, so z. B. der Mythos, älter sein als die Form Märchen, was wir wahrscheinlich niemals werden beweisen können, da sich die ältesten auf uns gekommenen Gattungen in ihren ältesten Beispielen bereits als Produkte einer längeren literarischen Entwicklung erweisen. Darauf, daß wir gerade aus Indien, das für manche als Urheimat des Märchens gilt, nur Märchen von sehr entwickelter Form kennen, hat zuletzt Max Pieper, *Das ägyptische Märchen*, Leipzig 1935 (Morgenland, Heft 27), S. 80 f. hingewiesen.

keit, sondern von einem namenlosen Hāsīd, d. h. einem Typus erzählen, so erhebt sich die Frage, ob diese Erzählungen zunächst auch mit dem Namen einer Persönlichkeit verknüpft waren, der im Verlauf der literarischen Tradition verlorenging, oder ob sie von vornherein von einem Hāsīd erzählt wurden. Beispiele für die erstgenannte Entwicklung lassen sich nachweisen. Deshalb wissen wir auch bei solchen Erzählungen, die nach den uns bekannten Quellen nur von einem Typus reden, nicht, ob sie nicht doch trotzdem in einer uns nicht mehr bekannten Urfassung einer historischen Persönlichkeit nachgesagt worden sind. Das Dominieren derjenigen Erzählungsform, die an eine historische Persönlichkeit anknüpft, innerhalb der jüdischen Literatur erklärt sich aus dem eminent historischen Charakter der jüdischen Religion, wozu noch der Einfluß kommt, den das wegen seiner kanonischen Geltung auch in formalen Dingen als vorbildlich empfundene Alte Testament ausübte.

Die Neigung, einer Erzählung durch Anknüpfung an den Namen einer historischen Persönlichkeit einen historischen Charakter zu verleihen, zeigt sich besonders auffällig in folgendem Vorgange: In T^mmūrā 15b und Bābā kammā 103b findet sich die Bemerkung, daß in allen Fällen, wo ein Hāsīd als Held einer מעשה auftritt, unter diesem namenlosen Hāsīd stets entweder R. J^hūdā ben Bābā oder R. J^hūdā ben El'ai zu verstehen seien. Es macht sich hier die Tendenz geltend, eine unerwünschte Popularisierung der Frömmigkeit zu verhindern. Nicht irgendein namenloses Glied des Volkes kann vorbildlich sein: Vorbilder sind nur die gelehrten Autoritäten. Wahrscheinlich kursierte eine Menge unkontrollierbares Erzählungsgut unter der Bezeichnung Hāsīd. Damit war vielleicht eine Verflachung, auf jeden Fall aber eine Entwicklung eingetreten, die den Autoritäten als gefährlich erschien. Sie wehrten sich gegen die Gefahr dadurch, daß sie zwei für ihre Zeit besonders überragende Persönlichkeiten als die allein vorbildlichen H^asīdīm hinstellten. Vielleicht sollte damit nur der vorbildliche Typus des Hāsīd gekennzeichnet, nicht aber die Bezeichnung Hāsīd auf diese beiden eingeschränkt werden. Doch muß wohl unter dem Einfluß polemischer Radikalisierung der Gedanke in der Form mechanisiert worden sein, daß man tatsächlich nur diese beiden Autoritäten als H^asīdīm anerkennen wollte. Deshalb mußte man dasjenige Material an Hāsīd-Geschichten, das

schon kanonisch war, auf sie beziehen. Dieses mechanische Verfahren führte natürlich zu Widersprüchen, auf die schon die G^emārā zu T^emūrā 15 b hinweist. Die G^emārā bringt die Tradition über die H^asīdīm im Gegensatz zu einer Tradition, die die אשכולות betrifft. Obwohl die G^emārā die kanonisch gewordene Ansicht über die H^asīdīm nicht ablehnen kann, so spüren wir doch aus dem Umstande, daß sie die andere gegensätzliche Tradition um jeden Preis ohne Einschränkung zu retten sucht, heraus, wie die G^emārā sich hier nicht mit der Tradition identifiziert, die den Hāsīd-Begriff historisch einschränkt. Daß die Einschränkung des Begriffes gerade in bezug auf jene beiden Autoritäten erfolgte, weist darauf hin, daß diese Tendenz in einer Zeit entstand, für die jene beiden Persönlichkeiten als besonders vorbildlich galten, in einer Zeit also, in der das Leben der beiden Autoritäten noch allgemein in der Erinnerung lebendig war. Das dürfte die Zeit nach der Unterdrückung des Bar-Kochba-Aufstandes gewesen sein, die sich durch die Entstehung der genannten Tradition als eine Zeit eminent historisierender Tendenz erweist.

Wenn der Held einer Erzählung nur als Typus auftritt, sei es, daß der Name des Helden im Verlaufe der Tradition verlorengeht, sei es, daß die Erzählung von vornherein nur an einen Typus anknüpfte, so gibt uns die Erzählung Auskunft darüber, was die Zeit und der Kulturkreis, die den Helden mit dem betreffenden Typus identifizierten, unter dem Begriff verstanden, der durch den Typus repräsentiert wird. Dies setzt aber voraus, daß der Begriff noch als ein lebendiger gefühlt wurde, d. h. daß noch durch den Begriff ein Komplex realer Vorstellungen zusammenfassend dargestellt wurde. In dem Maße, wie der Begriff formelhaft geworden ist, in dem Maße also, wie in unserem speziellen Falle unter Hāsīd nur noch eben ein frommer Mensch ohne spezifischen Charakter und ohne charakteristische Auswirkungen dieser seiner Frömmigkeit verstanden wurde, mußte sich auch seine Verwendung als Bezeichnung für den Helden einer Erzählung erweitern. So können wir also daraus, daß eine Zeit oder eine einzelne Schrift die Bezeichnung Hāsīd für die Helden der mannigfaltigsten Erzählungen gebraucht, schließen, daß in diesem Falle der Begriff Hāsīd an Lebendigkeit eingebüßt hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir bei der Unter-

suchung einer von einem Ḥāsīd handelnden Erzählung feststellen müssen, was in der Erzählung als typisch chassidhaftes Handeln und typisch chassidhafte Gesinnung gilt. Da es sich um einen religiösen Typus handelt, so liegt der Nachdruck in der Gesinnung des Ḥāsīd auf seinem Verhältnis zu Gott, was sogleich auch das Verhältnis Gottes zum Ḥāsīd einschließt. Die spezielle Form von Ḥāsīd-Geschichten, die wir zuerst behandeln wollen, die Wundererzählungen, deren Held ein Ḥāsīd ist, bringen das Verhältnis Gottes zum Ḥāsīd in sichtbarer Weise durch das Wunder zum Ausdruck, während wir in den übrigen Ḥāsīd-Geschichten die Haltung Gottes nur im Spiegel chassidischer Gesinnung und chassidischen Handelns betrachten können.

Da wir die Bildung des Begriffes Ḥāsīd, also ein Phänomen, das sich im Raume der Geschichte vollzieht, darstellen wollen, so ist die erste Arbeit, die wir an unserem Material zu leisten haben, seine Sichtung und Einordnung unter historischen Gesichtspunkten. Sowohl die Sammlung, die uns eine Erzählung überliefert, als die Einzelgeschichte selbst sind nach Zeit und Ort ihrer Entstehung einzugliedern. Um das Alter und die Heimat einer Sammlung von Erzählungen zu bestimmen, bedarf es, falls literarische Nachrichten darüber in anderen Quellen nicht vorliegen, was bei den hebräischen Sammlungen öfters der Fall zu sein pflegt, einer eingehenden Untersuchung des Kulturzustandes und der ideengeschichtlichen Situation, die sich sowohl in den Einzelerzählungen als in der Tendenz der Sammlung als ganzer spiegeln, und der Sprache, in der etwa vorhandene verbindende Texte verfaßt oder die Einzelerzählungen überarbeitet sind. Für unsere Untersuchung wichtig ist diese Feststellung aber nur dann, wenn die Sammlung mehrere Ḥāsīd-Erzählungen einheitlichen Charakters aufweist, denn nur dann dürfen wir annehmen, daß der in den Erzählungen wirksame Ḥāsīd-Begriff auch zur Zeit der Sammlung noch lebendig und gültig war. Wichtiger aber ist die historische Fixierung der Einzelerzählung. Eine Erzählung historisch zu fixieren bedeutet ihre Entstehung, ihren Entwicklungsgang und die Gründe aufzudecken, die der Entwicklung gerade diese und keine andere Richtung gegeben haben. Wir müssen also aus den mannigfachen Variationen, denen eine Erzählung im Verlaufe ihrer Tradition unterworfen war, die ursprüngliche Fassung herauschälen. Wir müssen feststellen, welche Veränderungen in der kulturellen

und ideengeschichtlichen Situation dafür maßgebend waren, daß die Überlieferung zeitweilig oder für immer von der ursprünglichen Fassung abwich. Das bedeutet in der Sprache der Folklore, daß die Urform, die Normalform und die einzelnen Redaktionen einer Erzählung aufzuzeigen sind¹⁾. Im Rahmen unserer Untersuchung ist besonderer Nachdruck auf die Feststellung zu legen, welchen Einfluß die Geschichte des zentralen Begriffes, dessen Bildung wir aus den Erzählungen, die den ihn repräsentierenden Typus zum Mittelpunkt haben, herauslesen wollen, auf den Entwicklungsgang der Erzählung ausgeübt hat. Solange ein Begriff lebendig ist, zieht er das Material an Geschichten, deren Inhalt dem Bedeutungsbereich des Begriffes entspricht, die aber entweder unter dem Namen einer historischen Persönlichkeit oder unter einem anderen Terminus für den Helden der Geschichte kursieren, in seinen Bereich. Ist eine Erzählung mit einem Begriff verbunden, sei es, daß sie dies von Anfang an war, sei es, daß sie in der eben geschilderten Weise nachträglich mit ihm verknüpft wurde, so übt der Begriff seinen doppelten Einfluß auf die weitere Entwicklung der Erzählung aus: einmal wird sich die Erzählung der weiteren Entwicklung des Begriffes anpassen, vorausgesetzt nur, daß diese Entwicklung nicht unter äußeren, unberechenbaren Einflüssen einen allzu paradoxen Verlauf nimmt; zum anderen bedeutet die Verknüpfung einer

1) Wir schließen uns mit der Methode, unser literarisches Material durch monographische Untersuchung historisch und geographisch einzugliedern, an die Methode an, die die finnische Schule (s. den Artikel „Buchvariante“ von Anderson im Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 347 ff.) für die Märchenforschung ausgebildet hat, da sich diese monographische Forschungsweise für unsere Zwecke am besten eignet und wohl auch — so berechtigt die Forderung Mackensens (s. Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 51) nach einer synthetischen Methode der Märchenforschung an sich ist — dem gegenwärtigen Stande der Forschung entspricht, weil dieser zunächst eine kritische Sichtung und Ordnung des Materials verlangt, die als notwendige Voraussetzung für eine synthetische Betrachtungsweise anzusehen ist.

Da wir die Erzählungen für unsere Untersuchung der Entwicklung eines Begriffes fruchtbar machen wollen, so müssen wir besonderen Nachdruck auf solche Variationen legen, die ideengeschichtlich begründet sind, denn wie sich eine Erzählung sowohl historisch als geographisch akklimatisieren, d. h. dem jeweiligen Kulturkreise anpassen muß, so muß auch ihr Gedankengehalt von der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation beeinflußt werden, ein Gesichtspunkt, den die bisherige vergleichende Märchenforschung nicht in dem Maße berücksichtigt hat, wie es erforderlich wäre; s. den Artikel von Thompson im Handwörterbuch des deutschen Märchens II, 56 ff.

Erzählung mit einem Begriffe von klar umrissener, als lebendig empfundener Bedeutung eine Kontrolle für ihre weitere Entwicklung, indem sie eine Abweichung einzelner Redaktionen von der Normalfassung in wesentlichen Elementen der Erzählung verhindert. Erst wenn der durch den Helden der Erzählung repräsentierte Begriff erstarrt ist, wird einer Veränderung der Erzählung durch Traditionsfehler kein wirksamer Widerstand mehr entgegengesetzt¹⁾. In diesem Falle hört die innere organische Selbstberichtigung der Erzählung auf; es bleibt nur die von Zufällen der Überlieferung abhängige äußere Selbstberichtigung durch das Mehrquellenprinzip übrig.

In bezug auf die Feststellung der Heimat, des ursprünglichen und des gegenwärtigen Verbreitungsgebietes und der Verbreitungswege erfordern Erzählungen, die dem jüdischen Kulturkreise speziell angehören, eine von der Bearbeitung anderer international verbreiteter Geschichten verschiedene Behandlung. Denn da die jüdischen Erzählungen bei ihrer Verbreitung in die verschiedensten Länder weder in eine andere Sprache übertragen werden müssen, noch in einen Kulturkreis hineingebracht werden, der von ihrem ursprünglichen wesentlich verschieden ist, so erleiden sie weit geringere Veränderungen als dies bei Erzählungen anderer Völker der Fall zu sein pflegt. Dazu kommt, daß viele Erzählungen im babylonischen Talmud überliefert und so durch ihren kanonischen Charakter gegen Veränderungen geschützt sind. Es kommt also innerhalb des Kreises jüdischer Erzählungen den Lokalredaktionen eine geringere Bedeutung zu. Von größerer Bedeutung sind die Fragen der Ver-

1) Ein typisches Beispiel — zwar nicht in bezug auf eine einzelne Erzählung, sondern in bezug auf einen literarischen Gesamtkomplex — für diesen Einfluß der Lebendigkeit einer Tradition auf die literarische Entwicklung sind die Mišnā und der babylonische Talmud einerseits, die Tōseftā und der jerusalemische Talmud andererseits. Während der babylonische Talmud, der immer in Gültigkeit geblieben ist, stets ideengeschichtlichen Veränderungen ausgesetzt war, so daß wir bei seinen Varianten immer nach inneren Gründen zu forschen haben, repräsentieren die Tōseftā und der jerusalemische Talmud eine weit ältere ideengeschichtliche Situation. Dies ist für die Erkenntnis der älteren jüdischen Geistesgeschichte von größter Bedeutung; für die textliche Überlieferung bedeutet das Beharren auf einer älteren, nicht mehr ohne weiteres verstandenen Stufe die Gefahr mechanischer, auf einfacher Unkenntnis beruhender Traditionsfehler, so daß wir in der Tōseftā und im jerusalemischen Talmud viel mehr mit willkürlichen Veränderungen rechnen müssen als im babylonischen Talmud.

breitung einer Erzählung nur in den Fällen, in denen es sich um aus fremden Kulturen übernommenes Material handelt. Doch sind diese Fragen für unsere Untersuchung bloß dann aktuell, wenn die Judaisierung einer Erzählung nur mangelhaft vorgenommen wurde, so daß sich die Eigenart der darin verarbeiteten Vorstellungen nur aus der außerjüdischen Herkunft der Erzählung verstehen läßt. Ebenso ist die eventuelle Weiterentwicklung einer Erzählung außerhalb des jüdischen Kulturkreises für unsere Untersuchung von geringem Belang.

Um das Material an Erzählungen, deren Held als Hāsīd bezeichnet wird, zu gruppieren, empfiehlt sich eine Einteilung nach sachlichen, dem Inhalt der Erzählung entnommenen Gesichtspunkten mehr als eine Gruppierung nach einzelnen Zeitstufen und nach den einzelnen literarischen Werken, in denen uns die Erzählung überliefert wird, denn eine solche Einteilung bedeutet, da es sich um die Untersuchung einer lebendigen Entwicklung handelt, eine Gruppierung nach heterogenen Gesichtspunkten, die fortlaufende Entwicklungslinien zerschneidet.

Die Untersuchung eines Begriffes auf seine Entwicklung hin bedeutet von vornherein eine Einseitigkeit, denn eine solche Untersuchung verlangt, daß eine Bewegung isoliert betrachtet wird, die zum Teil Resultante vieler Bewegungen ist, denn solange ein Begriff lebendig ist, steht er in fortgesetzter Wechselwirkung mit allen anderen Begriffen des geistigen Komplexes, dem er angehört. Wenn man aber ein überhaupt darstellbares Bild von der Entwicklung des einzelnen Begriffes gewinnen will, so ist es notwendig, darauf zu verzichten, alle Einwirkungen von außen her, die einen Begriff nuancieren, bis in ihre letzten Ursachen hinein zu verfolgen. Man muß sich damit begnügen, zu konstatieren, daß eine Nuancierung erfolgte, daß sie von außen her veranlaßt wurde und daß sie aus der und der Richtung kam. Man muß also etwas als statisch, als Gegebenheit setzen, was im Grunde ebenso dynamisch ist wie der Begriff, der gerade untersucht wird. Je zentraler nun ein Begriff ist, desto größer ist seine Wirkung auf den Gesamtkomplex der Begriffe, desto größer ist sein Wirkungsfeld. Das bedeutet aber zugleich eine größere Abhängigkeit von der Gesamtentwicklung, eine Verbreiterung der Angriffsfläche auch in passiver Hinsicht. So spiegelt sich also die Gesamtentwicklung um so mehr in der Entwicklung des Einzelbegriffes, je zentraler der Begriff ist. Nun

ist aber die Entwicklung eines Begriffes nicht nur Resultante von äußeren Einwirkungen. Wenn dem so wäre, läge gar kein Grund vor, die Entwicklung einzelner Begriffe zu verfolgen: dann wäre es viel richtiger, die Entwicklung im Querschnitt zu betrachten, d. h. den jeweiligen Stand der Beziehungen zwischen den Einzelbegriffen zu untersuchen. Der Einfluß des Gesamtkomplexes auf den Einzelbegriff bedeutet aber nur eine Nuancierung des letzteren. Der Einzelbegriff ist in seiner Entwicklung nicht nur von außen her beeinflusst. Er ist zunächst selbst eine reale Gegebenheit, er hat sein eigenes Wesen, das eben so und nicht anders ist, das aller Nuancierung zum Trotz konstant bleiben muß, das ihn überhaupt erst als Begriff konstituiert, ihn überhaupt erst erfaßbar macht. Das Eigenleben eines Begriffes bringt es mit sich, daß er niemals ein allgemeingültiges Abbild der Wirklichkeit, die aus der Gesamtheit aller Begriffe besteht, bildet. Er bedeutet stets einen bestimmten Ausschnitt, nur eine Seite der geistigen Wirklichkeit. Wenn also ein Gesamtbild einer Geistesgeschichte gegeben werden soll, so läßt es sich nur aus der Gesamtheit der Einzelbegriffe, oder wenigstens aus einer Vielheit zentraler Begriffe, die mit der Gesamtheit praktisch identifiziert werden kann, gewinnen, aber nicht in der Form, daß man die einzelnen Entwicklungslinien nur nebeneinanderstellt: es ist vielmehr nötig, die lebendige Wechselwirkung zwischen den Einzelentwicklungen darzulegen, denn nur so korrigiert sich die Einseitigkeit der Einzelbilder. Wenn man aber zwischen peripheren und zentralen Begriffen scheidet, d. h. wenn man den Einzelbegriffen eine größere oder geringere Bedeutung für das Wesen und die Entwicklung eines geistigen Phänomens zugesteht, so erhebt sich die Frage nach einem letzten, wirklich zentralen Begriff, der dem innersten Wesen eines geistigen Phänomens entspricht, der es vollständig erschöpft, an und in dem sich das wirklich Wesentliche der Gesamtentwicklung vollzieht. Das geistige Phänomen, das Gegenstand unserer Untersuchung ist, die Entwicklung einer Religion, kennt diesen letzten Zentralbegriff in der Tat: den Gottesbegriff. Aber dieser entzieht sich der Untersuchung, wie sich die Realität, die sich in diesem Begriff manifestiert, der direkten Schau des Frommen entzieht. Wir wissen nicht, was diese Gegebenheit an sich ist, wir können nur untersuchen, wie sich diese Realität in und an den Menschen auswirkte, die sie als Realität an-

erkannten. Wir können die Forderungen untersuchen, von denen die Bekenner dieses Gottes sagten, daß sie Gottes eigenes Gesetz seien, wir können die Handlungsweise untersuchen, die einen Bekenner dieses Gottes auszeichnete, den Weg, den er ging, um zu seinem Gotte in Beziehung zu treten, die Erscheinungen, von denen er sagte, sie seien Manifestationen der Realität dieses Gottes, d. h. wir müssen die Einzelphänomene der Religion in den Begriffen, in denen sie konzipiert wurden, zu erfassen suchen, wir müssen — auf unseren Sonderfall bezogen — darlegen, was unter dem Gesetz, das von Gott ausging, was unter dem Gebet, das zu Gott führte, was unter dem Wunder, das Gott an dem Bekenner tat, verstanden wurde. Wir müssen dies zunächst daran untersuchen, wie sich dies alles im Leben auswirkte, d. h. wie der, den man als den wahren Bekenner empfand, das Gesetz erfüllte, wie er betete, und wie Gott sich zu ihm stellte.

Das Material, das uns die jüdische Tradition zur Verfügung stellt, wenn wir die Bildung eines Begriffes im Verlaufe der jüdischen Geistesgeschichte darlegen wollen, ist eben dadurch, daß es Tradition ist, d. h. einen lebendigen Zusammenhang darstellt, besonders geeignet, ein lebendiges Bild dieser Entwicklung zu liefern. Denn eine Tradition besteht nicht darin, daß eine bestimmte Masse von vornherein feststehenden Vorschriften und von Beispielen, die der praktischen Erläuterung der Vorschriften dienen, nur umgeschichtet und bestenfalls mehr ins einzelne gehend ausgestaltet wird. Eine Tradition bedeutet vielmehr, daß an Vergangenes anknüpfend immer neu gestaltet wird. Die letzten entscheidenden Prinzipien nur stehen von Anfang an fest und dienen der weiteren Entwicklung zur Richtschnur, wodurch sie davor bewahrt wird, ihre Eigenart aufzugeben und sich ins Uferlose zu erweitern. Die Grundprinzipien sind aber nur das gestaltende Moment. An Stoffen vermag eine Tradition immer Neues aufzunehmen und Abgestorbenes auszuschneiden. Nur das wird weiter tradiert, was noch lebendig, d. h. als gültige Forderung, als erfüllbares Gesetz empfunden wird. Damit ist freilich nur das Wesen einer idealen Tradition umschrieben. In der Praxis wird doch manches tote Material noch eine Zeitlang weiter tradiert, sei es aus Gründen der Pietät, sei es auf Grund des Trägheitsmomentes. Doch ist solch totes Material sehr wohl erkennbar an der Tatsache, daß es auf die weitere Gestaltung der Tradition keinen Einfluß mehr ausübt, daß seine

Problematik nicht mehr Gegenstand von Diskussionen ist, daß die Tradition Wege gehen kann, die den darin aufgestellten Forderungen nicht mehr entsprechen. So bildet die weite Verbreitung, das immer wieder Auftauchen eines Gedankens oder einer Erzählung ein Kriterium dafür, daß sie noch als lebendiges Glied der Tradition anzusehen sind. Für unsere Untersuchung wichtig ist es, daß wir dem Material, das wir benutzen, abzuspielen versuchen, wieweit es in den Entwicklungsgang der Tradition eingegliedert ist. Denn nur wenn der von uns untersuchte Begriff an solchem Material in seiner Bildung beobachtet wird, das wirklich zur Tradition, d. h. in eine lebendige Entwicklung hinein, gehört, können wir behaupten, daß die in diesem Falle aufgezeigte Nuancierung des Begriffes für seine Bildung von Bedeutung ist. Da das Material, an dem wir unsere Untersuchung vornehmen, seinem Charakter nach lebendige Tradition ist, so empfiehlt es sich, dieses Material nicht chronologisch, sondern sachlich anzuordnen, d. h. also Teiltraditionen durch ihre ganze Entwicklung hindurch zu verfolgen. Nachdem wir, wie oben angegeben, das Material zunächst nach formalen Gesichtspunkten in Definitionen, Erzählungen etc. gruppiert haben, ordnen wir die einzelnen Erzählungen nach ihrem Inhalt, d. h. nach den einzelnen Phänomenen des religiösen Lebens und Erlebens, die darin behandelt werden.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Hāsīd und einer der greifbarsten und eklatantesten Erscheinungen der Religion: dem Wunder¹⁾.

1) Die Anordnung des Stoffes erfolgt jeweils auf Grund des für den Charakter der Erzählung entscheidenden Motivs, d. h. es sollen in diesem Abschnitte nur diejenigen Erzählungen behandelt werden, in denen es für den Helden der Erzählung typisch ist, daß Gott für ihn ein Wunder geschehen läßt. Auf diejenigen Hāsīd-Geschichten, in denen zwar ein Wunder vorkommt, aber nur als Nebenmotiv, wird nur hingewiesen werden, während ihre eingehende Behandlung in dem Abschnitt erfolgen wird, der der Behandlung des entscheidenden Motivs gewidmet ist.

Einleitung.

Im Alten Testament wird unter Wunder fast ausschließlich eine Manifestation Gottes verstanden. Daneben treten nur ganz beiläufig Wunder auf, die auf menschliche Zauberkräfte, auf Magie, zurückzuführen sind. Die im Alten Testament an sich überwundene, bewußt verdrängte magische Stufe der Religion macht sich hier noch gelegentlich bemerkbar. Die oberste Aufgabe des Wunders im Alten Testament ist, die Überlegenheit Gottes über heidnische Götter zu erweisen¹⁾. Im Talmud

1) Im Neuen Testament liegt der Fall ähnlich. Dort dient das Wunder zur Manifestation der Göttlichkeit des Gottessohnes. In dieser ihrer Tendenz liegt der besondere Charakter der neutestamentlichen Wunder begründet, wie A. Schlatter in „Das Wunder in der Synagoge“, Gütersloh 1912 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XVI, 5) ausdrücklich betont (vgl. besonders S. 83). Damit wäre selbst bei absoluter Übereinstimmung der Wundergeschichten des N. T. mit denen der jüdischen Tradition in bezug auf ihren Inhalt und ihre Form — eine Übereinstimmung, die de facto natürlich nicht vorhanden ist — der Sondercharakter der Wundergeschichten im N. T. von vornherein grundlegend bestimmt. Es trägt darum wenig aus, daß die inhaltliche Verwandtschaft auch der älteren rabbinischen Wundererzählungen mit denen des N. T. größer ist, als Schlatter annimmt. Denn Schlatter faßt den Begriff des Wundertäters zu eng. Wundertäter ist auch, wer die Kraft hat, durch sein Gebet Gott zum Eingreifen zu bewegen. Das Wunder wird immer von der transzendenten Macht bewirkt. Der Wundertäter ist nur Vermittler. Wer aus eigener Machtvollkommenheit wirkt, ist nur ein Zauberer. Honi, der Kreiszieher, ist durchaus als Wundertäter anzusehen (vgl. dagegen Schlatter a. a. O. S. 76). Wie stark die Vorstellung ist, daß der Wundertäter das von der transzendenten Macht gewirkte Wunder nur vermittelt, beweist die Tatsache, daß selbst die Evangelisten, die doch davon überzeugt sind, daß der für sie mit der transzendenten Macht identische Christus die Wunder von sich aus wirken kann, bei der Schilderung von Wundertaten gelegentlich doch wieder in die übliche Darstellungsweise verfallen, die das Wunder als durch den Wundertäter nicht selbst bewirkt, sondern nur erbeten darstellt (s. z. B. Joh. 11, 41 f.; Matth. 17, 21; Marc. 9, 29). — Die Feststellung Schlatters, daß die prinzipielle Grundhaltung des N. T. eine Gleichsetzung seiner Wundererzählungen mit denen aus anderen Quellen ausschließt, weist nur auf ein typisches Beispiel für die allgemeine Erscheinung der Eigengesetzlichkeit aller Religionen hin. Was für eine oberflächliche Beobachtung als Parallele erscheint, erweist sich, sobald man die Erscheinungen in ihrem Wesen erfaßt, stets als abgewandelt, als aus dem inneren Leben der betreffenden Religion

fehlen diese apologetischen Tendenzen, die Abwehrmaßnahmen gegen eine polytheistische Heidenwelt, in der die monotheistische und vorher wenigstens monolatristische Anschauung einen Existenzkampf führt. Die Allmacht Gottes zu erweisen ist genuines Anliegen des Alten Testaments, aber nicht mehr der talmudisch-midrasschischen Literatur, wenn auch hier natürlich das Wissen um die Allmacht und alleinige Existenz Gottes ein stetes, latentes Grundthema ist.

Da aber die Frage des göttlichen Eingreifens und damit die Frage des Wunders nicht mehr Existenzfrage der Religion ist, so unterliegt sie der theoretischen Betrachtung und damit der Kritik. Eine rationalistische Richtung, die das Wunder als *ἀδιόλογον* betrachtet¹⁾, gewinnt an Boden, *אין סומכין על הנס* und *לא בכל שעתא אתרחיש ניסא*²⁾ werden zu oft propagierten Sätzen. Gott hat sich nach Ansicht dieser Richtung genügend manifestiert in der Thora. Studium, Erkenntnis führen zu Gott. Im Mittelalter hatte diese Richtung berühmte Vertreter wie Sa'adja Gā'on, Maimonides, Gersonides, und noch heute ist sie wirksam. Daneben blieb aber stets eine andere Richtung der Frömmigkeit in Geltung — im Mittelalter besonders von der durch Raši und die Tosafisten repräsentierten Schule gepflegt. In der letzteren Richtung blieb der naive, schlichte, lebendige Glaube Seele der Frömmigkeit. Im Leben manifestiert sich Gott. Und eine solche Weltanschauung bedarf des Wunderglaubens, um sich allen Härten des Lebens, die nicht mit spitzfindigen Wendungen hinwegdisputiert werden können, wie es die Rationalisten tun, zum Trotze zu behaupten. Die Welt des Hāsīd ist nicht eine Welt der ratio, sondern einer im Leben sich

her modifiziert und zwar gerade im wesentlichen modifiziert, so daß sich die Parallelität lediglich auf inhaltliche und formale Einzelheiten, nicht aber auf das Phänomen in seiner Ganzheit bezieht.

1) Bis ins Groteske gesteigert kommt dies zum Ausdruck Bābā mešī'ā 58.

2) Die beiden Sätze weisen darauf hin, daß der Mensch mit dem Eintreffen eines Wunders nicht rechnen kann, daß er deshalb seine Handlungen so einrichten muß, als ob es überhaupt keine Wunder gäbe. Während aber der zweite Satz nur eine Klugheitsregel darstellt, eine Warnung davor, sich auf etwas zu verlassen, was nur in den seltensten Fällen geschehen wird, bedeutet der erste Satz eine Verurteilung des Vertrauens auf ein Wunder vom ethischen Standpunkte aus. Überall, wo der Talmud diesen Standpunkt vertritt, deutet der Zusammenhang darauf hin, daß in diesem Satze das Verbot einer ethisch verwerflichen Handlung gefühlt wird.

auswirkenden Frömmigkeit. So ist es begreiflich, daß vom Ḥāsīd wunderbare Geschichten erzählt werden. Es gibt freilich Ḥāsīdīm, von denen keine Wunder überliefert sind, wie es auch Wundergeschichten gibt, die sich nicht auf Ḥāsīdīm beziehen. Das Wunder ist nicht konstituierendes Element für das Wesen des Ḥāsīd, es ist nur ein Akzidens seines Seins, aber ein seinem Wesen entsprechendes Akzidens¹⁾. Der irrationale Zug bleibt

1) Die Beziehung zwischen dem Typus des Ḥāsīd und dem Typus desjenigen Menschen, der als ein Wundergläubiger und als ein wunderbaren Geschehens Gewürdigter gilt, erklärt sich aus seiner Beziehung zur Welt mystischer Erkenntnis und mystischen Lebens. Der Ḥāsīd ist nicht ein rein mystischer Typus, wohl aber tendiert sein Wesen nach dieser Richtung. Es gehört wesentlich zum Ḥāsīd-Sein, daß er die transzendente Macht nicht nur als vorhanden, sondern auch als in realen Beziehungen zu ihm stehend anerkennt. Aber nur in der höchsten Sublimierung des Ḥāsīd-Begriffes ist der Ḥāsīd identisch mit dem vollkommenen Typus des Mystikers, also ein Mensch, dessen einziges Ziel die Vereinigung mit dem Transzendenten ist und dessen Tätigkeit in der Welt nur darauf hinzielt, sich dieser Vereinigung würdig zu erweisen. (Der Typus des Mystikers wurde eingehend und mit intuitivem Verständnis dargestellt in: Evelyn Underhill, *Mystik*. Deutsch von Helene Meyer-Franke. München 1928.) Auf dieser extremen Stufe mystischen Lebens hat das Wunder keinen Platz mehr. Denn es setzt voraus, daß eine Schranke zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt vorhanden ist, in deren jeweiliger Überwindung das Wesen des Wunders besteht. Für den vollkommenen Mystiker aber besteht diese Schranke nicht mehr. Er hat die diesseitige Welt bereits verlassen. Er bedarf also keines Wunders mehr. Soweit also der Ḥāsīd die letzte Stufe mystischer Vollkommenheit erreicht hat, gilt dies auch für ihn. Doch tritt uns dieser extreme Typus des Ḥāsīd nur selten entgegen. Denn der Ḥāsīd erscheint zunächst nicht als ein Genie der Frömmigkeit, sondern immer noch kongenial dem Alltagsmenschen, mit dem er lebt und dem er vorlebt, was den anderen auch erreichbar wäre. Diese Seite seines Wesens ist im Ḥāsīd-Begriff des ספר חסידים überspitzt worden, so daß er dort als ein Mensch erscheint, der sich von anderen nur in der Genauigkeit seiner Gesetzeserfüllung, also nur quantitativ, nicht qualitativ unterscheidet, so daß der Begriff des Ḥāsīd hier fast als ein soziologisierender erscheint, d. h. der Ḥāsīd ist nur mehr Glied einer Gemeinschaft hervorragend Gesetzestreuer. Die Bedeutung der Gesetzeserfüllung für den Ḥāsīd wird in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

Die enge Beziehung zwischen dem Ḥāsīd und der transzendenten Macht, also seine Gottesgemeinschaft, prägt sich in seiner gesamten Lebensführung so aus, daß alles, was er tut, aus dem Bewußtsein seiner Gottgebundenheit heraus getan wird. Die Kleinlichkeiten des Alltags werden entweder souverän ignoriert oder dadurch, daß auch sie unter dem Gesichtspunkte des Gehorsams gegen Gott betrachtet werden, entprofaniert. In dieser Lebensführung und in dieser Gesinnung manifestiert sich der Charakter des Ḥāsīd als eines Liebings Gottes. Daß für ihn gelegentlich ein Wunder geschieht, ist zwar eine

auch in denjenigen Wundergeschichten latent vorhanden, die infolge ihrer literarischen Entwicklung rationalistischen Einflüssen, Umdentungen und Bearbeitungen unterlagen.

Zum Zwecke der Abgrenzung der Wundergeschichten von den übrigen Hāsīd-Geschichten muß zunächst der Begriff des Wunders definiert werden. Ohne im einzelnen auf die Theorie des Wunders einzugehen, soll hier folgender Begriff des Wunders zugrunde gelegt werden: Ein Wunder ist ein von Gott zugunsten eines seiner Hilfe bedürftigen Menschen gewirktes Ereignis, das entweder durch völlige Durchbrechung oder durch eine besonders eigentümliche Konstellation der natürlichen Möglichkeiten¹⁾ aus dem Rahmen des nach menschlichem Ermessen zu Erwartenden herausfällt. Die Trennung der Wunder je nach

für die Außenstehenden besonders augenfällige Auswirkung seiner Gemeinschaft mit Gott, aber objektiv nicht entscheidend dafür, daß er ein Liebling Gottes ist. Wenn J. Bergmann, *Die Legenden der Juden*, Berlin 1919, S. 17—30, unter der Überschrift „Die Lieblinge Gottes“ eine Fülle von Wundern aufzählt, die Gott an seinen Frommen getan hat, so bedeutet dies eine Überschätzung des Wunders in seinem Charakter als konstituierendes Element in den Beziehungen Gottes zu seinen „Lieblingen“.

1) Durch die gesamte Tradition geht der Gegensatz von mystischer und rationalistischer Wunderauffassung: die einen sehen die Größe Gottes in der Freiheit, die ihn auch von dem von ihm selbst aufgestellten Naturgesetz unabhängig macht, die anderen betrachten gerade die unvergleichliche Geltung des gottgeschaffenen Naturgesetzes als Manifestation der göttlichen Macht. — Die verschiedenen Auffassungen des Wunders lassen sich an folgendem Beispiele besonders deutlich demonstrieren: Genesis rabbā 30,9 berichtet als ein Wunder, daß ein Mann ein Kind, dessen Mutter gestorben war, mit der Milch seiner Brüste ernähren konnte, und zwar wird die Geschichte hier sekundär auf Mardechai und die Königin Esther als Kind angewandt. Der Midraš behauptet nun im Anschluß an die Mišnā, daß die Milch eines זכר rein sei — dieser Fall käme zwar selten vor, sei aber innerhalb der Naturgesetze vorgesehen. Es würde sich nach dieser Auffassung um ein typisches Konstellationswunder handeln. Eine ältere Tradition (Šabbāt 53) berichtet den Fall ohne Anwendung auf eine bestimmte historische Persönlichkeit. Hier wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß es sich um ein Wunder (נס), eine Durchbrechung der Naturgesetze handelt. Während aber R. Joseph die Frömmigkeit des Mannes bewundert, für den Gott sogar ein Wunder geschehen läßt, verdammt אבוי den Mann, für den Gott sogar ein Wunder geschehen lassen muß. Bei אבוי liegt also eine höchst eigentümliche Auffassung des Wunders vor: das irrationale Wesen des Wunders und die Möglichkeit seines Vorkommens wird zugegeben, sein Wert aber aus ethischen Gründen in Abrede gestellt. Dies ist in einer Auffassung begründet, die das Irrrationale zwar nicht leugnet, aber das Rationale als das allein Wertvolle hingestellt wissen will.

ihren Beziehungen zu den natürlichen Möglichkeiten ist eine durchaus relative, denn es richtet sich ganz nach dem Weltbilde einer Epoche und eines Kulturkreises, was als Durchbrechung der natürlichen Möglichkeiten gilt und was nicht. Verfasser und Hörer der Jōnā-Geschichte z. B. haben die Erlebnisse des Jōnā wohl als Konstellationswunder aufgefaßt, die ganz im Rahmen des natürlich Möglichen und der ratio Zugänglichen lagen. Die Heilungswunder Jesu können wir — da wir den Wirkungsreich psychischer Heilmethoden gar nicht abschätzen können — mit Sicherheit weder in die eine noch in die andere Kategorie einordnen¹⁾.

1) Die katholischen Dogmatiker, für die die Möglichkeit des Wunders infolge der Tatsache, daß die Bibel Wunder berichtet, nicht zur Diskussion steht (vgl. den Satz aus dem Vaticanum: „s. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas ac mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: A. S.“ — Denzinger, *Enchiridion symb.* Nr. 1813), für die es also lediglich darauf ankommt, das Wunder gegenüber nicht wunderbaren Ereignissen abgrenzend zu definieren, pflegen das Wunder als *opus sensibile, insolitum, divinitus factum* zu bezeichnen und geben damit in der Tat erschöpfend wieder, was das Wunder für den Wundergläubigen als solches konstituiert: das erkennbare, ungewöhnliche, unerwartete Eingreifen einer transzendenten Macht. Das Wunder ist erkennbar; ob es erkannt wird, ist für seinen Wundercharakter ohne Bedeutung. — Von einem anderen Aspekte aus wird für Stavenhagen (Die Idee des religiösen Wunders, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1928) die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit des Wunders irrelevant, denn er sieht als das Entscheidende für den Wundercharakter eines Ereignisses nicht den Umstand an, ob die Gesetze der Natur durchbrochen werden oder nicht, sondern ob in ihm die direkte Bezogenheit auf einen transzendenten Urheber erkannt wird. Damit wird das Wunder als erkenntnismäßige, nicht als metaphysische Kategorie erfaßt, was für den Wundergläubigen zweifellos einen Abstrich an der Realität des Wunders bedeutet. — W. Hunzinger, *Das Wunder*, Leipzig 1912, dagegen hält an dem objektiven Charakter des Wunders gegenüber aller Subjektivierung und Psychologisierung fest, indem er versucht, das Wunder dadurch dem „wissenschaftlichen Weltbild“ einzugliedern, daß er das „Übernatürliche“ in den Kreis des „natürlichen Kausalzusammenhanges“ einbezieht, der ja, wie die Tatsache der Beeinflussung des „kausal-mechanischen Naturzusammenhanges“ durch den menschlichen Willen beweist, geistigen Motiven zugänglich ist. Während also Stavenhagen einen Abstrich an der Realität des Wunders macht, nimmt ihm Hunzinger seine Transzendenz. — Walter Künneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*, Gütersloh 1931, versucht allen Nachdruck auf den transzendenten Charakter des Wunders, auf sein Gottgewirktsein zu legen, verzichtet aber trotzdem nicht auf seine Eingliederung in das wissenschaftliche Weltbild. Auch für ihn ist

Nach ihrer literarischen Form kann man die Wundergeschichten in zwei Gruppen einteilen: solche, die nur aus einem Motiv bestehen, und ausgeführte Geschichten, in denen neben dem Wunder als Hauptmotiv noch eine Reihe anderer Motive zur Ausschmückung der Erzählung vorhanden sind. Die im Talmud überlieferten Geschichten zeichnen sich durch Kürze und Präzision aus, während die länger ausgeführten meist aus dem Mittelalter stammen. Die weitere Ausgestaltung der Geschichten beruht vor allem auf der Verwendung von Materialien und technischen Kunstgriffen, die aus dem Märchen stammen¹⁾.

das Wunder *divinitus factum und insolitum*: es ist eine „besondere Heraussetzung und Ausprägung des ursprünglichen Wundercharakters des Weltganzen“, es würde nicht eintreten ohne die „spezielle Weltwirksamkeit Gottes“. Aber diese Dynamik des „Wunderaktes“ wirkt sich innerhalb des lückenlosen Kausalzusammenhangs durch immanente Faktoren aus, und dieses Geschehen kann und muß dem — nach Künnehts Auffassung rein empirisch gewordenen — Naturgesetze, dies modifizierend, eingegliedert werden. Die Auffassung Künnehts enthält, abgesehen von dem Axiom der empirischen Entstehung einer wissenschaftlichen Weltanschauung, eine eingeschlichene Prämisse in der Trennung der transzendent verstandenen Dynamik des Wunderaktes von seinem gegenständlich gewordenen Niederschlag im Immanenten. Wichtiger und wesentlicher an den Ausführungen Künnehts ist seine Auffassung des Wunderproblems als eines speziell theo-logischen Problems: nur in Verbindung mit der Gottesfrage ist die Wunderfrage überhaupt diskutierbar.

Die Frage, ob Wunder metaphysisch möglich und wie sie dies seien, ist wohl kaum wissenschaftlich lösbar, ihre Entscheidung für unsere Untersuchung auch nicht wesentlich, da der Kreis von Menschen, deren geistige Haltung hier dargestellt werden soll, das Vorhandensein von Wundern ohne weiteres voraussetzte, indem er solche von seinen Glaubenshelden berichtete; wichtig für uns ist lediglich, was wir bei der Auswahl des Stoffes als Wunder verstehen wollen, wobei es sich empfiehlt, sich der Definition der katholischen Dogmatiker anzuschließen.

1) Die Wundergeschichte ist nicht identisch mit dem Märchen, auch keine Untergruppe der Märchen, sondern aus ganz anderen Voraussetzungen hervorgegangen. Die Wundergeschichte behauptet, einmal „geschehen“ zu sein, sich im Rahmen dieser irdischen Daseinsform zugetragen zu haben. Sie will „geglaubt“ werden. Nicht so das Märchen. Seine Wirklichkeit hat ihr eigenes Gesetz. Es ist nicht ein Ausschnitt aus der realen Welt, sondern eine Welt für sich, wie besonders Jolles (Einfache Formen . . . , S. 218 ff.) betont hat. Die eigentümliche Stellung des Märchens gegenüber der Welt beruht darauf, daß es ursprünglich Symbolcharakter hatte und zur metaphysischen Erklärung für Art und Wesen der Welt diente. Aber das Märchen blieb auch dann noch lebendig, als die Metaphysik andere Wege einschlug. Es entwickelte sich innerhalb seiner eigenen Gesetze weiter. Seine Einzeltzüge verloren sehr oft den Symbolcharakter ganz. Eine gewisse symbo-

Dies wird an Hand der Einzelerzählungen noch dargelegt werden. Die Trennung des Urbestandes einer Erzählung von novellistischen Ausschmückungen ist für unsere Untersuchung deshalb von Bedeutung, weil diese sekundären Erweiterungen für die Charakteristik des in der Erzählung geschilderten Häsīd-Typus weniger maßgebend als die ursprüngliche Fassung sind, wenn wir auch annehmen können, daß sie, solange der Begriff noch lebendig ist, diesem nicht gerade widersprechen werden.

Die für unsere Untersuchung entscheidende Arbeit an dem vorliegenden Material wird darin bestehen müssen, daß wir jede einzelne Erzählung daraufhin analysieren, welches die darin vertretene Auffassung vom Wesen eines Häsīd ist. Durch Ver-

lische Bedeutung aber bleibt dem echten Märchen stets erhalten, wenn sie auch nur noch latent vorhanden ist. Was Kahlo in seinem Artikel „Entstehung der Sagen- und Märchenmotive“ (Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 554 ff.) an der mythischen Deutung der Märchenmotive ablehnt, trifft nicht die Deutung an sich, sondern eine Methode, die sich erstens unberechtigterweise auf den germanischen Kulturkreis einschränkte und zweitens eine im Prinzip richtige Auffassung dadurch ad absurdum führte, daß sie diese nicht etwa auf das Märchen als Ganzes und den Gesamtcharakter seiner Motive anwendete, sondern jeden einzelnen Zug auf mythischen Ursprung zurückführte. Die Erweiterung der mythischen Märchendeutung über einen speziellen Kulturkreis hinaus, die identisch ist mit der Annahme, daß das Märchen in seinen Ursprüngen einer früheren Kulturstufe angehört, als die mythische Deutung annahm, führt zu einer Deutung des Märchenursprungs, die sich mit dem Hinweis Kahlos decken dürfte, daß das Märchen auf animistische Vorstellungen zurückgeht. Daß neben den normalen auch abnorme Seelenzustände wie Traum und Rausch sowohl bei der Entstehung der Märchenmotive mitgewirkt haben, zumal ja der „Primitive“ zwischen normalen und anormalen Seelenzuständen nicht scheidet, als auch bei der Weiterentwicklung der Motive wirksam gewesen sind, worauf Kahlo hinweist, dürfte durchaus den Tatsachen entsprechen. Doch spürt man bei Kahlo die Neigung, das im Prinzip Zutreffende auf Einzelfälle anzuwenden, womit er in denselben Fehler verfällt, den er an den Vertretern der mythischen Deutung kritisiert. Die Definition des Märchens in den Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (neu bearbeitet von J. Bolte und G. Polívka, Band IV, Leipzig 1930, S. 4) bezieht sich einseitig auf die in der Gegenwart dominierenden Wesenszüge des Märchens: „Unter einem Märchen verstehen wir seit Herder und den Brüdern Grimm eine mit dichterischer Phantasie entworfene Erzählung besonders aus der Zauberwelt, eine nicht an die Bedingungen des wirklichen Lebens geknüpfte wunderbare Geschichte, die hoch und niedrig mit Vergnügen anhören, auch wenn sie diese unglaublich finden“. Vergl. dagegen Baumgartner, Die Religion in Geschichte und Gegenwart², Band III, Sp. 1824 ff. (Artikel: Märchen I. Allgemein).

gleichung der einzelnen Erzählungen kann daraufhin klargestellt werden, welches die überall vorhandene Grundbedeutung ist und worin die Abweichungen bestehen, die in den einzelnen Erzählungen hervortreten. Denn das Eigenleben eines Begriffes bedingt eine fest umgrenzte Bedeutungssphäre, da es einem radikalen Bedeutungswandel, d. h. einem Übergang in eine heterogene Bedeutungssphäre, den Widerstand einer lebendigen Individualität entgegensetzen muß. Andererseits ermöglicht die Lebendigkeit des Begriffes eine Beweglichkeit der Bedeutungsnuancen innerhalb der feststehenden Bedeutungssphäre in der Form, daß bald diese, bald jene Nuance überbetont wird¹⁾.

1) Wenn wir annehmen, daß das Gebiet, innerhalb dessen die Nuancen schwanken, so groß ist, daß es auch das Gegenteil des Begriffs mit umfaßt, so gelangen wir zur Theorie vom Sinn und Gegensinn (vgl. Carl Abel, Über den Gegensinn der Urworte, Leipzig 1844; E. Landau, Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt, Berlin 1896 und Armin Blau, Über den Gegensinn der Worte im Hebräischen in: Jüdische Studien (Festschrift für Wohlgemuth), Frankfurt 1928, S. 160 ff.). Doch ist diese Theorie gerade in ihrer Anwendbarkeit auf das Hebräische sehr problematisch. Die aus dem Alten Testament angeführten Beispiele gestatten meistens auch eine andere Erklärung des Phänomens. So ist bei Farben die Subjektivität und Relativität der Farbempfindung zu berücksichtigen. Außerdem ist in vielen Fällen damit zu rechnen, daß ein Euphemismus vorliegt, so in dem Standardbeispiel, dem Gebrauch von **טון** in Lev. 20, 17 und Prov. 17, 10. Auf das Problem des Euphemismus ist die von Blau herangezogene Theorie Freuds von der Ambivalenz der Gefühle sehr wohl anwendbar. Dies ist aber zunächst ein psychologisch bedingter religiös-kultischer Vorgang, der für die Sprachgeschichte erst dadurch bedeutsam wird, daß der euphemistische Gebrauch eines Wortes so überhandnehmen kann, daß er den eigentlichen Gebrauch überwuchert und sich damit seines euphemistischen Charakters entäußert. Das Ergebnis dieses Vorgangs bedeutet jedoch ein Umschlagen des Sinnes in den Gegensinn, nicht aber ein gleichzeitiges Erfassen von Sinn und Gegensinn. Die angeführten Verbalbeispiele den Sinn des Pi'el betreffend weisen auch nur auf ein verwandtes Problem hin: auf das Problem des Gegensinns einer Aktionsart gegenüber der anderen, sie betreffen demnach zunächst nicht den konträren Gebrauch eines Begriffes an sich. Wenn sich also auch die angeführten Fälle z. T. auf Grund anders gearteter Erwägungen erklären lassen, so liegt doch der Theorie von Sinn und Gegensinn die zweifellos richtige Einstellung zugrunde, daß die sprachlichen Phänomene von der psychologischen Seite her betrachtet werden müssen, wenn ihre Erklärung versucht werden soll, und daß rein sprachliche Methoden, die in den angeführten Fällen sich damit begnügen müssen, zufällig gleichlautende Wortstämme verschiedener Herkunft und Bedeutung anzunehmen, zu keiner befriedigenden Lösung führen können.

Unserem Einteilungsprinzip nach sachlichen Gesichtspunkten entsprechend werden auch die einzelnen Wundergeschichten nicht chronologisch geordnet werden, was schon deshalb schwierig wäre, weil das Alter der meisten Erzählungen ein Problem ist, das erst einer Behandlung nach inhaltlichen Kriterien bedarf. Wir werden deshalb die Erzählungen danach ordnen, welche Rolle das Wunder jeweils in ihnen spielt.

1. Das Wunder als Rettung aus einer infolge besonderer Frömmigkeit entstandenen Not.

Die aus dem 11. Jahrhundert stammende Geschichtensammlung des R. Nissim ben Ja'aqōb¹⁾ (Amsterdamer Ausgabe, S. 34 f.) überliefert drei Erzählungen zu diesem Thema: **מעשה בשני אחים: האחד היה אוהב עשות צדקה וחסד — והיה עני. והשני היה הפך זה — והיה עשיר גדול. ויהי יום הושענא רבה. אמרה לו אשתו של**

1) Die Schrift des Nissim ben Ja'aqōb gehört zur Gattung der Trostbücher (faradsch ba'd asch-schidda-Literatur), die in jener Zeit im arabischen Kulturkreise beliebt waren und trotz ihres spezifisch mohammedanischen Charakters von Juden viel gelesen wurden. Um diese Schriften durch solche jüdischer Prägung zu ersetzen, verfaßte Nissim sein Buch, und zwar der Popularität halber wahrscheinlich in arabischer Sprache, damit es sich gegenüber den Werken mohammedanischen Charakters durchsetzen konnte. Der arabische Urtext der Schrift wurde erst 1896 entdeckt. Eine Edition dieses Textes hat Obermann angekündigt. Entgegen den Erwartungen hat sich aber eine hebräische Fassung der Schrift überall behauptet. Diese wurde bereits im 16. Jahrhundert ediert: Konstantinopel 1519 in einer Sammlung, Ferrara 1557 selbständig. Über die Ausgaben hat zuerst Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Frankfurt/M. 1892, S. 141) berichtet; vgl. auch B. Heller in: Bolte u. Polívka, Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen, Band IV, S. 324 ff. Der Titel der uns bekannten hebräischen Fassung heißt, wohl in Anlehnung an den Namen der arabischen Gattung, **חבור יפה מהישועה**, die Konstantinopeler Ausgabe nennt das Büchlein dagegen unter Überbetonung seines teilweise erzählenden Charakters **מדרשות ומעשיות שבתלמוד**. Der erstgenannte Titel dürfte wohl der ursprüngliche sein, da er Sinn und Zweck des Buches wiedergibt. Heller übersetzt diesen Titel mit „ein frommes Buch über Befreiung aus Leid“, was aber den Beziehungen der einzelnen Teile des Titels zueinander nicht gerecht wird. Denn **יפה מהישועה** ist als Begriffseinheit zu fassen, während **חבור** = **ספר**, also ein ganz allgemeiner formaler terminus ist. Der eigentliche Buchtitel ist demnach **יפה מהישועה** und läßt sich deutsch nicht wiedergeben, es sei denn, daß man ohne Rücksicht auf die spezielle sprachliche Fassung den Titel rein sinngemäß mit dem terminus „Buch der göttlichen Tröstung“ wiedergibt, unter dem Eckehards Buch gleicher Tendenz überliefert ist.

Nissim bemerkt auf Bl. 32a (der Ausgabe Amsterdam 1746) seiner Schrift, daß er seine Deutungen (**פירושים**) nicht aus sich selbst, sondern **מאבא**

העני קח זוזים אלו וקנה לבניך מאומה לחג. ויקח מידה וילך. ויהי הוא הולך עד שפגעו בו גבאי צדקה. אמרו לו אולי נמצא בידך שתתן לצדקה ויתן להם כל הזוזים שבידו. וכשראה שלא היה לו מה שיביא לבניו הלך לבית הכנסת ואסף אתרוגין ממה שהשליכו הנערים אחר הושענא רבה וימלא מהם כנפי כסותו וילך לשפת הנהר וימצא אניה באה למדינת המלך שהיתה קרובה ויבא בה וילך אל המדינה והיה המלך ההוא כואב וחולה מבטנו ויאמרו לו בחלום הלילה דע שלא תרפא אלא באתרוגין של מצוה של היהודים ויבקשו ויצו המלך לבקש האתרוגין. ויהי המה הולכים הלך ויפגעו את האיש ההוא ויאמרו לו מה בידך אמר להם אין בידי דבר שיאות לכם ויחפשו אותו ויראו האתרוגין ויוליכוהו אל המלך ויאכל מן האתרוגין וירפא מיד. ויצו המלך לתת לו זוזים במשקל האתרוגין שהביא. ויאמר לו המלך שאל עוד מה אעשה לך. ויאמר לו צוה שיחזירוני למקומי ויצאו בני העיר לקראתי. ויצו המלך להעשות כן. ויצאו בני העיר לקראתו ויצא אחיו העשיר גם הוא באני קטן ויבא בו ויהפך האני ויטבע ומת ולא היה לו בן ולא בת ויבא האיש הזה אל ביתו בכבוד גדול ויירש ממון אחיו ויתחבר ממון אל ממון ויגד לאשתו את כל אשר קרהו ויוסף לעשות צדקה רבה ויהי עשיר גדול כל ימיו.

וכן אלעזר איש הכוביא היה עושה צדקות רבות וכשהיה פוגע בגבאי צדקה היה נותן להם כל מה שבדיו עד שהיו בורחים ממנו כשרואים אותו מרחוק. ויהי היום ויצא לשוק לקנות גדוניה לבתו להשיאה לבעלה וירא אותם מרחוק ויקרב אליהם קודם שיראו אותו ויאמר להם אשביעכם בי יתעלה ויתברך שתאמרו לי

ש *habe*, wobei zu beachten ist, daß die Schreibung des Namens als Abbreviatur wohl die sekundäre Deutung eines Kopisten auf den ihm bekannten Ašerī ist, wozu Benjacob **אוצר הספרים** Wilna 1880, S. 165 f., B. Heller a. a. O. und die dort angeführte Literatur. Die Abhängigkeit Nissims von diesem **ראש** dürfte nicht darin bestehen, daß er eine von **ראש** verfaßte Schrift ediert, sondern darin, daß er die Methode und die Denkweise seines Lehrers übernommen hat. Der methodische Aufbau der Schrift ist sehr klar und besteht darin, daß die theologischen Grundbegriffe systematisch in ihre einzelnen Elemente zerlegt werden und daß unter jeden der so gewonnenen Unterbegriffe eine Erzählung subsumiert wird. Die Verbindung einer von der arabischen Religionsphilosophie angeregten systematischen Behandlung der religiösen Grundbegriffe mit praktisch seelsorgerischen Tendenzen ist nicht für Nissim allein charakteristisch, sondern eine Methode, die von einer ganzen Schule, als deren hervorragendster Vertreter Bahjā Ibn Pakūdā aus Saragossa zu nennen ist, angewandt wird. Die spezielle Bedeutung Nissims liegt in dem bewußt populären Charakter seiner Schrift, während Bahjā Ibn Pakūdā in seinem Werke Kitāb al-Hidāja' ilā farā'id al-kulūb die gesamte Ethik des Judentums in ein System bringt, also seinen im letzten Grunde ebenfalls praktischen Zweck mit Hilfe einer sehr viel mehr wissenschaftlichen und theoretischen Methode zu erreichen sucht, so daß die Wirkung seines Werkes auf einen engeren Kreis wissenschaftlich geschulter Leser beschränkt bleiben mußte. Goldziher's Behauptung (*Revue des Études Juives* 47, 179 ff. und *Jewish Encyclopedia* IX, 316), daß Nissims Schrift von der arabischen Literatur inhaltlich beeinflusst sei, bestätigt sich also in gewisser Weise auch in bezug auf seine Form.

למי תאספו צדקה. ויאמרו לו יתומה ויתום זיווגנו אותם ואנו רוצים לקנות נדוניא. ויתן להם כל הנמצא בידו ויאמר טוב להנשא היתומה הזאת מבתי ולא נשאר לו כי אם זו אחד שהיה קושר בכנף כסותו. הלך וקנה בו קמח ויבא אל ביתו וישם אותו במקום שהוא משים בו הקמח וילך לשוק. ותאמר אשתו לבתה מה הביא אביך מן השוק ותגד לה אשר הביא. ותקם לראות ותמצא ששם הקדוש ברוך הוא ברכה והיה בו קמח בלא שיעור ולא יוכל אדם להכחיש פלא זה כי אין לי"י מעצור כי כן נתן ברכה בכד הקמח לאלמנה הצרפית שאכלה היא ובנה ואליהו עד שנתן י"י גשם בארץ. ויהי בערב ותאמר לבעלה ראה מה נתן לך הקדוש ברוך הוא ויאמר לה צדקה יהיה ואת תקחי חלקך ממנו כאחד עניי ישראל ויחיו ממנו הם וקצת עניים.

וכן היה אבא יודן עושה צדקה גדולה מאד וכשהיה רואה גבאי צדקה היה רודף אחריהם ונותן להם כל הנמצא בידו והיה עשיר גדול עד שנתרושש ולא נשאר לו כלום כי אם שדה ופרה אחת והיה מתפרנס ממנה. ויהי היום וילכו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא לאסוף צדקה לעניים. וכשראה אותם רבי יודן בא אל ביתו ונשתנו פניו ויבכה ויאמר לאשתו מה אעשה הנה חכמים הולכים לאסוף צדקה ואין לי מה ליתן להם. ותאמר לו מכור חצי השדה ותן להם ויעש כן. ויהי יום אחד היה חורש בפרתו ותפל ותשבר רגלה במטמון אחד של ממון הרבה מאד ויאמר לטובתי נשברה רגל פרתי והיה עשיר גדול כל ימיו — וראה גמול שגמל לו הקב"ה לחסידים אלו.)

Nissim bringt diese Erzählungen in einem Zusammenhange, der sich mit dem Problem der צדקה²⁾ beschäftigt. Die dritte

1) Die beiden letzten Geschichten finden sich in der Ausgabe von Amsterdam 1746, die Ausgabe von Żolkiew 1799 hat beide Geschichten nicht; s. Anm. z. St. in der Ausgabe von Warschau 1886, S. 81. Dieser Befund macht es fraglich, ob die beiden Erzählungen zum ursprünglichen Bestand der Originalschrift Nissims gehörten. Sie könnten auch später hinzugefügt worden sein. Doch ist es wahrscheinlicher, daß die Ausgabe Żolkiew 1799 eine gekürzte Ausgabe darstellt. Denn die Schrift Nissims war doch eine von vornherein abgeschlossene Zusammenstellung von Geschichten mit einer bewußten Tendenz, wie aus der Originalanleitung hervorgeht, nicht aber eine Sammlung von Geschichten, der jederzeit neue hinzugefügt werden können. Wirklich entscheiden jedoch läßt sich diese Frage nur auf Grund inhaltlicher Kriterien, d. h. auf Grund der Feststellung, ob die Geschichten dem übrigen Inhalt des Buches nach Inhalt, Tendenz und Sprache entsprechen.

2) Der Begriff der Ṣedākā, der schon im Alten Testament außer der Handlung selbst und der durch die Handlung manifestierten Eigenschaft des Handelnden gelegentlich — aber nur dann, wenn er die spezielle Handlung des Almosengebens bezeichnet — auch den Gegenstand der Handlung umfaßt, wurde in der Tradition unter Überbetonung dieser Spezialbedeutung geradezu zum terminus technicus für Almosen. Die Ṣedākā spielt in den Ḥasīd-Erzählungen auch außerhalb der Wundererzählungen eine große Rolle und wird deshalb in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

Erzählung ist die alte Geschichte von Abbā Jūdā(n), die schon der Jeruṣalmi überliefert (jHōrājōt III, 4)¹⁾. Jeruṣalmi behandelt an dieser Stelle den Vorrang verschiedener Opferarten voreinander, dann den Vorrang zwischen Mann und Frau und den Vorrang des Priesters vor dem Volk. Daran schließen sich auf Grund reiner Begriffsassoziation drei Geschichten, die ebenfalls vom Vorrang handeln, und zwar von dem Vorrang auf den Sammelisten der Rabbinen, die für die verarmten Gelehrten in Jerusalem sammelten. Die erste dieser Geschichten berichtet von R. Eli'ezer, R. J'hōšū'a und R. 'Aqibā und von Abbā Jūdā in Antiochien: Abbā Jūdā war sehr reich und wohlthätig gewesen, dann aber verarmt. Als die drei Rabbinen nach Antiochien kamen, grämte

1) Die Fassung des Jeruṣalmi ist die älteste uns bekannte Buchvariante der Erzählung. Sie stellt eine bewußte Abweichung von der Normalform dar, da sie einen nebensächlichen Zug, den Vorrang auf den Sammelisten der Rabbinen, tendenziös überbetont. Zur Normalfassung der Erzählung gehören zweifellos folgende Züge: der Grund der Verarmung, die Rolle der Frau, die ihren Mann infolge ihrer Klugheit an Wohltätigkeit noch übertrifft, die Art des Wunders, außerdem der Name des Helden und die Namen der drei Rabbinen. Die Fassung in Deuteronomium rabbā variiert den Text insofern, als sie den Namen des 'Aqibā wegläßt. Diese Abweichung aber dürfte lediglich auf fehlerhafter Überlieferung und nicht auf bewußter Tendenz beruhen, wobei die Frage offen bleibt, ob es sich nicht überhaupt nur um einen Fehler des Kopisten handelt.

Die uns bekannten literarischen Fassungen der Erzählung weisen auf Palästina (Jeruṣalmi) und Nordafrika (Nissim) als Verbreitungsgebiet hin. Außerdem macht es das Vorkommen in den Midrašim wahrscheinlich, daß die Erzählung auch in Babylonien bekannt war. Die Hauptmotive sind so allgemein, daß sie überall in der Welt möglich wären. Doch ist das Lokalkolorit der Erzählung spezifisch jüdisch: die Hochschätzung der Frau, die für eine im Orient beheimatete Erzählung besonders auffällig ist, und die charitative Tätigkeit, die wesentlich zu den Pflichten selbst der höchsten religiösen Autoritäten und berühmtesten Lehrer gehört, legen ein beredtes Zeugnis für den spezifisch jüdischen Ursprung der Geschichte ab und zeigen, daß die in der Geschichte erwähnten Namen zu ihrem ursprünglichen Bestand gehören, daß also die Erzählung nicht erst nachträglich auf die genannten Personen übertragen worden ist. In diesem Falle steht also nichts der Annahme entgegen, daß die Heimat der ältesten Buchvariante zugleich die Heimat der Erzählung überhaupt ist.

Für die Entstehungszeit ergibt sich aus dem Gesagten als terminus post quem das Auftreten der drei berühmten Lehrer (2. Jahrh.) und als terminus ante quem die Konzeption des Jeruṣalmi (Beginn des 5. Jahrhunderts). Es bliebe noch die Frage offen, ob diese Erzählung auch außerhalb des jüdischen Kulturkreises und der durch die hier erwähnten Buchvarianten als Verbreitungsgebiet nachgewiesenen Länder zu finden ist.

er sich darum, daß er ihnen nichts geben konnte. Seine Frau, die noch frömmere war als er, riet ihm, die Hälfte seines letzten Ackers zu verkaufen und den Erlös zur Kollekte zu geben. Die Rabbinen dankten ihm und taten Fürbitte für ihn bei Gott. Diese war auch von Erfolg, denn als Abbā Jūdā seinen Acker pflügte, trat die Kuh in ein Loch, brach das Bein, und Abbā Jūdā, der ihr zu Hilfe eilte, entdeckte in dem Loch einen Schatz, der ihn zum reichen Manne machte. Als die Rabbinen das nächste Mal nach Antiochien kamen, erfuhren sie, wie reich Abbā Jūdā geworden war. Da erkannten sie, daß ihr Gebet Erhörung gefunden hatte. Zu Abbā Jūdā aber, der zu ihnen eilte, sagten sie, sie hätten gewußt, wie es um ihn stünde, und darum sei er nach Maßgabe des Verses Prov. 18,16 stets an die Spitze ihrer Liste, den Ehrenplatz, gestellt worden. Die zweite Geschichte, die der Jeruśalmi in diesem Zusammenhange überliefert, berichtet von R. Hījjā und einem gewissen בן סלכי in Tiberias, die dritte von R. Šim'ōn ben Laķiš und einem Manne in Basra¹⁾.

Leviticus rabbā 5,4 bringt diese drei Geschichten, ebenfalls im Zusammenhang des Verses Prov. 18,16, aber in einer anderen Reihenfolge, und zwar die Geschichte von dem Manne aus Basra an zweiter Stelle. Diese wird hier nicht auf R. Šim'ōn ben Laķiš, sondern auf Abbā Jūdā bezogen, trotz des Anachronismus.

1) Die beiden letztgenannten Geschichten sind in aramäischer Sprache abgefaßt. Die von Abbā Jūdā dagegen ist bis auf einige wenige Sätze innerhalb der Geschichte, die vor allem ein Wechselgespräch enthalten, in hebräischer Sprache erzählt. In Leviticus rabbā 5,4 liegt der Fall ebenso, in Deuteronomium rabbā 4,8 sind dagegen alle drei Erzählungen hebräisch gehalten. Die Geschichte Abbā Jūdās dürfte auf Grund dieses Befundes ursprünglich ebenfalls aramäisch gewesen sein. Die hebraisierende Tendenz hat sich bei dieser Geschichte früher durchgesetzt als bei den beiden anderen. Doch ist in der Geschichte Abbā Jūdās in den ältesten Fassungen das Lokalkolorit dadurch gewahrt, daß einige Stellen, vor allem in wörtlicher Rede, aramäisch wiedergegeben werden. In Deuteronomium rabbā, der in einer Zeit entstand, wo das Aramäische zugunsten des Arabischen an Popularität eingebüßt hatte, wurden auch diese Stellen hebräisch wiedergegeben. Wenn sich also in dieser späteren Epoche das Hebräische gegenüber dem Aramäischen durchsetzte, so vollendete sich damit nur eine Entwicklung, die bereits zur Zeit der Konzeption des Jeruśalmi begann, nämlich die Tendenz, sowohl normierenden als erzählenden Stücken durch Wiedergabe in der Sprache der Bibel einen autoritären Charakter zu geben, eine Tendenz, die sich aber nur in bezug auf erzählende Stücke vermöge deren stärkerer Tendenz zu künstlerischer Stilisierung, die auch auf eine gehobenere Sprache drängte, behauptet hat.

Diese Identifizierung dürfte der Anlaß zur Umstellung der drei Erzählungen sein.

Deuteronomium rabbā 4,8 überliefert die Geschichte von Abbā Jūdā und dem Schatz im Acker ebenfalls im Zusammenhang mit dem infolge einer Wortassoziation an Dt 12,20; 19,8 hier herangezogenen Verses Prov. 18,16. Außerdem scheint die Erinnerung an die besondere Art der von den Rabbinen unternommenen Sammlung verloren gegangen zu sein, denn der spezifische terminus *מגבת צדקה* wird nicht gebraucht. Auch die beiden anderen Geschichten überliefert Deuteronomium rabbā an dieser Stelle, und zwar in der Reihenfolge des Jeruśalmi. Doch heißt der Held der dritten Geschichte *אבין* — ebenso Exodus rabbā 41,2 —, welchen Namen der Kopist von Leviticus rabbā wohl ebenfalls vorgefunden und mit Abbā Jūdā identifiziert hat.

Nissim erzählt die Geschichte in folgender Form:

Abbā Jūdā gab sehr viel *Ṣḏākā* und lief den Bittenden geradezu nach, so daß er schließlich verarmte und nur noch ein Feld übrig behielt. Da kamen R. Eli'ezer, R. J'hōšū'a und R. 'Akibā, um Almosen für die Armen zu sammeln (*לאסוף צדקה לעניים*). Als Jūdā sie sah, ging er nach Hause und weinte. Da fragte ihn seine Frau, was geschehen sei, und riet ihm, die Hälfte seines letzten Ackers zu verkaufen und den Erlös als *Ṣḏākā* zu geben. So tat er auch. Als er nun eines Tages pflügte, stürzte die Kuh, brach das Bein, und als Jūdā ihr zu Hilfe eilte, fand er einen großen Schatz. Da sagte er: Zu meinem Heile brach die Kuh das Bein, und wurde wieder ein reicher Mann. Die Geschichte schließt mit der Nutzenanwendung *וראה גמול שגמל לו הקב"ה לחסידים אלו*.

Wir beobachten hier das Werden einer Erzählung. Die Geschichte, die der Jeruśalmi aufnahm, war eine historische Anekdote. Sie handelte von der wunderbaren Belohnung des überaus frommen und wohltätigen Mannes Abbā Jūdā und gab den Anlaß, der zu dem wunderbaren Ereignis führte, nach seinen besonderen historischen Umständen an. Deuteronomium rabbā 4,8 legt auf diese speziellen Umstände keinen Wert mehr, hat aber die ganze Geschichte novellistisch ausgestaltet. Das historische Interesse tritt zugunsten des künstlerischen zurück. Bei Nissim ist das künstlerische Element das alleinherrschende. Die Erzählung ist geschlossener geworden. Der in den älteren Fassungen schleppende Schluß, der seine Entstehung zum Teil

nur der Tendenz verdankt, unter der der jerusalemische Talmud die Geschichte überliefert, ist ganz fallen gelassen.

In dem Maße, in dem die historische Einmaligkeit der Geschichte vergessen wird, entwickelt sich der Held der Geschichte mehr und mehr zu einem Typus, der eine bestimmte Verhaltensweise repräsentiert.

Es ist deutlich, daß die Geschichte auf dem Wege ist, zu einer echten *מעשה בחסיד* zu werden¹⁾. Nissim oder seine Vorlage haben aber diesen formellen Schritt nicht getan, sondern die Geschichte und ihre Helden erst in der Nutzanwendung am Schluß klassifiziert. Nissim empfindet also das Verhalten des Helden in der Erzählung als dem entsprechend, was er von einem Hāsīd erwartet. Die Geschichte zeigt nun einen Menschen, dessen Verhalten allein durch die religiösen Forderungen, in deren Mittelpunkt das Almosengeben steht, bestimmt wird, einen evident frommen Menschen, und zwar den Vertreter einer Frömmigkeit, die sich vor allem im Leben auswirkt und so beispielgebend wirkt. Daß Nissim einen solchen Menschen eindeutig als Hāsīd kennzeichnen konnte, zeigt, in welchem Maße dieser Begriff für jene Zeit ein lebendiger, religiöser Zentralbegriff war.

Der Plural *חסידים* läßt darauf schließen, daß sich die Nutzanwendung nicht nur auf die Geschichte von Abbā Jūdā bezieht, sondern auch auf die beiden vorhergehenden Erzählungen folgenden Inhalts²⁾:

- a) Es waren einmal zwei Brüder. Der eine liebte Šēdākā zu tun, obwohl er arm war. Der andere war geizig und sehr reich. Am Tage des Festes Hoša'nā Rabbā gab die Frau des Armen ihrem Manne einige Zūzīm, um den Kindern etwas zu kaufen. Unterwegs traf der arme Mann Almosensammler, die ihn um eine Gabe baten. Da gab er ihnen alles, was er hatte. Danach schämte er sich nach Hause zu gehen und ging deshalb in die Synagoge. Dort fand er einige Etrōgīm, die die Kinder weggeworfen hatten. Er nahm sie an sich, ging zum Hafen und schiffte sich nach einem nahen

1) Elia Kohen, *מעיל צדקה*, § 182 auf Blatt 5b, berichtet die Erzählung in der Form Nissims, ohne daß er die Bezeichnung Hāsīd erwähnt.

2) In der Tat zitiert Aboab, *מנורת המאור*, II, § 197 die unter b) genannte Erzählung in der Fassung des Babli als Beispiel für ein Verhalten, das für die Hāsīdīm typisch ist.

Königreich ein. Als er dort ankam, war der König krank und hatte im Traum erfahren, daß nur אֲחֵרֵיָן של מצוה של היהודים ihn heilen könnten. Boten suchten im ganzen Lande danach. Schließlich fanden sie den Mann mit den Etrögim und brachten ihn zum König. Dieser wurde geheilt, wog ihm die Etrögim mit Geld auf und gestattete ihm, sich eine Gnade auszubitten. Der Mann bat heimkehren zu dürfen und darum, daß ihm alle Leute seiner Stadt entgegenziehen sollten. So geschah es. Unter den Entgegenziehenden war auch sein Bruder. Er bediente sich eines kleinen Schiffes. Das Schiff ging unter. Da der Bruder kinderlos war, beerbte ihn der Heimkehrende, wurde ein reicher Mann und fuhr fort, Š'dākā zu tun.

- b) El'āzār der Kubitāer war so wohlthätig, daß ihm die Almosensammler aus dem Wege gingen, damit er nicht sein ganzes Vermögen verschenkte. Eines Tages ging er auf den Markt, um die Aussteuer für seine Tochter zu kaufen. Unterwegs traf er Almosensammler, und ehe sie ihn sahen, trat er auf sie zu und beschwor sie, ihm den Zweck ihrer Sammlung zu verraten. Als er hörte, daß sie für die Aussteuer von Waisen sammelten, gab er ihnen das für die Aussteuer der Tochter bestimmte Geld. Nur ein Zūz blieb im Zipfel seines Gewandes zurück. Dafür kaufte er Mehl, brachte es nach Hause in die Vorratskammer und ging wieder auf den Markt. Als die Frau nachsah, was ihr Mann gebracht hatte, bemerkte sie, daß Gott das Mehl unerschöpflich gemacht hatte, wie das der Witwe von Sarepta¹⁾. Am Abend

1) Trotz der ausdrücklichen Beziehung des Wunders auf diese biblische Erzählung ist der Charakter des Wunders hier ein anderer. Während die Witwe von Sarepta noch einen geringen Rest an Lebensmitteln besaß, der trotz täglichen Gebrauches nicht weniger wurde, wird hier beschrieben, wie sich ein kleines Maß zu einer ungeheuren Menge entwickelte. Der bescheidene rührende Eindruck des Wunders, das an der Witwe von Sarepta geschah, geht hier verloren zugunsten eines Motivs, das durch seine Üppigkeit und Maßlosigkeit der Wirklichkeit entrückt ist. Hier zeigt sich der Einfluß des Märchenmotivs vom unerschöpflichen Gefäß, das, wenn ihm nicht Einhalt geboten wird, schließlich alles überschwemmen kann (s. das Märchen „Der süße Brei“ bei Grimm). In unsere Erzählung kommt auf diese Weise eine Unklarheit hinein, denn wir wissen nicht, ob sich das Wunder in infinitum fortsetzte.

kam der Mann nach Hause und die Frau zeigte ihm, was geschehen war. Aber der Mann bestimmte, daß das Mehl den Armen gehöre, und erkannte seiner Familie nur einen Teil unter anderen zu¹⁾.

Die erste Geschichte geht auf eine in aramäischer Sprache überlieferte Erzählung zurück, die sich Leviticus rabbā 37,2 findet. Nissim berichtet sie nach seiner Art in gedrängterer, anekdotenhafter Form, die von allen unwesentlichen Einzelheiten abieht. Merkwürdig ist, daß Nissim den unverständlichen Schluß beibehält, den wir schon in Leviticus rabbā vorfinden und der auch in den späteren Fassungen der Erzählung weitertradiert wird. Es bleibt völlig unverständlich, zu welchem Zwecke sich der Heimkehrende ausbittet, daß ihm alle Leute entgegenziehen sollen, und woher der König das Recht hat, die Einwohner einer Stadt, die — wie aus dem Anfang der Erzählung hervorgeht — gar nicht in seinem Lande liegt, dazu aufzufordern. Eine spanische Handschrift aus dem 17. Jahrhundert, über die Gaster (*Exempla of the Rabbis*, London 1924, S. 136 f.) referiert, enthält dagegen eine Form der Geschichte, deren Schluß intakt und ohne weiteres einleuchtend ist: Als der Mann zurückkehrte, erfuhr auch sein Bruder, wie er zu seinem Gelde gekommen war. Das wollte der Bruder auch versuchen. Er schiffte sich

Elia Kohen, מעיל צדקה § 675 auf Blatt 42 a α, versucht dieses Ereignis auf natürlichem Wege zu erklären, denn er vertritt die Ansicht, daß Gott das Naturgesetz niemals durchbricht. Gott vermehrt zwar Vorhandenes auf ungewöhnliche Weise, bringt aber niemals etwas radikal Neues in die einmal vollendete Schöpfung hinein.

1) Die Erzählung findet sich in unveränderter Form im Ma'aseh-Buche, s. *The Ma'aseh-Book*, transl. by M. Gaster, Philadelphia 1934, Band I, Nr. 42 auf S. 70 ff. (das Ma'aseh-Buch bedeutet die Popularisierung des traditionellen jüdischen Erzählungsgutes innerhalb der Judenheit; als Parallelerscheinung sind die jüdischen Historien von Helvicus anzusehen, denen das Ma'aseh-Buch zugrunde lag und die das Erzählungsgut auch dem nichtjüdischen Publikum zugänglich machten) und bei Elia Kohen, מעיל צדקה § 675 auf Blatt 12 a α. Sie ist ein typisches Beispiel dafür, daß sich einzelne Geschichten in festgeprägter Form durch Jahrhunderte erhalten. Aus dieser Tatsache ergibt sich das Problem, warum überhaupt die Neigung zur Variierung bei den einzelnen Erzählungen verschieden ist, welche Rolle hierbei der Stoff, die Art der Quelle, die verschiedenen Formen der Tradition und die Häufigkeit des Vorkommens einer Erzählung spielen und welcher Art die kulturellen Einflüsse sind, die auf die Entwicklung einer Erzählung wirken.

mit seinen Söhnen ein. Aber das Schiff ging unterwegs unter und alle ertranken, so daß sein Bruder ihn beerbte. Es ist infolge der langen Tradition, die immer nur die fehlerhafte Form überliefert, unwahrscheinlich, daß diese junge Handschrift auf eine uns sonst unbekannte Fassung der Erzählung zurückgeht. Hier dürfte vielmehr eine sehr glückliche Rekonstruktion des Urtextes vorliegen.

Während Nissim den Helden der Erzählung nur in der zusammenfassenden Nutzenanwendung am Ende der drei Erzählungen als Hāsīd bezeichnet, entwickelt sich die Geschichte im Laufe der Zeit zu einer echten Hāsīd-Geschichte. Die weitere Entwicklung der Erzählung ist außerdem dadurch gekennzeichnet, daß sie breiter novellistisch ausgeführt wird. Auf das Problem, wieso von zwei Brüdern nur einer reich sein kann, das Leviticus rabbā nur andeutet, Nissim aber ignoriert, wird nun näher eingegangen: Die beiden Brüder haben zwar, wie zu erwarten ist, dasselbe von ihrem Vater geerbt. Der wohlthätige Bruder hat zunächst sein bewegliches Vermögen verschenkt und dann die Immobilien an seinen Bruder verkauft, so daß dieser schließlich das gesamte väterliche Erbe in seiner Hand hatte. Die novellistisch erweiterte und unter dem Terminus Hāsīd berichtete Fassung wird sowohl in (לסדר ויקרא במדבר) (ed. I. M. Freimann, Warschau 1880, S. 130a) als bei Al-Nakawa¹⁾ überliefert.

Sefer Wehizhīr hat folgenden Text:

כי פועל אדם ישלם לו (איוב ל"ד): מעשה בחסיד אחד שהיו לו שני בנים והיה עשיר מעשירי הדור מת וירשוהו בניו. אחד מהם) היה עין טוב בצדקות ובגמילות חסדים והיתה דעתו רחבה וידו פתוחה והאחד היה צר עין ביותר. זה שהיה טוב עין לא זו מחלק ונותן לעניים ולפדיון ולצדקות עד שכלה כל ממונו. חזר למקרקעין שלא מכר וחילק עד שלא נשאר לו כלום. כל מה שהיה מוכר היה אחיו קונה עד שנעשה כל ממונו אצל אחיו ונשאר הוא בלא כלום. יום אחד יום הושענא היה ונתנה לו אשתו עשרה²⁾ פרושות. אמרה לו לך וקנה בהם לבניך מה שיאכלו. כשיצא פגע בגבאי צדקה שהיו עסוקין ביתום ויתומה. אמרו זה לזה

1) ספר מנורת המאור לרבי ישראל בן יוסף בן אלנקאווה יצ"ל ... מכתב יד

ישן ... ע"י ה. ענעלאו [Enelow] New York 1929 ff.

In der Schreibung des Namens schließe ich mich der Schreibung von Enelow an, wozu Al-Nakawa, מנורת המאור, ed. Enelow, Band I, Introduction, S. 14, Anm. 3.

2) Besser: עשר wie im nächsten Satz. Masc. und femin. werden nicht mehr streng auseinandergehalten.

הרי בעל הצדקה בא. נתן להם עשר פרוטות. א"ל אין בידי עכשיו חוץ מאילו. מיד נתבייש לחזור לביתו. הלך לו לבית הכנסת. מצא התינוקת משחקין באתרוגיהן ולולביהן. כמו ששנינו מיד התינוקת שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן מלא שקן מהן ופירש בים הגדול. כיון שבא למדינת המלך חשש המלך במעיו ולא הניח סם בעולם שלא השקוהו ולא נתרפא. אמרו לו בחלום אין לך רפואה אלא מן אתרוג של הושענא. בקשו בכל אותה מדינה ולא מצאו עד שמצאו חסיד זה ישן לו על שקן. אמרו לו מה יש לך למכור. אמר להם עני אני ואין בידי אלא אתרוגים הללו שהן מן הושענא של יהודים. אמרו לו ועליה אנו מתחזרין. נטלו את השק ואותו חסיד והוליכו למלך. כיון שאכל מעט מן האתרוג נתרפא. אמר להן פנו את השק ומלאוהו דגרי וזהב ועשו כן. אמר לו שאל מה אתן לך. א"ל איני שואל ממך אלא שתחזרני למקומי ויעבירו קול במדינה שלי שלא יהא אדם לא איש ולא אשה לא קטן ולא גדול שלא יצאו לקראתי וכן עשה. ויצאו הכל לקראתו ואף אחיו ובניו נכנסו בעריבה כדי שיעברו הנהר לקראתו. שטפו הנהר ונשתקע הוא ובניו. נמצא אותו חסיד חור אליו ממונו וירש ממון אחיו ונתן לו המקום שפע לקיים מה שנאמר כי פועל אדם ישלם לו.

Ein Hāsīd hinterließ zwei Söhne, die sein Vermögen erbten. Einer war geizig, der andere aber ein Hāsīd, der alles weggab, was er hatte. Als alles verschenkt war, verkaufte er auch die Liegenschaften an seinen Bruder und verschenkte den Erlös. Eines Tages, am Festtage Hōša'nā Rabbā, gab ihm seine Frau eine kleine Münze, um etwas für die Kinder zu kaufen. Auch diese verschenkte er an zwei Leute, die für die Aussteuer verwaister junger Leute sammelten. Darnach wagte er sich nicht nach Hause, sondern ging nach dem Bēṭ Ha-midrāš. Dort sah er, wie die Kinder mit den Eṭrōgīm spielten: da nahm er diese an sich, steckte sie in einen Sack, begab sich auf ein Schiff und fuhr außer Landes. Er landete in einem fremden Königreich. Dort war der König krank, und kein Arzt konnte ihm helfen. Eines Nachts träumte der König, nur ein Eṭrōg in der Synagoge geweiht und am Hōšā'nā Rabbā zu profanem Gebrauche freigegeben, könne ihn heilen. Da suchten seine Boten im ganzen Lande nach einem solchen Eṭrōg, fanden aber nichts. Schließlich traten sie auf den Hāsīd, der den Kopf auf seinen Sack gelegt hatte und schlief. Als die Boten erfuhren, was in dem Sacke sei, nahmen sie die Eṭrōgīm mit zum König. Der wurde gesund und ließ dem Hāsīd den Sack mit Golddenaren füllen. Außerdem durfte sich der Hāsīd eine Gnade aussuchen. Da sagte er, der König solle veranlassen, daß er heimkehren könne und daß ihm die ganze Stadt, auch sein Bruder, entgegenkomme.

Das tat der König. Als nun der Bruder mit seinen Söhnen dem Heimkehrenden entgegenzog, kamen sie an einen Fluß. Dieser war angeschwollen. Der Bruder mit seinen Söhnen versuchte, ihn mit einem kleinen Boot zu überqueren. Dabei ertranken sie, und der Hāsīd erbte ihren ganzen Besitz.

Von dieser Fassung weicht der Text bei Al-Nakawa (ed. Enelow 1,86) nicht in bezug auf Tatsachen, sondern nur in stilistischen Einzelheiten ab. Man hat den Eindruck, daß beide Fassungen auf ein und dieselbe mündliche Tradition zurückgehen, die jeder mit seinen eigenen Worten wiedergibt. Wenn diese Annahme richtig ist, so kann zwischen der Aufzeichnung in Mēnōrat Ha-mā'ōr und der in Sefer W'hizhīr kein allzu langer Zeitraum liegen. Da uns die Entstehungszeit der Schrift Al-Nakawas bekannt ist (s. Enelow, Introduction zu Band I, S. 16: Al-Nakawa starb 1391 als Märtyrer), so ergibt sich auch ein Anhaltspunkt für das Alter von Sefer W'hizhīr, das von der Forschung sehr verschieden beurteilt wurde¹⁾. Auf jeden Fall wäre nach unserer Annahme Sefer W'hizhīr jünger als sonst angenommen wird.

Wenn wir den Gebrauch des Begriffes Hāsīd in der Fassung des Sefer W'hizhīr betrachten, so fällt auf, daß die Einleitung der Erzählung den terminus technicus מלשה בחסיד rein formelhaft gebraucht. Denn die Bezeichnung Hāsīd gilt hier dem Vater, der doch durch die Erzählung in keiner Weise qualifiziert wird. Die Fassung des Al-Nakawa hat diese Formel nicht. Daß Sefer W'hizhīr den Begriff Hāsīd in so formelhafter Weise verwenden kann, zeigt, daß hier der Begriff nicht so lebendig ist wie bei Nissim. Der bei Nissim deutlich hervortretende Charakter des Hāsīd als eines in hervorragender Weise wohlthätigen Menschen hat sich auch in der Fassung des Sefer W'hizhīr ausgewirkt. Auch hier wird der im Übermaß wohlthätige Bruder — unabhängig von seinem Vater — als Hāsīd bezeichnet. In dieser Form scheint der Begriff seine klassische Fassung, aber auch zugleich seine Begrenzung gefunden zu haben, die seine Erstarrung vorbereitete. Auch von dieser Erwägung aus erscheint es als wahrscheinlich, daß Sefer W'hizhīr wenigstens in

1) Siehe Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, München⁵ 1921, S. 208 f. und zuletzt Enelow in: Hebrew Union College Annual, vol. IV (1927), S. 311 ff.

bezug auf denjenigen Teil oder diejenige Schicht, die unsere Erzählung überliefern, jünger als Nissims Schrift oder doch ungefähr gleichzeitig ist¹⁾.

Die Erzählung von El'āzār dem Kubitäer, die Nissim an zweiter Stelle berichtet, stammt aus dem babylonischen Talmud (Ta'anit 24 a). Nissim nennt den Helden der Erzählung אלעזר איש הכוביא, während der Talmud אלעזר איש ברתותא überliefert²⁾. Die sonstigen Unterschiede der Fassung Nissims vom Texte des Talmud sind geringfügiger Natur. Denn die schon im Talmud

1) Der Gesamtcharakter der Erzählung ist spezifisch jüdisch, obwohl sie das international verbreitete Märchenmotiv der wunderbaren Heilung einer hochstehenden Persönlichkeit durch einen armen Fremdling behandelt. Besonders auffällig ist die Art des Heilmittels, dessen Wunderkraft auf Wortmagie beruht: wie aus Leviticus rabbā hervorgeht, werden die Etrōgim dadurch der Wunderkraft teilhaftig, daß sie gerade an dem Festtage Hōšā' nā rabba = Hilf doch (Gott)! zur profanen Benutzung freigegeben werden. Für ein jüdisches Milieu charakteristisch ist ferner der Anlaß, der den armen Mann in die Ferne treibt, und die Tatsache, daß die Erzählung auf das sonst so beliebte Motiv verzichtet, den Helden als Jüngling zu schildern, der eine Königstochter heilt und sie dann zur Frau erhält. — Die älteste uns bekannte Buchvariante ist die Fassung in Leviticus rabbā. Der zerstörte Schluß beweist, daß dies nicht die Urform ist. Die Fassung von Leviticus rabbā ist aber trotzdem die allgemein akzeptierte Normalform. Nissims Redaktion dürfte eine bewußte Zusammenfassung und Konzentrierung der Normalform in der Art sein, daß Nissim die novellistisch ausgeführte Normalform dem anekdotenhaften Stil seiner anderen Erzählungen anpaßte. Die uns bekannten späteren Buchvarianten gehen auf eine mündliche Tradition zurück, die entweder von Leviticus rabbā direkt oder von der durch ihn benutzten Quelle ausgeht. Da in diesem Falle die älteste Buchvariante mit der Urform nicht mehr identisch ist, so können wir Heimat und Entstehungszeit der Urform nicht genau feststellen. Wir müssen uns damit begnügen zu konstatieren, daß es sich um eine aus jüdischem Milieu stammende Erzählung handelt und daß sie zur Zeit ihrer Aufzeichnung in Leviticus rabbā bereits eine Entwicklung durchgemacht hatte.

2) Nissim steht mit dieser Form des Namens allein, alle übrigen Traditionen überliefern die Namensform des Talmud Babli. Wie Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 141 f. (Anm. b) angibt, hat der sorgfältig redigierte venetianische Druck an dieser Stelle die Namensform des Talmud. Wir müssen aber annehmen, daß hier nur eine Angleichung des Nissimschen Textes an den Talmud vorliegt, da die übrigen Ausgaben die fehlerhafte Form tradieren. Die Frage aber, wie Nissim oder auch spätere Nissim-Ausgaben zu dieser Lesart kamen, bleibt offen. Möglich ist, daß כוביא aus einer Abbréviation von כפר ברתותא herausgelesen worden ist. — Über den Ortsnamen und seine Schreibweise s. Bacher, Die Agada der Tannaiten (hebräische Ausgabe), Berlin 1922, Band II, S. 147, Anm. 1.

anekdotenhafte Fassung der Erzählung eignete sich ohne weiteres für die Aufnahme in Nissims Schrift¹⁾.

Die drei Geschichten bei Nissim tragen ein auf das Ganze gesehen sehr einheitliches Gepräge, sowohl in bezug auf Sinn und Ziel des darin berichteten Wunders als auch in bezug auf den darin geschilderten Hāsīd-Typus. Das Wunder soll den Hāsīd für seine gute Tat — sowohl für die gerade geschehene, als für sein Wohlverhalten überhaupt — belohnen. Es dient dadurch der Herstellung eines gerechten Zustandes in der Welt, indem es verhindert, daß der Hāsīd durch sein Verhalten in Not gerate. Der Hāsīd selbst aber handelt nicht um des Lohnes willen, den er ja nach menschlichem Ermessen gar nicht zu erwarten hat, sondern auf Grund einer freien, fast kindlichen Menschenliebe, die nicht als Ursache, sondern als Folge davon angesehen werden muß, daß er ein Liebling Gottes, der Gotteskindschaft teilhaftig ist. Der Hāsīd-Typus dieser Erzählungen ist im Grunde ein mystischer Typus, der in Gott aufgehend die Welt überwunden hat und gerade dadurch, daß er seinen Standpunkt außerhalb der Welt einzunehmen weiß, fähig geworden ist, das Elend der Welt in praktischer Liebestätigkeit zu überwinden.

Ganz denselben Charakter trägt das Wunder in zwei Hāsīd-Geschichten, die uns in der im 14. Jahrhundert entstandenen Schrift *M'enōrat Ha-mā'ōr* des Al-Nakawa überliefert sind, nur daß dort das Wunder durch Elia²⁾ vermittelt wird (I, 87 f. und 85 f.): es dient in der eben erläuterten Weise als Belohnung des Hāsīd und bewirkt die Herstellung eines gerechten Zustandes in

1) Der literarische Tatbestand ist in diesem Falle relativ einfach. Wir kennen als älteste Buchvariante die aramäische Fassung in Ta'anit 24 a. Die oben dargelegte Tendenz zur Hebraisierung der erzählenden Literatur führte zu einer Übertragung ins Hebräische. Die zweite uns bekannte Buchvariante bei Nissim ist hebräisch. Die Übertragung wurde also spätestens durch Nissim selbst vorgenommen. Die beiden Buchvarianten repräsentieren für unsere Kenntnis eine mit der Urform identische Normalform. Diese ist eine Erzählung spezifisch jüdischen Charakters, wie besonders das Motiv, daß für die Aussteuer von Waisen gesammelt wird, beweist. Die Hochschätzung der *Sedākā*, die für die talmudische (und die spätere) Zeit charakteristisch ist, läßt vermuten, daß die Erzählung nicht viel älter als ihre älteste Buchvariante ist.

2) Den Beziehungen zwischen dem Typus Hāsīd und dem Propheten Elia, die für den Hāsīd-Begriff der talmudisch-midrassischen und mittelalterlichen Literatur von Bedeutung sind, soll eine besondere Untersuchung gewidmet werden.

der Welt. Auch die Handlungsweise des Hāsīd entspricht derselben seelischen Haltung wie in den Nissimgeschichten.

In der Erzählung von dem nie versiegenden Mehl wird ein Zug an dem Hāsīd hervorgehoben, den auch die Erzählung von den Etrōgim andeutet: die Frömmigkeits des Hāsīd bewährt sich besonders in der Verwendung des durch das Wunder erhaltenen Gutes, er sieht das Wunder nicht als Belohnung für sich, sondern als eine Gelegenheit an, den Armen noch mehr zukommen zu lassen. Einen ähnlichen Zug berichtet in etwas umständlicher Weise die zweite der erwähnten Hāsīd-Geschichten bei Al-Nakawa.

Über die wunderbare Belohnung eines wohltätigen Hāsīd berichtet weiter folgende Geschichte, die im Babli (B^rākōt 18b) und in Ābōt d^eRabbi Nātān überliefert wird¹⁾. Nach Ābōt d^eRabbi Nātān (נוסחא א, ed. Schechter S. 16 f.)²⁾ lautet der Text der Erzählung:

מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני אחד בשני בצורת. הקניטתו אשתו הלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו³⁾ ואומרת חדא לחברתה בואי ונשוט בעולם ונראה מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתי איני יכולה לצאת מפני שקבורה אני במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה ובאתה⁴⁾ אצלה אמרה לה חברתה כלום שמעת מאחורי הפרגוד מה פורענות באה לעולם. אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם ברד לקה אותה ושלו לא לקה. לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו³⁾ ואומרת אחת לחברתה בואי ונשוט בעולם ונראה מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתי (לא

1) Dieselbe Tradition wie AdRN liegt auch in der dritten Überlieferung der Geschichte (Jalkūt Šim'ōnī II, 989 [Koh. 11]) vor. Weiter findet sich die Erzählung bei Gaster, Nr. CX, und bei Aboab, Menōraṭ Ha-mā'ōr, § 259.

2) Obwohl der Text des Babli nicht nur die älteste Buchvariante der Erzählung darstellt, sondern auch, wie aus seiner sprachlichen Fassung hervorgeht, auf eine ältere Tradition zurückzuführen ist, wurde es hier vorgezogen, den Text des AdRN wiederzugeben, da von diesem Text in der Schechterschen Edition eine kritische Ausgabe vorliegt und die inhaltlichen Abweichungen der beiden Texte voneinander gering sind, so daß sie für unsere Untersuchung nichts ausmachen.

3) Die Lesart זו עם (את) die der Cod. Monacensis ebenfalls an beiden Stellen hat, die aber an der ersten Stelle in den gebräuchlichen Drucken des Babli durch לו לו ersetzt ist, würde besser zu שמדברות passen, wie es auch tatsächlich bei Aboab, מנורת המאור, § 259, heißt. — Die Abweichungen des Codex Monacensis von den üblichen Talmuddrucken s. bei R. Rabinowicz, Variae lectiones, B^rākōt. München 1867.

4) Wohl Mischform aus באת (vgl. Anm. 3 auf S. 56) und באה.

כך אמרתי לך) איני יכולה לצאת מפני שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה ובאתה¹⁾ אצלה אמרה לה כלום שמעת מאחורי הפרגוד. (אמרה לה) שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו. הלך וזרע ברביעה ראשונה בא שדפון לעולם של כל העולם נשדף ושלו לא נשדף. אמרה לו אשתו מפני מה פורענות שבא לעולם של כל העולם לקה ונשדף ושלך לא לקה ולא נשדף. ספר לה כל המעשה. לימים נפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד לבין אמה של (אותה) ריבה. אמרה לה לכי (ואראך) בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים. לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו את זו ואמרה לה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מה אומרים אחורי הפרגוד. אמרה לה חברתי הניחי לי דברים שבינך לביני כבר נשמעו בין החיים.

Im Babli ist der Zusammenhang, in dem die Geschichte überliefert wird, folgender: Die Kinder des verstorbenen Rabbi Hījjā unterhalten sich über die Frage, ob ihr Vater davon weiß, daß sie ihr Tōrā-Studium vernachlässigt haben. In diesem Zusammenhang tritt die Hāsīd-Geschichte auf, die also zeigen soll, daß die Geister der Verstorbenen von den Menschen, die noch leben, etwas wissen. Dementsprechend hat die Erzählung eine Einleitung und einen Schluß, die den Zusammenhang herstellen. Der einleitende Satz ist dem hebräischen Text der Geschichte angeglichen, also hebräisch, der Schluß dagegen ist aramäisch, wie der ganze Zusammenhang, in den die Geschichte eingegliedert ist¹⁾.

In AdRN handelt es sich in dem Zusammenhang um die Klugheitsregel, daß man in jeder Jahreszeit säen soll, um Schaden zu vermeiden. Diese Regel wird dort auch auf das Tōrā-Studium in den verschiedenen Lebensaltern übertragen. Der Sinn der Geschichte ist also in AdRN lediglich der, einen Mann zu zeigen, der sich vor Schaden dadurch bewahrte, daß er zu verschiedenen Jahreszeiten säte.

Der Inhalt der Überlieferung nach AdRN ist folgender: Ein Hāsīd hat einem Armen einen Denar geschenkt und sich deshalb

1) Die oben dargelegte Tatsache, daß das Hebräische sich in bezug auf die jüdische erzählende Literatur früher und ausschließlicher durchgesetzt hat als in bezug auf die normierende, bestätigt sich auch an dieser Stelle. Der Babli übernimmt hier nach eigener Angabe eine alte Tradition, die bereits hebräisch gewesen sein muß. Hätte er außerdem eine aramäische Fassung gekannt, so dürfte er doch diese vorgezogen haben. Die Tatsache, daß der Babli keinerlei Versuche macht, den hebräischen Text zu aramäisieren, weist darauf hin, daß der Babli die Wiedergabe von Erzählungen in hebräischer Sprache als durchaus normal empfindet.

mit seiner bösen Frau gezankt. Er übernachtet auf dem Friedhof und belauscht ein Gespräch zweier weiblicher Geister. Die eine fordert die andere auf, mit ihr zusammen hinter dem Vorhang der göttlichen Thronstätte (פרגוד) die Beschlüsse Gottes für das neue Jahr zu belauschen. Die andere lehnt es ab, weil sie in eine Rohrmatte¹⁾ eingeschlossen sei. Die Dämonin geht deshalb allein.

1) Die Tote ist in einer Rohrmatte (מחצלת של קנים), nicht aber in der vorgeschriebenen Totenkleidung (תכריכין) beigesetzt worden. Das hindert sie, ihr Grab zu verlassen. Warum ihre Eltern die Bestattungssitte vernachlässigt hatten, verschweigt die Erzählung. Vielleicht waren sie zu arm. Wie aus Mō'ēd kaṭan 27b hervorgeht, wurde tatsächlich zuweilen ein großer Luxus bei der Bekleidung Verstorbener getrieben. Unter diesen Umständen ist es aber eine unerhörte Beleidigung, wenn die Frau des Hāsīd ihrer Nachbarin diesen Umstand vorhält. Da die Geschichte Märchencharakter hat und das Märchen in bezug auf Gut und Böse stets übertreibt und typisiert, ist es aber möglich, daß die Frau des Hāsīd in dieser Weise als Typus der herzlosen Frau charakterisiert wird. Doch muß auch eine andere Möglichkeit der Erklärung in Betracht gezogen werden. Vielleicht spricht aus dem Gegensatz der beiden Frauen der Gegensatz zweier religiöser Strömungen. Eine strengere Strömung verlangte würdige Totenkleidung. Sie wird dies mit der Annahme begründet haben, daß die Toten in ihren Kleidern auferstehen (jKil'ajim IX, 4). Die Eltern des Mädchens vertreten nun hier eine laxere Richtung, sei es, daß sich die Sitte noch nicht überall durchgesetzt hat, sei es, daß manche Kreise im Begriffe waren, die Sitte ihrer heidnischen Umgebung anzunehmen. Diese laxere Sitte zu brandmarken, ist vielleicht überhaupt die ursprüngliche Tendenz der Erzählung, ehe sie mit der Hāsīd-Geschichte verbunden wurde. Sie tut das nicht auf Grund der religiösen Vorstellung einer Auferstehung am jüngsten Tage, sondern auf Grund einer volkstümlichen, an Aberglauben grenzenden Auffassung, daß die Toten auf der Erde herumschweifen, sich also in einem Zwischenstadium zwischen Zeit und Ewigkeit befinden, — einer Auffassung, die jeder Eschatologie anhaften muß, solange sie nicht den Zeitbegriff überhaupt überwunden hat. Bialoblocki (Encyclopaedia judaica IV, 377) glaubt aus unserer Geschichte die Lehre herauszulesen, daß die Totenkleider „nicht zu schwer“ sein sollten, um den Toten nicht am Umherschweifen zu hindern, was aber eine modern rationalisierende, ziemlich oberflächliche Deutung ist. S. Krauß (Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 58) weist darauf hin, daß die Bestattung in einer Rohrmatte als schimpflich gilt. Daß eine solche Bestattungsweise als Schimpf angesehen wird, erklärt sich aus den oben dargelegten religiösen Gegensätzen. In Palästina ist eine solche Bestattungsweise vielleicht in vorisraelitischer Zeit geübt worden (s. Peter Thomson in: Reallexikon der Vorgeschichte, ed. M. Ebert, Band IV, 2, Berlin 1926, S. 474), das Alte Testament dagegen berichtet von einer solchen Bekleidung der Toten nichts (s. Benzinger, Hebräische Archäologie, Leipzig³, 1927, S. 133). Wir finden aber in den Ausgrabungsberichten der Expedition Koldeweys in Babylon vom 14. Mai 1909 (s. Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 42 (1909), S. 7 ff.), daß man

Sie erfährt, daß, wer in der Zeit des ersten Regens sät, durch Hagelschlag Unglück hat, und erzählt dies ihrer Gefährtin. Der Hāsīd hat es erlauscht und sät daraufhin erst zur Zeit des zweiten Regens. Es tritt ein, wie vorausgesagt ist. Im nächsten Jahre ereignet sich dasselbe in bezug auf den zweiten Regenfal: Wer zur Zeit des zweiten Regens sät, verliert sein Getreide durch den Getreidebrand. Der Hāsīd handelt wieder entsprechend und bleibt vor Schaden bewahrt. Auf die Frage seiner Frau nach der Ursache seines Glückes erzählt er ihr, was er von den Geistern gehört hat. Die Frau des Hāsīd zankt sich aber bald darauf mit der Mutter des in der Rohrmatte beerdigten Mädchens und erzählt ihr, was ihr Mann auf dem Friedhof erlauscht hat. Die Geister erfahren dies und sorgen nun dafür, daß sie nicht mehr belauscht werden können¹⁾.

Die Geschichte ist aus verschiedenen Motiven geschickt zusammenkombiniert:

1) aus dem Motiv der zänkischen Frau, die einen besonders frommen Mann hat²⁾,

im Merkes von Babylon mehrere Erdgräber gefunden habe, bei denen die Leichen in Schilfmatten ruhten. Eckhard Unger in: Reallexikon der Vorgeschichte, Band IV, 2, S. 485, weist mit Recht darauf hin, daß dies die einfachste Form der Beerdigung ist. Es ist dies wohl die Bestattungsform der Armen, die sich als solche durch Jahrtausende erhalten haben und wohl auch in der heidnischen Umgebung der babylonischen Juden geübt worden sein dürfte.

1) Elia Kohen, מעיל צדקה § 436 auf Blatt 14b erwähnt diese Geschichte nur, ohne sie auszuführen. Zweck der Erwähnung ist, über ihren Gehalt an wunderbaren Ereignissen zu reflektieren. In § 1102 auf Blatt 70b weist er nochmals auf diese Erzählung hin, und zwar unter dem Gesichtspunkte, daß hier von der Sprache der Toten, die sich von der Sprache der Lebendigen unterscheidet, die Rede ist. Das Ma'aseh-Buch überliefert die Erzählung ohne wesentliche Abweichungen von der Fassung des Talmud (s. Ma'aseh-Book, transl. by M. Gaster, Band I, Nr. 120 auf S. 215 ff.).

2) Das Motiv von dem frommen Manne, der zur Zeit der Teuerung einen ganzen Denar verschenkt, ist für eine so andeutungsweise Behandlung zu umfassend und psychologisch zu interessant. Aus dem Schenken des Denars könnte sehr wohl eine ganze selbständige Geschichte konstruiert werden, etwa der Art wie die oben erwähnte erste Geschichte bei Nissim (vgl. S. 35 f.). Der Anfang der Geistergeschichte lautete vielleicht nur ganz allgemein: Ein Mann, der sich mit seiner Frau gezankt hatte, flüchtete auf den Friedhof... In dieser Form ist die Geschichte gar nicht von einem Hāsīd erzählt worden. Sie wurde erst nachträglich auf einen Hāsīd übertragen, nachdem sie durch die Kombination mit einer anderen, das Denarmotiv enthaltenden Geschichte einen anderen, zu einem Hāsīd sehr passenden Sinn erhalten hatte.

2) aus dem Motiv, daß ein Mensch Geister belauschen kann¹⁾,
 3) aus dem mythischen Motiv, daß am Neujahrstage im Himmel der Jahresplan entworfen wird,

4) aus dem Motiv der neugierigen und klatschsüchtigen Frau, die durch ihr Verhalten das Wunder zunichte macht.

Die Geschichte weist zwei kleine Unebenheiten auf. Erstens geben die Rezensionen in AdRN und bei Gaster nicht an, daß sich alles am Rüsttage des Neujahrsfestes zutrug. B'rākōt 18b (und in Anschluß daran JŠ II, 989 [Koh. 11] und Aboab, M'nōrat Ha-mā'ōr, § 259) hat diese Unebenheit beseitigt. Sie beruht darauf, daß hier zwei Geschichten verschmolzen wurden (s. Anm. 2 auf S. 52). Zweitens wird der Grund nicht angegeben, warum der Hāsīd das zweite Mal auf dem Friedhof übernachtet. Man kann sich den Grund freilich denken: der Hāsīd hatte einmal seinen Vorteil wahrnehmen können, indem er sich nach den Erzählungen des verstorbenen Mädchens richtete, und wollte dies wiederholen. Daß die Sache sich nicht in infinitum fortsetzte, sondern gerade beim dritten Male abbrach, ist typischer Märchenstil.

Die Geschichte ist wohl überhaupt als Märchen gedacht. Sie macht kaum den Anspruch, jemals „geschehen“ zu sein. Sie will nur insofern „wahr“ sein, als sie in märchenhafter Verkleidung doch schildert, wie die Menschen nun einmal sind. Da es eine ziemlich alte Geschichte ist, ist das Auftreten von Dämonen an sich durchaus nicht konstituierend für den Märchencharakter der Erzählung, wohl aber die auffällig überlegene, humorvolle Art, mit der die Dämonen geschildert werden. Ein gewisser überlegener Humor ist der Geschichte überhaupt eigen, welchen Tenor sie mit vielen Märchen teilt. Die Belohnung des Hāsīd erfolgt durch eine wunderbare Konstellation von Ereignissen, die in der Sphäre, in der die Geschichte spielt, als natürlich anzusehen sind. Doch tritt das Motiv der Rettung aus einer durch Wohltun verursachten Not hinter den anderen Motiven auffallend zurück. Die Geschichte hat eben vielmehr unterhaltende als erbauliche Zwecke.

Für unsere Untersuchung wichtig ist daher nur das einleitende Motiv, das wahrscheinlich ursprünglich eine selbständige Geschichte gewesen ist, in dem der Hāsīd ebenfalls als ein Mensch

1) Das Belauschen von Dämonen ist ein international beliebtes Märchenmotiv, wozu das Handwörterbuch des Deutschen Märchens I, 230 ff. Beispiele anführt.

geschildert wird, der in einer der alltäglichen Lebensklugheit widersprechenden Weise wohltätig handelt. Dagegen dürfen wir den Hāsīd auf Grund dieser Erzählung allein nicht als einen Typus auffassen, dem eine besondere Kenntniss übernatürlicher Ereignisse zukommt. Der märchenhafte Gesamtcharakter der Erzählung bringt es mit sich, daß die Gabe, Geister belauschen zu können, in diesem Falle nicht als ein Charisma gewertet werden darf. Denn die Erzählung betrachtet die Tatsache, daß der Hāsīd die Geister belauschen kann, als etwas nicht weiter Erwähnenswertes, setzt also doch wohl voraus, daß jeder andere in derselben Situation das Gespräch zwischen den Geistern auch erlauscht haben würde¹⁾.

Die wunderbare Errettung eines Hāsīd, der durch S̄dākā-Tun in Lebensgefahr geriet, erzählt folgende oft überlieferte Erzählung, die wir nach den Fassungen in Cod. Add. 27189 (British Museum), בית המדרש 18 dieser Sammlung (der die Fassung bei Jellinek,

1) Elia Kohen, מעיל צדקה, § 436 auf Blatt 14 b/β, dagegen betrachtet die Tatsache, daß der Hāsīd die Geister belauschen kann, als einen Teil des Wunders; s. Anm. 1 auf S. 52. Denn das Verstehen der Tier-, Engel-, Dämonensprache usw. gilt nach mehreren Traditionen als besondere Kunst, die bedeutenden Männern immer wieder nachgesagt wird. Die Beziehungen des Hāsīd zur Welt der Dämonen gehören in den Rahmen seiner Beziehungen zur übernatürlichen Welt überhaupt. Diese werden in einem besonderen Teil unserer Untersuchung behandelt werden. — Die Erzählung liegt in einer Reihe von Rezensionen vor, die voneinander nur in geringfügigen stilistischen Abweichungen unterschieden sind. Die Tradition ist inhaltlich vollkommen einheitlich. Sie stellt also die Normalform der Erzählung dar. Da aber hier wahrscheinlich zwei ursprünglich selbständige Erzählungen verschmolzen worden sind, so entspricht diese Normalform nicht der Urform. Vielmehr müssen wir für jede der ursprünglichen Erzählungen eine eigene Urform annehmen, wie sie oben zu rekonstruieren versucht wurden. Die Normalform der kombinierten Erzählung ist zweifellos älter als die uns bekannte älteste Buchvariante (Berākōt 18b). — Die erste der beiden Erzählungen läßt sich in anbetracht ihres überall und zu jeder Zeit möglichen Inhalts weder lokalisieren noch zeitlich fixieren. Die zweite dagegen läßt Vermutungen zu: die Geistervorstellungen, die die Erzählung beherrschen, können auf dem Boden Babyloniens entstanden sein, wobei wir die Möglichkeit offen lassen müssen, daß die Geschichte aus Iran oder Indien nach Babylonien eingewandert ist. Doch spricht auch die gerade in Babylonien übliche Bestattung in einer Rohrmatte für eine Entstehung auf babylonischem Boden. Für die Entstehungszeit der zweiten Erzählung ist dagegen aus dieser kulturellen Einzelheit kein Anhalt zu gewinnen, weil es sich um eine uralte, aber immer mögliche Sitte handelt. Da der durch die älteste Buchvariante dargestellte terminus ante quem sich auf die kombinierte Fassung bezieht, so bietet auch jene für die zeitliche Fixierung der zweiten Erzählung keinen Anhaltspunkt.

Band VI, Leipzig 1853, S. 133f., abgesehen von geringfügigen orthographischen Abweichungen, entspricht), und bei Gaster (Exempla of the Rabbis Nr. CXXXVII auf S. 94 ff.) wiedergeben¹⁾:

Add. 27189:

מעשה בן סבר שהיה רודף לעשות
צדקה כל ימיו. פ"א) נודע לו שיש יתום
במדינה אחת קרובה אליו שרוצה³⁾ לישא
אשה ולא היה בידו לא כסף ולא זהב
במה להכניסה לחופה. מה עשה בן סבר
נטל כל מה שמצא בביתו והלך ונתן
לאותו יתום. ויהי בחזרתו לביתו פגע
בנהר אחד שהיה ארכו ארבעה פרסאות
והיה שם תנין אחד שהיה מויק לכל עובר
ושב. כיון שהגיע בן סבר לאותו תנין
עשה עצמו כעין⁴⁾ גשר ועבר עליו בן סבר
ולא הזיקו. כיון שעבר מן הנהר פגע
באדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו
אתה בן סבר. אמר לו הן. אמר לו מאין
באת והוא הסית לו כל מה שאירע לו.
אמר לו האיש ההוא פנקסך עמי שהגיע
זמןך ליפטר מן העולם. באותה שעה
נשתנו פניו לירקון ונשא עיניו כלפי
שמים⁵⁾ ואמר רבונו של עולם מי שהתעסק
בתורה וגמילות⁶⁾ חסדים ימות בשנים
מועטות זו תורה וזו שכרה וגזרה עלי

Gaster:

תנו רבנן. מעשה בחסיד אחד שהיה
שמו בן סבר. ולמה נקרא שמו בן סבר
שהיה סובר בתורה והוא אדם גדול וצדיק.
פעם אחת שמע שהיה יתום אחד מישראל
ואירס אשה ושהה עמה שנים הרבה ולא
היה יכול לכנסה. מה עשה אותו צדיק.
כיון ששמע כך נטל בידו כלי כסף וכלי
זהב וכל מיני מאכל ומשקה משוי חמשה
חמשה חמורים. והלך לאותה המדינה ובא
אצל היתום והכין לו בית והציע לו מטה
ועשה לו חופה ונתן לו כל צרכו וחזר
לביתו. בחזרתו פגע בהר גדול ארכו שנים
עשר מיל והיה בו תנין גדול ארכו שנים
עשר מיל וכל מי שהוא עובר היה נושכו
ושורפו וכשראה אותו את בן סבר עשה
עצמו כגשר ועבר עליו. כיון שירד מעליו
פגע בו אדם אחד מכוער ביותר ונתן לו
שלום והחזיר לו אמר לו אין אתה מכירני
אמר לו לאו. אמר לו אני מלאך המות
בא ליטול את נפשך שכבר נתנו לך
פיתקן מן השמים. מה עשה אותו צדיק

1) Die Parma-Handschrift (s. die Einleitung von S. Buber zu Midraš Šemū'el², Wilna 1925, S. 31) teilt auf Blatt 138 a unsere Geschichte in einer Form mit, die von dem Jellinekschen Text und von dem Text in מעשיות, Verona 1648, abweicht (s. Buber a. a. O. Anm. 33). Die Geschichte wird ferner bei Elia Kohen, מעיל צדקה, § 432 auf Blatt 14 a überliefert, und zwar in einer Fassung, die sich von der bei Jellinek abgedruckten nur in bezug auf einige orthographische Einzelheiten unterscheidet. Die Fassung des Ma'aseh-Buches entspricht der Traditionslinie, der auch der Gastersche Text angehört. Doch ist die Erzählung poetisch ausgeschmückt worden und gleicht die Unebenheiten aus, die sich im Gasterschen Text finden (Ma'aseh-Book, transl. by M. Gaster, Philadelphia 1934, Band II, Nr. 200 auf S. 456 ff.).

2) Abbreviatur bei Jellinek, in Add. 27189 אחד פעם anstatt richtig פ' אחת.

3) Jellinek liest קרוב.

4) Jellinek: כמין.

5) Jellinek hat die aramäische Form שמיא.

6) Jellinek: ובגמילות.

שאמות חוץ מדירתי כבהמה¹⁾ ולא יתעסקו
 בי אנשי ביתי. באותה שעה יצאה²⁾ בת
 קול ואמרה³⁾ לו הרי לך זמן עד שתלך
 על מטתך כיון שעבר ממלאך המות פגע
 בעיר אחת ובני אדם יוצאין משם. אמר
 להם בן סבר יש כאן חכם או תלמיד⁴⁾
 אחד ואקבל פניו אמרו לו יש כאן חכם
 גדול ושמו שפיפון בן ליש. הלך אצלו
 בן סבר. כיון שראה אותו שפיפון שמח
 בו והביאו אליו וראה שפניו מוריקות
 אמר לו שפיפון מה לך בן סבר שמא
 לפת אתה צריך או כלום אתה צריך. אמר
 לו בן סבר לא לפת אני צריך ולא לכלום
 אני צריך הרי כל טוב עמי. אמר לו
 שפיפון אם כן למה פניך מוריקות והוא
 סיפר לו כל מה שאירע לו בדרך. אמר
 לו שפיפון חזק עצמך אל תירא⁵⁾ מובטח
 אני שהקב"ה יציל אותך מן המיתה כיון
 שעברו חמשה ימים בא ענן גדול והקיף
 את כל ביתו של שפיפון בן ליש אמרו
 לו תלמידיו אין אתה רואה ענן גדול
 שמקיף את ביתך אמר להם בואו וראו
 אם לכל העיר הוא מוקף⁶⁾ או לבית
 זה הוא מוקף⁶⁾. באותה שעה בא מלאך
 המות לפני שפיפון ואמר לו תן לי פקדון
 שיש לי⁷⁾ בידך אמר לו שפיפון איזה
 פקדון יש לך אצלי אמר לו חייך ובן סבר
 אמר לו שפיפון לך לך למלאכתך אין
 לך אצלי כלום הלך מלאך המות והשיב
 הדברים לפני הגבורה⁸⁾ ואמר לו
 רשע אין מניח אותי שפיפון ליכנס

נשא עיניו לשמים ואמר לפניו רבנו של
 עולם כת' שומר מצוה לא ידע דבר רע
 (Koh. 8,5) ואני הלכתי לעשות מצוה
 עכשו אמות בדרך ולא אלך אצוה על
 אשתי ועל בני. מיד יצאת בת קול ואמרה
 המתן לו חמשה ימים וחצי חמשה ימים
 שילך לביתו וחצי כדי שיצוה לביתו והיה
 הולך ובוכה. פגע בו אדם אחד נתן לו
 שלום והחזיר לו אמר לו יש כאן תלמיד
 חכם אמר לי יש בכאן חכם גדול ושמו
 שפיפון בן ליש. אמר לו הוליכני אצלו
 שמא נשא ונתן בתורה ונשמח שכן כת'
 פקודי י"ו ישרים משמחי לב (Ps. 19,9).
 הוליכו אצלו. כיון שראה שפיפון בן ליש
 את בן סבר היה פניו מבהיקות כזיו
 השמש והכיר בו שהוא חכם גדול וצדיק
 כשנכנס וישב מעט היו פניו מוריקות
 אמר לו שפיפון בן ליש כשנכנסת היו
 פניך מבהיקות ועכשו פניך מוריקות שמא
 כלום אתה צריך לאכול ולשתות כאדם
 שבא מן הדרך אמר לו לאו. ספר לו
 המעשה. אמר לו שב עמי ואל תירא ואני
 ערב לך שלא תמות בפעם הזאת. אמר
 לו אמר הכתוב אח לא פדה יפדה איש
 (Ps. 49,8) אמר לו אעפ"כ שב עמי. מיד
 עמד שפיפון בן ליש וכל תלמידיו וגורו
 תענית באותה המדינה שלשה ימים. מיד
 חשכה כל המדינה. באו תלמידיו ואמרו
 לו רבינו ואור עינינו חשך כל העולם
 אמר להם צאו וראו אם כל העולם חשך
 מה שהיה היה ואם על מדינה בלבד

1) Jellinek: כבהמות.

2) Jellinek: יצאת. Die Form יצאת ist, in Anschluß an Jes. 7, 14, die gebräuchlichere in den rabbinischen Texten.

3) Add. 27189 falsch: ואמר

4) Jellinek: מלמד

5) > Jellinek.

6) Jellinek: Hif'il מקיף

7) > Jellinek.

8) Jellinek: השכינה. Über גבורה als Gottesbezeichnung s. zuletzt Dalman, Die Worte Jesu-, Leipzig 1930, S. 164 f.

בביתו¹⁾ שהשביעני בשמך הגדול אמר לו לך אמור לו חייך²⁾ אין אני מבקש ממך³⁾ אלא חיי בן סבר והשיבו⁴⁾ שפיפון כבראשונה. באותה שעה יצאה⁵⁾ בת קול ואמרה מה אעשה לשני הצדיקים אלו⁶⁾ שאנו גוזרין גזרה ואי אפשר לקיימה, שנאמר ותגזור אמר ויקם לך וכתוב צדיק מושל ביראת⁷⁾ אלהים ומי מושל בי שאני גזור גזרה וצריך לבטלה⁸⁾ ובשבילו אני מבטלה אמר להם⁹⁾ לכו והוסיפו ע' שנים לכל אחד ואחד¹⁰⁾ מהם על שנותיהם¹¹⁾.

בטוחין אנו בהקבה שיביט בתחנונינו ויעשה רצונינו מיר מלאך המות מאותו ענן ורביץ אצל שפיפון ואמר לו תן לי פקדוני שהפקדתי אצלך אמר לו לא הפקדת אצלי כלום אמר לו השלם לי בן סבר למיתה אמר לו משביע אני עליך בשם שתחזור לפני הקבה ותאמר לו מאן בן ליש לשלום לי את בן סבר למיתה אמר לו לך ואמור להקבה והקבה לא נפשו חביבה לו מנפשי ולא נפשי מנפשו. הלך מלאך המות ואמר לו אמר לי שפיפון בן ליש לא נפשי חביבה לו מנפשו ולא נפשו מנפשו אם ימיתנו ימיתנו ביחד ואם יחיינו יחיינו ביחד. מיד יצתה בת קול ואמרה מה אעשה לשני צדיקים הללו שאני גזור גזירה והן מבטלין אותה בתפלתם. מיד יצתה בת קול ואמרה אני מוסיף להן מאתים מאתים שנה. אמרו באותן מאתים שנה לא הפילה אשה פרי בטנה ולא היה חרב בעולם ולא שלטה חיה רעה בעולם ולא מת בן קודם לאב ולא מת אדם פחות משבעים שנה ולא היה רעב עליהם הכת' אומר רצון יריאיו יעשה¹²⁾ (Ps. 145,19).

1) Jellinek: לביתו

2) Jellinek + שפיפון

3) > Jellinek.

4) Jellinek > Suffix.

5) Siehe Anm. 2 auf S. 56.

6) Die Bezeichnung Saddīkīm für die Helden der Geschichte wird hier in Rücksicht auf die anschließend zitierte Bibelstelle gewählt. Daß sie mit der Bezeichnung des בן סבר als Hāsīd am Anfang der Erzählung nicht übereinstimmt, beruht darauf, daß hier mehrere Geschichten verschmolzen sind (s. u. S. 58 ff.).

7) Jellinek > ב Jellinek = Masor. Text, ב steht in 20 Mss.

8) Jellinek + צדיק wohl eine ergänzende Interpretation auf Grund des zitierten Verses.

9) Jellinek: singularisch לו

10) > Jellinek.

11) Jellinek: שנותם

12) Es sei darauf hingewiesen, daß Gaster in: Exempla . . . jeweils die Stellen zusammengetragen hat, an denen die Erzählungen innerhalb und außerhalb der jüdischen Literatur noch vorkommen. Da wir im Rahmen unserer Aufgabe auf ausführliche monographische Bearbeitungen verzichten müssen, so haben wir aus dem bei Gaster angeführten Material nur das herausgegriffen, was für unsere spezielle Untersuchung von Bedeutung ist.

Die Erzählung ist in der Gasterschen Sammlung unter einer Reihe von Todesengelgeschichten überliefert. Bei Jellinek dagegen ist der Zusammenhang wesentlich lockerer. Hier wird vorher von der Aufhebung einer גזירה (harter Beschluß) gesprochen, die ein irdischer König erlassen hatte; anschließend an unsere Erzählung folgt eine Todesengelgeschichte. Die Erzählung ist in sich abgeschlossen und zeigt auch keinerlei Tendenz, aus der man schließen könnte, aus welchem früheren Zusammenhang sie herausgenommen sein könnte.

Die Geschichte behandelt dreimal das Motiv der wunderbaren Rettung. Diese dreifache Behandlung desselben Motivs geht wohl darauf zurück, daß hier drei verschiedene Erzählungen zu einer verschmolzen wurden. Die erste redete von einem Manne, der auf der Rückkehr von einer durch eine Šedākā veranlaßten Reise in Gefahr geriet und durch ein Wunder gerettet wurde. Die zweite erzählte von einem Manne, der, als ihn unterwegs der Todesengel überraschte, Gott bat, ihm doch Frist bis zur Heimkehr zu geben, was ihm auch gewährt wurde; die dritte von zwei Freunden, die gemeinsam den Todesengel besiegten. Der literarische Charakter der beiden ersten Geschichten ist der einer knappen Anekdote, während die dritte novellistisch ausgestaltet ist. Der Inhalt der verschmolzenen Erzählung ist folgender: בן סכר war sehr wohlthätig. Einmal hörte er, daß in einer benachbarten Stadt eine Waise auszustatten sei. Da reiste er hin und ermöglichte dem jungen Manne das Heiraten. Als er zurückkehrte, kam er an einen Fluß [Gaster: Berg]. Dieser war berüchtigt wegen eines [Gaster: feuerspeienden] תנין der dort hauste¹⁾. Als בן סכר an den Fluß kam, verwandelte sich der תנין in eine Brücke. בן סכר überquerte den Fluß und wanderte weiter. Da begegnete ihm [Gaster: der Todesengel als] ein furchtbar häßlicher Mensch²⁾, fragte

1) Gaster, *Exempla of the Rabbis*, Nr. 398 auf S. 153, referiert über eine Erzählung aus Ben-Attar, die mit Nr. 137 der Gasterschen Handschrift identisch ist, aber wohl nicht diese Fassung darstellt, sondern die auch in Add. 27189 überlieferte. Die Variante spricht von einem Wasserungeheuer, und nicht von einem Drachen, der in einem Berge wohnt.

2) Das Motiv, daß besonders hoch bewertete Äußerungen der Frömmigkeit wie Šedākā-Tun, Tōrā-Studium u. s. w. die Macht des Todesengels beschränken, ist sehr beliebt; vgl. z. B. Rab Ašši (gest. 427), Rabbi Hījā (um 200), Rab Hīsda (gest. 309) in Mō'ed Qaṭan 28a. (Vgl. auch Rōš Ha-šānā 16 b und die in *Revue des Etudes Juives* XXXIII, 50f. wiedergegebene Erzählung.) Auch das im zweiten Teile

ihn nach seinem Namen und dem Zweck seiner Reise und erklärte ihm: Du mußt jetzt sterben. Aber **בן סבר** weigerte sich, ihm zu folgen. Denn er habe durch seine Frömmigkeit wenigstens verdient, daheim sterben zu dürfen. Er betete zu Gott, und eine **בת קול** gewährte ihm seine Bitte. Der Todesengel mußte ihm eine Frist zugestehen, um nach Hause zurückzukehren. Als **בן סבר** in den nächsten Ort kam, fragte er nach einem **חכם** oder **תלמיד**. Dieser war **ר. שפיפון בן ליש**. Dieser suchte ihn auf, und der Rabbi fragte ihn, ob er hungrig sei oder was ihm sonst fehle. Da erzählte er ihm alles. Der Rabbi behielt ihn bei sich. Er wollte schon mit dem Todesengel fertig werden. Fünf Tage später legte sich eine dunkle Wolke um das Haus, da kam der Todesengel und forderte von dem Rabbi das deponierte Gut (**פקדון**). Aber der Rabbi schickte ihn fort. Da ging der Todesengel zur **שכינה** und beklagte sich: **ר. שפיפון** hat mich bei deinem Namen beschworen, da mußte ich gehen. Aber Gott schickte ihn wieder zurück ins Haus des Rabbi mit dem Auftrage: ich will nicht dich, ich will nur **בן סבר** haben¹). Aber **שפיפון** beschwor ihn wieder. Da kam eine **בת קול** und sagte: Wir können nichts gegen die beiden **צדיקים** ausrichten, wir verordneten eine **גזירה**, aber wir können sie nicht aufrecht erhalten (**שאנו גוזרין גזירה ואי אפשר לקיימה**). Der Todesengel erhielt den Auftrag, jedem der beiden noch 70 (Gaster: 200) Jahre zuzulegen²).

der Erzählung ausgeführte Motiv der Überlistung des Todesengels, wobei der Todesengel eine Rolle spielt, die sich zuweilen der des dummen Teufels nähert, wird öfters behandelt, so z. B. in der Geschichte des **R. J'hōšū'a ben Lēwī** (um 250) und des **Rabbi H'anīnā bar Papa** (um 300) in **Ketubbōt** 77b. Doch ist diese Auffassung nicht die einzige. Von **'Abōdā Zārā** 20b ausgehend entwickeln sich Traditionen, die den Todesengel als so groß, erhaben und gewaltig darstellen, daß sie sagen können, die eigentliche Todesursache sei der Schreck vor dem Anblick des Todesengels; vgl. **Jellinek, בית המדרש I** und **ראשית חכמה**, Abschnitt 12, abgedruckt bei **Eisenstein, אוצר מדרשים I**, New-York 1928, S. 93.

1) Aus diesem Auftrage geht hervor, daß hier im Texte vorher etwas fehlt. **ר. שפיפון** muß sich für seinen Gast angeboten haben. In der Tat hat die Fassung bei Gaster auch diesen Vorschlag des Rabbi.

2) Die Verlängerung der Lebenszeit um eines chassidhaften Verhaltens willen berichtet auch eine Erzählung bei **Koidanower, קב הישר**, Abschnitt 93. Das Wesen des Hāsīd zeigt sich hier darin, daß es ihm ein besonders großer Schmerz ist, die **Šekīnā** in der Verbannung und den Tempel zerstört zu wissen. Dies kommt auch äußerlich darin zum Ausdruck, daß er um Mitternacht aufsteht, um zu weinen und zu klagen, und daß er auch andere dazu auffordert.

In der Fassung bei Gaster ist hier noch hinzugefügt, daß während dieser Frist keine Frau eine Fehlgeburt hatte, kein Krieg in der Welt war und keine Plage von wilden Tieren, daß kein Sohn vor dem Vater und niemand früher starb, als bis er 70 Jahre alt geworden war, und daß keine Hungersnot eintrat (Ps. 145, 19)¹⁾.

Der literarische Prozeß, der sich dieser Geschichte noch abspüren läßt, scheint folgender zu sein:

Es bestanden zwei Geschichten über **בן סבר** und den Todesengel: eine kurze Anekdote und die ausgeführte Geschichte von **בן סבר** und seinem Freunde **שפיפון**. Beide wurden durch bloße Aneinanderreihung nach temporalem Gesichtspunkte vereinigt. Die kurze Anekdote von **בן סבר** und dem Todesengel enthielt keine Angabe über den Sinn der Reise, eben weil sie als echte Anekdote nur auf den einen Zug Wert legte. Nach der Verschmelzung beider Geschichten zu einer ausführlichen Novelle entstand das Bedürfnis, auch diese Einzelheit, entsprechend dem Gesamtcharakter der Erzählung, näher auszuschmücken. Aus diesem Bedürfnis heraus trat eine Verschmelzung mit einer Hāsīd-Wundergeschichte ein. Dabei wurde auch ein Motiv mit übernommen, das den Gang der Handlung nur aufhält, ohne

Dabei sprach er das Gebet, das später unter dem Namen **תקון חצות** eingeführt wurde. Als Zeichen und Kriterium dafür, daß die Frömmigkeit des Hāsīd so vollkommen ist, daß sie durch eine Verlängerung seiner Lebenszeit belohnt wird, gilt hier seine Fähigkeit die Šekīnā zu schauen. Das Konstituierende im Wesen des Hāsīd ist seine innere Verbundenheit mit der Šekīnā, die sich in seiner Anteilnahme an ihrem Schicksal äußert und die ihm die Fähigkeit verleiht, schon in dieser Welt die Šekīnā zu schauen. — Über die Verfasserschaft der Schrift **קב הישר** s. Tscharikower. Die Geschichte eines literarischen Plagiats in: Jiwobleter 1932, Band IV, Heft 2, S. 159 ff.; über die erste Ausgabe der Schrift s. J. A. Joffe, Die erste Ausgabe von **קב הישר** in: Jiwobleter 1934, Band VII, Heft 1—2, S. 78 ff.

1) Das Motiv, daß einem Hāsīd die Lebenszeit zum Heile seiner Mitmenschen verlängert wird, findet sich in prägnanterer Ausführung in der Erzählung von Rabbi Abraham dem Hāsīd (**קב הישר**, Abschnitt 18). Es ist hier nicht die Rede von den Taten, mit denen der Held das Wunder verdiente — wir wissen nicht einmal, ob er vor dem Wunder überhaupt ein solches Leben geführt, das die Bezeichnung Hāsīd zur Folge hatte —, sondern das Wunder erfolgt auf Fürbitte seiner Ahnen und in Rücksicht darauf, daß er in dem ihm neugeschenkten Leben der Menschheit einen großen Dienst leisten wird. **Ābōt de'Rabbi Nātān** 3 (ed. Schechter, S. 17), **Bābā bātrā** 11 a und **Jalkūt Šim'ōnī** § 945 berichten, daß Benjamin dem Šaddīk für sein außergewöhnliches Šedākātun noch 22 Jahre zu seiner Lebenszeit hinzugefügt wurden.

für ihren weiteren Verlauf von Bedeutung zu sein: das Motiv des תנין. In der Fassung bei Jellinek ist die Verschmelzung völlig durchgeführt. Von einem Hāsīd ist nicht mehr die Rede, sondern stets heißt es בן סבר. Die Fassung bei Gaster dagegen weist noch den alten terminus Hāsīd auf, nur ein Satz: הסיור הסתיר שיהיה שמו בן סבר ולמה נמרא בן סבר שהיה סובר בתורה ist hinzugefügt worden¹⁾.

1) Die kombinierte Erzählung wird durch zwei Redaktionen dargestellt: eine häufigere, aber besonders am Schluß etwas zersagte, die durch den Jellinekschen Text repräsentiert wird, und eine wohl nur bei Gaster vorhandene sehr geschickt stilisierte. Obwohl wir die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß der Gastersche Text nachträglich stilistisch geglättet worden ist, so scheint er doch der Urform besser zu entsprechen als die übrigen Redaktionen. Diese sind aber in der Überzahl, so daß wir hier beobachten können, wie eine von der durch den Gasterschen Text annähernd repräsentierten Urform abweichende Normalform zu entstehen beginnt. Vor allem die Tatsache, daß der Gastersche Text im ersten Teil der Geschichte das international verbreitete sehr bildhafte Motiv eines feuerspeienden Drachen in einer Felsenschlucht verarbeitet hat, während die anderen Redaktionen — auf Grund des in der Bibel vorherrschenden Gebrauches des Wortes תנין für ein Wasserungeheuer — von einem in oder an einem Flusse lebenden Ungeheuer sprechen, und zwar in einer wenig plastischen Weise, so daß man sich unter dem geschilderten Vorgang nichts Rechtes vorstellen kann, weist darauf hin, daß die Gastersche Redaktion die der Urform mehr entsprechende ist. Allerdings ist auch der Gastersche Text mit der Urform nicht unbedingt identisch. So weist er insofern eine Lücke auf, als er nicht angibt, daß sich der Held verirrt, und damit ungeklärt läßt, wie er nur auf dem Rückwege an den gefährvollen Berg gelangen konnte. — Während die ersten beiden der ursprünglichen Erzählungen, aus denen diese Geschichte kombiniert wurde, zwei Anekdoten waren, von denen die eine von einem Hāsīd, die andere von בן סבר unter Verwendung märchenhafter Züge eine wunderbare Errettung berichtete, scheint die dritte Erzählung das Ergebnis einer sehr komplizierten Entwicklung zu sein. Ursprünglich war sie vielleicht ein Mythos, worauf der Name des הכם hinweist, denn שפיפון bedeutet eine giftige Schlangenart, ליש heißt Löwe. Die Kombination der beiden Tiernamen weist wohl auf eine mythische Doppelfigur hin, wobei בן vielleicht später eingefügt wurde, nachdem man den eigentlichen Sinn des Namens nicht mehr verstand. Die Beziehungen des Namens auf ein Mischwesen aus Löwe und Schlange, für die uns die Erzählung freilich keinerlei weitere Anhaltspunkte gibt, weisen auf Babylonien als Ursprungsland des Mythos, auf den der Name anspielt, hin. Vielleicht bestehen letzten Endes Beziehungen zu dem Ungeheuer, das Marduk tötete und das bald als Löwe, bald als Schlange oder — in Gestalt der mušhuššu, der „roten Schlange“ — als eine Schlange mit gehörntem Kopf und Löwen Vorderbeinen dargestellt wird. Auffällig ist, daß שפיפון tatsächlich die Hornvipere bezeichnet; s. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Band II, 2, Leipzig 1894 ff., Sp. 2358 ff. und Reallexikon der Vor-

Für unsere Untersuchung ist nur die erste Anekdote wichtig, denn sie ist eine den oben behandelten Erzählungen aus Nissims Buch nach Tendenz und Ḥāsīd-Begriff ganz entsprechende Ḥāsīd-Wundergeschichte. Der Ḥāsīd¹⁾ jagt der Ge-

geschichte, ed. Ebert, Band VIII, Berlin 1927, S. 213. Obwohl es nach diesen Erwägungen möglich ist, daß שפיפון בן ליש mit einem Fabelwesen babylonischen Ursprungs in Zusammenhang steht, so läßt sich auch ein שפיפון entsprechendes Wort in den in Mesopotamien beheimateten Sprachen nicht nachweisen. Eine zuweilen in Erwägung gezogene Beziehung zwischen šibbu und שפיפון lehnt B. Landsberger (Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-RA-ḤUBULLU, Leipzig 1934, S. 59, Anm. 1) ab. Dagegen hat ליש im akkadischen *nait ein Äquivalent. Landsberger (a. a. O. S. 76, Anm. 7) hält die hebräische Form mit ל für eine Angleichung an לביא, so daß die ursprüngliche Form im Akkadischen erhalten wäre. Weiter sei darauf hingewiesen, daß aus Ostia eine zweifellos auf orientalischen Einfluß zurückgehende Statue der „unendlichen Zeit“ bekannt ist, die einen Menschen mit Löwenkopf darstellt, dessen Körper eine Schlange umwindet (s. Franz Cumont, Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain⁴, Paris 1929, Planche I, 1 nach S. 28). Daß eine der handelnden Figuren in einer Todesengelgeschichte in Beziehungen zu dem Symbol der alles verschlingenden Zeit steht, ist durchaus wahrscheinlich. Welcher Art aber diese Beziehungen waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Es läßt sich also weder die Herkunft des Namens שפיפון nachweisen, noch der Mythos rekonstruieren. Somit fehlen uns alle Anhaltspunkte für eine Feststellung der Herkunft des Mythos. Buchvarianten stehen uns nur für die kombinierte Erzählung zur Verfügung. Da aber die Einzelgeschichten älter sein müssen als die Kombination, so ist der Wert der Buchvarianten für die Bestimmung des Alters der einzelnen Erzählungen sehr gering. Wenn wir die Einzelerzählungen betrachten, so stellt sich heraus, daß die erste das spezifisch jüdische, in talmudischer und nachtalmudischer Zeit besonders häufige Motiv des Šeḏākā-tuns behandelt. Die zweite Erzählung bringt ebenfalls ein spezifisch jüdisches Motiv, das des Todesengels, das wohl aus Babylonien stammt, aber überall im Judentum verbreitet ist. Da wir keine Möglichkeit haben festzustellen, ob die Geschichte entstand, ehe sich die genannte Vorstellung über Babylonien hinaus verbreitete, so läßt sich weder über die Entstehungszeit noch über die Heimat dieses Teiles der Erzählung etwas aussagen.

1) Pesāhīm 8b führt aus, daß Gott jeden, der eine Mišewā erfüllt, sowohl auf dem Hinwege als auch auf dem Rückwege nicht Schaden erleiden läßt. Unsere Anekdote bedeutet also ein Paradigma zu diesem Grundsatz. Verfehlt wäre es allerdings, wenn man aus der Fixierung dieses Grundsatzes in Pesāhīm 8b einen terminus post quem für die Entstehungszeit der Anekdote konstruieren wollte, da weder die Fixierung eines solchen Grundsatzes innerhalb der Gemārā noch die Persönlichkeit (Rabbi El'āzār, starb kurz nach R. Jōhānān), unter deren Namen die Tradition kursiert, einen Anhaltspunkt dafür bieten, wann der Gedanke wirklich zum ersten Male geprägt worden ist und so zur Bildung einer Anekdote angeregt hat.

legenheit, Š^odākā zu tun, geradezu nach. Das Wunder geschieht hier nicht, um den Hāsīd direkt zu belohnen, sondern der auch in den anderen Geschichten vorhandene Zug, daß das Wunder der Herstellung eines gerechten Zustandes in der Welt dient, tritt rein hervor. Der Hāsīd darf auf dem Rückwege von einer solchen Tat nicht zugrunde gehen, weil Gutes nicht Ursache eines Unglücks sein darf.

Ganz ähnlich ist die Rolle des an einem Hāsīd geschehenen Wunders in zwei Geschichten aus dem Mittelalter (Jōsēf ben Mē'ir ibn Zabara, ספר שעשועים, ed. I. Davidson, Berlin 1925, S. 55 f. und Gaster, Exempla . . ., Nr. CCCIII auf S. 194 f.)¹⁾: ein Hāsīd ist durch die Erfüllung seiner Pietätspflicht gegen einen Toten oder durch das Einhalten des Sabbats in eine Lebensgefahr geraten, aus der ihn nach menschlichem Ermessen nichts retten kann und mit deren Eintreten der Hāsīd von vornherein rechnen mußte. In dem erstgenannten Falle werden die Widersacher des Hāsīd mit Blindheit geschlagen, im zweiten wird der Bär, von dem die Gefahr droht, durch ein Wunder zahm.

Eine ebenfalls aus dem Mittelalter (11. Jahrhundert) stammende Geschichte führt das Motiv, daß ein Frommer, der das Gesetz bis zum äußersten erfüllt, in Lebensgefahr gerät und durch ein Wunder gerettet wird, breit novellistisch aus: es handelt sich um eine der Geschichten, deren Handlung durch das Motiv des streng befolgten moralischen Testaments beherrscht wird (מדרש עשרת הדברות, abgedruckt bei Jellinek, שו"ת בית המדרש I, 72). Der Hāsīd wird zweimal durch ein Konstellationswunder gerettet: eine Planke rettet ihn vor dem Ertrinken, ein gefundener Schatz vor dem Hunger. Dieser Geschichte liegt ebenfalls der Gedanke zugrunde, daß es dem Guten zuletzt doch gut gehen muß. Es fehlt hier aber die prägnante, paradigmatische Art der oben behandelten Geschichten: nicht Zug um Zug erweist sich die göttliche Gerechtigkeit, sondern auf das Ganze gesehen. Zunächst ist es durchaus möglich, daß Gutes Böses im Gefolge hat — nur zuletzt kommt alles wieder ins Gleiche. Diese Auffassung bedeutet — auch wenn sie den Tatsachen mehr entsprechen sollte — eine Auflösung des unbedingten Vertrauens in die Gerechtigkeit Gottes. Das Heroische

1) Zabara ist ca 1140 in Barcelona geboren, wozu Davidson a. a. O., Einleitung, S. 27. Auf das Alter des Gasterschen Textes komme ich noch zurück.

der vorhin behandelten Geschichten fehlt. Dies wirkt sich auch an dem Helden der Erzählung aus: er wird als ein unglückliches Opfer menschlicher Bosheit, nicht als ein Heros der Frömmigkeit geschildert. Er gerät dadurch, daß er einem Versprechen gegenüber seinem Vater gemäß das Gesetz in besonders treuer Weise befolgt, in Gegensatz zu seiner Umwelt und wird das Opfer ihrer Bosheit. Es fehlt ihm aber die aus der mystischen Gottverbundenheit stammende Überlegenheit über die Welt.

Während in den bisher behandelten Geschichten die Not, aus der das Wunder den Hāsīd rettet, durch die Ausübung der S^ḥdākā-Pflicht hervorgerufen wird, ist in der folgenden kurzen Erzählung, die Al-Nakawa (מנורת המאור, ed. Enelow, II, S. 28) überliefert, eine andere Äußerung der Frömmigkeit, intensives Gebet, Ursache der entstehenden Gefahr:

מעשה בחסיד אחד¹⁾ שהיה עומד ומתפלל בא²⁾ נחש ועבר על רגליו ולא הפסיק תפלתו³⁾ אמרו לו תלמידיו רבינו⁴⁾ לא חשת בעצמך מן⁵⁾ הנחש⁶⁾ אמר להם תבא לי שלא חשת.

Diese Geschichte stellt die abgeblaßte Form einer R. H^anīnā ben Dōsā nachgesagten Wundergeschichte dar: jB^rrākōt V, 1; B^rrākōt 33a; Tanḥūmā וארא 4.

Die Entwicklung der Geschichte läßt sich aber nicht verfolgen, da uns Quellen für die Zwischenstufen fehlen⁷⁾.

1) Aboab: באדם אחד

2) Aboab: ובא

3) > Aboab

4) Aboab: רבי

5) Aboab: על

6) Aboab: + שבא ועבר

7) Diese Geschichte ist in ihrer Urform eine typische Legende. Sie wird in zwei Fassungen überliefert, ohne daß es sich entscheiden ließe, welche von ihnen die ursprüngliche ist. Der Gastersche Text überliefert beide Fassungen hintereinander, und zwar die Fassung des Jeruśalmi einschließlich der Gemārā, die die Legende magisch deutet. Daß der Gastersche Text hier beide Talmude, die Jeruśalmifassung sogar mit der Gemārā, überliefert, beweist, daß der Gastersche Text den Talmud als Quelle benutzt, nicht aber umgekehrt als Quelle für die erzählenden Teile des Talmud gedient hat; vgl. dagegen Gaster, Exempla..., Introduction, S. 44. In der Tradition durchgesetzt hat sich die Fassung des Jeruśalmi, wie die Fassung bei Al-Nakawa beweist. Koidanower, קב הישר, Abschnitt VIII, überliefert ebenfalls die Fassung des Jeruśalmi, den er ausdrücklich zitiert. — Es scheint sich hier um eine Originallegende, die vielleicht im Kern auf ein wirkliches Geschehen zurückgeht, zu handeln, nicht aber um Übertragung eines international verbreiteten Motivs auf eine historische Persönlichkeit. Wenn diese Annahme richtig ist, dann entscheidet sich auch die Frage nach Heimat und Entstehungszeit der Erzählung: sie wird in der Heimat und wohl im Jüngerkreise des Helden entstanden sein.

Im Talmud Jeruṣalmi und in der Tōseftā¹⁾ lautet sie so:

R. H̄anīnā ben Dōsā war beim Gebet, da kam ein חֲבֵרֵב. Alle Jünger flohen, aber H̄anīnā betete weiter und der חֲבֵרֵב stach ihn. Als das Gebet beendet war, bemerkten die Jünger, daß das Tier tot war, H̄anīnā aber keinen Schaden gelitten hatte.

Talmud Babli erzählt die Geschichte zugespitzter²⁾:

Ein ערוד richtet viel Schaden an. Da rief man R. H̄anīnā ben Dōsā zu Hilfe. Er stellte seinen Fuß auf das Loch des ערוד. Der ערוד biß ihn in den Fuß. Aber nicht R. H̄anīnā, sondern der ערוד ging zugrunde.

Bei Al-Nakawa heißt es nur:

Ein Hāsīd stand und betete, da ringelte (nach anderen Texten: glitt vorüber ועבר) sich eine Schlange um sein Bein. Er betete aber ruhig zu Ende. Da fragten ihn die Jünger: hast du die Schlange nicht bemerkt? Er antwortete: ich habe sie wahrhaftig nicht bemerkt³⁾.

Auch die Art des Wunders verändert sich im Verlaufe der Tradition. In der Fassung des Babli handelt es sich um ein durch einen charismatischen Beter gewirktes Wunder. Die Fassung des Jeruṣalmi dagegen schildert ein Wunder, das

1) Die Tōseftā (Berākōt III, 20) überliefert diese Geschichte in nur andeutender Art. Obwohl die Tōseftā sich inhaltlich mit dem Jeruṣalmi deckt, gebraucht sie doch für das getötete Tier nicht חֲבֵרֵב, sondern ערוד wie der Babli. Beide Namen bezeichnen dasselbe Tier, das aber eine Art Fabelwesen ist. Auf jeden Fall ist bei der Entstehung des Tieres aus einer Kreuzung von Schlange und Kröte Zauberei im Spiel. ערוד hängt möglicherweise mit ὕδρ zusammen (vgl. Levysohn, Die Zoologie des Talmuds, Frankfurt/M. 1858, S. 242) und weist darauf hin, daß das Tier in irgendeinem Zusammenhang mit dem Wasser steht. Damit hängt wohl der Glaube zusammen, daß der Mensch dann vom Biß geheilt wird, während das Tier sterben muß, wenn es dem Menschen gelingt, vor dem Tiere ins Wasser zu kommen, ein Glaube, der aus der Erklärung hervorgeht, die der Jeruṣalmi von dem Wunder gibt. Über die Rolle des Wassers im Zauberverwesen vgl. den betreffenden Abschnitt bei: L. Blau, Das altjüdische Zauberverwesen, Budapest 1898.

2) Die Fassung der Erzählung, die die Tōseftā und der Jeruṣalmi überliefern, hat eindeutig die Tendenz, die Intensität des H̄anīnā ben Dōsā beim Gebet zu zeigen, was קב הישר, Abschnitt 8, Józefowe 1852, S. 13b, näher ausführt, während die Fassung des Babli zugleich die Macht des H̄anīnā ben Dōsā Wunder zu tun darstellen will.

3) In der gleichen abgeblaßten Form berichtet auch Aboab in מנורת המאור, § 108, die Erzählung. Er nennt aber den Helden der Erzählung nur חסיד אחד. Sonst stimmen die beiden Fassungen fast wörtlich überein (s. Anmerkungen 1—6 auf S. 64).

an einem Beter geschieht, damit ihm die Intensität seines Gebets nicht zum Schaden gereiche. In dieser Form schließt sich die Geschichte ganz an die eben behandelten Hāsīd-Wundergeschichten an. Der Held der Geschichte wird hier aber nicht mit Hāsīd bezeichnet. Allerdings kennt die Tōseftā diese Bezeichnung für H^anīnā ben Dōsā (in der Geschichte von H^anīnā ben Dōsā und der an den Bettpfosten angebundenen Ziege, s. Tōseftā Bābā ḳamma VIII, 13; Bābā ḳammā 80 a).

In der Fassung bei Al-Nakawa wird nur die eine Seite des Wunders berichtet, vom Tode der Schlange dagegen wird nichts erzählt. Diese Reduzierung des Wunders bedeutet eine Rationalisierung der Erzählung. Doch ist die Rolle des Wunders noch dieselbe wie in der Fassung des Jeruśalmi: das Wunder soll den Hāsīd davor bewahren, durch seine Frömmigkeit Schaden zu erleiden. Die Not, aus der das Wunder den Hāsīd errettet, wurde in diesem Falle nicht durch praktische Betätigung seiner Frömmigkeit, sondern durch die Intensität seines Gebetes hervorgerufen. Daß die ursprünglich auf H^anīnā ben Dōsā bezogene Erzählung bei Al-Nakawa von einem namenlosen Hāsīd berichtet, beweist, daß die besondere Intensität des Gebetes als typisch chassidhaft empfunden wurde. Aboab gibt als Quelle der Erzählung einen Midraš an (ומצינו גם כן כתוב במדרש). Da doch Aboab einerseits die auf H^anīnā ben Dōsā bezogene Jeruśalmifassung kennen mußte und andererseits die Fassung des unbekannten Midraš niemals von sich aus auf einen namenlosen Menschen bezogen hätte, wenn H^anīnā ben Dōsā dort als Held genannt gewesen wäre, so müssen wir annehmen, daß Aboab bereits die anonyme, verkürzte Fassung vorfand, die er nicht mit der Geschichte von H^anīnā ben Dōsā im Jeruśalmi identifizierte. Daß Al-Nakawa die Quelle Aboabs gewesen sei, wie Enelow (Introduction zu Al-Nakawa, מנורת המאור, S. 17) annimmt, trifft für diese Erzählung nicht zu, da Aboab Al-Nakawas Schrift nicht als „Midraš“ ohne jede nähere Angabe bezeichnet hätte. Außerdem hatte Aboab keine Veranlassung, die Erzählung Al-Nakawas, die von einem Hāsīd berichtet, nur auf einen אדם zu beziehen, da er direkt vorher eine Erzählung bringt, die von einem Hāsīd handelt, dessen chassidhaftes Wesen sich ebenfalls an der Intensität seines Gebetes erwies. Ob Al-Nakawa den von Aboab genannten unbekannten Midraš oder Aboabs Schrift selbst als Quelle benutzte, läßt sich nicht ent-

scheiden. Sicher dürfte dagegen sein, daß Al-Nakawa das neutrale אדם אהר durch חסיד אהר ersetzte¹⁾. Er empfand also das Verhalten des Beters als dem Typus Hāsīd entsprechend. Nun muß freilich festgestellt werden, daß — wie später noch näher nachgewiesen werden wird — der Hāsīd-Begriff Al-Nakawas nicht sehr charakteristisch ist, so daß für ihn Hāsīd kaum mehr bedeutet als einen frommen Menschen, der als Held einer erbaulichen Erzählung auftritt. So kann für ihn der Wechsel des terminus unter Umständen kaum mehr als eine stilistische Anpassung bedeuten. Daß hier aber tatsächlich eine Erzählung vorliegt, in der das Verhalten des Helden als typisch für einen Hāsīd angesehen wird, ergibt sich aus der Tatsache, daß M. Ch. Luzzatto in מסלת ישראל (ed. Wohlgemuth Berlin 1906, Abschnitt 19 auf S. 58) diese Erzählung als Beispiel für חסידות erwähnt²⁾. Da Luzzatto die Jeruśalmifassung zitiert, so mußte er sich an deren Wortlaut halten. Er bringt also nicht den terminus Hāsīd, sondern nennt H'ninā ben Dōsā als Helden der Erzählung. Al-Nakawa dagegen stützt sich auf eine Variante aus einer unbekannten und nicht kanonischen Quelle, so daß für ihn kein Hindernis vorlag, den ihm als charakteristisch erscheinenden Terminus einzuführen, zumal seine Quelle den Namen des Helden nicht anführte.

Aboab überliefert im gleichen Zusammenhange eine Erzählung entsprechender Tendenz: Ein Kind wird von einem Wolf geraubt, während der Vater betet, aber dieser unterbricht sein Gebet nicht. Eine Bat-Kōl zwingt den Wolf, das Kind zurückzubringen³⁾. Aboab nennt, wie den Helden der Erzählung von der Schlange, auch den Helden dieser Geschichte nicht

1) Auf jeden Fall dürfte die Erzählung erst dann auf einen Hāsīd übertragen worden sein, als der Name des Helden aus unbekannten Gründen in Vergessenheit geraten war, denn es entspricht den Stilprinzipien der Hāsīd-Erzählungen, daß sie von einem Typus, und nicht von einer mit Namen genannten Persönlichkeit berichten. So ist von den oben behandelten drei Erzählungen aus Nissims Schrift nur die erste, deren Held nicht mit Namen genannt wird, im Verlaufe ihrer Entwicklung zu einer Erzählung geworden, deren Held innerhalb der Geschichte als Hāsīd bezeichnet wird.

2) Zur Charakterisierung dieses Werkes s. zuletzt Simon Ginzburg, *The life and works of Moses Hayyim Luzzatto*, Philadelphia 1931, S. 89 ff.

3) Eine ältere Quelle der Erzählung ist uns nicht bekannt, obwohl Aboab einen „Midraš“ als Quelle zitiert; vgl. hierzu Enelow, *Al-Nakawa II*, S. 28, Anmerkung.

Hāsīd. Al-Nakawa bringt die Geschichte in direktem Anschluß an die Erzählung von der Schlange, die er, wie oben gesagt, von einem Hāsīd berichtet. Er beginnt die Erzählung mit **וְשׁוּב מַעֲשֵׂה בְּאֶחָד**, was wohl ein elliptischer Ausdruck ist und sinngemäß als „Erzählung von noch einem Hāsīd“ verstanden werden muß. So wurde es auch von der weiteren Tradition aufgefaßt: Elijah Kohen, **שְׁבַט מוֹסֵר**, Abschnitt 22, berichtet die Erzählung von dem Wolf isoliert und nennt ihren Helden Hāsīd. Daß er sich an die von Al-Nakawa (und Aboab) ausgehende Fassung der Erzählung hält, ergibt sich aus der Tatsache, daß sein Text nur geringfügige sprachliche Abweichungen von Al-Nakawa und Aboab aufweist. Es zeigt sich hier, daß die Tradition der Erzählungen in Form von Buchvarianten eine gewisse Stilisierung mit sich bringt. Während die mündliche Tradition, die im allgemeinen nur Einzelerzählungen tradiert, die Selbständigkeit der Erzählung garantiert, konserviert die Tradition in Form von Buchvarianten auch den Zusammenhang, in den die Erzählung einmal gestellt wurde, so daß dieser Einfluß auf ihre Weitergestaltung gewinnt. Es wurde hier also unter dem Einfluß des Zusammenhangs, in dem die Erzählung bei Al-Nakawa stand, eine Tradition auf den Typus Hāsīd übertragen, die zunächst ohne besondere Klassifizierung ihres Helden kursierte. Der Tendenz nach deckt sich die Erzählung ganz mit der von der Schlange: sie zeigt, wie Gott es nicht duldet, daß einem Frommen die Ausübung seiner religiösen Pflicht zum Schaden gereiche. Auch der Hāsīdtypus ist der gleiche: der Hāsīd zeichnet sich durch die Intensität seines Gebetes aus.

2. Das Wunder als Belohnung für ein Gott wohlgefälliges Leben im allgemeinen.

Ābōt d'Rabbi Nātān (ed. Schechter S. 17), Jalkūt Šim'ōnī und der Gastersche Text überliefern folgende Geschichte, die wir nach dem Text in AdRN wiedergeben:

מעשה בחסיד אחד שהיה רגיל בצדקה. פעם אחת הלך וישב בספינה. בא הרוח וטבע ספינתו ביום. ראהו רבי עקיבא ובא לפני בית דין להעיד על אשתו להנשא. עד שלא הגיע עת לעמוד בא אותו האיש ועמד לפניו. א"ל את הוא שטבעת בים. א"ל הן. ומי העלך מן הים. א"ל צדקה שעשיתי היא העליתי מן הים. א"ל מאין אתה יודע. א"ל כשירדתי למעמקי מצולה שמעתי קול רעש גדול מגלי הים שזו אומר לזו וזו אומר לזו רוצו ונעלה את האיש הזה מן הים שעשה צדקה כל ימיו. באותה שעה פתח רבי עקיבא ואמר: ברוך האלהים, אלהי ישראל, שבחר בדברי תורה ובדברי חכמים, שדברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים, שנאמר שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו (Koh. 11,1) ועוד כתב וצדקה תציל ממות (Prov. 10,2).

Ein Hāsīd fuhr auf einem Schiff, das Schiff ging unter. R. 'Akībā war dessen Zeuge und bekundete die Tatsache des Untergangs vor dem Gericht, damit die Frau des Hāsīd als Witwe und damit als heiratsfähig erklärt werden konnte. Da erschien aber der Totgegläubte. R. 'Akībā fragte ihn, wie er gerettet worden sei. Der Hāsīd erklärte, die Wellen hätten zueinander gesagt, daß sie ihn um seiner Šēdākā willen retten müßten, und hätten ihn ans Land getragen. Da pries R. 'Akībā die Entscheidung der Gelehrten und die Wahrheit der Schriftworte: שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו (Koh. 11,1) und וצדקה תציל ממות (Prov. 10,2)¹. JŠ (II, 989) und der Gastersche

1) Zum Motiv, daß die Frommen durch Fluten schreiten und unverehrt bleiben oder von Flammen umlodert nicht versenkt werden, s. Ābōt d'R. Nātān III. Weitere Beispiele s. Bergmann, die Legenden der Juden, S. 21. — In unserer Geschichte rettet die Šēdākā den Ertrinkenden. Beliebt ist auch das Motiv, daß Gebet aus Seenot rettet: s. Bābā Meši'a 59b und jBerākōt 13b.

Text (Nr. XCIX) weichen, abgesehen von Kleinigkeiten, von dieser Fassung in zweierlei Punkten ab:

- a) beide haben nicht die Bezeichnung Ḥāsīd, sondern sprechen nur von אדם אחד,
- b) beide führen am Schluß den Vers Prov. 10,2 nicht an, der Gastersche Text deutet außerdem רַיִים als רַיִים, in wörtlicher Anlehnung an die Geschichte.

Die „Entscheidung der Gelehrten“, die hier gepriesen wird, ist die Jēhāmōt 121a überlieferte, nach der ein bei einem Schiffbruch Verunglückter nur dann als tot zu gelten hat, wenn das Unglück in „begrenztem Wasser“ erfolgte. Bei einem Schiffbruch in unbegrenztem Wasser (מים שאין להם סוף) gilt der Betreffende nur als Verschollener und die Frau darf nicht wieder heiraten. Die Halacha bringt dazu zwei Paradigmen, in denen ein sehr glaubwürdiger Zeuge den Untergang eines sehr bekannten Rabbis beobachtet und sich dennoch täuscht, denn der Schiffbrüchige wird gerettet. Das erste spricht von R. Gamliel, der den Untergang R. ‘Aqībās beobachtet, die zweite von R. ‘Aqībā, der R. Mē’ir untergehen sieht. Unsere Geschichte wird in Jēhāmōt 121a nicht erwähnt.

Sie war wohl ursprünglich eine Ḥāsīd-Geschichte, die das beliebte Märchenmotiv des Schiffbrüchigen¹⁾ in besonders dramatischer und religiös gefärbter Form behandelte. Ein Ḥāsīd wurde das Opfer eines Schiffbruches. Die Wellen aber trugen ihn um seiner Frömmigkeit willen ans Land. Er kehrte nach Hause zurück, gerade als er für tot erklärt werden sollte, damit seine Frau heiraten könne. Die Geschichte in der jetzt vorliegenden Form hat aber nicht eine rein erzählende, sondern vielmehr eine halachische Tendenz: sie soll zeigen, daß die Entscheidung der Gelehrten in Bezug auf מים שאין להם סוף richtig ist, wozu sie ja infolge des wohl zunächst nur zur Erhöhung der dramatischen Spannung eingefügten Nebenmotivs der möglichen Wiederverheiratung der Frau von vornherein prädestiniert war. Das Jēhāmōt 121a zur Halacha angeführte zweite Beispiel hat auf die Ḥāsīd-Geschichte dahin eingewirkt, daß R. ‘Aqībā als Zeuge des Unfalls in die Geschichte hineingebracht wurde.

1) Vgl. das älteste ägyptische Märchen, das von einem Schiffbrüchigen handelt, s. Pieper, ZDMG 1929, 143, und zuletzt ausführlich in: Das ägyptische Märchen, Leipzig 1935 (Morgenland, Heft 27), S. 7 ff.

Durch die Verschiebung der Tendenz auf ein Nebenthema ging viel von dem Nachdruck verloren, der ursprünglich auf dem Motiv „Šēdākā errettet vom Tode“ und damit auf dem Wesen des Hāsīd lag. Darum führen die jüngeren Quellen (Midraš Šmū'el, ed. S. Buber, מבוּרָא, Wilno 1925, S. 31, JŠ und der Gastersche Text) weder Prov. 10, 2 an, noch gebrauchen sie die Bezeichnung Hāsīd¹⁾.

In ihrer ursprünglichen Form war die Hāsīd-Geschichte eine Wundergeschichte, die ähnlich den vorher behandelten zeigen soll, daß der Hāsīd um seiner חסידות willen, die sich speziell im Šēdākā-Geben bewährt, gerettet wird. Ein direkter Zusammenhang zwischen dem Unglück und dem Šēdākā-Tun besteht in dieser Geschichte nicht. Der Zweck der Reise wird nicht angegeben. Es ist also nicht anzunehmen, daß der Hāsīd die Reise zu irgendeinem karitativen Zwecke unternahm. Es soll hier nur gesagt werden, daß Frömmigkeit zu allen Dingen nützt und selbst vor einem plötzlichen Tode zu retten vermag.

1) Die Urform der Erzählung läßt sich aus der Buchvariante in AdRN rekonstruieren. Die Buchvariante berichtet aber die Geschichte unter Überbetonung eines Nebenmotivs. Diese Überbetonung innerhalb einer sehr einflußreichen Buchvariante hat die Weiterentwicklung in der oben geschilderten Weise so stark beeinflußt, daß eine neue Normalform entstanden ist. Das Motiv, daß ein Schiffbrüchiger um einer guten Tat willen von den Wellen ans Ufer getragen wird, hat sich zu einer selbständigen Erzählung entwickelt, die sich bei Elia Kohen, מעיל צדקה § 188 auf Blatt 6aα, findet. Daß auch in dieser Fassung R. 'Aqibā als Nebenfigur eine Rolle spielt, zeigt, daß es sich hier tatsächlich um den Vorgang der Entwicklung eines Einzelmotivs zur selbständigen Erzählung handelt. Dies beruht wohl darauf, daß die Normalform der Erzählung infolge ihrer halachischen Tendenz für rein unterhaltende Zwecke wenig geeignet war. — So international das Motiv des geretteten Schiffbrüchigen ist, so spezifisch jüdisch ist dennoch die Erzählung in ihrer Gesamtheit. Sowohl das Hauptmotiv „Šēdākā errettet vom Tode“ als auch das Nebenmotiv der Gerichtsverhandlung sind spezifisch jüdisch. Denn in einer nichtjüdischen Fassung wäre zu erwarten, daß der Verschollene gerade während der Hochzeitsvorbereitungen erscheinen würde. — Was die Heimat der Erzählung betrifft, so kann man wohl Palästina annehmen, doch läßt sich dies nicht mit Sicherheit beweisen. Die Gestalt des R. 'Aqibā ist nachträglich eingetragen, ist also ohne Beweiskraft für Heimat und Alter der Erzählung. AdRN enthält sehr altes Material; auch die anscheinend sehr kurze und präzise Fassung der Geschichte, die sich aus der jetzt durch halachische Tendenzen zersetzten Form noch erschließen läßt, gestattet das Alter der Erzählung als sehr hoch anzunehmen. Doch setzt die Erzählung eine ideengeschichtliche Situation voraus, die in ihrer besonderen Betonung des ethischen Momentes in der Religion auf die Zeit nach der Tempelzerstörung hinweist.

Der Lohngedanke in der sublimierten Form, daß das Gute nicht um des Lohnes willen getan wird, aber sich doch lohnt, steht hier also im Mittelpunkt. Obwohl die Geschichte einige Märchenzüge aufweist: das Motiv des wiederkehrenden Schiffbrüchigen, der redenden Wellen, ist sie von Haus aus kein Märchen, sondern eine Wundergeschichte, die den Anspruch macht, wirklich geschehen zu sein.

Die halachische Tendenz der Erzählung hat ihren ursprünglichen Charakter verwischt, so daß wir über den Charakter des ihr zugrunde liegenden Hāsīd-Begriffes wenig aussagen können. Es geht aber doch aus der uns überlieferten Fassung hervor, daß der Hāsīd sich durch Šēdākā-Tun besonders auszeichnete. Der in den Erzählungen bei Nissim rein hervortretende Begriff des Hāsīd als eines Menschen, für den das Šēdākā-Tun genuiner Ausdruck seiner Frömmigkeit ist, bereitet sich also schon in sehr viel älteren Erzählungen vor.

In einem ganz eigentümlichen Zusammenhang mit der spezifischen Art, in der sich die Frömmigkeit des Hāsīd auswirkt, steht das Wunder in folgender Erzählung, die sich zuerst in jŠēkālīm V, 2 und jDēmaj I, 3 findet:

מעשה בחסיד אחד שהיה חופר בורות שיחין ומערות לעוברים ושבבים. פעם אחת היתה בתו עוברת לינשא ושטפה נהר והוון כל עמא עללין לגביו בעיין¹⁾ מנחמחיה ולא קביל²⁾ עלוי מתנחמה. עאל רבי פנחס בן יאיר לגביו בעי מנחמחיה ולא קביל²⁾ עלוי מתנחמה. אמר לון דין הוא חסידכון. אמרו ליה רבי כך וכך היה עושה כך וכך אירע ליה. אמר אפשר שהיה מכבד את בוראו במים³⁾ והוא מקפחו במים. מיד נפלה הברה בעיר באת בתו של אותו האיש. אית דאמרי בסיכתא איתעריט ואית דאמרי מלאך ירד בדמות רבי פנחס בן יאיר והצילה.

Die Erzählung, die eine ziemlich komplizierte Entwicklung aufweist⁴⁾, hat in der ältesten — mit der Urfassung aber auch nicht mehr identischen — Überlieferung folgenden Inhalt:

1) jŠēkālīm richtiger: בעון.

2) jŠēkālīm hebraisiert: קיבל.

3) Ratner, אהבת ציון וירושלים, Wilno 1917, z. St. (S. 14), gibt an, daß במים in einer Handschrift fehlt.

4) Die älteste uns überlieferte Fassung der Erzählung findet sich in jŠēk. V, 2 und jDēm. I, 3. Sie berichtet die wunderbare Rettung der Tochter eines Hāsīd, dessen Name nicht genannt wird. In der Geschichte mit Namen genannt wird nur eine Nebenfigur: Pinḥās ben Jā'ir. Schon diese älteste Buchvariante überliefert zwei ineinandergearbeitete Fassungen, deren eine wohl die Urform sein dürfte, und zwar war die Erzählung stark mystisch und

Ein Hāsīd beschäftigte sich mit der Herstellung von Brunnen für die Pilger (was als besonders verdienstliches Werk gilt). Eines Tages verunglückte seine Tochter kurz vor ihrer Hochzeit infolge eines Hochwassers. Als alle Nachbarn den Vater, der Vorschrift entsprechend, trösten wollten, lehnte dieser jeden Trost mit der Begründung ab, daß die Tochter

berichtete, ein Engel in Gestalt des Pinḥās ben Jā'ir habe die Tochter gerettet. Mit dieser alten Fassung zusammen überliefert der Jeruśalmi eine rationalistisch überarbeitete, in der die Tochter dadurch gerettet wurde, daß sie an einem Pflock o. ä. hängen blieb, und Pinḥās ben Jā'ir nur noch als Tröster des Vaters figurierte. Die beiden Fassungen sind in der Form verbunden, daß Pinḥās ben Jā'ir als Tröster übernommen wird und beide Formen der Errettung als Gerüchte, zwischen denen man nicht entscheidet, berichtet werden. Der Jeruśalmi berichtet die Erzählung in assoziativem Anschluß an eine Aufzählung der verschiedenen frommen Berufe einzelner Persönlichkeiten, unter denen auch Neḥōnjā ben Ha-kānā, der Brunnengräber, genannt ist. Unter dem Namen des Neḥōnjā hat die weitere Tradition die Erzählung überliefert, wie die Fassung des Babli (Bābā kammā 50a, Jḥāmōt 121b) beweist. Die Tatsache, daß der Babli den Namen des Neḥōnjā übernahm, ist ein Beispiel für den Einfluß einer Buchvariante auf die weitere Tradition einer Erzählung und beweist zugleich, daß die Fassung des Babli die jüngere ist. Der Babli referiert nur über die Erzählung, ohne sie auszuführen. Aber auch dieser kurze Bericht zeigt, daß die Erzählung eine Umgestaltung erfahren hat. Der in der Erzählung auftretende Rabbi ist Ḥanīnā ben Dōsā. (Jalkūt Šim'ōnī II, 760 hält sich an den Babli, nennt aber den Helden Rabbi Neḥemjā anstatt R. Neḥōnjā, Elia Kohen in מעיל צדקה § 655 auf Blatt 39b, zitiert die Bablifassung.) Wann und warum diese Übertragung stattfand, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Fassung des Babli weicht aber von der des Jeruśalmi in einem sehr interessanten inhaltlichen Moment ab: sie betont nämlich einseitig den Umstand, daß der Rabbi von vornherein der Rettung gewiß ist. Von diesem wunderbaren Wissen berichtet der Jeruśalmi direkt nichts. Doch wird, da der Jeruśalmi durch die Kombination zweier Fassungen dem Pinḥās ben Jā'ir eine doppelte Rolle zuweist, nämlich die des Trösters und die des Retters, das Problem angeregt, ob nicht vielleicht der als Tröster auftretende Rabbi bereits um die Rettung weiß und sich nur stellt, um das fromme Vertrauen des Hāsīd zu prüfen oder hervorzuheben. Die weitere Tradition hat sich mit diesem Problem so eingehend beschäftigt, daß es allmählich dominierte. Deuteronomium rabbā III, 3 überliefert die Erzählung in einer auf die Fassung des Jeruśalmi zurückgehenden, aber sehr abgeschliffenen Form. Der Held der Geschichte wird nicht mit Namen genannt, aber er erhält auch nicht die Bezeichnung Hāsīd, sondern er wird nur als אדם אחד eingeführt. Pinḥās ben Jā'ir tritt nicht als Tröster auf, sondern nur noch in der nach der Jeruśalmi-Fassung damit zusammenhängenden Rolle als Deuter des Vorgangs. Das Wunder wird in der mystischen Fassung erzählt, während die rationalistische ganz ignoriert ist. Aber auch die mystische Fassung wird dahin variiert, daß nur noch von einem Engel, aber nicht von einem Engel in Gestalt des Pinḥās ben Jā'ir die Rede ist. Die Urform

nicht ertrunken sein könnte. Auch R. Pinḥās ben Jā'ir machte einen Trostbesuch, doch sein Trost wurde von dem Ḥāsīd ebenfalls abgelehnt. R. Pinḥās war darüber sehr verwundert — da das Abstatten und Empfangen von Trostbesuchen ein Gebot darstellt — und fragte die Nachbarn: „Ist das euer Ḥāsīd?“ Die Leute berichteten dem Rabbi über die Beschäftigung des Ḥāsīd, und R. Pinḥās gab dem Ḥāsīd recht, indem er erklärte, daß Gott allerdings den Frommen nicht gerade damit bestrafen könne, worin sich seine Frömmigkeit ausgewirkt habe. Im selben Augenblicke verbreitete sich die Nachricht, die Tochter des Ḥāsīd sei gerettet worden. Die einen meinten, daß sie an einem Dorn oder Pflock hängen blieb, die anderen dagegen sagten, ein Engel in Gestalt des R. Pinḥās habe sie gerettet.

Um ein Wunder, das an einem Ḥāsīd um seiner Frömmigkeit willen aus Gründen göttlicher Gerechtigkeit geschieht, handelt es sich auch hier. Doch ist der Zusammenhang zwischen dem Wunder und der speziellen Art, in der sich die Frömmigkeit des Ḥāsīd auswirkt, ein ganz eigentümlicher. Er ist symbolhaft. Nicht infolge der Ausübung des chassidischen Berufes durch den Vater gerät die Tochter des Ḥāsīd ins Unglück. Ein direkter Kausalzusammenhang zwischen der guten Tat und dem Unfall besteht nicht. Anscheinend setzt die Erzählung eine

setzt sich in dieser späteren Fassung wieder stärker durch. Die rationalistische Variante ist in der Hauptsache überwunden, sie wirkt nur noch nach in der Verschiebung der Rolle, die dem Pinḥās ben Jā'ir zugewiesen ist. Urform und Normalform sind in der Entwicklung der Erzählung noch identisch, die Varianten differieren zwar sehr stark von der Normalform, ohne daß darum die Normalform aus ihrer Gültigkeit verdrängt würde. — Die älteste Buchvariante der Erzählung weist auf Palästina als Heimat hin. Dazu stimmt auch die Erwähnung des Pinḥās ben Jā'ir. Da die Geschichte von einem an einem Ḥāsīd durch Pinḥās ben Jā'ir gewirkten Wunder handelt, kann sie in ihrer Urform durchaus zu den Legenden von dem großen Wundertäter Pinḥās ben Jā'ir gerechnet werden. Der Engel in Gestalt des Pinḥās muß ideell mit Pinḥās ben Jā'ir identifiziert werden, denn auf jeden Fall soll doch dies Wunder ihm zugerechnet werden. — Schon die älteste Buchvariante überliefert die Urform in hebräischer Sprache. Die übrigen der genannten Varianten sind ebenfalls hebräisch. Dagegen wird die rationalistische Überarbeitung, die der Jeruśalmi mit der Urform verschmilzt, aramäisch überliefert, so daß diese Variante zweifellos ursprünglich aramäisch gewesen ist. Wenn, was durchaus wahrscheinlich ist, auch die Urform einmal aramäisch war, so geht doch aus dem Text des Jeruśalmi hervor, daß sie schon vor ihrer Aufnahme in den Talmud in hebräischer Sprache tradiert wurde.

Personifikation des Wassers und die Auffassung voraus, daß der Hāsīd durch seine Arbeit dem Wasser Gutes getan habe, indem er es seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung zur Ehre Gottes zu wirken zuführte¹⁾. Darum ist es aus Gründen der göttlichen Ehre nicht angängig, daß dasselbe Element sich gleichsam undankbar erzeigt, indem es dem Hāsīd sein Kind raubt. Der Hāsīd weiß das auch ganz genau. Auf diesem seinen unerschöpflichen Gottvertrauen liegt der Nachdruck der Geschichte. Das Wunder spielt nur eine Nebenrolle und unterliegt daher auch allerlei Variationen.

Infolge einer Verbindung von Rahmen und eigentlicher Erzählung wird die Geschichte im Verlaufe ihrer Entwicklung auf Nəhōnjā ben Ha-kānā, den Brunnengräber, übertragen. Deuteronomium rabbā III, 3 nimmt aber hiervon Abstand, ohne doch die Bezeichnung Hāsīd wieder aufzugreifen. Für diesen Tradenten scheint also der Inhalt der Erzählung nicht dem entsprochen zu haben, was man von einem Hāsīd zu erzählen pflegte. In der Tat dürfte sich zu dieser Zeit (ca. 900) bereits ein gewisser Typus von Hāsīd-Wundergeschichten herausgebildet haben (vgl. oben S. 41 und 46), dem die höchst seltsame Beziehung des Wunders zu der frommen Handlungsweise des Hāsīd in der vorliegenden Erzählung fremd war. Die Erzählung hat zudem von vornherein zwei Helden: den Hāsīd und R. Pinḥās, und berichtet sowohl von dem Gottvertrauen des einen, als dem wunderbaren Wissen und Können des anderen. Schon in der Fassung des Babli haftet das Interesse durchaus an dem mit wunderbarem Wissen ausgestatteten Rabbi, der hier aber mit H^anīnā ben Dōsā identifiziert wird. Das wunderbare Wissen des R. Pinḥās mag wohl auch dem Bearbeiter der Erzählung in Deuteronomium rabbā ein vertrauteres Motiv gewesen sein als das Wunder selbst mit seiner schwerverständlichen Begründung. So trat mit dem factum auch der Held etwas zurück, was sich auch äußerlich darin ausprägt, daß er in Deuteronomium rabbā weder mit Namen genannt noch durch einen Gattungsbegriff näher charakterisiert wird.

Der Hāsīd trat in der alten Erzählung, die die Urfassung repräsentiert, als ein Typus auf, dessen Frömmigkeit sich in

1) Es liegt im Wesen der jüdischen Auffassung von der Schöpfung als einer in Gott ihre einzige Bestimmung findenden, daß auch die scheinbar unbeseelte Natur die Sehnsucht in sich fühlt, ihre latenten Kräfte in den Dienst des alleinigen Schöpfungszweckes, der Verherrlichung Gottes, gestellt zu sehen.

karitativer Tätigkeit auswirkt. Im Unterschied aber gegenüber den meisten der bisher behandelten Erzählungen besteht diese Tätigkeit nicht im Almosengeben. Da infolge der zunehmenden Verarmung der jüdischen Gemeinden das Almosengeben notwendigerweise zur Hauptpflicht des Frommen geworden war, so übertrug sich dies auch auf die Auffassung vom Wesen des Hāsīd als eines ideal frommen Menschen, so daß schließlich das Almosengeben als genuin chassidische Eigenschaft erscheint. Für die ältere Zeit mit ihrem bunteren religiösen Leben ergaben sich dagegen noch andere praktische Pflichten des Frommen. So schildert also auch die ältere Zeit den Hāsīd als einen Menschen, der den für diese Zeit charakteristischen und notwendigen religiösen Pflichten nachkommt¹⁾. Die vorliegende Erzählung ist schon zu sehr von ihrer ursprünglichen Form entfernt, als daß wir das charakteristische geistige Lokalkolorit der ursprünglichen Erzählung noch deutlich erkennen könnten. Doch weist der Nachdruck, den die Geschichte auf das Gottvertrauen des Hāsīd legt, darauf hin, daß auch hier, wie in den Erzählungen bei Nissim, der Ausgangspunkt für das Handeln des Hāsīd in seiner von der Welt losgelösten Verbundenheit mit Gott liegt.

1) Diese Erzählung und ihr Vergleich mit denen bei Nissim ist ein charakteristisches Beispiel dafür, daß die Darstellung der Ideen- und Begriffsgeschichte die kulturelle und wirtschaftliche Lage zu beleuchten und von innen heraus zu erklären vermag.

3. Das Wunder als Rettung aus inneren Nöten:

a) vor Beschämung.

Nissim ben Jaʿqōb überliefert folgende, auch Taʿanīt 24a aufgezeichnete Geschichte:

ראינו על רבי חנינא בן דוסא שאחז"ל: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת: כל העולם כלו לא ניזון אלא בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ואשתו של חסיד זה כשהיתה רואה את הנשים ערב שבת אופות ומבשלות לכבוד השבת ולה לא היה כלום ולא מאומה לאפות ולא לבשל היתה מתביישת משכנותיה והיתה מסקת אש בתנור ומשימה הקדרות עם מים לבד בשביל להראות לשכנותיה שהיא אופה ומבשלת כמותן. ויהי יום אחד ערב שבת היא מסיקה התנור⁽¹⁾ ובבא⁽²⁾ אליה שכנתה ותאמר לה הסקת התנור ואני יודעת שאין לך כלום לאפות ולא לבשל והלכה היא לבדוק ולראות התנור ומצאה אותו מלא לחם ומצאה משארתה מלאה בצק ותקרא אותה ותאמר לה צאי והוציאי הלחם כי כבר הוא אפוי והבצק חמוץ במשארת⁽³⁾ ותצא ותאסוף הלחם ותאפה את הבצק וכך היה לה וכך עשה הקב"ה נסים ונפלאות בזכותם ותסידותם. וכן ערב שבת נתחלף לה כלי של שמן בכלי של חומץ בנר והדליקתו והיא לא ידעה ובראותה כן ותאנח מאד. ויראה אותה רבי חנינא בעלה ויאמר⁽⁴⁾ לה מה לך ותספר לו כל אשר קרה אותה ויאמר לה אל תעצבי מי שאמר לשמן וידליק הוא יאמר לחומץ ויהי הנר דולק כל הלילה וכל היום עד שהדליקו ממנו נר להבדיל עליו.

Der Inhalt der Geschichte bei Nissim⁵⁾ ist:

Die Rabbinen sagen: Täglich kommt eine בת קול vom Horeb und sagt: die ganze Welt wird um des R. Ḥanīnā ben Dōsā willen ernährt, R. Ḥanīnā ben Dōsā aber nährt sich von Johannisbrot von einem Sabbatrüsttag bis zum andern. Die Frau des

1) Warschauer Ausgabe: בתנור

2) Warschauer Ausgabe: ותבוא

3) משמרת in der Amsterdamer Ausgabe ist Druckfehler.

4) Warschauer Ausgabe: ואמר

5) Die Erzählung steht in der Amsterdamer Ausgabe auf Blatt 11 b f., in der Warschauer auf S. 26 f.

Hāsīd schämte sich, wenn sie sah, wie die Nachbarinnen ihre Vorbereitungen für den Sabbath trafen und sie nichts im Hause hatte. Darum heizte sie den Ofen und stellte Töpfe mit Wasser hinein. Eines Tages kam eine boshafte Nachbarin und verlangte, die Speisen im Ofen zu sehen. Als sie aber den Ofen öffnete, war er voll Brot, und der Trog war voll Sauerteig. Da rief die Nachbarin eilends die Hausfrau herbei, denn das Brot war fertig zum Herausnehmen.

Ein anderes Mal fand die Frau, daß an Stelle des Öls für die Sabbathleuchter Essig verwendet worden war. Da seufzte sie. Aber R. H^anīnā wies sie zurecht, denn Gott, der das Öl brennen macht, kann auch den Essig brennen machen. Da zündete sie den Leuchter an, und er brannte, bis die Habdalakerze angezündet wurde.

Ta^anīt 24a weist hiervon einige Abweichungen auf: die Talmudfassung ist weit rationaler. Das Wunder, das nach Nissim ganz spontan eintritt und die Frau selbst überrascht, wird nach der Talmudfassung von der Frau bewußt gewirkt. Mit dieser rationalistischen Haltung steht die Tatsache im Einklang, daß der Talmud weder in dieser, noch in der Reihe anderer Wundergeschichten, in deren Verlauf auch diese beiden berichtet werden, R. H^anīnā als Hāsīd bezeichnet. Nissim hat dieser Tatsache auch insofern Rechnung getragen, als er seine Erzählung nicht mit *מעשה בחסיד* beginnt, obwohl sie nach Inhalt und Tendenz durchaus als *מעשה בח'* anzusehen ist, sondern die Bezeichnung Hāsīd erst später einführt. Das Epitheton Hāsīd für R. H^anīnā ben Dōsā ist aber in der Tradition nachweisbar, und zwar in der stets weniger rationalistisch als der Talmud eingestellten Tōseftā. Nissim, für den die Bezeichnung Hāsīd ein Ehrenname ist, war völlig unbefangen gegenüber den Tendenzen der Schultheologie, die infolge ihres Rationalismus die Bezeichnung Hāsīd zu wenig hoch einschätzte, um sie einem Manne wie H^anīnā ben Dōsā beizulegen. Der Gaster-sche Text, der die Geschichte ebenfalls bringt (Nr. CLXIII auf S. 116 f.), hält sich insofern strenger an die Talmudfassung, als er den Begriff Hāsīd nicht erwähnt. Doch wird die Rationalisierung des Wunders, wie sie im Babli vorliegt, im Gasterschen Text vermieden. Farḫī, *‘Ōsē pele*, Livorno 1870, Teil III, S. 61 b f. folgt der Fassung Nissims und bezeichnet also H^anīnā ben Dōsā als Hāsīd, während die Fassung im Ma^asē-Buche der Gaster-

schen Fassung entspricht, nur mit dem Unterschiede, daß zwischen die erste und die zweite Wundergeschichte die Erzählung von Hānīnā ben Dōsā und dem goldenen Tischbein aus dem Paradiese eingeschoben ist¹⁾.

Das erste der beiden hier vorkommenden Wunder dient, wie in den vorher behandelten Geschichten dazu, den Frommen vor einem Unglück — hier handelt es sich um öffentliche Beschämung — zu bewahren. Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber als für dieses Milieu selbstverständlich vorauszusetzen, daß die Armut des Hāsīd eine Folge davon ist, daß er sich dem Studium der Tōrā widmet, anstatt seinem Erwerbe nachzugehen. Daß ihm aber diese seine sehr verdienstliche Handlungsweise nicht zur Schande gereiche, soll das Wunder bewirken.

Die Art des ersten Wunders ist in den beiden Fassungen der Geschichte verschieden: bei Nissim liegt ein echtes, spontan von Gott gewirktes Wunder vor. Die Geschichte enthält auch keinerlei Meditationen darüber, wie so etwas möglich sein konnte. Die Talmudfassung dagegen erklärt das Wunder rationalistisch als Folge zauberhafter Manipulationen der Frau. Dies scheint für diesen Gedankenkreis die einzig mögliche Erklärung zu sein. Auf nähere Angaben über das Was und Wie der Zauberei verzichtet aber auch der Talmud.

Hier ist also das dem Märchen entstammende Motiv des auf wunderbare Weise gefüllten Speisebehälters je nach der Geisteshaltung des Zusammenhangs, in den die Geschichte gestellt wird, einmal religiös, einmal magisch ausgestaltet worden²⁾.

1) Die Bezeichnung Hāsīd hat sich also nicht in allen Fassungen der Erzählung durchgesetzt. Das Stilprinzip der Anonymität, das für Hāsīd-Erzählungen typisch ist, hat dem entgegengewirkt.

2) Wenn man die Erzählung bei Nissim isoliert betrachtet, so gewinnt man den Eindruck, als sei hier eine ältere Hāsīd-Geschichte durch Variierung des Anfangs auf Hānīnā ben Dōsā übertragen worden. Dem widerspricht aber der Befund, den der Babli bietet: Die Geschichte wurde schon in talmudischer Zeit von Hānīnā ben Dōsā erzählt. Nissim hat sie also zweifellos nicht erst auf Hānīnā ben Dōsā übertragen. Daß er im Verlauf seiner Erzählung ohne jede Einführung den Begriff Hāsīd aufgreift, ist also nur so erklärlich, daß ihn der für einen Hāsīd typische Gesamtcharakter der Erzählung gefühlsmäßig dazu veranlaßte, wobei die Tōseftātradition, die Hānīnā ben Dōsā in anderem Zusammenhange als Hāsīd bezeichnet, mitgewirkt haben mag. Während Nissim und der Babli zwei noch deutlich getrennte Wundergeschichten überliefern, bietet der Gastersche Text eine geschickte Verschmelzung beider

Wenn hier der Hāsīd auch nicht als ein Mensch dargestellt wird, der durch übermäßiges Š^cdākā-geben arm geworden ist, so ist er doch diesem Typus insofern ähnlich, als er durch seine Armut keinen Teil an den irdischen Gütern hat. Die Erzählung läßt es sich angelegen sein, den Hāsīd als einen Typus darzustellen, der sich mit der Tatsache seiner Armut nicht etwa nur abgefunden hat, sondern den diese Tatsache auf Grund seiner Stellung zur Welt überhaupt nicht berührt. Dieser Grundzug der Erzählung hat wohl Nissim oder die Quelle, die ihm vorlag, veranlaßt, den Helden der Erzählung als Hāsīd zu bezeichnen.

Vielleicht war die zweite Wundergeschichte, die der Talmud und im Anschluß an ihn Nissim berichtet, ganz ähnlich aufgebaut. Sie sollte wohl auch die Armut des H^anīnā und seine Überlegenheit über die Welt darlegen. Wahrscheinlich begann

Erzählungen. — Keine der drei Fassungen repräsentiert die Urform der Erzählung. Der Talmud variiert in bezug auf den Inhalt: er rationalisiert. Nissim variiert die Form durch die Verwendung des Begriffs Hāsīd. Der Gastersche Text stilisiert. Die Urform und die mit ihr identische ältere Normalform der Erzählung liegen in der Mitte zwischen den Fassungen bei Nissim und im Babli. Der Gastersche Text wäre wohl geeignet, eine neue Normalform zu schaffen. Doch ist die Erzählung in dieser Form nicht weiter tradiert worden. Im Ma^ašē-Buch (s. M. Gaster, Ma^ašē-Book, Philadelphia 1934, Band I, S. 60 f.) werden beide Erzählungen getrennt berichtet. Zwischen beiden Geschichten wird die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und dem goldenen Tischbein aus dem Paradiese (vgl. Ta^anīt 24b f.) eingeschoben, obwohl die Fassung der ersten Erzählung deutlich an die Nissimsche Fassung erinnert. Die Fassung der zweiten Erzählung dagegen folgt der Tradition, die in Ta^anīt 24a überliefert wird und die auch dem Gasterschen Text vorgelegen hat. Während sich die erste Erzählung in der Fassung Nissims bis zur jüngsten Buchvariante (Farhi in 'Ōšē pele) erhalten hat, also eine eindeutige Normalform aufweist, wird die zweite Erzählung immer wieder variiert, denn ihre Urform ist verloren gegangen (s. u.), und dadurch haben sich Unstimmigkeiten ergeben, die von Tradition zu Tradition auszugleichen versucht werden, ohne daß sich eine neue Normalform herausgebildet hat. Über die Heimat und Entstehungszeit der Erzählung gilt dasselbe, was oben über die Wundergeschichte von H^anīnā ben Dōsā und der Schlange (s. S. 64, Anm. 7) gesagt wurde. — Die Erzählung dürfte ursprünglich aramäisch abgefaßt worden sein, denn der Babli, der eine zwar inhaltlich variierte, aber doch die älteste Buchvariante darstellt, überliefert sie in aramäischer Sprache. Daß hier der Babli seine ursprünglich hebräisch tradierte Erzählung von sich aus ins Aramäische übertragen hätte, entspricht nicht seinen Gepflogenheiten (s. oben S. 50, Anm. 1). Die Fassung bei Nissim zeigt den Vorgang der Hebraisierung als bereits abgeschlossen, so daß wir nicht mehr feststellen können, wann und unter welchen Umständen die Erzählung ins Hebräische übertragen wurde.

die Erzählung ursprünglich damit, daß geschildert wurde, wie im Hause des H^anīnā das Öl für den Sabbatleuchter ausgegangen war. In der gegenwärtigen Fassung ist der Anfang etwas verändert und alles daraufhin zugespitzt, daß die Erzählung eine Prüfung des H^anīnā in bezug auf sein Gottvertrauen darstellen soll. Die kleinen nuancierenden Wesenszüge der Erzählung erschienen gegenüber dem mit apodiktischer Gewißheit ausgesprochenen Satze des H^anīnā, dem die evidente Gültigkeit des Axioms anhaftet, als belanglos und wurden vernachlässigt.

Die spätere Tradition hat dies aber wieder ausgeglichen, indem sie zwar nicht die alte Form wiederherstellte, aber doch ausführlich berichtete, wie die Verwechslung und das Wunder vor sich gingen. In dieser Form hat Farḥī die Erzählung in ʿŌsē pele (Teil III, 61b f.) aufgenommen.

b) Aus einem Pflichtenkonflikt.

Im Anschluß an Kōhelet 9 bringt Kōhelet rabbā eine Reihe von Geschichten, in denen eine בת קול eine Rolle spielt. Eine dieser Geschichten ist eine Wundererzählung von Abbā Taḥanā dem Hāsīd (Kōhelet rabbā IX, 1):

אבא תחנא חסידא נכנס לעירו ערב שבת עם חשיכה וחבילתו מונחת לו על כתפו ומצא מוכה שחין אחד מוטל בפרשת דרכים. אמר ליה ר' עשה עמי צדקה והכניסני לעיר. אמר אם אני מניח חבילתי מהיכן אתפרנס אני וביתי ואם אני מניח את מוכה שחין אני מתחייב בנפשי. מה עשה המליך יצר טוב על יצר רע והכניסו למוכה¹⁾ שחין לעיר ובא ונטל את חבילתו ונכנס עם דמדומי חמה והיו הכל תמהין ואומרים זה הוא אבא תחנא חסידא. אף הוא הרהר בלבו ואמר תאמר שמא חללתי את השבת. באותה שעה הזריח הקב"ה את החמה דכתיב וזרח לכם יראי שמי שמש צדקה²⁾. באותה שעה הרהר בלבו ואמר תאמר שלא נתקבל שכרי. יצתה בת קול ואמרה לו לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך נתקבל שכרך³⁾.

1) Richtiger מוכה wie oben.

2) Mal. 3, 20.

3) Die Erzählung, die uns nur in dieser Fassung bekannt ist, erweckt den Eindruck, als sei hier eine an sich schlichte Wundererzählung von Abbā Taḥanā dem Hāsīd durch Überbetonung ihres Gehalts an religiösen Problemen so sehr zerdehnt worden, daß ihr erzählender Charakter stark beeinträchtigt worden ist. Die Zerdehnung beruht auf einem ideengeschichtlichen Vorgang: diejenigen, die der Erzählung die uns vorliegende Form gaben, stellten an den Charakter eines Menschen, dem der Ehrenname Hāsīd beigelegt wurde, höhere Ansprüche, als eine schlichte Wundererzählung hätte befriedigen können. Eine solche schlichte Erzählung können wir wohl nach Maßgabe anderer Wundergeschichten von Hāsīdīm als Urform der Geschichte annehmen. Die vorlie-

Der Inhalt der Geschichte ist folgender:

Abba Tah^anā kehrte einmal am Rüsttag des Sabbats heim und trug ein schweres Bündel. Da begegnete ihm am Kreuzweg ein mit Geschwüren behafteter Mann, der nicht weiterkonnte, und bat, ihn doch mit zur Stadt zu nehmen. Abbā Tah^anā zögerte einen Augenblick, denn ohne sein Bündel hätte seine Familie hungern müssen. Aber der gute Trieb in ihm besiegte den bösen, er ließ das Bündel zurück und brachte den Kranken zur Stadt. Dann ging er, das Bündel zu holen. Inzwischen war der Sabbat ganz nahe herangekommen, und er wußte nicht, wie er der Entheiligung des Sabbats entgehen sollte. Da geschah ein Wunder für ihn: die Sonne verweilte, so daß er noch vor Beginn des Sabbats sein Bündel nach Hause bringen konnte. Nun aber sorgte er sich darum, ob denn nicht das Wunder seinen Gnadenschatz bei Gott völlig erschöpft habe. Aber eine ^לבת קול beruhigte ihn, indem sie ihm offenbarte, daß Gottes Wohlgefallen an ihm unvermindert sei.

Die Geschichte hat einen klaren dreistufigen Aufbau, sie gliedert sich nach den drei Problemen, mit denen sich Abbā Tah^anā auseinandersetzen muß: das erste ist die Frage der Kollision zwischen der Pflicht gegen den Kranken und der gegen seine Familie, das zweite die Frage der Sabbatentweihung, das dritte das Problem des Gnadenschatzes. An dem letzten, entscheidenden Problem offenbart sich die Hāsīd-Natur Abbā Tah^anās.

Der Zweck des Wunders ist der, den Hāsīd nicht vor Not, sondern vor Sünde zu bewahren. Doch liegt in dieser Geschichte nicht der Nachdruck auf der Tatsache, daß ein Wunder für den Hāsīd geschieht, sondern darauf, daß der Schatz an Gnade, den der Hāsīd bei Gott hat, unerschöpflich ist. Hierin liegt unter völliger Ausschaltung menschlicher Verdienste das Wesen des Hāsīd-Seins begründet.

Das Chassidhafte in dieser Geschichte besteht also nicht so sehr in einem besonderen Wohlverhalten. Der Hāsīd ist

gende Fassung hat zwar die Urform verdrängt, sie hat aber infolge ihres allzu theoretischen Charakters, der den Stil der Erzählung beeinträchtigt, keine weitere Verbreitung gefunden, sie hat sich also nicht zu einer neuen Normalform entwickeln können. Für die Urform haben wir keinerlei Buchvarianten, wir können also für ihre Entstehungszeit keinen terminus ante quem festlegen. Ebenso fehlt uns ein Anhalt für einen terminus post quem, denn wir können die Person des Helden mit keiner uns bekannten historischen Persönlichkeit dieses Namens identifizieren.

nicht nur der fromm handelnde Mensch, sondern der Liebling Gottes. Hāsīd-Sein ist nicht Verdienst, sondern Gottesgeschenk, es ist ein besonderes Verhalten Gottes, nicht des Menschen.

Die enge Beziehung zwischen Gott und dem Hāsīd, die diesen zu einem mystischen Typus macht, wird hier einmal auch in Form einer theologischen Erörterung beleuchtet. Sie ergibt sich also nicht wie in den übrigen Erzählungen nur aus dem Verhalten und der Gesinnung des Hāsīd und der Art, wie Gott in sein Leben eingreift. Das besondere Verhältnis Gottes zum Hāsīd wird unter dem Bilde eines besonders großen Schatzes an Gnade, den der Hāsīd bei Gott hat, erfaßt¹⁾. Der Gnaden-

1) Das dem antiken Menschen, dem die Kapitalsanlage in Form der Thesaurierung durchaus vertraut war, geläufige Bild des Schatzes wird hier auf ein religiöses Faktum angewandt, das mit dem nicht identisch ist, das wir nach Maßgabe des Neuen Testamentes gewöhnt sind, unter dem Bilde des himmlischen Schatzes zu erfassen. Während Luc. 12, 33 (Mtth. 6, 19 f. ist die Beziehung zum Sedākā-Geben nicht ausdrücklich erwähnt, dagegen zeigt die nur andeutende Erwähnung des Gedankens in 1. Tim. 6, 19 einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem himmlischen Schatz und dem Almosengeben) das Bild des Schatzes im Himmel in direkter Beziehung zum Almosengeben steht, in der Form, daß der Mensch in dem Maße, als er auf irdisches Gut verzichtet, himmlische Güter erwirkt, liegt unserer Erzählung die Auffassung zugrunde, daß die Frommen von vornherein einen Schatz im Himmel besitzen, aus dem ihnen, falls es nötig sein sollte, bereits im irdischen Leben gespendet werden kann. Die Erzählung von Hānīnā, dem ein goldener Fuß von seinem Tische im Paradiese gegeben wurde, um seiner Armut abzuhelpen, gibt dieser Auffassung in besonders konkreter Weise Ausdruck (Ta'ānīt 24 a). Im Rahmen der Lehre von der doppelten Schöpfung, die nach Hāgīgā 12 f. zum Gedankenkreis der **מעשה בראשית** gehört, begegnen wir dem Gedanken, daß für den Frommen ein gleichsam präexistentes himmlisches Gut vorhanden ist, in Form der Vorstellung, daß das von Gott zuerst erschaffene Licht, dessen die jetzt vorhandene gefallene Welt nicht mehr teilhaftig ist, für die Frommen aufbewahrt wird, also in einer Form, die die extremste Vergeistigung der Vorstellung darstellt. — Was die bei Strack-Billerbeck (Kommentar zum N. T., Band I, 429 f.) angeführten Parallelen anlangt, so bedürfen diese einer sachlichen Gruppierung. Als eindeutige Parallele zu den neutestamentlichen Stellen kann nur die Erzählung von König Monabaz (Tōseftā Pē'ā IV, 18) gelten. Denn hier ist tatsächlich davon die Rede, daß die durch das Almosengeben verursachte Verminderung irdischen Gutes durch eine Bereicherung an himmlischem Gute kompensiert wird. Mišnā Pē'ā I, 1 setzt diesen Gedanken voraus und beschäftigt sich rationalisierend nur damit, was mit dem auf diese Weise angesammelten Gute weiter geschieht. Der Gedanke, daß der Verlust an Eigentum beim Almosengeben sich anderweitig ausgleicht, wird bereits im Buche Tobit IV. 8 ff. ausgeführt, aber hier erfolgt der Ausgleich schon im Rahmen der irdischen Verhältnisse. Die von Strack-Billerbeck angeführten Stellen

schatz erscheint hier nicht als ein Äquivalent an himmlischen Gütern, die für den Frommen im Himmel in dem Maße aufgespeichert werden, als er durch seine Taten an irdischen Gütern verliert. Er erscheint vielmehr als ein besonderes Maß von Gnade, das Gott für den Frommen von vornherein in Bereitschaft hält, um es bei besonderen Anlässen über ihn auszuschütten.

In einer bei Sabbara (שעשועים, Berlin 1925, S. 59 ff.) überlieferten Erzählung dient das Wunder ebenfalls dazu, einen Ḥasid vor Sünde zu bewahren: der Ḥasid ist gelähmt und kann deshalb nicht aufstehen und für die Verstorbenen beten, die an seinem Hause vorüber auf den Friedhof getragen werden. Diese Pflicht ist unerläßlich. Darum wird er vor dieser Unterlassungssünde durch ein Wunder bewahrt: er kann, so oft ein Ḥasid an seinem Hause tot vorübergetragen wird, aufstehen und beten. Das Wunder erfüllt hier zugleich noch einen zweiten Zweck, es erweist, wer wirklich ein Ḥasid gewesen ist. Diese Entscheidung fällt ganz anders aus, als allgemein angenommen wird. Die Geschichte polemisiert also gegen eine äußerliche Auffassung des Ḥasid-Seins, indem sie die letzte Entscheidung, ob ein Mensch Ḥasid war oder nicht, als für Menschen unmöglich hinstellt.

aus den Apokalypsen gehen nicht davon aus, daß der Verlust an irdischen Gütern kompensiert werden muß, sondern vielmehr davon, daß doch Gott einen Schatz besitzen muß, aus dem er die Frommen beim letzten Gericht belohnt. Die oben erwähnte metaphysische Eschatologie stellt sich unter diesem Schatze das ersterschaffene Licht vor. Die alten Apokalypsen dagegen ethisieren den Gedanken, indem sie erklären, daß der Schatz aus den guten Werken der Frommen besteht. Der hier vorausgesetzte und auch mehreren der bei Strack-Billerbeck angeführten rabbinischen Parallelen latent zugrunde liegende Opfergedanke wird in Midraš Rūṭ 1,17 und in Midraš Kōhelet VI, 7 ausdrücklich und eindeutig formuliert. — Von einem himmlischen Schatze, der in dem Maße wächst, als der Fromme Ṣedākā tut, und den er in der künftigen Welt genießen wird, berichtet ספר חסידים (ed. Wistinetzki, Frankfurt 1924, § 879 auf S. 219 = Nr. 321 in Ausgabe Bologna 1538) in folgender Weise: Jedes echte, d. h. völlig uneigennützige Ṣedākā-Tun (לשם שמים) wird von Gott als Same in den Garten Eden gesät, die Früchte aus dem aufgehenden Samen kommen in die himmlischen Vorratskammern und werden für den Frommen aufbewahrt. Durch die poetische Fassung des Gedankens, die eine mechanische Rechnungsführung ausschließt und allen Nachdruck darauf legt, daß Gott die Tat nicht Zug um Zug, sondern aus der Fülle seiner Gnade heraus belohnt, verliert der Gedanke seinen verkappten Eudämonismus. Die Vertiefung und Vergeistigung des Gedankens ist auf fruchtbaren Boden gefallen und findet in dem klassischen Werke über Ṣedākā, in Elia Kohens מעיל צדקה, vielfache Erwähnung (§ 134 auf Blatt 4 bβ, § 74 auf Blatt 3aα u. a.).

4. Das Wunder als Verzicht Gottes auf eine Sühne.

Schon in den letzten beiden Geschichten erwies sich das Wunder weniger als ein aus der göttlichen Gerechtigkeit notwendig hervorgehender Akt, sondern vielmehr als eine Tat göttlicher Gnade. Dies tritt noch deutlicher in der folgenden Geschichte zu Tage. Sie ist in beiden Redaktionen des Talmud überliefert, außerdem in der Midrašliteratur und in den Geschichtensammlungen des Mittelalters¹⁾ (s. die Tabelle auf den folgenden Seiten).

Der Inhalt der Geschichte ist:

Ein Ḥasīd ging am Sabbat auf seinem Weinberg spazieren. Da entdeckte er ein Loch im Zaun und beschloß, es nach Sabbatausgang zu verschließen. Doch erinnerte er sich daran, daß ein solcher Gedanke am Sabbat nicht gefaßt werden darf, und nahm sich vor, nun das Loch niemals zu verstopfen. Gott aber ließ vor der Lücke eine Pflanze wachsen, die nicht nur das Loch verstopfte, sondern auch noch den Ḥasīd und seine Familie ernährte.

Ich gehe aus von dem Text des babylonischen Talmud. Hier ist der Zusammenhang folgender²⁾: Es werden diejenigen Berechnungen und Pläne aufgezählt, die am Sabbat erlaubt sind, und diejenigen, die nicht erlaubt sind. Erlaubt sind solche, bei denen man, falls sie in die Tat umgesetzt werden sollten, keinen persönlichen Vorteil von ihrem Erfolge zu erwarten hat (דברים של מה לך של מה בכך). Die Handlung des Ḥasīd, die in den Worten עליה לגודרה zum Ausdruck kommt, ist also

1) jŠabbāt XV, 3 (15 a a f.); Šabbāt 150 b; Leviticus rabbā 34,16; Pešikṭā rabbāfi 23 (ed. Friedmann 116b); Jalkūt Šim'oni II, 356 (ed. Frankfurt 1687, 56 a a) = Jalkūt Sippūrīm I, S. 18 (Abschnitt 5,7); Gaster, Exempla . . . Nr. CXVII, S. 80; Cod. Gaster 184; Alfasi (Amsterdam 1821); Heḥalākōt gedōlōt (ed. Hildesheimer 116).

2) Die Überschrift אין משיכין paßt an der Stelle, an der sie im Babli steht, nicht, sondern gehört hinter die Ḥasīd-Stelle. Der Zusammenhang ist bei ihrer jetzigen Stellung unterbrochen. Dagegen schließt der weitere Zusammenhang מותר שמואל אמר רב יהודה אמר unmittelbar an diese Überschrift an.

jŠabb. XV, 3 (Krotoschiner Ausgabe 15a a. f.) = Jafé, יפה עינים Berlin 1749, 70b	Šabb. 150 b	Leviticus rabbā 34,16	Pesikṭā rabbāṭī 23 (ed. Friedmann 1161)
מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצאי שבת אמר הואיל וחשבתי לגדרו איני גודרה עולמית. מה פעל לו הב"ה זימן לו סוכה אחת של נצפה ⁽¹⁾ ועלת לתוכה וגדרתא. ממנה היה ניוון וממנה היה מתפרנס כל ימיו ⁽²⁾ .	תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ ⁽³⁾ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת הוא ונמנע ⁽⁴⁾ אותו חסיד ⁽⁵⁾ ולא גדרה ונעשה לו גם ועלתה בו צלף ⁽¹⁾ וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.	מעשה בחסיד אחד שיצא לתוך כרמו לידע מה היא צריכה ומצא שם פרצה אחת וחישב עליה לגודרה בשבת אמר איני גודרה על שחשבתי עליה בשבת מה עשה הקב"ה זימן אילן של נצפה ועמד וגדרה והיה מתפרנס ממנו כל ימיו.	מר רבי ברכיא מעשה חסיד אחד שיצא לטייל זוך כרמו בשבת לידע ה צריך וראה שם פירצה חת וחשב עליה לגודרה מוצאי שבת אמר הואיל זשבתי עליה בשבת איני גדרה עולמית מה פרע הקדוש ברוך הוא ילן אחד של נצפה גדל בתוכה וגדרה והיה תפרנס ממנו כל ימיו.

eine unerlaubte Handlung, da er ja an dem Verstopfen des Loches das persönliche Interesse hat, sich und sein Vermögen vor Schaden zu bewahren.

Der Stil hat die Art der rein realistischen Halacha und hat nichts Novellistisches an sich. Er ist dem Stil der tannaitischen Halacha ähnlich.

Die Zitierungsformel **תנו רבנן** erhärtet die Vermutung, daß es sich um eine alte tannaitische Überlieferung handelt.

1) S. hierzu I. Löw, Die aramäischen Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 262.

2) Denselben Text hat Jafé, **יפה עינים**, Berlin 1749, Bl. 70b. Ebenso schließt sich **ילקוט המכירי** zu Jes. an die Fassung des Jerušalmi an, wozu Ratner, **אהבת ציון וירושלים**, Wilna 1902, S. 143.

3) Cod. Monacensis: **פרצה**

4) Vgl. Ratner a. a. O.

5) **אותו חסיד** fehlt im Cod. Monac., ebenso bei Alfasi und in Halākōt Gedōlōt, steht dagegen in Cod. Gaster 184.

Jalkūt Šim'ōnī II, 356 (Frankfurt 1687, 50 a c)	Gaster Nr. CXVII, S. 80	Cod. Gaster 184	Halakōt Gedōlōt (ed. Hildeshei- mer 116)	Alfasi (Amsterdam 1821)
מעשה בחסיד אחד שיצא לתוך כרמו וראה שם פרצה גדולה וחשב עילה לגודרה בשבת אמר הואיל וחשבתי עליה לגודרה בשבת חס ושלום איני גודרה עולמית מה פרע לו הקב"ה זימן לו אילן אחד של צלף ועלה בתוכה והיה מתפרנס ממנה (כל ימי חייו. ¹)	אמר ר' ברכיה: מעשה בחסיד אחד שיצא לטיל בכרמו בשבת לידע מה הוא צריך וראה שם פרצה אחת וחישב עליה לגודרה בשבת ובמוצאי שבת אמר חס ושלום הואיל וחשבתי עליה לגודרה בשבת שוב איני גודרה עולמית מה פרע לו הקב"ה זימן לי מתוכה אילן אחת של נצפה ועלת מאליה וגדרתא ממנה היה ניזון כל ימיו וממנה היה מתפרנס כל ימיו.	מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה לתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת היה ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.	תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה בשבת ונזכר שבת ונמנע ולא גדרה ונעשה לו נס ועלה בה צלף וממנו היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.	תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך ביתו ונמלך עליה לגודרה בשבת ונזכר שהוא שבת ולא גדרה ונעשה לו נס ועלה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת בני ביתו.

Alfasi hat denselben Zusammenhang, dieselbe Einführungsformel und denselben Stil. Die Abweichungen sind nur ganz geringfügiger und rein formaler Natur. Die literarische Ab-

1) Da eine kritische Ausgabe bisher fehlt — kritische Hinweise über das Verhältnis besonders der ältesten Drucke (Saloniki, Teil II 1521, Teil I 1526; Venedig 1566 und spätere, aufgezählt bei Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Frankfurt 21892, S. 459, Anm. d) zueinander und zu den Handschriften hat eingehend zuletzt Epstein in **האשכול**, Band VI, Krakau 1909, S. 183—210 gegeben — und unser Text sich eng an den Text des Leviticus rabbā anschließt, haben wir uns damit begnügt, den Text der Frankfurter Ausgabe ohne textkritische Bearbeitung abzudrucken, weil wir hier nicht Fragen der Entstehung, Verfasserschaft und Weiterentwicklung des Jalk. Š. als Ganzes, für die das Problem der Beziehungen der Drucke zueinander entscheidend sein muß, behandeln wollen, sondern nur eine einzelne Erzählung isoliert betrachten und weil nicht anzunehmen ist, daß die verschiedenen Herausgeber des Jalk. Š. an einer Erzählung, die innerhalb einer allgemeinen bekannten und anerkannten Quelle tradiert wurde, wesentliche Veränderungen vorgenommen haben, zumal doch der Jalk. Š. dazu bestimmt ist, das traditionelle Erzählungsgut zu sammeln und damit zu konservieren.

hängigkeit des Alfasi vom Babli ist, dem Charakter der Anlage seines Werkes entsprechend, evident. *Halākōt G'dōlōt* und *Cod. Gaster* 184 bieten dieselbe, vom Babli abhängige, Fassung mit geringen stilistischen Abweichungen.

Der Zusammenhang des Textes in *P'sikṭā rabbātī* 23 ist folgender: Zunächst wird gesagt, daß man ruhen solle wie Gott. Über die Art dieses Ruhens werden zwei Ansichten angegeben: einmal *שבות ממאמר*, d. h. das Ruhen vom Sprechen, andererseits *שבות ממהשבה*, d. h. das Ruhen vom Denken, und zwar profanem Denken. An die erste Ansicht knüpft die Geschichte von der Mutter des Rabbi Šim'ōn ben Jōḥai an, die sich am Sabbat mehr als gebührend unterhielt. Rabbi Šim'ōn machte sie darauf aufmerksam, und infolgedessen schwieg sie. An die zweite Ansicht knüpft unsere Hāsīd-Geschichte an.

Im Unterschied zu den beiden bisher behandelten Texten wird hier gesagt, warum der Hāsīd den Weinberg aufsuchte: er wollte sehen, was dem Weinberge fehlte (*לדע מה היא צריכה*). Hier schon liegt das Vergehen, während die Fassung im Babli und bei Alfasi das Vergehen erst dann registriert, als der Hāsīd die Zaunlücke sieht und den entsprechenden Entschluß faßt. Die Fassung in *P'sikṭā* 23 behandelt aber im weiteren Verlauf ihres Berichtes den Fall ganz entsprechend der Talmudauffassung, so daß die Bemerkung *לדע מה היא צריכה* eine Vorwegnahme der Pointe, einen Lapsus in der Handlungsführung bedeutet.

Der Stil ist hier überhaupt im Gegensatz zu Babli und Alfasi novellistischer Natur. Das zeigt sich vor allem bei der Fassung des Wunders. Dieses wird hier viel genauer dargestellt und anschaulicher gemacht.

Der Zusammenhang im Jeruśalmi ist folgender: es wird über das Verhalten am Sabbat gesprochen. Zwei Ansichten treten auf. Die eine Ansicht sieht im Vergnügen, z. B. Essen und Trinken, die Hauptsache. Das Tōrā-Studium spielt nur insofern eine Rolle, als es den Menschen vor bei derartigen Vergnügungen leicht vorkommenden Entgleisungen bewahrt. Die andere Ansicht aber sieht im Tōrā-Studium die Hauptsache¹⁾. Auf Grund von Lev. 23 und Deut. 16 — vgl. *P'sāḥim* 68b — gleicht eine Baraita beide Ansichten miteinander aus. Darauf

1) Diesbezügliche Varianten s. Ratner, *אהבת ציון וירושלים* z. St., Wilna 1902, S. 142 f.

folgt — ähnlich der P^siktā — der Hinweis auf das Ruhen Gottes, und zwar so ausgelegt: שְׁבוּת מִמְּאֻמָּר, d. h. Ruhen vom Sprechen. Wenn hieran unsere Geschichte unmittelbar angeknüpft wird, so sieht man, daß hier der Hinweis auf das Ruhen von gewissen Gedanken fehlt. An unsere Geschichte schließt sich die von der Mutter des R. Šim'ōn ben Jōhai an. Die entsprechenden Geschichten sind also beide da, aber aus der richtigen Reihenfolge gekommen. In der P^siktā ist die Reihenfolge die richtige.

Die Schuld besteht hier darin, daß der Hāsīd einen profanen Gedanken am Sabbat faßt. Sein Gang nach dem Weinberg hatte nichts mit dem Plänemachen für die Arbeit der kommenden Woche zu tun. Aber als er die Zaunlücke sah, fiel ihm sofort spontan ein, was da zu tun sei. Doch besann er sich im selben Augenblick, daß Sabbat sei, merkte, daß sein Gedanke sündhaft gewesen war, und beschloß, auf die Ausführung zu verzichten. Dies wird mit den Worten: הוֹאִיל... אֲנִי גֹדֶרֶה עֹלָמִית ausdrücklich betont. Auch das Wunder wird genau nach seinen beiden Seiten hin ausgeführt. Der Stil ist hier also novellistisch wie in der P^siktā, die Führung der Handlung ist aber geschlossener, ohne den oben erwähnten Fehler, denn der Spaziergang des Hāsīd ist hier lediglich die Gelegenheit, bei der der Hāsīd den sündhaften Gedanken faßte. Der Gang selbst ist noch nicht als sündhaft dargestellt.

Leviticus rabbā zeigt folgenden Zusammenhang: Eine Baraita geht voran, die besagt, daß man am Sabbath nicht spazieren gehen darf לִידַע מָה הִיא צְרִיכָה בַשַּׁבָּת. Dem Vers עֲשׂוּת הַפֶּנֶךְ בַּיּוֹם קִדְשִׁי wird folgende Deutung entnommen: man darf am Sabbath nicht aufs Feld gehen, um nachzusehen, wessen das Feld bedarf מָה הִיא צְרִיכָה בַשַּׁבָּת. An diese Halacha knüpft die Geschichte an. Der Zweck des Spaziergangs ist hier ausdrücklich angegeben: לִידַע מָה הִיא צְרִיכָה, knüpft also eng an die Halacha des Zusammenhangs an. Der Zusammenhang ist also wesentlich spezieller, das Vergehen gröber. Die Handlung war von vornherein sündhaft. Der Gedanke den Schaden auszubessern war keine spontane Eingebung des Augenblicks, sondern eine notwendige Folge des sündhaften Verhaltens von Anfang an. Diese Form der Geschichte entspricht ganz dem Zusammenhang in Leviticus rabbā. Von hier aus ist wohl die Bemerkung ... לִידַע מָה

in die P'siktā-Fassung übertragen worden, wo sie dem Zusammenhang der Geschichte nach nichts zu suchen hat.

Der Stil in Leviticus rabbā ist gemischt, d. h. sowohl halachisch als novellistisch. Der novellistische Teil steht dem Jeruśalmi sehr nahe.

Der Text des Jalkūt Šim'onī hat zwar denselben halachischen Zusammenhang wie Leviticus rabbā, hält sich aber sonst an die Talmudfassung, besonders an die des Jeruśalmi. Denn der Stil ist hier novellistisch, trotz des Zusammenhanges. Der Jalkūt ist ja in besonders starkem Maße ein Mosaik, so daß man bei ihm nicht immer vom Zusammenhang aus urteilen und folgern kann. Gasters Fassung steht der P'siktā zwar sehr nahe, ist aber noch ausführlicher: besonders das Wunder wird genau beschrieben. Sie scheint jünger zu sein als die P'siktā. Die Behauptung Gasters, daß seine Sammlung sehr alte Texte darbiete, gewinnt durch dieses Beispiel nicht an Wahrscheinlichkeit. Der Gaster-sche Text ist hier viel breiter als die anderen Texte. Dieser Beweis allein ist freilich nicht genügend, denn es handelt sich bei den anderen Texten nicht um erbauliche Geschichten, die um der Geschichte als solcher willen — wie bei Gaster — erzählt werden, sondern um Paradigmen, die eine bestimmte Vorschrift plastisch machen sollen. Die kürzere Formulierung dieser Texte könnte also durch den Zusammenhang bedingt und daher sekundär sein, braucht also nicht die ursprüngliche Fassung darzustellen. Die Fassung bei Gaster enthält aber außerdem den Einschub des P'siktāttextes ... לידע מה, der zweifellos jüngeren Datums als die Talmudtexte ist, da er, wie oben erwähnt, durch den Zusammenhang der Geschichte in Leviticus rabbā bedingt ist¹⁾.

1) Die Erzählung ist ein typisches Beispiel für das Schwanken verschiedener Varianten in bezug auf eine Normalform, die aber immer deutlich erkennbar bleibt und noch mit der Urform identisch ist. Die Urform dürfte durch die im Babli überlieferte Fassung repräsentiert werden. Sie ist eine nach Motiv und Tendenz typisch jüdische Erzählung. Der Babli gibt durch die Zitierungsformel die Heimat und die Entstehungszeit der Erzählung präzise an: die Erzählung entstand in Palästina wohl in tannaitischer Zeit. In diesem Falle enthält die jüngere Buchvariante — der Babli — die ältere Fassung, während der Jeruśalmi eine jüngere novellistisch gestaltete Fassung aufnahm oder die ältere uns in Babli vorliegende anekdotenhafte Form der Erzählung von sich aus novellistisch ausgestaltete.

Der Hāsīd dieser Geschichte beweist sein chassidhaftes Wesen nicht durch eine übermenschliche Vollkommenheit, sondern durch sein Verhalten gegenüber einer begangenen Sünde: er bringt sich selbst um den Vorteil aus der Sünde. Für die Feinheit und Unbestechlichkeit seines Gewissens zeugt weiter die Tatsache, daß er die Gedankensünde einer Tatsünde gleichstellt¹⁾. Das Verhalten Gottes wird dadurch gekennzeichnet, daß dieser den Willen zur Sühne als Sühne annimmt, das mit der Sühne verbundene materielle Opfer aber von sich aus wieder ausgleicht und darüber hinaus dem Hāsīd noch besondere Gnadengaben zukommen läßt. Der dieser Geschichte zugrunde liegende Gottesbegriff ist ein sehr vergeistigter: Gott ist nicht der Richter, der genau abwägend Unrecht mit Unglück vergilt, er belauert den Menschen nicht, um ihn strafen zu können, sondern er geht ihm nach, um immer neue Gelegenheiten zu finden, seine Gnade überfließen zu lassen²⁾. Hier liegt dieselbe

1) Diese Auffassung und der damit verbundene Hāsīd-Begriff liegt wenigstens der Form der Geschichte zugrunde, die oben als die ursprüngliche angesehen wurde, d. h. also der Fassung im Babl., Jeruś., Jalk. Š. und bei Alfasi, nicht derjenigen im Leviticus rabbā [in der Pesikta und bei Gaster]. שְׁעָאִיז מִיד § 307, 20 kommentiert die Geschichte in Anknüpfung an die Halacha, daß man auch einen עֲבִירִים nicht am Sabbat eine Arbeit verrichten lassen (Karo) oder wenigstens die Früchte dieser Arbeit erst nach Sabbatausgang genießen (Maimonides) darf, auf zweierlei Weise. In jedem Falle ist ihm klar, daß der Hāsīd die Lücke nicht am gleichen Tage schließen wollte. Was der Hāsīd aber wollte, sei entweder, daß er die Lücke durch einen עֲבִירִים schließen lassen wollte, sich aber besann und auf die Ausführung überhaupt verzichtete. Er hielt sich also an die strenge Ansicht. Darum wird er nach Ansicht des Kommentators Hāsīd genannt. Der Kommentator sieht also im Hāsīd einen Frommen, der keinen Dispens vom Gesetz für sich in Anspruch nimmt. Oder aber der Hāsīd hatte nur daran gedacht, die Lücke an einem der nächsten Tage schließen zu lassen, unterließ es aber ganz, weil er das Verbotene seines Gedankens erkannt hatte. Diese letztere Auffassung entspricht nach der Meinung des Kommentators dem Texte. Nach beiden Auslegungen aber handelt es sich um einen Menschen, der Gedanken wie Tatsünden bereut und deshalb Hāsīd heißt, wie der Kommentator ausdrücklich sagt.

2) Ein ähnlich aufgebauter, aber seinem weltanschaulichen Hintergrunde nach wesentlich gröberer Fall ist der des Matjā ben Hereš (Tannaite der 2. Generation, wozu Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I, Teil 2, Berlin 1922 (hebräische Ausgabe), S. 106 ff.; Jalkūt Sippūrīm, Abschnitt 35, 6). Dieser konnte einer Versuchung nur dadurch widerstehen, daß er sich die Augen ausstach — womit sowohl seine Begehrlichkeit gestraft, als die Möglichkeit einer auf die Gedankensünde folgenden Tatsünde ausgeschlossen wurde.

Vorstellung zugrunde, die in der Erzählung von **אבא תתנא** (s. o. S. 82) mit Hilfe der Vorstellung von einem Gnadenschatze näher ausgeführt wird. Das besonders enge und persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem Hāsīd wirkt sich dahin aus, daß nichts, auch eine Sünde des Hāsīd nicht, imstande ist, Gottes besondere Gnade gegenüber dem Hāsīd zu erschöpfen.

Gott aber verzichtete auf die Sühne und heilte den Hāsīd durch ein Wunder. Dieser jedoch machte die Annahme des Wunders davon abhängig, daß seine Versuchbarkeit von ihm genommen würde, damit der zweite Zweck der Selbstverstümmelung nicht verloren ginge.

5. Das Wunder zur Verherrlichung eines Ḥāsīd.

Eine andere Rolle als in den bisher behandelten Geschichten spielt das Wunder in einer Erzählung des **ספר חסידים** (ed. Wistinetzki 333, Baseler Ausgabe 432): es bedeutet nämlich eine Überspitzung des Gedankens, daß Gott den Ḥāsīd vor Sünde bewahrt. Gott sorgt dafür, daß selbst der tote Leib des Ḥāsīd nicht einen verbotenen Weg nimmt, den zu gehen für den Lebenden eine Sünde gewesen, den dieser darum bei Lebzeiten nie gegangen wäre. Gott wetteifert also geradezu mit dem Ḥāsīd in der Erfüllung des Gesetzes. Der Begriff Ḥāsīd tritt hier nicht als Gattungsbegriff auf, unter den der Held der Erzählung auf Grund seines hier berichteten Verhaltens eingeordnet wird. Er ist vielmehr ein ständiges Epitheton des Betreffenden, das seinem Namen beigelegt wird. Die Einleitung lautet also nicht: eine Erzählung von einem Ḥāsīd namens **יצחק**, sondern: eine Erzählung von einem Weisen, dessen Name **יצחק חסיד** war¹⁾.

1) Die Gepflogenheit, denjenigen, die sich durch besondere Frömmigkeit auszeichneten, den ständigen Ehrentiteln eines Ḥāsīd beizulegen, ist durchaus nicht auf die hier überlieferte Anekdote beschränkt. Sie begegnete uns schon in der Erzählung von **אבא תחנא** in *Ḳōheleṭ rabbā* und wurde in den Kreisen, in denen das **ספר חסידים** entstand, d. h. also unter den südwestdeutschen Juden vor allem des 13. Jahrhunderts, gepflegt. Aus diesen Kreisen führen die beiden hervorragendsten Frommen Rabbi Šemū'el und sein Sohn Rabbi Jehūdā den ständigen Beinamen Ḥāsīd, wie aus den Erzählungen hervorgeht, die das Ma'asē-Buch über sie überliefert hat. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind diese Erzählungen Wundergeschichten. Doch sind die dort berichteten Wunder anderer Art als die allermeisten in den von uns bisher angeführten Geschichten. Es handelt sich dabei entweder um ein geheimnisvolles Wissen des Ḥāsīd von allen gegenwärtigen und zukünftigen Ereignissen (vgl. Ma'asch-Book, ed. Gaster Nr. 167, 175—177, 174, 181, 183), oder aber um Taten, die der Ḥāsīd selbst mit Hilfe magischer Mittel vollbringt (vgl. Nr. 160, 161, 171, 172, 173, 174). Doch auch im Ma'asē-Buch dürften diese magischen Fähigkeiten nicht als allein konstituierend für den Ḥāsīd-Charakter der beiden anzusehen sein. Um festzustellen, welche Eigenschaften und welche Verhaltensweise wesentlich dafür sind, daß eine Persönlichkeit den Ehrentiteln Ḥāsīd erhält, bedarf es einer prosopographischen Darstellung dieser Persönlichkeit. Über

Der ehrende Beiname für **יצחק חסיד** hat sich nicht überall durchgesetzt, denn die Ausgabe Bologna 1538 des **ספר חסידים** hat diesen Beinamen nicht.

den Hāsīd-Typus des Ma'asē-Buches kann hier darum nur im allgemeinen gesagt werden, daß die Überbetonung seiner magischen Eigenschaften eine Rationalisierung des Hāsīd-Begriffes bedeutet. Während der Hāsīd-Typus einer mystischen Religiosität das Wunder stets nur als ein völlig spontanes Gnadengeschenk Gottes auffaßt, wird hier das Wunder mit Hilfe rational aufgestellter und erlernbarer Regeln in den Dienst des Menschen gezwungen. Außerdem bedeutet der Hāsīd-Typus des Ma'asē-Buches eine Vergrößerung und Umkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, denn hier wird Gott zu den Menschen herabgezogen und für ihre Zwecke, mögen diese auch noch so religiös und ethisch wertvoll sein, mißbraucht. Freilich bleibt die Verwendung magischer Mittel nicht ohne Widerspruch, wie die Geschichte von Rabbi Šemū'el (Nr. 161, bei Gaster S. 323 f.) zeigt, dem sein Vater eine schwere Buße auferlegt, weil er den Gottesnamen zu magischen Zwecken gebraucht hat. Diese Erzählung ist zugleich ein Beispiel dafür, daß der Begriff Hāsīd, sobald er als ständiger Beiname gebraucht wird, soviel an Charakter einbüßt, daß er auch dann beibehalten werden kann, wenn von der betreffenden Persönlichkeit eine durchaus nicht rühmenswerte Handlungsweise berichtet wird. Ganz eindeutig durchgeführt ist die Ansicht, daß der Hāsīd vor allem ein Wundertäter ist, auch im Ma'asē-Buch nicht. Die Erzählung von Rabbi Šemū'el und dem geretteten Löwen berichtet ein Wunder, das durchaus an die Wunder erinnert, die in den oben angeführten Hāsīd-Geschichten erzählt werden. Das Wunder ist gottgewirkt und dient dazu, zu verhindern, daß Gutes schlimme Folgen hat.

Die Erzählungen von Šemū'el Hāsīd, Jehūdā Hāsīd und ihrem Kreis bilden eine Sondergruppe im Ma'asē-Buch, die auf eine schon vorher abgeschlossene Sammlung zurückgeht, wie Meitlis (Das Ma'assebuch, Berlin 1933) nachgewiesen hat. Diese Sammlung war wohl von vornherein jüdisch, während die übrigen Erzählungen erst aus dem Hebräischen speziell für die Zwecke der editio princeps, als welche wir mit Meitlis (a. a. O., S. 21 ff.) und Gaster (Ma'aseh-Book, Philadelphia 1934, S. XXXIV ff.) die 1602 in Basel erschienene Ausgabe betrachten müssen, übertragen wurden. Die Erzählungen sind uns aber als selbständige Sammlung nicht erhalten. Auch über ihre Quellen sind wir nicht unterrichtet. Die Angaben von Gaster (a. a. O., S. XXXIII) und Meitlis (a. a. O., S. 116) in bezug auf das 1696 in Amsterdam edierte, dem R. Juzpa Šammaš zugeschriebene **ספר מעשה נסים**, das seinen Stoff aus demselben Milieu nimmt, und seine Beziehungen zum Ma'asē-Buch widersprechen sich. Das Alter der einzelnen Erzählungen ist eher erfaßbar. Wenn auch diese oder jene Erzählung erst nachträglich dem Jehūdā und seinem Vater zugeschrieben worden sein mag, nachdem diese zum Typus des wundertätigen Rabbi geworden waren, so besteht doch der Kern der Sammlung aus Erzählungen, die zu einer Zeit entstanden, als Charakter und Wirken ihrer Helden noch in lebendigem Gedächtnis beim Volke waren. Über die dem Ma'asē-Buch angehörigen Hāsīd-Geschichten läßt sich aber solange nichts Endgültiges feststellen, bis dieses Buch auch in bezug auf seinen Inhalt im einzelnen bearbeitet worden ist.

Der Text der Erzählung ist folgender:

מעשה בחכם אחד והיה שמו יצחק חסיד והיה¹ נמנע מליכנס לבית ע"ז. בשעת פטירתו היו מוציאים² לבית הקברות³ והיה ע"ז על שער העיר וברחו הסוסים שלא ברצון העגלון⁴ והוליכו העגלה דרך פרצת כותל העיר שנפלה בקרוב⁵ לפני מותו והיו חפירות סביב העיר ויצא⁶ מן החפירות והלכו⁷ דרך ישר ומפני שנוהר בחייו שלא רצה ליכנס בבית ע"ז עשה לו הקב"ה⁸ נס שנפל הכותל קודם מותו ואחר מותו הביאו הסוסים דרך פרצת החומה.

Die Geschichte knüpft an סד"ם 1354 an. Sie ist über das Maß des reinen Paradigmas hinaus novellistisch erweitert und folgenden Inhalts: Im Zusammenhang mit Vorschriften über das Verhalten gegenüber Götzenbildern wird von einem חכם namens יצחק חסיד berichtet, daß er über das Gebotene hinausging: er betrat nie ein Haus, in dem ein Götzenbild war. Als er starb, ließ Gott für ihn ein Wunder geschehen: die Stadtmauer stürzte an einer Stelle ein, und als die Pferde mit dem Leichenwagen an das mit einem Götzenbild versehene Stadttor kamen, gingen sie dem Kutscher durch, liefen nach der Mauerbresche und zogen den Wagen dort aus der Stadt hinaus⁹).

Die Untersuchung von Meitlis bedeutet nur eine Behandlung literarischer Vorfragen, deren endgültige Lösung erst dann erfolgen kann, wenn diese Fragen auf Grund der Forschungsergebnisse einer Bearbeitung des Inhalts kontrolliert worden sind.

- 1) Die Baseler Ausgabe hat: מעשה באדם אחד ושמו רבי יצחק חסיד שהיה
- 2) Der Baseler und andere Drucke richtiger: + אותו
- 3) Andere Drucke: + בעגלה
- 4) העגלון in den anderen Drucken ist falsch, es kann nur העגלה oder בעל העגלה heißen.
- 5) Baseler Ausgabe: מקרוב
- 6) Die Baseler Ausgabe hat richtig: ויצאו
- 7) Baseler Ausgabe richtig: עד דרך
- 8) Der Baseler und andere Drucke haben bis zum Schluß nur כותל החומה
- 9) שנפל

9) Die Erzählung ist die einzige uns bekannte Buchvariante einer volkstümlichen, novellistisch ausgestalteten Anekdote, die sehr wohl auf ein sekundär gedeutetes historisches Ereignis zurückgehen kann. Das Milieu ist eindeutig das des abendländischen Mittelalters, denn unter בית עבודה זרה und dem Tor mit einer עבודה זרה muß man ein Haus oder ein Tor mit dem Bilde eines Schutzheiligen verstehen. Da die Erzählung im סד"ם das im Rheinland entstanden ist, überliefert wird und auch das Milieu der Erzählung durchaus dieser Gegend entspricht, können wir damit rechnen, daß es sich um eine Lokalsage des rheinischen Judentums handelt.

Zusammenfassung.

Darüber, daß es sich bei dem Typus Ḥāsīd um einen grundsätzlich religiösen Typus handelt, besteht nach Maßgabe des hier zusammengestellten Materials kein Zweifel. Es bleibt aber zu erörtern, welche besondere Stellung der Ḥāsīd innerhalb der religiösen Sphäre einnimmt. Es ist selbstverständlich, daß, wenn man von einem Typus überhaupt Geschichten erzählt, dieser innerhalb seines Lebensgebietes etwas Besonderes, auf jeden Fall wenigstens etwas Charakteristisches darstellt, daß er eben Typus, Repräsentant ist. Worin besteht nun das Charakteristische, das durch den Typus Ḥāsīd repräsentiert wird? Aus allen Geschichten geht hervor, daß der Ḥāsīd in jeder Beziehung als vorbildlich aufgefaßt wird. Seine Handlungsweise wird auch dann, wenn sie den Charakter des Außergewöhnlichen trägt, doch stets positiv bewertet. Nirgends zeigt sich die Tendenz, diesem Typus den Stempel des religiösen Sonderlings, des Schwärmers, aufzudrücken. Der Erzählung von den Etrōgīm (S. 35 ff.) und der von dem Ḥāsīd, der vor seiner zänkischen Frau auf den Friedhof flüchtete (S. 49 f.), läßt sich vielleicht eine verkappte Tendenz abspüren, den Helden der Erzählung ein ganz klein wenig ins Lächerliche zu ziehen. Diese Tendenz hat sich aber in keiner Weise durchgesetzt. Nissim und der babylonische Talmud führen diese Erzählungen als durchaus ernstzunehmende Paradigmen an. Die allgemeine Wertschätzung auch bei den religiösen Autoritäten, deren sich der Ḥāsīd erfreut, zeigt, daß er auch von den Vertretern der offiziellen Religion als Repräsentant der innerhalb der Gemeinde angestrebten, freilich nur von wenigen erreichten Gesinnung gilt. Er ist also durchaus nicht Sektierer, nicht Charismatiker in dem Sinne, daß er durch eine besondere Veranlagung in einer Beziehung zu den Geheimnissen der Religion steht, die ihn von den übrigen Gemeindemitgliedern und vor allen Dingen von ihren Lehrern prinzipiell scheidet. Er repräsentiert also nicht den Typus, der

auf Grund seiner charismatischen Veranlagung in Gegensatz zu den Amtsträgern tritt. Wenn also auch kein Gegensatz zwischen Ḥāsīd und rabbinischer Autorität besteht, so ist doch der Ḥāsīd auffallend selten selbst Lehrautorität. Eine Ausnahme bilden die beiden Erzählungen von Ḥanīnā ben Dōsā (S. 64 und S. 77). Die Erzählung von der Schlange tritt aber erst dann als Ḥāsīd-Erzählung auf, als ihre Beziehung auf Ḥanīnā ben Dōsā aus uns unbekannten Gründen in Vergessenheit geraten war. Die Erzählung von den an Ḥanīnā ben Dōsā geschehenen Sabbathwundern dagegen zeigt deutlich, daß ein Ḥāsīd zwar durchaus nicht Lehrautorität sein muß, daß aber ein Gelehrter sehr wohl auch Ḥāsīd sein kann. Die Erzählung zeigt Ḥanīnā ben Dōsā nicht als Lehrer, sondern als gläubigen Wunderempfänger. Ḥāsīd-Sein ist also kein Amt, sondern eine besondere Gesinnung. Daß in der Erzählung von Ḥanīnā ben Dōsā und der Schlange (S. 64) der Held als ein Meister im Jüngerkreise erscheint, muß daraus erklärt werden, daß diese Erzählung keine ursprüngliche Ḥāsīd-Erzählung ist. Die Besonderheit des Ḥāsīd besteht nicht darin, daß er Meister in Wort und Tat ist. Er ist auch nicht Charismatiker in dem Sinne, wie es etwa der Prophet ist, also ein Mensch, dem durch eine besondere Gabe eine besondere Aufgabe gestellt ist. Die Aufgabe, die der Ḥāsīd erfüllt, ist die Aufgabe, die allen Menschen ausnahmslos gestellt ist. Das Wesen des Ḥāsīd manifestiert sich nur in der Art, wie er sich der Erfüllung dieser Aufgabe unterzieht.

Welches sind nun die Aufgaben, die zwar an alle Menschen gestellt sind, durch deren Erfüllung aber das Wesen des Ḥāsīd sichtbar wird? In überwiegendem Maße reden die Erzählungen von der Erfüllung der Ṣḍāḳā-Pflicht, also von derjenigen Pflicht, die dadurch, daß sie immer da ist und an jeden Menschen herantritt, als das Betätigungsfeld praktischer Frömmigkeit *κατ' ἐξοχήν* anzusehen ist. Unter der Ṣḍāḳā-Pflicht ist in diesen Erzählungen in erster Linie die Pflicht zum Almosengeben zu verstehen. Nur die alte Erzählung, die später dem Rabbi Neḥōnjā zugeschrieben wurde, berichtet von einem Ḥāsīd, der dürstende Pilger mit Wasser versorgte. Die Beschränkung der Ṣḍāḳā-Pflicht auf die Pflicht zum Almosengeben hat ihren Grund in der zunehmenden Armut der Gemeinden (S. 76). Der Ḥāsīd tritt also als der Typus hervor, der die jeweils brennendste und aktuellste Pflicht in vorbildlicher Weise erfüllt. Daneben treten

natürlich auch andere religiöse Pflichten an den Ḥāsīd heran: die Heiligung des Sabbats, das Verbot des Schwörens, das Verbot des Götzendienstes auch in der scheinbar harmlosesten Form, die Pietätspflicht gegenüber den Verstorbenen, das Gebot, ein Gebet auf keinen Fall zu unterbrechen. Das letztgenannte Beispiel dürfte über die Erfüllung eines Gesetzes hinausgehend wohl zugleich als vorbildliche Darstellung dafür dienen, daß der Fromme gar nicht in Versuchung kommen kann, sein Gebet zu unterbrechen, da er von diesem vollkommen in Anspruch genommen ist. Die Erzählung von dem Ḥāsīd und der Schlange (S. 64) sowie die Erzählung von dem Ḥāsīd und dem Wolf (S. 67) weisen eine gewisse Tendenz auf, den Ḥāsīd als einen Menschen darzustellen, der sich bei einer besonderen Gelegenheit bewährt. Das ist eine Tendenz, die für die Mehrzahl der Ḥāsīd-Geschichten nicht charakteristisch ist. Der Ḥāsīd bewährt sich im allgemeinen nicht bei den großen Gelegenheiten, sondern im Alltag. Die Neigung der Ḥāsīd-Geschichten, durch Darstellung alltäglicher Gegebenheiten allgemeingültige Forderungen aufzustellen, zeigt sich auch in einem erzählungstechnischen Hilfsmittel: der Ḥāsīd wird durchgehend als armer Mann dargestellt. Damit erhalten die Erzählungen einen Charakter als Paradigma, der es jedem Menschen unmöglich macht, sich von den gestellten Forderungen auszuschließen. Wenn also die Aufgabe, die der Ḥāsīd erfüllt, keine besondere ist, so kann die Vorbildlichkeit des Ḥāsīd nur darin liegen, wie er diese Aufgabe erfüllt. Das charakteristische Merkmal chassidhaften Handelns ist seine Ausschließlichkeit und Einseitigkeit¹⁾. Die Erzählung vom Ḥāsīd, der die Geister belauschte (S. 49 f.), bringt diesen Zug auf eine sehr naive und darum sehr eindeutige

1) Für diese Einseitigkeit hat Maimonides (Mōrē neḥūkīm III, 53) ein tiefgehendes Verständnis bekundet, indem er als das für den Begriff Ḥāsīd Konstituierende das ansieht, was im Übermaß getan wird. Diese Auffassung des Ḥāsīd-Seins beweist, daß der Universalismus des Maimonides auf der Freiheit und Weite seines Denkens, nicht aber auf Laxheit gegenüber dem Gesetz beruht, denn obwohl er von den חסידי אומות העולם (s. o. S. 11) nur die Erfüllung der sieben noachidischen Gebote verlangt, so zeigt sich doch hier, daß er an den Ḥāsīd die höchsten religiösen und ethischen Anforderungen stellt. Demnach ist der Begriff Ḥāsīd für Maimonides nicht so relativ, wie es nach M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt, Band I, Berlin 1927, S. 170 f., der nur die von den noachidischen Geboten handelnde Stelle in Betracht zieht, scheinen könnte.

Weise zum Ausdruck, indem sie sagt, daß der Hāsīd zur Zeit der Teuerung einen ganzen Denar verschenkte. Andere Erzählungen erreichen dasselbe damit, daß sie berichten, der Hāsīd habe sein Letztes weggeschenkt. Wo es sich nicht um Almosengeben handelt, wird die Ausschließlichkeit chassidhaften Handelns dadurch ausgedrückt, daß sich der Hāsīd durch eine große Feinheit des Gewissens in bezug auf die Erfüllung der Gesetze auszeichnet, oder dadurch, daß er auf keine Lebensgefahr Rücksicht nimmt. Dafür, daß der Hāsīd Gedankenünden wie Tatsünden bewertet, haben wir in den Wundergeschichten nur ein Beispiel, aber dieses ist sehr alt und taucht in vielen Sammlungen wieder auf, wodurch erwiesen sein dürfte, daß es als sehr typisch empfunden wurde. Die Beziehungen des Hāsīd zur Sünde betreffend nehmen die Wundergeschichten selten ausdrücklich Stellung. In den Erzählungen von Abbā Taḥnā (S. 81) und Jiṣḥāk Hāsīd (S. 94) macht sich die Tendenz geltend, den Hāsīd als sündlosen Menschen hinzustellen, wenigstens in der Form, daß der Hāsīd nur schuldlos, d. h. unter dem Zwang der Umstände, Sünde tut. Die Erzählung vom Loch im Zaun (S. 86 f.) dagegen vertritt die ungleich tiefere Auffassung, daß sich chassidhaftes Wesen nicht in absoluter Sündlosigkeit, sondern darin bewährt, wie sich der Hāsīd zu einer von ihm begangenen Sünde stellt. Es zeigt sich hier wie überall die Tendenz, den Hāsīd nur als vorbildlich, nicht aber als Ausnahmenatur, deren Handlungsweise außerhalb des im allgemeinen Erreichbaren steht, zu charakterisieren.

Vom Standpunkt der Klugheit aus läßt sich das Verhalten des Hāsīd durchaus nicht immer verteidigen. So bedeutet doch das Almosengeben bis zum äußersten zweifellos eine Vernachlässigung der eigenen Angehörigen; die Radikalität der Gesetzeserfüllung könnte als Pedanterie gelten, die nur auf Mangel an innerer Freiheit gegenüber dem Gesetz, auf Mangel an wirklichem Verständnis für den Sinn des Gesetzes beruht; die Mißachtung jeder Lebensgefahr könnte als sündhaftes Gottversuchen gedeutet werden. Was diesen Handlungen dennoch den Charakter des Nachahmungswerten verleiht, ist das absolute Gottvertrauen, die innere Verbundenheit mit Gott, die als Motiv des Handelns entweder direkt genannt oder doch wenigstens latent vorhanden ist. Die Wundergeschichte eignet sich besonders dazu, das blinde Vertrauen des Hāsīd auf die Hilfe Gottes zu

charakterisieren, da sie von vornherein den Gedanken ausschließt, daß der Hāsīd auf Grund vernünftiger Erwägungen mit einer Lösung des Konfliktes rechnen konnte. Die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und dem brennenden Essig (S. 77) bringt das Vertrauen des Hāsīd ausdrücklich in seinen Worten zur Geltung: Gott, der das Öl als brennbar schuf, kann auch den Essig brennbar machen. In entsprechender Weise begründet der Hāsīd, den der Sabbat im Walde überraschte (S. 63), sein Verhalten damit, daß Gott, der den Sabbat zu halten befahl, auch die Macht hat, die Erfüllung dieses Gebotes zu gewährleisten. Die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und den beiden Sabbatwundern ist überhaupt nur der Darstellung dieses Vertrauens gewidmet, während sie nicht darauf eingeht, mit welcher Handlungsweise das Wunder verdient und nötig gemacht worden ist. Das Vertrauen des Hāsīd auf die Hilfe Gottes ist nur greifbarer Ausdruck seiner Gottverbundenheit. Diese kommt in den Wundergeschichten besonders deutlich darin zum Ausdruck, daß für den Hāsīd ein Wunder geschieht. Die Erzählung von dem Hāsīd, der Schiffbruch erlitt, dient überhaupt nur dazu, diesen Gedanken darzustellen. Worin das chassidhafte Verhalten bestand, wird in dieser Geschichte nur angedeutet. Die Erzählung von Abba Tah^anā versucht den Gedanken der Gottverbundenheit des Hāsīd noch dadurch zu beleuchten, daß sie das Wunder ausdrücklich als Gnadenakt darstellt. Was hier ausdrücklich dargelegt wird, ist in den meisten Erzählungen latent vorhanden. Diese Frommen, die ihre letzte Habe unbedenklich verschenken, die das Gesetz seinem innersten Sinne nach erfüllen wollen, die kein Hindernis für die Erfüllung ihrer Pflichten anerkennen, sind doch eben in dieser Unbedingtheit ihrer Frömmigkeit besonders Begnadete. Ihre Aufgabe ist von der allen gestellten in keiner Weise verschieden: die Art ihrer Erfüllung setzt keine besondere Veranlagung voraus, und doch sind sie, gemessen daran, wie die Welt wirklich ist, als Charismatiker anzusehen. Sie haben die Welt wirklich überwunden, und dies nicht durch theologische Spekulation, sondern durch eine Verlagerung ihrer Wertbegriffe. Sie erkennen nur die göttlichen Forderungen als gültig an und sehen in ihrer Verwirklichung die alleinige Aufgabe des Menschen in der Welt. Die einerseits rein gesinnungsmäßige, andererseits praktische Art ihrer Frömmigkeit macht sie dem Typus des Mystikers verwandt,

mit dem sie den Wesenszug gemeinsam haben, daß sie fast alle namenlose Fromme, keine geistlichen und geistigen Autoritäten sind. Der Hāsīd ist weder Märtyrer, noch Heiliger, noch Asket. Die Wundergeschichte wäre doch im höchsten Maße geeignet, wunderbare Rettungen des Hāsīd vom Märtyrertode darzustellen. Daß das nicht der Fall ist, zeigt, wie das Märtyrertum als nicht konstituierend für das Wesen des Hāsīd empfunden wird, womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß nicht auch ein Hāsīd Märtyrer, d. h. Blutzuge für seine Religion gegenüber Andersgläubigen sein kann. Der Hāsīd ist der unbekannte Fromme, der sich im Alltag bewährt, für den es nicht charakteristisch ist, daß sein Name für die Nachwelt als erhabenes Beispiel aufbewahrt wird. Es geschehen zwar Wunder für ihn, doch tritt er selten als Wundertäter auf. Nur eine späte, abwegige Entwicklung des Begriffes versucht, anknüpfend an die charismatische Gottverbundenheit des Hāsīd, diesem den Charakter eines Menschen zu verleihen, der von sich aus über die göttlichen Kräfte verfügt. Wie er also mit dem Heiligen den Charakter des Wundertäters nicht gemeinsam hat, so ist auch die Gelegenheit, bei der er seine Frömmigkeit bewährt, der Alltag, nicht die heroische Einzeltat, die von den meisten Menschen schon deshalb nicht verlangt werden kann, weil sich nur selten dazu Gelegenheit bietet. Es fällt auf, daß die Wundergeschichten, die doch die verschiedensten Gebote heranziehen, nirgends von einem Hāsīd reden, der die Tatsache, daß er die Welt innerlich überwunden hat, auch äußerlich dadurch zum Ausdruck bringt, daß er diese Welt in irgendeiner Weise verläßt. Seine Frömmigkeit bewährt sich gerade in der Welt. Er sondert sich nicht aus, er erfüllt nicht besondere Riten, er legt sich nicht besondere Entbehrungen auf. Das Leben inmitten der anderen bietet ihm Gelegenheiten genug, Entsagung zu üben. Er übt eine aktive Askese, eine Askese der Gesinnung, also keine Askese, die raffiniert ausgeklügelt und dazu bestimmt ist, den Asketen über die Gemeinschaft zu stellen. Der Typus des Frommen, der, obwohl er die Welt überwunden hat, doch gerade im Dienste seiner in dieser Welt leidenden Mitmenschen seine Frömmigkeit betätigt, entspricht ganz dem Typus des Mystikers, wie ihn das katholische Abendland ausgebildet hat¹⁾. Mit diesem Typus ist der Hāsīd

1) Mit diesem Typus ist der Hāsīd aber nur verwandt, keineswegs iden-

auch darin verwandt, daß seine Frömmigkeit bei aller Orientierung an den realen Aufgaben des Lebens in keiner Weise rationalistisch fundiert ist, sondern auf mystischer Grundlage beruht. Hier ist der Grund dafür zu suchen, daß der Hāsīd in Erfüllung seiner Pflichten mit genialer Einseitigkeit verfährt, daß er in seiner Stellung zur Welt einen naiven, schlichten Optimismus vertritt, an den die Bosheit der Welt nicht heranreicht. Nur diese Gesinnung unterscheidet ihn von seinen Mitmenschen, ohne aber eine auf äußeren Tatsachen beruhende Scheidewand zwischen ihm und der Gemeinschaft aufzurichten.

Er verkörpert vielmehr die Gemeinschaft. Nicht alle können und sollen Nēbī'im sein¹⁾, nicht jeder kann und soll Lehrer und Führer der Gemeinde sein. Aber Hāsīd sollte ein jeder sein. Der Begriff Hāsīd diente ja einmal als Bezeichnung für alle Glieder der Kultgemeinde Jahwes. In dem Maße, in dem der Begriff ethisiert wurde, konnte der Kreis der Hāsīdīm nicht mehr mit der Gemeinschaft aller als Juden Geborenen identisch sein. Es wurde zum Problem, worin das Kriterium für die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde bestand. Der Beantwortung dieser Frage dient die Hāsīd-Erzählung. Wenn diese Erzählung den idealen Typus des Gemeindegliedes darstellen sollte, so konnte sie sich nicht mit der Dar-

tisch. Die Prinzipien mystischen Denkens im Sinne der abendländischen Mystik und die daraus resultierende Handlungsweise machen einen Teil — und zwar einen wichtigen Teil — chassidhaften Wesens aus, ohne dies doch zu erschöpfen. Das Mehr chassidhaften Wesens besteht vor allem in der entscheidenden Rolle, die gemeinschaftsgebundene und damit gemeinschaftsbildende Momente für das Wesen des Hāsīd spielen.

1) Die sehr alte Geschichte von Eldād und Mēdād (Num. 11,24—30), die auch von der Tradition aufgegriffen und behandelt wird (s. Sanhedrin 17a und Parallelen, Zōhar III, 155b = Sulzbacher Ausgabe 1864, Bl. 65aα), enthält zwar den Hinweis, daß es ein Idealzustand wäre, wenn alle Israeliten Nēbī'im wären. Aber wir können diese aus einer Zeit religiöser Hochspannung, aus der Zeit des klassischen Prophetismus stammende Erzählung (Elohim-Quelle) nicht in Parallele stellen mit einer Auffassung, die gezwungenermaßen mit einem alltäglichen Jetzt und Hier, mit gegebenen Realitäten rechnet. Die Tradition vertritt sonst die Ansicht, daß die Gabe der Nēbī'ūt nicht zu den Seelenzuständen gehört, die der Mensch im Verlaufe seiner religiösen Entwicklung von Stufe zu Stufe steigend erreichen kann. Nēbī'ūt ist nicht etwa eine so hohe Stufe der Vollkommenheit, daß sie eben unerreichbar wäre, sondern sie gehört einer anderen Kategorie an, sie ist eine zu bestimmten Zwecken verliehene Gabe: Propheten erstehen, wenn die Zeit es erfordert (vgl. Sōtā IX, 15 und Parallelen).

stellung heroischer Taten befassen, die nur gelegentlich möglich waren, sie mußte sich vielmehr dem Alltag widmen. Daraus erklärte sich der schlichte, volkstümliche Charakter der Hāsīd-Erzählung. Hāsīd blieb also seiner alten Bedeutung entsprechend Bezeichnung für ein Glied der Gemeinde Gottes, sie bezeichnet aber nicht mehr jedes Glied dieser Gemeinde, sondern nur ihren idealen Vertreter.

Der Hāsīd-Typus, der hier geschildert wurde, entspricht dem in der Mehrzahl der angeführten Wundergeschichten dargestellten. Am reinsten wird er in den aus Nissims Schrift stammenden Erzählungen verkörpert. Abwegige Tendenzen der Entwicklung des Begriffes machen sich nur hier und da geltend. In der Erzählung von Jīshāk Hāsīd macht sich die Neigung geltend, das chassidhafte Wesen in einer äußerlichen Gesetzeserfüllung zu erblicken. Daß diese Tendenz nicht eine einmalige, vielleicht nur durch eine ungeschickte Erzählungstechnik veranlaßt ist, wird dadurch erwiesen, daß eine Erzählung bei Sabara es sich zur Aufgabe macht, gegen eine solche Veräußerlichung des Hāsīd-Begriffes zu polemisieren, indem sie die Entscheidung darüber, ob ein Mensch Hāsīd sei oder nicht, als für Menschen unmöglich zu treffen hinstellt (S. 84). In Sefer W'hizhīr begegnet uns die Tendenz, die Einleitungsformel **נַעֲשֶׂה בְּחִסִּיד** zu typisieren, d. h. sie zur Einleitungsformel für erbauliche Geschichten überhaupt zu machen, ohne Rücksicht darauf, ob im ersten Satze der Held der Erzählung überhaupt genannt wird. Das bedeutet zweifellos eine Erstarrung des Begriffes, die aber durch die Richtung der Entwicklung, die sich hier verrät, sehr interessant ist. Der Begriff Hāsīd scheint hier ganz allgemein ein Glied der Gemeinde 'zu' bezeichnen, ohne sich auf Menschen besonderer ethisch-religiöser Qualitäten einzuschränken. Der Begriff hat hier die Vertiefung und Nuancierung, die er im Verlaufe seiner Entwicklung unter dem Einflusse ideengeschichtlicher Veränderungen im Judentum erfahren hatte, verloren und tritt in seiner alten soziologischen Bedeutung wieder rein hervor. Dies ist aber eine für das hier zusammengestellte Material nur singuläre Erscheinung. Wichtiger dagegen ist eine Tendenz zur Rationalisierung des Begriffes, die sich in den Wundergeschichten dahin auswirkt, daß der Hāsīd nicht mehr als gläubiger Wunderempfänger, sondern als magischer Wundertäter geschildert wird. Tendenzen zu magi-

scher Wundererklärung traten schon im Babli bei Gelegenheit der beiden Erzählungen von H^anīnā ben Dōsā zu Tage, sie wurden aber in die Varianten, die den Begriff Ḥāsīd überliefern, nicht aufgenommen. Auch die rationalisierende Variante, die der Jeruśalmi als zweite Möglichkeit, wie die Tochter des Ḥāsīd gerettet worden sein könnte, überliefert, hat sich nicht durchgesetzt. Die Rationalisierung des Ḥāsīd-Begriffes durch eine Rationalisierung des Wunderbegriffes wird aber noch einmal — und nun in entscheidender, für die weitere Entwicklung des Begriffes maßgeblicher Form — vollzogen, und zwar in Ḥāsīd-Geschichten des Sefer Ḥāsīdīm und des Ma^asē-Buches.

Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

A I (1921). 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

A II (1921). 1. H. Bekker. The Kuckers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaksimum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

A III (1922). 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питания высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

A IV (1922). 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellae statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimeplasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Roska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

A V (1924). 1. E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. Lüü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. Schlossmann. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. Kah o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. Kauko. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Verrotfung. — 6. A. Tamme kann. Eesti diküoneema-kihi uurimine tema tekkimise, vana-duse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. Kauko. Zur Bestimmung des Verrotfungsgrades. — 8. N. Weiderpass. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

A VI (1924). 1. H. Bekker. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafiast ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. Wilip. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. Letzmann. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. Scupin. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. Kauko. Über die Verrotfungswärme. — 7. Y. Kauko. Eigentümlichkeiten der H_2O - und CO_2 -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. Tilzen und Y. Kauko. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. Wittlich. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. Wilip. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. Scupin. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. Richter. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

A VII (1925). 1. J. Vilms. Kõhreglükogeeni püsivusest mõne-suguste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. Kuriks. Trachoma Eestis (eriti Tartus) mõõdunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. Brandt. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. Haltenberger. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. Haltenberger. Recent geographical work in Estonia.

A VIII (1925). 1. H. Jaakson. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. Frisch. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. Kuriks. Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. Paldrock. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- (C_2) -Stufe in Eesti. I. — 6. M. Wittlich. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelzungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

A IX (1926). 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Pirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nordostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

A X (1926). 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

A XI (1927). 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarv. Ahmese geomeetrilised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaarsoon-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

A XII (1927). 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ₂, Ag₂CrO₄ und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

A XIII (1928). 1. J. Sarv. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlitz. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of mealltic atoms in crystals. — 4. K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — 5. J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — 6. J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — 7. K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — 8. E. Spöhr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — 9. N. Rägo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — 10. C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — 11. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-C₃)-Stufe in Eesti. III.

A XIV (1929). 1. J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — 2. W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — 3. E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — 4. K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

A XV (1929). 1. A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — 2. A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — 3. J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — 4. J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — 5. J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — 6. Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

A XVI (1930). 1. A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpentins zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — 2. A. Laur. Die Anwendung der Umschlagselektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — 3. A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — 4. O. Kuriks. Pisarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — 5. K. Orviku. Kesckdevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — 6. J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

A XVII (1930). 1. A. Öpik. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukruse-Stufe. — 2. P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

A XVIII (1930). 1. G. Vilberg. Erneuerung der Loodvegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — 2. A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — 3. Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — 4. H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — 5. H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklonenvertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

A XIX (1931). **1.** J. Udel't. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-C₃-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

A XX (1931). **1.** J. Kuusk. Glühauflösung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niederungsmoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetest ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

A XXI (1931). **1.** N. Kwashnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

A XXII (1932). **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbensatzes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

A XXIII (1932). **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

A XXIV (1933). **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprossspitze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — **3.** A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — **4.** T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — **5.** E. Markus. Die süd-östliche Moorbucht von Lauge. — **6.** A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — **7.** A. Öpik. Über Plectamboniten.

A XXV (1933). **1.** A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — **2.** H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — **3.** T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed I (1—50). (Estonian plants.) — **4.** E. Piipenberg. Die Stadt Stadt Petseri in Estland. — **5.** A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — **6.** R. Livländer. On the colour of Mars. — **7.** A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

A XXVI (1934). **1.** E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — **2.** E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — **3.** J. Tehver und A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — **4.** H. Kaho. Leelissoolade toimest taimeraku deplasmolüüside. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — **5.** A. Öpik. Über Klitamboniten. — **6.** A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsaussagen in geometrischen Axiomensystemen.

A XXVII (1934). **1.** K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — **2.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — **3.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamisfrekvents kopsude erineva täitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — **4.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. III teadaanne: Proprioseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — **5.** J. Tehver und M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — **6.** A. Kärnsa. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — **7.** K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — **8.** A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician crinoid from Estonia. — **9.** A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids — δ Cephei and η Aquilae. — **10.** E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. — **11.** H. Perltz. The structure of the intermetallic compound Au_2Pb .

A XXVIII (1935). **1.** T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abruka (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhijooni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

B I (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculae Horatianae.

B II (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südwepsische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

B III (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинский (M. A. Kurtschinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südwepsische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Estis. I.

B IV (1923). 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

B V (1924). 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

B VI (1925). 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

B VII (1926). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägieste. Rosona (Eesti Ingeri) murde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинский (M. A. Kurtschinsky). Европейский хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

B VIII (1926). **1.** A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — **2.** H. Mutschmann. The secret of John Milton. — **3.** L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

B IX (1926). **1.** N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsioonial (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — **2.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — **3.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Lief. (S. 161—288). — **4.** G. Suess. De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — **6.** C. Vilhelmson. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

B X (1927). **1.** H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eesti. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — **2.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — **3.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Lief. (S. 289—416). — **4.** W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — **5.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

B XI (1927). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — **2.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Lief. (S. 417—512). — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

B XII (1928). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — **2.** J. Mägiste. *oi-, ei-*deminutiivid läänemeresoome keelis. (Die *oi-, ei-*Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen.)

B XIII (1928). **1.** G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebe qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — **2.** С. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — **3.** A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauludes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

B XIV (1929). **1.** H. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — **2.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — **3.** E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

B XV (1929). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — **2.** W. E. Peters. Benito

Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — **3.** W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — **4.** W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

B XVI (1929). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — **2.** W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

B XVII (1930). **1.** A. R. Cederberg. Heinrich Fick. Ein Beitrag zur russischen Geschichte des XVIII. Jahrhunderts. — **2.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VI. — **3.** W. E. Peters. Wilson, Roosevelt, Taft und Harding. Eine Studie über nordamerikanisch-englische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode. — **4.** N. Maim. Parlamentarism ja fašism. (Parliamentarism and fascism.)

B XVIII (1930). **1.** J. Vasar. Taani püüded Eestimaa taasvallutamiseks 1411—1422. (Dänemarks Bemühungen Estland zurückzugewinnen 1411—1422.) — **2.** L. Leesment. Über die livländischen Gerichtssachen im Reichskammergericht und im Reichshofrat. — **3.** A. И. Стендер-Петерсен (Ad. Stender-Petersen). О пережиточных следах аориста в славянских языках, преимущественно в русском. (Über rudimentäre Reste des Aorists in den slavischen Sprachen, vorzüglich im Russischen.) — **4.** М. Курчичинский (M. Kouritchinsky). Соединенные Штаты Европы. (Les États-Unis de l'Europe.) — **5.** K. Wilhelmson. Zum römischen Fiskal-kauf in Ägypten.

B XIX (1930). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 2 (1, 11—2, 9). — **2.** W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). II. Teil (S. 161—330). — **3.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. II.

B XX (1930). **1.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). I. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil I (S. 1—176). — **3.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. III. Teil (S. 135—150).

B XXI (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil I (S. 1—176). — **2.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). II. — **3.** W. Anderson. Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung.

B XXII (1931). **1.** E. Tennmann. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil II (S. I—XXVII. 177—400).

B XXIII (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil II (S. I—XIV. 177—329). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 3 (2, 10—3, 3). —

3. P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — 4. H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

B XXIV (1931). 1. L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — 2. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

B XXV (1931). 1. Ad. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — 2. W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

B XXVI (1932). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — 2. A. Pridik. Wer war Mutemwija? — 3. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. 1—III. 177—356).

B XXVII (1932). 1. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — 2. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — 3. M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

B XXVIII (1932). 1. P. Pöld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — 2. W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — 3. A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

B XXIX (1933). 1. L. Leesment. Saaremaa halduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — 2. L. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — 3. P. Ariste. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Die ostlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — 4. W. Süß. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — 5. M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

B XXX (1933). 1. A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — 2. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil (S. I—XLII + 129—221). — 3. D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

B XXXI (1934). 1. E. Päss. Eesti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — 2. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — 3. A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomalaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

B XXXII (1934). 1. A. Anni. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (F. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — 2. P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen

Personalpronomina. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gulkowitsch. Die Entwicklung des Begriffes Hāsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

B XXXIII (1936). **1.** A. Annist (Anni). Fr. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. II osa: „Kalevipoja“ saamislugu. (Fr. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. II. Teil: Die Entstehungsgeschichte des „Kalevipoeg“.) — **2.** H. Mutschmann. Further studies concerning the origin of Paradise Lost. (The matter of the Armada.) — **3.** P. Arumaa. De la désinence -tu du présent en slave. — **4.** O. Looorits. Pharaos Heer in der Volksüberlieferung. I. — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XII.

B XXXIV (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Haulte vönkehäälk eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. I (S. 1—154).

B XXXV (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

B XXXVI (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

B XXXVII (1936). **1.** A. v. Bulmerincq. Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung. — **2.** L. Gulkowitsch. Das Wesen der maimonideischen Lehre. — **3.** L. Gulkowitsch. Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre. — **4.** W. Anderson. Achtzig neue Münzen aus dem Funde von Naginššina. — **5.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. II (S. 155—238). — **6.** L. Gulkowitsch. Die Bildung des Begriffes Hāsīd. I.

C I—III (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelugemiste kava 1921. aasta II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dante Alighieri. W. Schmied-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelugemiste kava 1922. aasta I poolaastal. — **II 2.** Ettelugemiste kava 1922. aasta II poolaastal. — **III 1.** Ettelugemiste kava 1923. aasta I poolaastal. — **III 2.** Ettelugemiste kava 1923. aasta II poolaastal.

C IV—VI (1929). **IV 1.** Ettelugemiste kava 1924. aasta I poolaastal. — **IV 2.** Ettelugemiste kava 1924. aasta II poolaastal. — **V 1.** Ettelugemiste kava 1925. aasta I poolaastal. — **V 2.** Ettelugemiste kava 1925. aasta II poolaastal. — **VI 1.** Ettelugemiste kava 1926. aasta I poolaastal. — **VI 2.** Ettelugemiste kava 1926. aasta II poolaastal.

C VII—IX (1929). **VII 1.** Ettelugemiste kava 1927. aasta I poolaastal. — **VII 2.** Ettelugemiste kava 1927. aasta II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta I poolaastal. — **VIII 2.**

Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta II poolaastal. — **IX 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta I poolaastal. — **IX 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

C X (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

C XI—XIII (1934). **XI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta I poolaastal. — **XI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta II poolaastal. — **XI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1930. — **XII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta I poolaastal. — **XII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta II poolaastal. — **XII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1931. — **XIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta I poolaastal. — **XIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta II poolaastal. — **XIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

C XIV (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. V a s a r.

CXV (1932). L. Villecourt. L'Université de Tartu 1919—1932.

C XVI—XVIII (1936). **XVI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1933. aasta I poolaastal. — **XVI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1933. aasta II poolaastal. — **XVI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1933. — **XVII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1934. aasta I poolaastal. — **XVII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1934. aasta II poolaastal. — **XVII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1934. — **XVII 4.** R. O u n a p. Tartu Ülikooli Õigusteaduskonna kriminalistikaõpetaja A. P. Melnikov †. — **XVII 5.** F. P u k s o v. Rahvusvahelise vaimse koostöötamise institutsioonid ja nende tegevus 1932—1933. — **XVIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1935. aasta I poolaastal. — **XVIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1935. aasta II poolaastal. — **XVIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1935.

Eesti koha- ja tänavanimed peavad olema väljendatud maksvate eestikeelsete nimetuste järgi kõigis Eestis avaldatavais trükitooteis ja perioodilise trükitoote nimetuses. Erandina võidakse tarvitada Eesti koha- või tänavanime muukeelset väljendust trükis avaldatavais ajaloolistes ürikuis ja üldse kirjutistes, kus koha- või tänavanimi esineb ajaloolises käsitluses. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

Les noms de lieux et de rues de l'Estonie doivent être donnés dans leur forme estonienne officielle dans tous les imprimés publiés en Estonie, et aussi dans les titres des périodiques. Exceptionnellement, on peut employer les formes étrangères des noms de lieux et de rues de l'Estonie en publiant des documents historiques, et en général dans des écrits où le nom d'un lieu ou d'une rue est traité du point de vue historique. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

TARTU ÜLIKOOI TOIMETUSED ilmuvad kolmes seerias:

A: Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

B: Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

C: Annales. (Aastaaruanded.)

Ladu: Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT) se font en trois séries:

A: Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

B: Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

C: Annales.

Dépôt: La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.
