



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 58RX E

Harvard Depository
Brittle Book

206.691

Bacher

Harvard Divinity School



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

DIE BIBELEXEGESE MOSES MAIMÛN'S.

VON

DR. WILHELM BACHER,
PROFESSOR AN DER LANDES-RABBINERSCHULE zu BUDAPEST.



STRASSBURG i. E.
KARL J. TRÜBNER
1897.

Andere Schriften des Verfassers.

Die jüdische Bibalexegese vom Anfange des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Trier. Sigmund Mayer. 1892.

Die Bibalexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1892.

Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwân Ibn Ġanâh (R. Jona). Berlin. Emil Felber. 1889.

Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, als Beitrag zur Geschichte der Bibalexegese beleuchtet. Wien. C. Gerold. 1876.

חלוּפֵי נוסחאות. Varianten zu Ibn Esra's Pentateuchcommentar (aus dem Cod. Cambridge Nr. 46). Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1894.

Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert. Mit einem einleitenden Abschnitte über die Massora. Trier. Sigmund Mayer. 1892.

Die Anfänge der hebräischen Grammatik. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1895.

Die grammatische Terminologie des Jehuda ben David Hajjûg. Nach dem arabischen Originale seiner Schriften und mit Berücksichtigung seiner hebräischen Uebersetzer und seiner Vorgänger. Wien. Carl Gerold. 1882.

Leben und Werke des Abulwalid Merwân Ibn Ġanâh. (R. Jona). Berlin. Emil Felber. 1885.

Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid. Wien. Carl Gerold. 1884.

Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abulwalid. Wien. C. Gerold. 1885.

(Forts. auf der vorletzten Seite des Umschlages).

DIE BIBELEXEGESE MOSES MAIMÛN'S.

VON

Dr. WILHELM BACHER,
PROFESSOR AN DER LANDES-RABBINERSCHULE zu BUDAPEST.



STRASSBURG i. E.

KARL J. TRÜBNER

1897.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

H48,956

BESONDERE AUSGABE AUS DEM JAHRESBERICHTE DER LANDES-
RABBINERSCHULE ZU BUDAPEST FÜR DAS SCHULJAHR 1895/6.

DRUCK VON ADOLF ALKALAY PRESSBURG.

Inhalt.

	Seite
Vorwort.	V—XV
I. Das Studium der Bibel. Vulgäre Auffassungen. Die bibli- schen Bücher. Die Bezeichnung der Bibel.	1
II. Aeusserer und innerer Sinn. Allegorie. Die „Geheimnisse der Lehre“. Allegorische Exegese	8
III. Die menschliche Redeweise der Bibel.	19
IV. Verschiedene Normen zur Bibelexegese.	22
V. Die Traditionsexegese. Derasch. Agada. Midraschlitteratur.	27
VI. Das Targum.	37
VII. Worterklärungen.	44
VIII. Die Gottesnamen. Zu Exodus 33 und 34.	62
IX. Die Engel.	67
X. Die Prophetie und die Propheten.	70
XI. Die Visionstheorie.	82
XII. Die Wunder. Erschaffener Lichtglanz. Erschaffene Stimme. Die Offenbarung am Sinai.	85
XIII. Die göttliche Vorsehung. Das Wissen Gottes. Die Ver- suchung. Die Willensfreiheit. Das ewige Leben.	89
XIV. Die biblischen Gebote und ihre Gründe.	98
XV. Die biblischen Erzählungen	116
XVI. Zu Genesis 1.	120
XVII. Zu Ezechiel 1.	122
XVIII. Zum Buche Hiob.	126
XIX. Erklärung einzelner Bibelstellen.	131
XX. Die hebräische Sprache. Die Mischnasprache. Zur heb- räischen Grammatik.	163
XXI. Sprachwissenschaftliche und bibelexegetische Quellen Mai- muni's. Angebliche exegetische Schriften Maimuni's.	171

Vorwort.

In Moses Maimûni's religionsphilosophischem Hauptwerke, der reifen Frucht eines dem Studium der Philosophie und der Religionsurkunden Israels mit gleicher Hingebung sich widmenden Geistes, bildet die Auslegung der heiligen Schrift einen wesentlichen Bestandtheil seines reichen Inhaltes. Sind doch die „Verirrten,“ denen dieses Werk als „Wegweiser“ dienen soll, gerade solche ernste Leser der heiligen Schrift, in denen die Widersprüche zwischen den biblischen Texten und den Ergebnissen der vernunftgemässen Forschung peinigende Zweifel hervorgerufen haben. Aus dem Labyrinth dieser Zweifel will Maimûni's „Wegweiser“ an dem Faden richtiger Bibelauslegung zu der Klarheit einer Erkenntniss führen, für welche jene Widersprüche beseitigt sind und die Uebereinstimmung zwischen Offenbarung und Wissenschaft hergestellt ist. Deutlicher und in weiterem Umfange, als dies bei den Vorgängern Maimûni's, deren Bibel-exegese ich früher dargestellt habe¹⁾, der Fall ist, dient bei Maimûni die Schriftauslegung der seit Saadja die Denker des Judenthums beherrschenden Tendenz, die Erkenntnisse der selbständig forschenden Vernunft in dem offenbaren

¹⁾ Die Bibelsegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni. Strassburg. K. J. Trüber, 1892. (Aus dem Jahresberichte der Landes-Rabbinerschule für 1891—92).

Gottesworte wiederzuerkennen. Bei Maimûni wird diese Tendenz, vermöge der Eigenart seines Geistes, zu einem ausgebildeten Systeme, in dessen Rahmen seine vielseitige Gelehrsamkeit verbunden mit der Klarheit methodischen Denkens eine ungemein reiche Fülle alten und neuen Stoffes zu fügen und zu ordnen weiss.

Da Maimûni's Bildung aus der Glanzepoche der spanisch-jüdischen Cultur hervorgieng, als deren grösstes Verdienst die Schöpfung der hebräischen Sprachwissenschaft und die philologische Erforschung der heiligen Schrift anerkannt werden muss, so ist es selbstverständlich, dass seine Bibelexegese auf dem Fundamente einer sichern Kenntniss der hebräischen Grammatik und des hebräischen Wortschatzes ruht (Cap. XX). Hajjûg und Abulwalid sind seine Autoritäten (Cap. XXI), und namentlich des Letztern Wörterbuch bietet ihm das Muster, zum Theile das Material für die Bestimmung der Wortbedeutungen, die er an die Spitze seines „Wegweisers“ gestellt hat. In diesen Worterklärungen (Cap. VII) will Maimûni den Schlüssel zu dem wahren Sinne des heiligen Textes bieten. Die Bibel bedient sich — das ist ein Grundgedanke der Bibelexegese Maimuni's — aller Mittel des sprachlichen Ausdruckes, wie sie der menschliche Geist sich geschaffen hat, um das Gedachte mitzuthellen oder auch um es zu verhüllen. Denn thatsächlich zeigt Maimûni fast mehr, was die Sprache der Bibel verhüllt, als was sie offen kundgethan hat.

Neben der Lexikologie des biblischen Wortschatzes gilt Maimûni die Erkenntniss des biblischen Styls, der biblischen Rhetorik als wichtigstes Hilfsmittel der Bibelexegese. Die Rhetorik der heiligen Schrift hatte schon Abulwalid in weitem Umfange berücksichtigt, noch bevor Moses Ibn Esra sie selbständig und mit genauer Anwendung der arabischen Terminologie behandelte. Des Letztern Werk zur Rhetorik und Poetik war Maimûni jedenfalls bekannt, der ihm auch Mehreres entlehnte¹⁾; und auch das andere, nur in Fragmenten

¹⁾ Die von Maimûni citirten zwei Beispiele von Zahlendeutungen biblischer Wörter (unten S. 26, Anm. 5) hat er wahrscheinlich dem

auf uns gekommene Werk Moses Ibn Esra's, in welchem die metaphorische Ausdrucksweise der Bibel, namentlich die versinnlichenden Aussagen über Gott erörtert werden, scheint auf Maimûni Einfluss geübt zu haben. Die metaphorische und bildliche Redeweise, als Form des Gedankenausdruckes, ergibt sich, wie Maimûni ausführt, aus dem Wesen der Prophetie und nimmt daher in den Schriften der Propheten, d. i. im weitesten Sinne aller biblischen Schriftsteller, eine so hervorragende Stelle ein (Cap. IV). Eine besondere, wegen ihrer Bedeutung und Allgemeinheit die wichtigste Classe der biblischen Tropen bildet die auf Gott sich beziehende menschliche Redeweise, für welche Maimûni, wie es seit lange üblich geworden war, einen bekannten Satz der Traditionsexegese als Kanon anwendet (Cap. III), einen Satz, der, wenn auch ursprünglich für ein anderes Gebiet der biblischen Sprachweise geprägt und angewendet, das, was Maimûni und seine Vorgänger in ihm ausgesprochen wissen wollten, unzweifelhaft am prägnantesten ausdrückt. Von der Bedeutsamkeit dieses Satzes zeugt der Umstand, dass ein gefeierter Forscher der Gegenwart in ihm das Wesen der Sprache überhaupt am klarsten ausgesprochen findet¹⁾. Bei Maimûni wird der Satz von der menschlichen Redeweise der Bibel zu einem wichtigen Kanon, durch den er von dem Gottesbegriffe der heiligen Schrift alle Störungen und

Werke Moses Ibn Esra's entnommen, der in dem Capitel über die Andeutung (Anspielung) auch diese beiden Beispiele und zwar das zweite im Namen Samuel b. Chofni's anführt. S. die deutsche Uebersetzung dieses Capitels in meiner Schrift: Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, S. 30. — Ueber die Nichtallegorisirung der messianischen Weissagungen (unten S. 14, Anm. 3) s. Moses Ibn Esra's Cap. über die Hyperbel (a. a. O. S. 32). — Ueber die Bibelstellen, in denen scheinbar von der einstigen Vernichtung der Welt die Rede ist (unten S. 15) s. dasselbe Capitel Moses Ibn Esra's (a. a. O. S. 31).

1) Max Müller, bei Georg Runze, Sprache und Religion, S. 231: „Die Hauptsache ist, dass man endlich das Wesen der Sprache begreifen lernt. Wie klar sprechen die Talmudisten es aus, wenn sie sagen: „Die heilige Schrift spricht in der den Menschen verständlichen Redeweise.“

Verdunklungen ferne hält. So stellt sich Maimûni's Bibelexegese die merkwürdige Aufgabe, Missverständnisse, welche die biblische Ausdrucksweise bei der grossen Menge hervorruft, dadurch zu beseitigen, dass er zeigt, wie jene Ausdrucksweise nur deshalb angewendet ist, um die Bibel auch der einfachen, ungeschulten Auffassung, um sie der grossen Menge zugänglich zu machen.

Aber solche Aufgabe stellt Maimûni der Bibelexegese nicht nur in Bezug auf die „menschliche Redeweise“ der heiligen Schrift in ihren Aussagen von Gott, sondern für die Erforschung des wahren Inhaltes der heiligen Schrift im Allgemeinen. Ihn leitet auf dem ganzen Gebiete der Schriftauslegung der Grundgedanke von dem äussern und innern Schriftsinne (Cap. II). Wer den letztern ermittelt, dem haben sich die „Geheimnisse der Lehre,“ der wahre Inhalt der heiligen Texte erschlossen. Das Wort von dem sich hinter dem Wortlaute bergenden Geheimnisse, der Traditionslitteratur entnommen, wo es aber nur in beschränktem Sinne angewendet ist, wird bei Maimûni — wahrscheinlich unter dem Einflusse Ibn Esra's, der so oft „Geheimnisse“ des biblischen Textes verräth oder verhüllt — zum Schlagworte, welches für die ganze Tendenz seiner Bibelerklärung, charakteristisch ist. Jedoch verliert dies Schlagwort — wie auch schon zum Theile bei Ibn Esra — durch die weite Ausdehnung, in der es Maimûni anwendet, seinen ursprünglichen Sinn; die „Geheimnisse der Lehre,“ die bei Maimûni gewissermassen Alles umfassen, was nicht auf der Oberfläche des biblischen Wortlautes liegt, verdienen nur zum geringsten Theile diese Bezeichnung. Indem Maimûni die von ihm so genannten Geheimnisse der Lehre aus ihrer Hülle löst, thut er nichts anderes, als dass er mit dem Lichte vernunftgemässer Erkenntniss in die theils im sprachlichen Ausdrücke, theils im Inhalte gegebenen Dunkelheiten und Schwierigkeiten des biblischen Textes hineinleuchtet. Es ist der reinste Rationalismus, den Maimûni bei der Ermittlung der „Geheimnisse der Lehre“ zur Geltung bringt, also das gerade Gegentheil jener Mystik, welche nicht lange nach

Maimûni sich seines Schlagwortes von den Geheimnissen der Lehre bemächtigt, um die Bibel in den Dunstkreis ihrer Deutungen und Dichtungen zu hüllen.

Um den Rationalismus der Exegese Maimûni's auf dem Gebiete der von ihm vorzugsweise so genannten biblischen Geheimnisse zu erkennen, genügt ein Blick auf die Art, wie er die Bedeutung gewisser biblischer Erzählungen (Cap. XV), wie er die Gründe der biblischen Gebote (Cap. XIV) darlegt. In den beiden Capiteln der heiligen Schrift aber, welche die Basis der alten jüdischen Geheimlehre bildeten, in den Abschnitten von der Schöpfung und dem Gotteswagen (Cap. XVI und XVII), findet Maimûni Lehren einer Weltanschauung eingehüllt, der nichts von Mystik anhaftet, die Lehren der aristotelischen Physik und Metaphysik. Das Lieblingsobjekt mystischer Grübeleien, die Namen und Attribute Gottes (Cap. VIII) bieten Maimûni den Anlass zur Darlegung der reinsten, alle Gnostik ausschliessenden Gottesidee. Und die Lehre von den Engeln, dieser Tummelplatz älterer und späterer Mystik, wird bei Maimûni zu einem Reflexe der das Denken seiner Zeit beherrschenden Kosmologie (Cap. IX). Allerdings bietet ihm diese Auffassung der biblischen Engel auch den festen Punkt, von dem ihn sein Denken zu jener Seite seiner Weltanschauung und seiner Biblexegese hinüberträgt, die man fast allein als mystisch bezeichnen kann. Von seiner Engellehre aus begreift Maimûni die Prophetie, als diejenige Form menschlicher Erkenntniss, welche über die höchste Stufe vernunftgemässen Wissens hinausführt. Vor den Thatsachen der Prophetie (Cap. X) und der enge zu ihr gehörenden biblischen Wunder (Cap. XII) macht auch Maimûni's Rationalismus Halt, wie der Saadja's. Jedoch auch der Prophetie und den Wundern gegenüber bringt Maimûni die Rechte der forschenden Vernunft zur Geltung: er fügt sie der Ordnung der Natur und des menschlichen Geistes ein. Das Wunder darf nicht mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch stehen, und die Prophetie wird ihrer Form nach zu einem psychologischen Phänomen. Aus seiner Lehre von der Prophetie schöpft

sodann Maimûni eines der originellsten Hilfsmittel seiner Bibelexegese, die Visionstheorie (Cap. XI), durch welche er eine Reihe biblischer Erzählungen aus dem Gebiete des thatsächlichen Geschehens in das Bereich seelischer Erlebnisse überträgt, mit einer Kühnheit, die nur in den Operationen der modernen Bibelkritik ihres Gleichen findet.

Man kann den Rationalismus als das materiale, die Annahme des äussern und innern Sinnes als das formale Princip der Bibelexegese Maimûni's bezeichnen. Seinem Rationalismus liegt die Ueberzeugung zu Grunde, dass was der menschliche Geist ausserhalb Israels als sicheres Ergebniss wissenschaftlicher Forschung erkannt hat, auch den Propheten und Weisen Israels nicht unbekannt war, ja auch in den heiligen Schriften Israels, wenn auch nur in Andeutungen, enthalten sein muss. Das formale Princip beruht auf der Anschauung, dass die heilige Schrift ihren wahren Inhalt sehr oft mit den verschiedenen Mitteln der menschlichen Rede verhüllt habe, dass aber die richtige Auslegung durch diese Hülle hindurch in die „Geheimnisse der Lehre“ eindringen könne. Die Ueberzeugung, dass der Text neben dem, was sein Wortlaut besagt, auch etwas anderes aussagen könne, führt Maimûni zur Annahme des doppelten Schriftsinnes und führt ihn namentlich zur allegorischen Exegese, mit deren Theorie er seinen „Führer“ einleitet. Jedoch ist wohl zu beachten, dass bei Maimûni der Begriff der Allegorie viel mehr umfasst, als man sonst mit ihm zu bezeichnen pflegt, da das ganze grosse Gebiet uneigentlicher und bildlicher Redeweise, ja selbst die Homonymie bei ihm exegetisch derselben Kategorie angehört, wie die Allegorie im engeren Sinne. Andererseits hält sich bei Maimûni die Allegorese innerhalb der Schranken, welche sein Rationalismus einerseits, seine Traditionsgläubigkeit andererseits ihm ziehen mussten. Dass es aber auch bei Maimûni nicht an leisen Anklängen jener weitgehenden Allegoristik fehlt, welche bald nach seinem Tode und unter der Flagge seines Namens auftrat, zeigt nicht nur seine Deutung des Hohenliedes, sondern auch manche Einzelheiten seiner Exegese, wie die Deutung des

ehebrecherischen Weibes in den Sprüchen Salomo's, die Deutung des Prologs in Hiob (Cap. XVIII).

Die Traditionsgläubigkeit Maimûni's verdient bei der Betrachtung seiner Bibelexegese besondere Berücksichtigung. Seine Stellung der Traditionsexegese gegenüber (Cap. V) unterscheidet sich in nichts von der bei Ibn Esra zum Ausdrucke gelangenden¹⁾ und entsprang der im Kreise des streng gläubigen und dabei gut rationalistischen Judenthums in Spanien herrschenden Anschauungsweise. Indem man die Verbindlichkeit der überlieferten Auslegung der pentateuchischen Gesetze anerkannte, that man dies nur in Bezug auf den Inhalt dieser Auslegung, die man aber als eigentliche Erklärung des Bibeltextes nicht anerkannte, so dass die volle Unabhängigkeit des Bibelexegeten gewahrt blieb. Dem nicht halachischen Theile der traditionellen Schrifterklärung, der Agada gegenüber fühlte man sich noch weniger gebunden; hier galt es nach eigener bester Ansicht zu wählen oder zu verwerfen. Maimûni hat mit genialem Blicke den poetischen Charakter der Agada erkannt und die agadische Schriftauslegung theilweise als eine poetische Form des Gedankenausdruckes, wie sie zur Zeit des Midrasch herrschend war, angesehen. Nichtsdestoweniger nimmt Maimûni die Autorität der Tradition auch dort in Anspruch, wo auf nicht-halachischem Gebiete seine Bibelexegese durch sie bestätigt wird; er betrachtet den Bibeltext oft in der ihm durch die Agada gewordenen Beleuchtung, und die recipirten aramäischen Uebersetzungen des Pentateuchs und der Propheten zieht er mit Vorliebe heran (Cap. VI), als Zeugen der alten Ueberlieferung und als Zeugen für die eigene Auffassung.

Wenn im Allgemeinen die Bemerkung Joels²⁾ als richtig anzuerkennen ist, dass der Systematiker in Maimûni den Exegeten in die Irre geführt hat, so lässt sich andererseits

¹⁾ S. meine Schrift: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentare, Wien 1876, S. 52 ff.

²⁾ Die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon, S. 83.

nicht leugnen, dass seine Bibelexegese gerade durch die systematische Richtung seines Denkens in mancher Beziehung auf den rechten Pfad geleitet wurde und zu Resultaten von dauernder Bedeutung gelangt ist. Seine Ausführungen über die bildliche und metaphorische Ausdrucksweise der Bibel haben die werthvollsten Gesichtspunkte zur Auffassung der biblischen Texte eröffnet; seine Darstellung der Prophetie, so sehr sie auch mit der Metaphysik seiner Zeit in engem Zusammenhange steht und so künstlich und gezwungen das Schema seiner Stufen der Prophetie auch sein mag, enthält dennoch die bedeutsamsten Winke zum Verständnisse dieser fundamentalen Thatsache der Religionsgeschichte Israels. Und wenn auch Maimûni in der Erklärung der pentateuchischen Gebote und ihrer Gründe die polemische Beziehung auf das alte Heidenthum zu stark betont hat, so ist der Kern der Wahrheit in dieser Betrachtungsweise nicht zu verkennen; ferner können wir in Maimûni's Ausführungen, die auch manche bedeutsame Einzelheit darbieten, den ersten Versuch erblicken, archäologische Kenntnisse in systematischer Weise für die Bibelexegese zu verwerthen.

Von der Kritik der Bibel als Litteraturwerk stand Maimûni natürlich so fern als möglich. Selbst die schwachen Ansätze zu einer solchen, wie sie sporadisch bereits bis dahin innerhalb des Judenthums aufgetaucht waren, musste Maimûni, vermöge seiner Anschauung von dem Ursprunge und der Heiligkeit der Bibel, von sich weisen (Cap. I). Diese Anschauung brachte die im Judenthume seit jeher überlieferten Meinungen in eine feste Formel und schloss Fragen und Untersuchungen über Authentie und Integrität der biblischen Bücher und ihrer Theile von vorne herein aus. Es verdient aber bemerkt zu werden — und diese Bemerkung gilt nicht bloss für Maimûni —, dass dem Inhalte der Bibel gegenüber, wenn auch uneingestandenerweise eine sehr weitgehende Kritik in der Art der Bibelexegese selbst, wie sie hier sich kundgiebt, geübt wurde. Sowie Abulwalid in voller Ueberzeugung von der Unversehrtheit des massoretischen Textes, indem er ihn an den Regeln der Grammatik maass,

thatsächlich Textkritik übte und, wenn auch unter anderer Form, den Bibeltext emendirte, so begreift die Bibelexegese Maimûni's, indem sie an die heilige Schrift den Maassstab einer auf anderem Boden erwachsenen Erkenntniss anlegte, thatsächliche Kritik des biblischen Inhaltes in sich. Das Recht zu solcher Kritik entnahm Maimûni der Ueberzeugung, dass es — wie vor ihm namentlich Abraham Ibn Dâud betont hatte — zwischen dem, was die Bibel und dem, was die Wissenschaft lehrt, keinen Widerspruch geben dürfe. Der feste Glaube an den Offenbarungscharakter der heiligen Schrift einerseits, das feste Vertrauen auf die Ergebnisse der forschenden Vernunft, in der Gestalt eines zur Herrschaft über die Geister gelangten philosophischen Systems, andererseits, das sind die beiden Pfeiler, auf denen die Weltanschauung Maimûni's, auf denen auch seine Bibelexegese beruht.

In den Abschnitten der vorliegenden Arbeit habe ich ein Bild der Bibelexegese Maimûni's zu geben versucht, wobei ich das Material nicht nur seinem Hauptwerke, dem „Führer der Verirrten“, sondern auch seinen übrigen Schriften, namentlich dem Mischna-Commentar und dem Mischne Tora entnahm. Den Stoff habe ich nach den in diesem Vorworte angedeuteten Gesichtspunkten gruppiert, ausserdem aber auch einigen Fragen der Dogmatik, in denen die biblische Begründung besonders stark in den Vordergrund tritt, ein Capitel gewidmet (Cap. XIII). In einer Nachlese, welche zugleich einige der übrigen Capitel ergänzt, finden sich Erklärungen Maimûni's zu einzelnen Bibelstellen, in der Reihenfolge der biblischen Schriften (Cap. XIX). In der Regel lasse ich Maimûni selbst reden, indem ich seine Aeusserungen in vollem Wortlaute oder in knappem Auszuge wiedergebe, oft aber auch Zusammengehörendes mit einander verknüpfe. Besonderes Augenmerk habe ich den bibelexegetischen Quellen Maimûni's zugewendet, die ich in grösserem Maasse, als es bisher geschehen ist, nachweisen konnte. Der enge Raum, der meiner Arbeit zugemessen ist, liess mich einen grossen Theil des in weiterem Sinne bibelexegetischen Materiales von ihrem Rahmen ausschliessen. So verdiente die Benutzung

der halachisch-exegetischen Quellenschriften durch Maimûni eine besondere Bearbeitung. Und auch die homiletische Anwendung biblischer Texte, wie sie sich in Maimûni's Schriften vielfach zerstreut findet und von der einzelne Beispiele auch in der gegenwärtigen Arbeit berücksichtigt sind, dürfte für die allseitige Würdigung des grossen Mannes ihre Bedeutung haben. Ebenfalls Rücksichten auf den Raum waren es vor Allem, welche es mit sich brachten, dass ich nur hie und da auf die Berührung Maimûni's mit seinen Vorgängern in der jüdischen Religionsphilosophie hinwies. Die Darlegung des Einflusses der Maimûni'schen Bibelexegese im Allgemeinen und im Einzelnen auf die folgenden Geschlechter war von vorneherein von dem Plane dieser Arbeit ausgeschlossen.

Die als Quellen benützten Schriften Maimûni's habe ich mit folgenden Abkürzungen citirt:

M. N. (More Nebuchim) bezeichnet den „Führer (oder „Wegweiser“) der Verirrten“, der oft auch ohne diese Abkürzung, mit blosser Angabe des Theiles (I, II, III), angeführt wird, mit Hinweis auf das Capitel (zuweilen in Klammer auf die Seite der Munk'schen Ausgabe des arabischen Originals: *דלאלה אלחאירין*, *Le Guide des Égarés*, Paris 1856, 1861, 1866). Die hebr. Uebersetzung Samuel Ibn Tibbons ist nach der Warschauer Ausgabe (1872) benützt.

C. M. bezeichnet den Commentar zur Mischna, von dem ich, soweit es veröffentlicht ist, das arabische Original benützte, so namentlich die von Pococke in *Porta Mosis* (Oxford, 1655 = P. M.) edirten Stücke. Zu Seder Moed benützte ich meine Handschrift des Originals (s. Zeitschrift der D. Morg. Ges. XLIV. Bd., S. 394).

M. T. bezeichnet Maimûni's *Mischne Tora*, das ich mit dem Titel des Abschnittes, nebst Angabe von Capitel und Paragraphen, citire.

S. H. bed. *Sefer Hammizwôth* (in der Ausgabe des arabischen Originals von Moïse Bloch, Paris 1884; von der hebr. Uebers. citire ich die Ausgabe von Amsterdam, 1660).

Die kleineren Schriften Maimûni's citire ich in der Regel nach dem I. und II. Bande des Sammelwerkes: קובץ תשובות הרמב"ם (= Kobez), ed. Lichtenberg, Leipzig 1859. Unter ihnen sind häufig angeführt: T. H. (= Techijath Hammethim) und I. T. (= Iggereth Teman). Von der letzteren Schrift citire ich neben der im Kobez enthaltenen Uebersetzung Nachum Maarabi's auch die von D. Holub edirte Uebersetzung Samuel Ibn Tibbons (Wien 1874). In der genannten Sammlung nicht enthalten sind: Maimûni's Logik (סלית ההגיון, ed. Warschau 1864) und das vielleicht echte, aber jedenfalls seinem Inhalte nach Maimûni'sche היחוד מאמר (ed. Steinschneider, Berlin 1846). Ueber eine Schrift Maimûni's, deren Echtheit stark in Zweifel gezogen wird, sowie über zwei unzweifelhaft pseudographische Schriften, die seinen Namen tragen, äussere ich mich am Ende des II. Capitels.

Berichtigungen.

- S. 139, Anm. „16, 17, 18“, — l. 1, 2, 3.
 Ib., Z. 8 v. u. „auf den Messias“, — l. auf David.
 S. 143, Z. 6 „recht“, — l. Recht.
 Ib., Z. 14 „von dem Berge“, — l. von den Bergen.
 S. 146, Z. 13 „Sturm“, — l. Sturze.

I.

Das Studium der Bibel. Vulgäre Auffassungen. Die biblischen Bücher. Die Bezeichnung der Bibel.

Wer ein zur Leitung aller Zeiten bestimmtes Buch zu verstehen meint, wenn er es in müssigen Stunden flüchtig durchliest, wie irgend ein Geschichtswerk oder ein Gedicht, der ist im Irrthum befangen¹⁾. — Es wäre schädlich, die Unterweisung in der Bibel damit zu beginnen, dass man den Sinn der prophetischen Allegorien erläutert und den Lernenden auf den metaphorischen Sprachgebrauch aufmerksam macht, dessen die biblischen Bücher voll sind. Vielmehr ist es nöthig, die Minderjährigen und Schwachen nach dem Maasse ihres Auffassungsvermögens zu unterrichten und nur Solche, deren Geist sich für die höhere Stufe der Erkenntniss vorbereitet erweist, allmählich in die „Geheimnisse und Verborgenschaften der Thora“ eindringen zu lassen. Deshalb redet auch die Thora „gemäss der Sprache der Menschenkinder“, damit sie in ihrem Wortlaute auch von Kindern und Frauen gelesen und gelernt werden könne, sowie von der grossen Menge der Menschen, die die Dinge nicht in ihrer wahren Bedeutung zu verstehen vermögen²⁾. — Der Menge geht es mit den Reden der Propheten, wie Jemandem, der eine ihm unbekannte Sprache reden hört oder die gesprochenen Worte derselben in einem ihrer wirklichen Be-

1) M. N. I, 2g. Anf. Apostrophirt ist ein oberflächlicher Bibelleser, übrigens Mann der Wissenschaft (רַל עֲלִימִי), der vor Jahren eine das 3. Capitel der Genesis betreffende Frage M. vorgelegt hatte.

2) I, 33.

deutung entgegengesetzten Sinne versteht¹⁾. Dem Einen ist die prophetische Rede wie ein versiegeltes Buch (Jes. 29, 11); der Andere „verkehrt die Worte des lebendigen Gottes“ (Jer. 23, 36)²⁾.

Die körperlichen Vorstellungen, welche die Menge von Gott hegt, kommen daher, dass sie in biblischen Texten erzogen ist, deren buchstäblicher Sinn Gottes Körperlichkeit und andere unwahre Vorstellungen anzeigt, während sie in Wirklichkeit in bildlichem Sinne zu verstehen sind³⁾.

Auch das vulgäre Verständniss der Bibel zweifelt nicht an dem metaphorischen Charakter gewisser Ausdrücke; so, wenn von der „Schatzkammer Gottes“ (Deut. 28, 12) oder von den „Thüren des Himmels“ gesprochen wird (Ps. 78, 23). Aber dazu, dass sie Ausdrücke, wie vom „Buche Gottes“ (Exod. 32, 32 f., Ps. 69, 29) als bildlich erkenne, erhebt sich die Menge nicht⁴⁾.

Was die Thora über die Schöpfung berichtet (Gen. 1), ist nicht durchweg in buchstäblichem Sinne zu verstehen, wie die grosse Menge es sich einbildet⁵⁾. — Eine dem wahren Schriftsinne widersprechende vulgäre Auffassung ist es, wenn man in prophetischen Visionen vorkommende Handlungen, Ortsveränderungen, Fragen und Antworten als durch die äusseren Sinne wahrgenommen sich vorstellt⁶⁾.

Der *Pentateuch* ist das Buch, welches die Dunkelheiten der Welt erhellt hat⁷⁾. Es ist das Buch, welches

¹⁾ M. illustriert das mit dem Beispiele eines Arabers, der das hebräische Verbum אבה vernimmt, welches einwilligen bedeutet, aber es für das arabische gleichlautende Verbum hält, dessen Bedeutung der des hebr. Verbums entgegengesetzt ist („sich weigern“).

²⁾ II, 29 Anf. Vgl. T. H. (Kobez II, 10a oben): דנה נתקיים מה: שנאמר . . . כדברי הספר החתום.

³⁾ M. N. I, 31 Ende. Vgl. I, 1 Anf., in Bezug auf Gen. 1, 26. S. auch I, 26 Ende und besonders T. H. zu Anfang (Kobez II, 8a).

⁴⁾ II, 47 g. E. Vgl. II, 29 (61b), in Bezug auf Jes. 34, 5.

⁵⁾ II, 29 g. E. (65b). Vgl. II, 30 (68b), in Bezug auf Gen. 1, 17 S. unten Cap. XVI.

⁶⁾ II, 46 g. Anf. S. unten Cap. XI.

⁷⁾ M. N. III, 10 g. E. (17a): אלכתאב אלדי אצא שלמאת אלעאלם: .Vgl. auch III, 17 Anf.

Jeden, der sich leiten lässt, zum rechten Ziele hinleitet und daher auch תורה (Leitung, Führung) genannt wird¹⁾. — Die Gesamtheit der Thora hat in Allem, was sie an Geboten und Verboten, an Verheissungen und an Erzählungen enthält,²⁾ nur einen Zweck: Gottesfurcht, wie es in Deut. 28, 58 ausdrücklich gesagt ist³⁾. — Die Thora ist auf dem Grundgedanken aufgebaut, dass Gottes Schöpfung und Waltung Ausfluss seiner vollkommenen Weisheit ist, auch wenn wir dieselbe nicht überall erkennen. Denn am Eingange der Thora heisst es (Gen. 1, 31): Gott sah, dass Alles, was er geschaffen, sehr gut sei; und am Ende der Thora (Deut. 32, 4): Vollkommen ist sein Werk⁴⁾. — Die Offenbarung der Thora an Moses geschah auf eine Weise, die er metaphorisch „Rede“ nennt⁵⁾. Wie ein Schreiber, dem diktirt wird, schrieb er Alles nieder⁶⁾, die geschichtlichen Daten und die Erzählungen ebenso, wie die Gebote, weshalb er auch מחוקק⁷⁾, der Schreiber genannt wird. Es ist in der Thora kein Unterschied zwischen Gen. 10, 6; 36, 39 und Exod. 20, 2; Deut. 6 4. König Manasse galt deshalb für den ärgsten Ketzer⁸⁾ weil er meinte, dass es in der Thora Kern und Hülse⁹⁾ gebe und dass jene Daten und Erzählungen nutzlos seien. Vielmehr enthält jedes Wort der Thora Lehren der Weisheit für denjenigen, dem Gott die Einsicht gewährt hat. Jedoch kann die in ihr enthaltene Weisheit nicht vollständig begriffen werden (Hiob 11, 9); der Mensch kann

¹⁾ M. N. III, 13 (25a) In einem Briefe an Joseph Ibn Aknin (Kobez II, 30d): **שהיא משרת כל נברא ותורה לו האמת**.

²⁾ Es verdient bemerkt zu werden, dass M. hier den Inhalt der Thora in dieselben drei Gruppen theilt, welche Saadja in seinem Vorwort zur Pentateuchübersetzung (ed. Derenbourg S. 2) aufstellt.

³⁾ M. N. III, 24 (53b).

⁴⁾ M. N. III, 25 Ende.

⁵⁾ S. unten, Cap. XII Ende.

⁶⁾ S. Baba Bathra 15a.

⁷⁾ Gemeint ist Deut. 33, 21, wo das Targum מחוקק mit **משה ספרא** übersetzt.

⁸⁾ Sanhedrin 99b.

⁹⁾ **לב וקליפה**, hebr. **לב וקשר**.

nur mit David (Ps. 119, 18) beten: Oeffne meine Augen, dass ich Wunder erblicke von deiner Lehre¹⁾.

Jeder Prophet hat eine ihm eigenthümliche Rede-weise, gewissermaassen eine eigene, individuelle Sprache, in welcher die ihm zu Theil werdende Offenbarung zum Ausdrucke gelangt²⁾. So hat Jesaja folgende Eigenthümlichkeit, welche in einzelnen Beispielen zwar auch bei den anderen Propheten, besonders häufig aber bei Jesaja gefunden wird: Wenn er den Sturz eines Reiches oder den Untergang einer grossen Nation meldet, dann spricht er bildlich und metaphorisch vom Fallen der Sterne, vom Einsturz des Himmels, von der Verdunkelung der Sonne, von

¹⁾ C. M. Einleitung zu Chelek (Porta Mosis 173 f.), in der Darlegung des 8. Glaubensartikels und als Erläuterung des Wortes der Tradition: תורה מן השמים. Vgl. auch M. T. Einl. Anf. und H. Teschuba 3. 8; M. N. II, 50 Anf. S. ferner das Responsum M.'s an Mar Joseph Ibn Gabar (חמדה נחמה, p. 4; שעם וקנים, p. 74; Kobez II, 10a), wo sich M. gegen die Annahme äussert, den vom Gebote der Beschneidung handelnden Abschnitt (Gen. 17) habe Abraham verfasst und Moses ihn in die Thora aufgenommen (ובשבא משה רבנו העתיק אותם המצוות שכתבם אברהם) (וכתבם בתורה כזו שכותבים שאר בני אדם דברי וולתם וחרוזי וולתם). — Eine Verherrlichung der Thora enthält M.'s hebräischer Brief an seinen Schüler, mit dem er den ihm gewidmeten More Nebuchim begleitete: ובכל זאת בספר תורת משה רבנו עליו השלום דרוש. וממנו אל תפרוש. ותן לו מוסנך רבו וטובו. אולי בחדר מחדריו תבוא. כי הוא המלך אשר מלכים ירה. (Kobez II, 30 b). In einem Responsum (Peer Haddor N. 50, Kobez I, 14 b, vollständiger bei Geiger, hebr. Beilage zu Moses b. Maimon, S. 7a) erlaubt M., Christen Bibelunterricht zu erteilen, weil sie — im Gegensatz zu den Muhammedanern — die Echtheit des Pentateuchs anerkennen, und durch die richtigen Erklärungen von ihrer irrigen Exegese und ihren typologischen Deutungen abgebracht werden könnten. — Wie M.'s Sohn Abraham berichtet (Kobez I, 52 c), verbot Maimūni, den Pentateuch mit Propheten und Hagiographen in einen Codex zu schreiben, damit nicht beim Lesen der letzteren Bücher der Pentateuch unten zu liegen komme. Ebenso verbot er, aus Rücksicht auf die Heiligkeit des Pentateuchs, das Vereinigen des Targums oder der Commentare mit dem Texte in einem Codex.

²⁾ M. N. II, 29 Anf.

der Verwüstung und Erschütterung der Erde.¹⁾ Ebenso gebraucht er, wenn er die Prosperität eines Reiches und die Erneuerung seines Glückes schildert, die Metaphern von der Zunahme des Lichtes der Himmelskörper, der Erneuerung von Himmel und Erde und dgl. Ferner nennt Jesaja, wenn er vom Untergange der Bewohner eines Ortes spricht, statt dieser die ganze Menschheit (so Jes. 6, 12, womit Zeph. 1, 3 f. zu vergleichen ist). Beispiele: Die Zerstörung des babylonischen Reiches und der Untergang Sancheribs²⁾ und Nebukadnezars, 13, 10, 13. — Israels schwere Heimsuchung in den Tagen Sancheribs, 24, 17—23. — Die Wiederherstellung und die glückliche Lage Israels nach Sancheribs Untergange, 30, 19, 26. — Der Untergang Edoms, 34, 3—5. — Der Untergang Sancheribs und der zu ihm gehörenden Nationen und Könige, 51, 6. — Die Wiederherstellung des Reiches Israels und seine beständige Dauer, 51, 12, 16. — Die Dauer des messianischen Reiches, 60, 20. — Der zukünftige heilvolle Zustand Israels 65, 15—19; 66, 22.³⁾

Die Bücher des dritten Theiles der Bibel heissen כתובים, weil sie im heiligen Geiste geschrieben sind,⁴⁾ der ihre Verfasser erfüllte. Die Inspiration der Verfasser

¹⁾ Dazu erwähnt M. ein Beispiel ähnlicher Redeweise bei den Arabern.

²⁾ Es ist nicht ersichtlich, warum M. hier auch Sancherib nennt. S. auch unten Cap. XIX, zu Jes. 13, 3.

³⁾ M. N. II, 29 (59b—63a). M. bringt dann Beispiele ähnlicher Metaphern aus andern Propheten: Jerem. 4, 25; Ezech. 32, 7 f.; Joel 2, 10; Amos 8, 9 f.; Micha 1, 3 f.; Chaggai 2, 6 f. Ferner aus Ps. 60, 4; 46, 3; 77, 17, 19. Ausserdem Hab. 3, 8; II Sam. 22, 8 (es muss nämlich statt **עַל־עֵשֶׁן בָּאִפְסֵי יְהוָה** der vorhergehende Vers gesetzt werden, der von der Erschütterung des Himmels und der Erde spricht), Richter 5, 4. Die letzteren drei Beispiele sind Psalmen entnommen, die nicht im Psalmbuche stehen; daher darf man nicht, wie auch Munk thut (p. 221) den 18. Psalm anstatt II Sam. 22 anführen. Die Beispiele aus den Propheten sind nach der Reihenfolge der Bücher, die aus Jesaja nach der der Capitel vorgeführt. — Ueber die Benützung dieser Stelle durch Spinoza s. Joel, Spinozas Theol. pol. Tractat, S. 12 f.

⁴⁾ כתובים ist nach M. aus **קִדְשׁ בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ** abgekürzt.

dieser Bücher bildet eine der unteren Stufen der prophetischen Begabung. „Im heiligen Geiste redend“¹⁾ verfasste David — s. II Sam. 23, 2, — die Psalmen²⁾, Salomo seine drei Bücher, und ebenso wurden Daniel, Hiob, die Chronik und die anderen hagiographischen Bücher im heiligen Geiste verfasst³⁾. In der Rangstufe der Hagiographen macht man keinen Unterschied zwischen den einzelnen Büchern; denn alle sind im heiligen Geist geschrieben⁴⁾, und ihre Verfasser werden im weiteren Sinne Propheten genannt⁵⁾.

Salomo hat das ganze Buch der Sprüche der Warnung vor Sittenlosigkeit und Unmässigkeit gewidmet⁶⁾. — Das Hohelied besteht aus poetischen Allegorien.⁷⁾ — Das Buch Koheleth enthält Stellen, welche, nach dem Wortsinn verstanden, solchen Anschauungen zuneigen, die der Anschauungsweise der Religion fremd sind. Doch gehört dazu keineswegs, wie man geglaubt hat, die Lehre von der Unerschaffenheit der Welt⁸⁾. — Die merkwürdige und wunderbare Er-

1) מדבר ברוח הקדש, der Tradition entnommener Ausdruck.

2) David als Verfasser der Hallelsalmen (113–118), S. H. 1. Princip Anfang (p. 9): אלדי סבה בה דויד אללה תע.

3) M. N. II, 45, zweite Stufe. M. beruft sich dabei auf Megilla 7a: אסתר ברוח הקדש נאמרה. Davids Inspiration ist in II Sam. 23, 2 bezeugt (רוח ה'). Auch Bileams Inspiration war derselben Art; denn ברוח ה' ידבר, Num. 23, 5, bedeutet soviel wie וישם ה' דבר בפי ב'.

4) Dies hebräisch: הכל ברוח הקדש נכתבו.

5) Ib., Schluss der 2. Stufe. — M. selbst citirt die Verfasser der hagiographischen Schriften als נביא, אנביא, Propheten. S. M. N. I, 32 Ende (Prov., Koh., Psalmen); III, 19 Anf. (Ps. 73); III, 42 (Prov.); C. M. Oholoth 17, 1 (Ps. 129), Aboth 3, 15 (Ps. 145). — Dem דברי הנביאים (Proverbien) in C., M. Acht Capitel c. 6 entspricht im Original (Porta Mosis, p. 221): כל אדם אלשרע.

6) M. N. III, 8 (13a). Ueber die Allegorie in diesem Buche s. unten Cap. II. Ende.

7) אלאסתאל אלשעריה. So nennt M. das Hohelied, M. N. III, 51 (126b) und III, 54 (134a).

8) M. N. II, 28. In C. M., Einleitung zu Chelek 125c (P. M. 148) sagt M., Salomo habe die Sprüche, das Hohelied und theilweise auch Koheleth in allegorischem Sinne verfasst. — Ueber einen wichtigen Grundgedanken des B. Koheleth s. unten Cap. XIII Ende. In M. Hajichud p. 15 nennt M. das Buch Koheleth ספר המאסף (= arab. כתאב אלמאסף).

zählung von Hiob ist eine Parabel, welche den Zweck hat, die Ansichten der Menschen über die Vorsehung darzulegen.¹⁾

Das Buch Daniel gehört, nach der im Judenthum unbestrittenen Anschauung, nicht zur Rangstufe der Propheten, sondern zu den Hagiographen.²⁾

Die Gesamtheit der biblischen Bücher nennt Maimûni: „אלכתב“, „die Bücher“,³⁾ aber auch „אללה“, „die Bücher Gottes“, und „כתבנא“, „unsere Bücher“⁴⁾. Den Ausdruck „Bücher der Offenbarung“ gebraucht er sowohl für die ganze heilige Schrift,⁵⁾ als für die Bücher Moses⁶⁾. Die prophetischen Bücher der h. Schrift (einschliesslich der geschichtlichen) heissen „Bücher der Propheten“, oder „Bücher der Prophetie“, oder „die prophetischen Bücher“⁷⁾. Mit denselben Ausdrücken

1) M. N. III, 22 Anf. S. unten Cap. XVIII. Im I. T. p. 33 (Kobez II, 4c) sagt M.: „אייב וצופר ובלדר ואליהו כולם אצלנו נביאים ואף על פי שאינם מישראל“. Er hält also Hiob und seine Freunde für geschichtliche Personen. Propheten sind sie als Urheber der Reden des hagiographischen Buches, s. oben S. 6, Anm. 5.

2) M. N. II, 45, 2. Stufe Ende.

3) M. N. I, 71 Anf. (הספרים). Auch der Singular „אלכתב“ hat diese Bedeutung. Vgl. הספר, באר הספר, im Igg. Schemad, ed. Geiger, 3a. Z. 19.

4) M. N. I, 53 (63a. Z. 3).

5) M. N. I, 47 (53b, Z. 6).

6) S. H. Einleitung (p. 2, Z. 8): „לסמן כתב אלתייל“, d. i. die hebräische Sprache der Bibel, im Gegensatze zur Sprache der Mischna. — M. N. I, 51 Ende „אלתייל כתב“, (= „טואדר נצוץ אלכתב“, ib. I, 53 Anfang), von Ibn Tibbon mit ספרי התורה übersetzt, weil er auch hier den Ausdruck in seiner engeren Bedeutung nahm. — S. auch C. M. Einl. zu Chelek (125c), wo dem כתבי הקדש der hebr. Uebers. im Original (p. 146) „אלתייל כתב“ entspricht.

7) M. N. I, 53 Anf. „אלתייל וכתב אלאתייל“. S. Munk p. 206, n. 1. Vgl. Kaufmann, Die Attributenlehre S. 393, A. 54. Auch „Buch der Offenbarung“, im Singular, heisst die Thora, M. N. I, 60 Ende: „פי כתב אלאתייל או כתב אלאתייל“.

8) „כתב אלאתייל“, s. vorige Anmerkung; „כתב אלתייל“, M. N. II, 46 (p. 97b, Z. 10), S. H. p. 191, l. Zeile; „אלכתב אלתייל“, S. H. 184, 7 v u, 333, 2 (an beiden Stellen irrthümlich „אלכתב“).

bezeichnet M. aber auch die ganze heilige Schrift.¹⁾ Im Mischne Tora pflegt er, der tannaitischen Terminologie folgend, die prophetischen Bücher als קבלה zusammenzufassen.²⁾ Der namentlich für Spanien bezeugte Name מקרא für die prophetischen oder für alle nichtpentateuchischen Bücher der Bibel³⁾ findet sich auch bei Maimûni.⁴⁾ — Einmal findet sich bei M. als Bezeichnung der ganzen Bibel: Die 24 Bücher.⁵⁾

II.

Aeusserer und innerer Sinn. Allegorie. Die „Geheimnisse der Lehre.“ Allegorische Exegese.

„Goldene Aepfel in feinem silbernem Netzwerk, so ist ein Wort, das nach seinen beiden Seiten gesagt ist“ (Prov. 25, 11.)⁶⁾ Dieser salomonische Spruch beschreibt mit wunderbarer Genauigkeit die Allegorie, wie sie sein soll. Denn in dieser hat die Rede zwei Seiten: einen äusseren und

¹⁾ C. M. Sabbath 23, 2; M. N. I, 49 (55b, Z. 7 v. u.); S. H., 64 Verbot Anfang (202, 4); M. N. I, 33 Anf., I, 35 g. E. — M. N. I, 36 Anf. und I, 46 (50a) wird die תורה von den „Büchern der Propheten“ unterschieden, wobei letzteres alle übrigen biblischen Bücher bezeichnet, ebenso III, 17 (35b): כתאב אללה וכתב אנביאונא. S. auch M. T. Jesode Tora 1, 12: בתורה ובדברי נביאים. Vgl. Saadja und Abraham Ibn Dâud, Die Biblexegese d. j. R. vor Maimûni, S. 3 und 139.

²⁾ M. T. Talmud Tora 1, 12: דברי קבלה; Taanith 4, 7: פסוקים; M. T. Talmud Tora 1, 12: מדברי קבלה ומכתבי הקדש; Deoth 5, 1, Taanith 5, 4, Melachim 2, 6, 7, 17: מסורש בקבלה.

³⁾ S. Die Biblexegese d. j. Rel. vor Maimûni, S. 61, Anm. 6.

⁴⁾ C. M. Acht Capitel, c. 8, P. M. 253: פי אלתורה ואלמקרא. In dem apokryphen Briefe M.'s an seinen Sohn heisst es einmal: M. erklärt für die ganze Bibel hat Maimûni z. B. C. M. Sanh. 10, 1 (Porta Mosis p. 136).

⁵⁾ I. T. p. 48 הארבעה ועשרים, כל הארבעה ועשרים, Kobez II, 7a הארבעה ועשרים (ספרים). S. innerhalb des arab. Citates aus Joseph bn Aknin bei Steinschneider, Allg. Enc. II, 31, S. 55. A. 82.

⁶⁾ Maimûni erklärt משכית nach dem aram. ואסתתי, Targum von וישקף (Gen. 26, 8) „er blickte durch das Fenster“: das feine silberne Netzwerk gestattet mit seinen kleinen Oeffnungen den Durchblick auf den in ihm enthaltenen goldenen Apfel. M. erklärt er im Sinne von

einen inneren Sinn.¹⁾ Der äussere Sinn muss schön sein, wie Silber, aber der innere Sinn verhält sich zum äusseren, wie Gold zu Silber. Der äussere Sinn muss ferner bei näherer Betrachtung den unter ihm sich bergenden inneren Sinn erkennen lassen, sowie jenes feine silberne Netzwerk für den mit schärferem Auge Begabten und genauer Betrachtenden den von ihm eingeschlossenen goldenen Apfel erkennen lässt.²⁾ — So sind auch die Allegorien der Propheten. Dem äusseren Sinne nach bieten sie Weisheitslehren, die zur Verbesserung des Zustandes der menschlichen Gesellschaft von vielfachem Nutzen sind, wie z. B. die Sprüche Salomo's; ihr innerer Sinn aber ist Weisheit, die der Erkenntniss der echten Wahrheit förderlich ist.³⁾ Auch die Philosophen und die heidnischen Gelehrten des Alterthums haben ihre Ansichten über die Prinzipien der Dinge in verhüllten und räthselarti-

נים, wie Abulwalid (Art. אמן), aber als Dual, daher: נדרין zwei Seiten. Das ist Munk entgangen, der (p. 18) על אפני im Sinne M.'s so wiedergibt: selon ses différentes faces. Hienach erklärt sich auch die Lesart עלי נהתיה in Saadja's Uebersetzung des Verses (ed. Derenbourg-Lambert, S. 145), welche sich in zwei Handschriften findet und von den Herausgebern nicht erklärt werden konnte.

¹⁾ נגלה ונסתר. hebr. טאדור ובאטן. Die Termini sind vor Maimūni von Saadja ziemlich oft in seinem Commentar der Sprüche angewendet. Ueber ihre Anwendung bei Abulwalid, s. Aus der Schrifterklärung des Abulwalid, S. 42, Anm. 2. Bei Bachja Ibn Pakuda heisst es in Bezug auf das tiefere Studium der heiligen Schrift (s. Die Bibel-exegese d. j. R. S. 65): ומה שיש מהם נראה ומה שהוא מהם נסתר (Abschn. VIII, p. 112b). Dem entspricht im Original (MS. Paris 159a): ומה מהם טאדור ובאטן. — Zum Gebrauche der Ausdrücke bei M. selbst sei noch angeführt: II, 30 (69 a, Z. 11, 15) ואן אכל עלי טאדורה. . . . ואן אכל עלי באטנה. Von der doppelten Betrachtung der talmudischen Deraschoth sagt er (C. M. Einl. 95 a = P. M. 82): וארא נסתר נטרא באטנה. . . . וארא נסתר נטרא באטנה; ferner C. M. Einl. zu Chelek (P. M. 147): כלאמרה: למה טאדורה עלי טאדורה. — In Kobez I, 34 c wird der innere Sinn mit dem talmudischen Ausdruck שבו דברים (opp. פשוטים) bezeichnet. Ueber טאדור ובאטן bei Joseph Ibn Aknin s. die Excerpte bei Steinschneider (Allg. Enc. II, 31, S. 54 f.) und Neubauer, Monatschrift 1870, 396, 445.

²⁾ M. N. Einleitung (6 b f).

³⁾ Ib. (7 a).

Es giebt zwei Arten der prophetischen Allegorien: Entweder ist jedes Wort der Allegorie Gegenstand der Auslegung; oder das Ganze der Allegorie deutet auf die Gesamtheit des in ihr sich bergenden Inhaltes, während von den einzelnen Ausdrücken viele nur der Verschönerung und Aneinanderfügung der Rede dienen oder dazu beitragen sollen, den inneren Sinn noch stärker zu verhüllen. Ein Beispiel der ersten Art ist die Erzählung von Jakobs Traume (Gen. 28, 12), in der jedes Wort etwas zum Ganzen des in ihr sich bergenden Gedankeninhaltes beiträgt.¹⁾ Ein Beispiel der zweiten Art bietet Prov. 7, 6ff. Unter der Warnung vor den Verführungen des ehebrecherischen Weibes birgt sich allegorisch die Warnung von den leiblichen Genüssen und Begierden; denn jenes Weib ist die allegorische Bezeichnung der Materie, das ist — für den Menschen — der thierischen Natur in ihm. Man würde aber vergeblich auch die Einzelheiten des Abschnittes im Sinne der in ihm allegorisch ausgedrückten allgemeinen Lehre zu deuten suchen. Dieselben gehören bloss zur Ausführung des äusseren Sinnes.²⁾ Bei den meisten Allegorien der h. Schrift muss man sich damit begnügen, den in ihnen sich bergenden Gedanken im Allgemeinen zu erkennen, oder auch nur die Thatsache, dass hier eine Allegorie vorliegt, erkannt zu haben.³⁾

1) Eine Deutung des Traumes Jakobs giebt M. in M. N. I, 15 (vgl. M. Hajichud p. 12). מלאכי אלהים sind die Propheten (s. unt. Cap. IX). Sie „steigen hinauf“ auf die „Stufenleiter“ der Erkenntniss, die bis zu Gott reicht, der dauernd und beständig (נצח) über ihr ist. Wenn sie aber eine gewisse Stufe dieser Erkenntniss erlangt haben „steigen sie hinab“, um durch das, was sie erkannt haben, die Menschen zu leiten und zu belehren. Ueber den Widerspruch dieser Deutung des Jakobs-traumes mit der M. N. II, 10 Ende zu lesenden wurde Maimûni von Chasdai Hallewi aus Alexandrien befragt und er beseitigt ihn auf gekünstelte Weise (Brief an Chasdai, Kobez II, 24 b c). Thatsächlich deutet M. in II, 10 nicht Jakobs Traum, sondern eine auf denselben sich beziehende Agada. Auf Grund einer andern Agada erklärt M. in M. T. Jesode Tora 7, 3 den Traum Jakobs als משל למלכויות ושעבודן.

2) M. N. Einleitung (7 a — 6 a). Vgl. II, 22 Ende, in Bezug auf die Reden Hiobs und seiner Freunde, wo auf unsere Stelle verwiesen wird.

3) Ib. (8 b).

Ein Theil der Widersprüche, welche zwischen einzelnen Stellen der prophetischen Bücher obwalten, beruht darauf, dass von den einander dem äusseren Sinne nach widersprechenden Stellen die eine nur in ihrem äusseren Sinne, die andere allegorisch zu verstehen ist, oder dass beide denselben inneren Sinn bergen und nur in dem äusseren Sinne einander widersprechen.¹⁾

Zum äusseren Sinne einer Bibelstelle tritt der innere, allegorische Sinn hinzu, ohne dass jener dadurch aufgehoben würde. In Exod. 3, 6 bedeuten die Worte: „Moses verhüllte sein Angesicht, denn er fürchtete zu Gott hinzublicken“ ihrem äusseren Sinne nach die Furcht, den glänzenden Feuerschein anzublicken. Aber der innere Sinn der Worte ist: Moses wurde von demuthsvoller Scheu und Scham ergriffen, als sein Geist zur Erkenntniss Gottes vordrang.²⁾ — מָקוֹם, Exod. 33, 21, bedeutet den Ort des Berges, auf den Moses sich allein zurückzog, um Vollkommenheit der Erkenntniss zu erlangen; aber dem inneren Sinne nach ist die Stufe der Intuition zu verstehen, die ihm in der Erkenntniss Gottes gewährt ward.³⁾

Der hinter dem äusseren Sinne des Schrifttextes sich bergende innere Sinn ist es, den die alten Weisen meinen, wenn sie von den „Geheimnissen der Lehre“ sprechen.⁴⁾ Zu diesen Geheimnissen gehören die Deutungen solcher

¹⁾ Ib. (11 a, Z. 15, dazu 10 a, Z. 6).

²⁾ M. N. I, 5 (s. Munk p. 47, n. 1) מִצָּאָה אֱלֹהֵי מֶלֶךְ יִדְּוֹ . . . עָלֶיהָ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי . . .

³⁾ M. N. I, 8 Ende: . . . מִצָּאָה אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי . . . S. auch I, 10 Ende, zu Exod. 19, 3. — Vgl. zum Ausdruck מִצָּאָה אֱלֹהֵי III, 46 (102 a Z. 12). Annahme einer doppelten Bedeutung für dasselbe Wort s. zu Num. 12, 9, unten Cap. VII, unter הָלַךְ.

⁴⁾ T. H. (Kobez II, 8 b): כָּאֵלּוּ לֹא כָתְבוּ דִּלְ שִׁדְּבָרֵי תוֹרָה יֵשׁ לָהֶם: נִגְלָה וְנִסְתָּר וְלִזְוֵה הַנִּסְתָּר יִקְרָאוּ סִתְרֵי תוֹרָה. Der Ausdruck סִתְרֵי תוֹרָה wird in einem Ausspruche Eleasar b. Pedath's (Pesachim 119 a oben) angewendet, und zwar bedeutet er daselbst, nach Raschi's und Maimūni's (M. N. III, Vorbemerkung) Erklärung, die alte Geheimlehre von der Schöpfung und vom Gotteswagen, ebenso in dem Ausspruche Ammi's, Chagiga 13 a (s. M. N. I, 71 Anf. und I, 31). Maimūni gebraucht den

7) M. N. II, 42 (89 b): פהי סר מן אלאסראר

„Geheimnisse“ sind die in der Etymologie einzelner Wörter liegenden Anspielungen.¹⁾ — Einen grossen Theil der „Geheimnisse der Lehre“ erhellt der Ausspruch Simon b. Lakisch's, wonach Satan, böser Trieb und Tod identisch seien.²⁾

Allegorisch zu erklären sind solche Weissagungen der Propheten über die messianische Zeit, deren Wortsinn eine Aenderung der Naturordnung in sich schliesst, wie z. B. Jes. 11, 6.³⁾ — Was die Wiederbelebung der Todten, die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper betrifft, so sind nicht alle Stellen der heiligen Schrift, an denen sie erwähnt wird, Allegorien. Vielmehr sind einige dieser Stellen (wie Daniel 12, 2, 13) als Wahrheit zu betrachten; andere sind unzweifelhaft Allegorien, während es auch solche Stellen giebt, an denen es zweifelhaft bleibt, ob sie allegorisch zu erklären sind oder nicht.⁴⁾

¹⁾ M. N. II, 43 Ende: **הוּ אֵיצָא סוּדוֹת**.

²⁾ M. N. III, 22 (46b): **וְאֵצְחָתָּ מַעֲטָם כְּתָרֵי תוֹרָה**. S. unten Cap. XVIII. — Auch die Gründe der Gebote rechnet M. zu den **כְּתָרֵי תוֹרָה** (s. Pesachim 119a oben: **מַעֲטֵי תוֹרָה**). S. unten Cap. XIX, zu Deut. 29. 28.

³⁾ M. T. Melachim 12, 1 **מִשַּׁל וַחֲדָה עֵינֵן הַדְּבָר שֶׁהָיוּ יוֹשְׁבֵין לְבַטָּח . . . וְכֵן כָּל כִּיּוּצָא בָּאלוּ הַדְּבָרִים הַכְּתוּבִים עִם רִשְׁעִים עֲבוּרֵי הַמְּשׁוּלִים כּוֹאֵב . . .** **בְּעֵינֵן הַמְּשִׁיחַ הֵם מְשֻׁלִּים**. In T. H. (Kobez II, 9d, 10a) vertheidigt M. diese seine These. Den Gegnern giebt er zu verstehen, dass er damit nicht eine endgiltige, etwa auf Inspiration oder Ueberlieferung beruhende Entscheidung geben wollte: **נָדַע שָׂאלוּ הַיְעוּדִים וְכִיּוּצָא בָּהֶם אֲשֶׁר נֹאמַר שֶׁהֵם מִשַּׁל אֵין דְּבָרֵינוּ בּוֹה נוֹרָה שְׁהָרֵי לֹא בִּאתָנוּ מִהֶשֶׁם נְבוּאָה שֶׁהוֹדִיעַתָנוּ שֶׁהוּא מִשַּׁל . . . וְאֵנָחֵנוּ נִשְׁתַּדֵּל לְקַבֵּץ בֵּין הַתּוֹרָה וְהַמּוֹשָׁכָל וּנְנַהִיג. הַדְּבָרִים עַל כִּדְר טַבְעֵי אֲמִשָּׁר בְּכָל זֶה**. Doch kann sich M. nicht enthalten, den Gegnern das Zugeständniss zu machen, dass in Jes. 11, 6 möglicherweise eine mit der Zunahme der Cultur auf Erden eintretende Aenderung in der Natur der Raubthiere prophezeit sei. Oder aber es ist eine Hyperbel. Endlich bemerkt er, dass, wenn es sich wirklich um ein Wunder handelt, dieses nur auf den Berg des Heiligthums beschränkt sein werde. — In M. N. III, 11 hält M. an der allegorischen Auffassung von Jes. 11, 6 fest.

⁴⁾ T. H. (Kobez II, 9d oben). Vgl. ib. 9b: **וְהִנֵּי עֵתִיד לִבְאֹר לֶךְ בּוֹה**. **הַמֵּאֲמַר לְמָה לֹא נִפְרַשׁ אֵלּוּ הַפְּסוּקִים כְּמוֹ שֶׁנִּפְרַשׁ פְּסוּקִים רַבִּים בְּתוֹרָה וְהוּצָאנוּ**

Allegorisch sind alle Bibelstellen zu erklären, aus deren Wortlaute sich ergäbe, dass die von Gott erschaffene Welt vernichtet werden wird, da aus vielen Stellen der h. Schrift die Lehre von dem ewigen Bestande der Welt hervorgeht. Sollte aber einer der am äusseren Sinne Festhaltenden¹⁾ sich weigern, den Glauben an die dereinstige Vernichtung der Welt fahren zu lassen, so darf man ihm das nicht verübeln; aber er muss zur Anerkennung dessen gebracht werden, dass er diesen Glauben nur auf Grund der von ihm ihrem äusseren Sinne nach genommenen Bibelstellen hege, nicht aber etwa, weil die Welt, als erschaffen, auch der Vernichtung anheimfallen müsse.²⁾ — Wäre der Lehrsatz von der Ewigkeit (Unerschaffenheit) der Welt durch die Wissenschaft erwiesen, dann stünden seiner Anerkennung die für die Erschaffung der Welt zeugenden Schrifttexte nicht entgegen; denn auch für diese sind „die Pforten der — allegorischen — Deutung nicht verschlossen.“³⁾ Aber jener Lehrsatz ist nicht bewiesen; ausserdem aber bedeutet die Lehre von der Unerschaffenheit der Welt und der aus ihr folgenden Unveränderlichkeit der Naturgesetze — wie sie von Aristoteles gelehrt wurde — eine Erschütterung der Religion in ihrer Grundlage; denn vor Allem würde sie

אותם כששויטדם. Als zweifelhaft nennt er weiter unten (10 c) die „Verse in Jesaja“ (zunächst wohl 26, 19). — Ueber diese Allegorisirungen s. Abraham b. Chija, bei Geiger, Moses b. Maimon, S. 71.

¹⁾ אחד אלטאדריה. Maimûni bedient sich hier der innerhalb der theologischen Streitigkeiten des Islâm zum concreten Sektennamen gewordenen Bezeichnung (s. Goldziher, Die Zahiriten). Einige Seiten vorher nennt Maimûni ausdrücklich die muhammedanische Sekte der Anhänger des innern Sinnes (Allegoristen): אהל אלבאטן מן אלסלאם (II, 25, 55a). Von den Anhängern des innern Sinnes und denen des äussern Sinnes in der Bibelexegese spricht mit Anwendung der erwähnten Sektennamen (אלבאטניו, אלטאדריה, auch Joseph Ibn Aknin im Comm. zum Hohenliede; s. Allg. Encycl. II, 31, p. 55.

²⁾ M. N. II, 27 Ende. Die allegorische Auffassung der betreffenden Bibelstellen — besonders zahlreich bei Jesaja — führt M. dann in c. 29 aus. S. oben S. 5.

³⁾ S. den arabischen Ausdruck oben S. 10, Anm. 3.

eine Leugnung der Wunder mit sich bringen.¹⁾ Eine allegorische Deutung der biblischen Wunderberichte aber, nach Art der muhammedanischen Allegoristen,²⁾ wäre eine Art des Wahnwitzes.³⁾ — Wer die Gebote der Thora ihres Wortsinnes entkleidet (allegorisch deutet), ist ein Lügner, Frevler und Ketzer.⁴⁾

Im Buche der Sprüche (c. 7) hat Salomo mit dem buhlerischen Eheweibe allegorisch die Materie bezeichnet.⁵⁾ Es existirt keine Materie ohne Form, sie ist immer „das Weib eines Mannes“, nie „ledig.“ Aber sowie das buhlerische Eheweib stets einen anderen Mann sucht und ihn mit arger List an sich zu ziehen strebt: so wechselt auch die Materie immer die Form, indem die eine Form sie zur Aufnahme einer anderen vorbereitet. In den Sprüchen Salomo's wird der Mensch vor den Lockungen seiner sinnlichen Natur gewarnt,

1) Vgl. I, 71 (95 a).

2) S. vor. S., Anm. 1.

3) M. N. II, 25.

4) M. T. (wo?), angeführt von Joseph b. Aknin in seinem Comm. zum Hohenliede, citirt von Steinschneider (Allg. Encycl. II, 31, S. 55) und Neubauer (Monatsschrift, 1870, S. 398). Nach Ibn Aknin hätte M. dabei die christliche Allegorisirung der Gebote im Auge gehabt. Damit wäre Maimuni den älteren Bekämpfern der Allegoristik der Christen (s. Kaufmann, Zunz-Jubelschrift, S. 146, meine Bemerkungen in Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 23, Monatsschrift 1884, S. 475) anzureihen. Auch in dem oben S. 4. Anm. 1 angeführten Responsum sagt Maimuni von der Exegese der Christen: **אך למעטים יגלו פנים**. Die von Joseph Ibn Aknin citirte, aber in dem vorliegenden Texte des M. T. nicht auffindbare Stelle lautet: **המלה פנים בתורה**. **והמוציא דברי המצות מפשטן הרי זה בדאי רשע ואפיקורם**. (Ueber den Ausdruck **מלה פנים** s. C. M. Aboth 3, 11, M. T. Teschuba 3, 11. Vgl. Die Agada der Tannaiten I, 197). S. Aehnliches bei Abraham b. Chiya an der oben, S. 14 A. 4, citirten Stelle: **ואני אומר שכל המוציא הכתובים האלה: מדרך פשטן . . . אינו אלא אפיקורם ורשע**. — S. noch unten, Cap. XXI, über die christliche Bibalexegese bei Maimuni.

5) Eine Deutung von **איש** und **אשה** auf Materie und Form fand M., wie er II, 30 (70 ab) anzudeuten scheint (s. Munk p. 248), auch in Gen. 2, 23. Ueber den platonischen Ursprung dieses Gedankens, dass die Materie dem weiblichen, die Form dem männlichen Wesen entspreche, s. Schmiedel, Studien, S. 231.

die sich zu seiner Vernunft so verhält, wie die Materie zur Form.¹⁾ Hingegen wird in dem Schlussabschnitte vom „braven Weibe“ (31, 10) derjenige glücklich gepriesen, dem eine vortreffliche und den Anforderungen der Vernunft sich willig fügende „Materie“ zu Theil geworden ist.²⁾ — Das ganze Hohelied ist eine Allegorie der Liebe zu Gott, welche die Seele des Menschen mächtiger ergreift als die zum Weibe.³⁾

Eine durchgeführte Allegorie des 45. Psalmes findet sich in einer Schrift, welche Maimûni's Namen führt, aber von der Kritik als unecht betrachtet wird. Es ist die Schrift von der ewigen Seligkeit (פרקים בהצלחה), die ausser der erwähnten Allegorie auch andere allegorische Schriftauslegungen,

¹⁾ M. N. III, 8 (11 b—13 a).

²⁾ Ib. (13 a). Der pseudepigraphische Brief Maimûni's an seinen Sohn (Kobez II, 39 c) citirt diese Stelle. — Allegorische Deutung oder Anwendung einzelner Verse der Proverbien bei Maimûni: 5, 17 und 5, 9, M. N. III, 54 (134 a). — 25, 16 und 25, 27, M. N. I, 32 (zu 25, 27 s. auch M. T. Deoth 3, 2). — 27, 26 (mit Heranziehung der Deutung in Chagiga 13 a), und dazu 5, 17, M. T. Jesode Tora 2, 12. — 5, 19, M. T. Issure Bia Ende. — Die Schilderung der Trägheit in den Sprüchen Salomo's meint allegorisch die Nachlässigkeit im Erlangen von Kenntnissen, in der geistigen Vervollkommnung, M. N. I, 34 (39 b). Als Beispiel wird daselbst 21, 25 f. erklärt.

³⁾ M. T. Teschuba 10, 3: **והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין הזה**. Von dieser leidenschaftlichen Liebe zu Gott, welche in Ps. 91, 14 mit **חשק** bezeichnet ist, spricht Maimûni M. N. III, 51 Ende und bezieht auf dieselbe — mit Heranziehung des talmudischen **מת בנישיקה** (Baba Bathra 17 a) — die ersten Worte des Hohenliedes: **ישקני מנש' מידו**. Andere Stellen des Hohenliedes, die M. allegorisch deutet, sind: 1, 4 (Gehorsam und Hingebung), III, 33; 1, 6 (Vernachlässigung der Selbstvervollkommnung um vergänglicher Interessen willen), III, 54 (134 a); 2, 7 (Beschwörung Israels, nicht vorzeitig die Erlösung aus dem Exil anzustreben, im Sinne der talmudischen Deutung, Kethuboth 111 a), I. T. Ende; 4, 11 (nach Chagiga 13 a), C. M. Einleit. 95 a (Porta Mos. 83), M. T. Jesode Tora 2, 12; 7, 1 (zum Theil auf Grund der Deutung in Schir r. z. St.), I. T. 26, 34 (Kobez II, 3 b, 4 d). — Dass die Allegorien des Hohenliedes das innige Verhältniss des menschlichen Denkens zu Gott schildern, sagt M. kurz M. N. III, 51 (126 b): **אלאמתאל אלשעריה אלתי צרבת להדה אלמעאני**.

sowie zahlreiche sonstige exegetische Einzelheiten enthält. Jedoch sind die gegen die Echtheit der Schrift vorgebrachten Gründe nicht überzeugend, und dass sie im ganzen Maimûni's Gedankenkreise angehört und seiner nicht unwürdig ist, will ich an einer anderen Stelle besonders darlegen.¹⁾ Hingegen trägt der eine Art letzten Willens enthaltende Brief Maimûni's an seinen Sohn, der die älteste Sammlung Maimûni'scher Briefe und Gutachten eröffnet²⁾, zu unverkennbare Merkmale der Fiction an sich, als dass der jüngst unternommene Versuch³⁾, seine Authentie zu retten, hätte gelingen können. Was den Brief für den Gegenstand der vorliegenden Arbeit besonders interessant machen würde, seine Aeusserung über die Exegese Ibn Esra's und die allegorischen Schriftauslegungen, die er in Fülle enthält, darin liegt das Hauptargument gegen seine Herkunft von Maimûni. Die allegorischen Deutungen der biblischen Erzählungen von Pharao und dem Anfechtung Israels in Aegypten, der Personen Moses' und Aharon's, Davids, Jerusalems und des Heiligthums, Samaria's und seiner Könige, der Erz. von Samuel und Saul u. s. w. tragen durchaus den Character der späteren, allerdings auf Maimûni's Schriften basirenden und nicht lange nach seinem Tode in Südfrankreich erstandenen Allegoristik. Die Verherrlichung Ibn Esra's aber, die sich von dem dunkeln Grunde der gegen die nordfranzösischen Rabbinen gerichteten Schmähungen noch glänzender abheben soll, trägt den deutlichen Stempel der Tendenz an sich. Dass sie unmöglich von Maimûni niedergeschrieben sein kann, beweist schon die eine Aeusserung darin, Maimûni habe die exegetischen Schriften Ibn Esra's erst, nachdem er seine Hauptwerke

¹⁾ Jewish Qu. Rev. Bd. IX. Steinschneider zählt, Cat. Bodl. Col. 1917, die Schrift von der Seligkeit unter die echten Schriften Maimûni's, und auch in seinem neuesten Werke (Die hebr. Uebersetzungen, S. 437) äussert er sich dahin, dass nichts in ihr wäre, was eine Unterschlebung bewiese.

²⁾ Kobez II, 38—40.

³⁾ D. Kohn (דוד כהנא) עורא, (Sammlung אוצר ראשון, ed. Achiasaph, Warschau 1895), II. Bd. S. 82—86.

verfasst hatte, kennen gelernt.¹⁾ Nun aber zeigen sich im Môre deutliche Spuren dessen, dass Maimûni einige der exegetischen Schriften Ibn Esra's, auch seinen Jesôd Môra, gekannt und benützt hat. Jene Aeussderung, Maimûni in den Mund gelegt, bezweckt nichts anderes, als zu erklären, warum er den von ihm so überaus geschätzten Ibn Esra nirgends in seinen Schriften mit Namen erwähne²⁾.

Noch deutlicher giebt sich der fictive Charakter eines anderen Sendschreibens zu erkennen, in dem Maimûni ebenfalls, wie in dem eben besprochenen Briefe, sich auf seine Schriften beruft und als dessen Adressat sein Schüler Joseph b. Jehuda genannt wird³⁾. Sowie in jenem Briefe an den Sohn die philosophische Allegoristik, verbunden mit der Begeisterung für Ibn Esra, Maimûni zum Verkünder ihrer Meinungen macht, so wird das Sendschreiben an den Schüler fingirt, um Maimûni als Adepten der Kabbala mit ihren Zahlen- und Buchstabenspielerereien erscheinen zu lassen.

III.

Die menschliche Redeweise der Bibel.

„Die Thora redet gemäss der Sprache der Menschen.“⁴⁾
Dieser Grundsatz, der alle Arten der Umdeutung der Gott

1) ולא ידעתי בהם אלא אחר שחיברתי פירוש המשנה והחבור שקראתיו
משנה תורה וספר מורה הנבוכים.

2) Eine Einzelheit hat der Brief mit der Schrift über die Seligkeit gemeinsam: die allegorische Deutung der Lade des Heiligthums auf das Herz und der Flügel der Cherubim auf die Lungenflügel. Sonst ist die in בהצלחה zu lesende Allegorie des Heiligthums ganz anders geartet als die im Briefe.

3) מנלת סתרים, s. Edelmanns נגדה נגדה, p. 42—45, Kobez II, 35 f.

4) דברה תורה כלשון בני אדם. Ueber die ursprüngliche Anwendung dieses Grundsatzes in der Traditionslitteratur s. meine Agada der Tannaiten I, 245 ff. Seine Anwendung in dem Sinne, in welchem ihn Maimûni benützt, ist zuerst bei Jehuda Ibn Koreisch nachzuweisen, aber nicht bei Saadja. Zu den Vorgängern Maimûni's in der Anwendung des Satzes auf menschliche Redeweise von Gott (s. Die Biblexegese der jüdischen Religionsphilosophen S. 72, A. 1) gehört auch Tobija b. Elieser, s. Lekach tob zu Gen. 6, 7.

betreffenden biblischen Aussagen umfasst, will sagen, dass, weil die Menschen im Allgemeinen sich nur körperliches Dasein vorstellen können, auch von Gott, um sein Dasein anzuzeigen, körperliche Attribute ausgesagt wurden. Ebenso wurde ihm, um ihn als vollkommen zu bekunden, Alles zugeschrieben, was für uns Menschen als Vollkommenheit gilt. Hingegen wurde von ihm kein Attribut ausgesagt, welches auch die vulgäre Auffassung als Unvollkommenheit oder als Mangel im Menschen betrachtet; deshalb wird Gott weder Essen und Trinken, noch Schlaf und Krankheit, noch Ungerechtigkeit oder dergleichen zugeschrieben. Hingegen gilt Bewegung gemäss der Sprache der Menschen, d. h. in der vulgären Vorstellung¹⁾, nicht als Unvollkommenheit; darum finden wir von Gott alle Arten der Bewegung von Lebewesen ausgesagt, sowie auch das Attribut des Lebens selbst.²⁾

Die körperlichen Organe sind Gott metaphorisch zugeschrieben, um durch sie auf seine Handlungen hinzuweisen; die Handlungen selbst sind aber auch nur metaphorisch von Gott ausgesagt, um auf irgend eine Vollkommenheit in ihm hinzuweisen, die aber keineswegs in der von Gott ausgesagten Handlung selbst besteht.³⁾ — Wo in den Büchern der Propheten Gott ein körperliches Organ zugeschrieben ist, dort ist es entweder ein Organ der örtlichen Bewegung, um Leben anzuzeigen, oder ein Sinnesorgan, um die Wahrnehmung anzuzeigen, oder ein Tastorgan (die Hand), um

¹⁾ בחסב לשון בני אדם אעני אלביאל אלמטהורי (p. 29 b, Z. 7).

²⁾ M. N. I, 26. In C. M. Einl. zu Chelek, Art. 3 (P. M. p. 166) ist die Regel so formulirt: Wo immer in der Bibel eine Aussage körperlicher Attribute von Gott vorkommt, wie Ortveränderung, Stehen, Sitzen, Reden und dgl., ist es metaphorischer Ausdruck (מנא), und dem Satze gemäss: דברה תורה כלשון בני אדם. Die Leute haben viel über dieses Capitel geredet (אלנאם פ' הדא אלכאב כתירא). Für אלנאם hat die hebr. Uebers.: חכמים. S. auch M. T. Jesode Tora 1, 9, wo אלביאל של בני אדם dasselbe bedeutet, was in M. N. (vorige Anm.) אלביאל אלמטהורי (Ibn Tibbon: הדמיון הדמוני). S. ferner T. H. g. Anf. (Kobez II, 8 c), M. Hajichud Anfang.

³⁾ M. N. I, 46 (50 b f.). S. auch I, 51 Anfang; I, 59 (73 b).

die Thätigkeit anzuzeigen, oder ein Sprachorgan, um die Emanation der göttlichen Intelligenz auf die Propheten anzuzeigen. Alle diese Metaphern sollen darauf hinleiten, dass sich in uns der Gedanke eines lebenden, Alles ausser ihm wirkenden und sein eigenes Wirken wahrnehmenden Wesens befestige.¹⁾ — Von inneren Gliedern des menschlichen Körpers wurde Gott nur das Herz metaphorisch zugeschrieben, weil dieses zugleich homonyme Bezeichnung der Vernunft ist, aber auch weil das Herz das Lebensprincip jedes Lebewesens ist. Unter *מעי* (Jerem. 31, 19) ist ebenfalls das Herz zu verstehen, weil *מעים* in seiner allgemeinen Bedeutung auch das Herz in sich begreift (vgl. Ps. 40, 9, *בתוך מעי* — *ביתוך לבי*, ib. V. 11²⁾). Und wenn es an der erwähnten Stelle heisst *המו מעי*, so entspricht das dem Ausdrücke *לי לבי* (Jerem. 4, 19). Man hat Gott nicht bildlich die Schulter zugeschrieben, weil diese als Organ des Tragens gilt und das Getragene unmittelbar berührt.³⁾ — Was die vulgäre Vorstellung als Mangel betrachtet oder was ihr bei Gott unvorstellbar ist, das findet sich in der Bibel nicht als Metapher angewendet. Darum werden von den fünf Sinnen nirgends der Geschmacksinn und Tastsinn von Gott ausgesagt. Aus demselben Grunde wird Gott wol das Denkvermögen, nicht aber die Einbildungskraft zugeschrieben; man findet bei Gott die Ausdrücke *מחשבה* und *תבונה*, nicht aber *רעיון*, da dieses Wort die Einbildung bezeichnet³⁾.

Der Ausdruck „zu seinem Herzen“ (Gen. 6, 6; 8, 21)

¹⁾ I, 46 (51a).

²⁾ Munk (p. 163) ist entgangen, dass auch *ביתוך לבי* Citat ist.

³⁾ Ib. (51b).

⁴⁾ M. N. I, 45 (mit der Schlussbemerkung: *ויכל דלך לשון בני אדם*). Maimuni scheint aus dem Inhalte der Stellen, in welchen das Wort *רעיון* im Buche Daniel vorkommt, gefolgert zu haben, dass es Gebilde der Phantasie, also die Einbildungskraft bezeichnet. Auf dieser Meinung M.'s (die weder bei Abulwalid noch bei Ibn Esra sich findet) beruht der Ausdruck *כה רעיוני* für eines der fünf Vermögen der Einbildungskraft in Abraham b. Chasdai's Uebersetzung von Algazali's *מאני צדק* (s. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 13).

ist menschliche Redeweise und besagt, dass Gott in diesem Falle seinen Beschluss keinem Propheten offenbarte, wie von einem Menschen, der seinen Gedanken keinem Andern mittheilt, gesagt wird: Er sprach zu (oder in) seinem Herzen.¹⁾ — Wo man in der Bibel Gott als den „Ersten“ und den „Letzten“ bezeichnet findet, so sind das ebensolche Attribute, wie wenn ihm Auge und Ohr zugeschrieben wird. Jene Ausdrücke sollen bloss besagen, dass er keiner Veränderung unterworfen ist und dass in ihm gar nichts neu entsteht, nicht aber, dass er der Zeit unterliege und im Vergleiche zu anderen Dingen der Erste und Letzte wäre. Diese Ausdrücke sind gemäss der Sprache der Menschen gebraucht²⁾.

IV.

Verschiedene Normen zur Biblexegese.

In den biblischen Schriften werden die einzelnen Geschehnisse, ohne Berücksichtigung der näheren, wie immer getarteten Ursachen, der obersten aller Ursachen, Gott zugeschrieben. So erscheint Alles, auch das Geringste, als unmittelbar von Gott gewirkt. Die Propheten drücken das so aus: Gott sagt, redet, befiehlt, ruft, schickt.³⁾ Aus dem Kreise der Naturvorgänge sind Beispiele dafür: Ps. 147, 18, Ps. 107, 25, Jes. 5, 6; aus dem Kreise der vom freien Willen des Menschen abhängigen Handlungen, sei es dass von Völkern oder von Individuen die Rede ist: Jes. 13, 3, ib. 10, 6, II. Sam. 16, 10, Ps. 105, 20, Jerem. 51, 2, I. Kön. 17, 9, Gen. 45, 8⁴⁾;

¹⁾ M. N. I, 29. Vgl. Ibn Esra zu 8, 21: אל לבו כמו עם לבו ואחר: בן גלה סודו לנח כי נביא היה.

²⁾ M. N. I, 57 Ende.

³⁾ ונא פי הרה אלאשא כלהא לשון אמירה ולשון דבור ולשון צווי ולשון קריאה. Es ist bemerkenswerth, dass Maimūni sich hier der hebräischen Termini bedient, um die biblische Ausdrucksweise genauer zu kennzeichnen. Weiter unten, am Schlusse des Capitels, wiederholt M. die fünf hebr. Ausdrücke, aber nicht in der alphabetischen Folge der ersten Aufzählung.

⁴⁾ M. bemerkt, dass unmittelbar Gottes Befehl oder Sendung auch solche Handlungen zugeschrieben werden, die an sich eine Ungerechtigkeit

aus dem Kreise der willkürlichen Bewegungen der Thiere: Jona 2, 11, Joel 2, 11, Jesaja 34, 17; aus dem Kreise rein zufälliger Begebenheiten: Gen. 24, 51¹⁾, I. Sam. 20, 22²⁾, Gen. 45, 7.³⁾ Wenn man diese Regel von der Nichtberücksichtigung der Mittelursachen auf alle betreffenden Bibelstellen anwendet, erkennt man den wahren Sinn des Textes und beseitigt viele anscheinende Absurditäten.⁴⁾

Wenn erzählt wird, was der in prophetischer Vision dem Propheten erscheinende Engel gesprochen hat, wird das so ausgedrückt, als spräche Gott selbst zum Propheten. Man muss dann den Ausdruck entsprechend ergänzen. Z. B. Gen. 46, 3: אֲנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, erg. אֲנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אַ; ib. 31, 13: אֲנֹכִי הָאֵל [הַנִּגְלָה עֲלֶיךָ] erg. אֲנֹכִי הָאֵל בֵּית אֵל [בְּ] בית אל.⁵⁾

In der ganzen Thora und in allen prophetischen Schriften findet man die Ausdrücke: Zornesgluth, Aerger, Eifer⁶⁾ nur da auf Gott angewendet, wo vom Götzendienste die Rede ist; ferner findet man die Bezeichnung Feind Gottes⁷⁾ nur auf den Götzdiener bezogen. Beispiele: Deut. 11, 16 f.,

keit und Gewaltthätigkeit sind (wie von den angeführten Beispielen Jes. 13, 3, II Sam. 16, 10).

¹⁾ באשר דבר ה', in dem Zufalle, dass Abrahams Knecht gerade Rebekka am Brunnen traf.

²⁾ שלחך ה', nämlich durch das zufällige Fallen des Pfeiles über das Ziel hinaus.

³⁾ וישלחני אלהים, nämlich durch den Zufall, dass Joseph im Gefängnisse die Träume der Hofbeamten deutete und dadurch zu hohen Ehren gelangte. Hingegen zählt M. die Angabe in V. 8 („Nicht ihr habt mich hieher geschickt, sondern Gott“) zu der zweiten Gruppe, weil in diesem Verse die Handlung der Brüder, der Verkauf Josephs gemeint und Gott zugeschrieben wird.

⁴⁾ M. N. II, 48.

⁵⁾ I, 27 Ende, bei Gelegenheit der Erläuterung des Targums zu Gen. 46, 4. Vgl. dazu die Regel Ibn Esra's in beiden Commentaren zu Exod. 3, 6: השליח ידבר בלשון שולחו (im kurzen Comm. השליח ידבר. כדברי השולח).

⁶⁾ לשון חרון אף, לשון כעס, לשון קנאה. S. vor. S., Anm. 3.

⁷⁾ אויב ה' או צר או שונא. Unter den folgenden Beispielen sind auch solche (die letzten zwei), in denen Gott als »hassend« (שנא) bezeichnet ist.

ib. 6, 15, ib. 31, 29, ib. 32, 21; ib. 6, 15, Jer. 8, 19, Deut. 32, 19, ib. V. 22; Nachum 1, 2, Deut. 7, 10, Num. 32, 21; Deut. 16, 22; 12, 31¹⁾.

In allen prophetischen Schriften sind die Ausdrücke, in welchen von dem Verhülltsein Gottes gesprochen wird, eine Andeutung der scheidenden Hülle, welche die Materie — die sinnliche Natur des Menschen — zwischen uns und der reinen Erkenntniss Gottes bildet. So wenn in Ps. 97, 2 von dem Gewölke und Nebel die Rede ist, die Gott umgeben, oder in Ps. 18, 12 von der Finsterniss, die seine Hülle ist. Dieselbe Bedeutung hat auch die Angabe, dass sich Gott am Sinai in dichtem Gewölke, Nebel und Finsterniss offenbarte (Exod. 19, 9, Deut. 4, 11). Damit wird angedeutet, dass uns die Erkenntniss seines Wesens unmöglich ist, weil die verdunkelnde Materie uns einhüllt²⁾.

Jede Bibelstelle, die ihrem Wortlaute nach aussagt, dass etwas Höheres um eines Niedrigeren willen gesetzt sei, muss — da das Niedrige nicht der Zweck des Höheren sein kann — so erklärt werden, dass das Niedrige seiner Natur nach vom Höheren abhängt, dieses also nöthig ist, damit jenes existire³⁾.

Ueberall, wo die heilige Schrift von der Weisheit und ihrem hohen Werth und von der geringen Zahl derer, die sie erwerben, spricht (z. B. Hiob 32, 9, ib. 28, 12), ist diejenige Weisheit (Wissenschaft) zu verstehen, welche für die

¹⁾ I, 36 Anf.

²⁾ III, 9. Als andere Erklärung zu Deut. 4, 11 giebt M. an, der Tag der Offenbarung sei regnerisch und trübe gewesen, wie auch in Richter 5, 4 von ihm gesagt sei: »die Wolken troffen Wasser.« Die doppelte Erklärung, welche M. für diese Einzelheit des Offenbarungsberichtes giebt, hängt mit seiner doppelten Auffassung des Offenbarungsaktes zusammen, indem er denselben einerseits als thatsächlichen Vorgang betrachtet und eine »geschaffene Stimme« annimmt, andererseits ihn als einzigartige Vision erklärt, deren Einzelheiten allegorische Bedeutung haben (s. unten Cap. XII).

³⁾ III, 13. Mit Bezug auf die vorhergegangenen Erklärungen von Gen. 1, 17 (und 1, 28 f.), s. unten Cap. XIX.

in der Thora enthaltenen Anschauungen die Beweisführung darbietet¹⁾).

Während sonst in der üblichen Schwurformel der Ausdruck für Leben mit dem dazu gehörigen Worte durch die Verbindungsform verknüpft wird (חַי נִפְשִׁי, I Sam. 20, 3; חַי פְּרָעָה Gen. 42, 15), unterbleibt diese Verknüpfung, wenn bei Gott geschworen wird (חַי ה'), weil das Leben Gottes mit seinem Wesen identisch ist, also nicht von ihm getrennt gedacht wird²⁾.

Da das Organ der Propheten die Einbildungskraft ist, besteht der grösste Theil der prophetischen Reden in bildlichen Ausdrücken (Gleichnissen, Allegorien). Ausserdem aber ist die Beachtung des metaphorischen und des hyperbolischen Charakters ihrer Sprache erforderlich. Hyperbeln, wie Koh. 10, 20, Amos 2, 9³⁾, finden sich bei allen Propheten in grosser Anzahl. Nicht hyperbolisch sind die Zahlen, mit welchen im Pentateuch das hohe Alter einzelner Personen der Urzeit angegeben wird. Man muss annehmen, dass sich diese ungewöhnlich hohe Lebensdauer auf die Genannten beschränkte, sei es dass sie durch ihre Lebensweise bewirkt wurde oder als Wunder zu betrachten ist; die anderen Menschen erreichten auch zu jenen Zeiten nur

¹⁾ III, 54 (132b).

²⁾ C. M. Acht Capitel, c. 8 Ende; M. T. Jesode Tora 2, 10 (שָׁאִין דְּבוּרָא וְחַיִּי שְׁנִים); M. N. I, 68 Anf. Maimûni erklärt חַי in der Schwurformel חַי ה' u. s. w. als Substantiv (Leben) und חַי פְּרָעָה u. s. w. als st. const. davon. Vgl. seine Erklärung von חַי הָעֵלָם, Dan. 12, 7 (unten Cap. XIX Ende). S. König's Hist.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache II, 42; König macht dort eine mit Maimûni's Beobachtung ziemlich übereinstimmende Bemerkung: die Aussprache חַי ist nach ihm nur bei Jahve von der Tradition nicht angewendet, »indem man bei ihm aus irgendwelcher Scheu kein »Leben« als sein Besitzthum unterscheiden mochte«. König bemerkt weiter, bei אֱלֹהִים stünde wol חַי und citirt dazu Amos 8, 14 (חַי אֱלֹהִים). Aber dies ist kein richtiges Beispiel, denn es ist der Götze von Dan gemeint. Hingegen beweist II Sam. 2, 27 (חַי דָּאֱלֹהִים) und Hiob 27, 2 (חַי אֵל), dass die Regel Maimûni's sich nicht auf das Tetragrammaton beschränkt.

³⁾ Maimûni verweist vorher auf den talmudischen Satz über die biblischen Hyperbeln, mit Deut. 1, 28 als Beispiel.

das gewöhnliche natürliche Alter. — Unverkennbare Metaphern, wie die in Jes. 55, 12, ib. 14, 8, sind in den prophetischen Schriften ungemein häufig. Für das richtige Verständniss der heiligen Schrift ist besonders wichtig eine genaue, von der Vernunft geleitete Sonderung der allegorischen, metaphorischen und hyperbolischen Ausdrücke in den prophetischen Schriften von den in ihrer einfachen Bedeutung zu nehmenden¹⁾. Nur so wird man den wahren Werth dieser Schriften erkennen, nur so vor falschen Vorstellungen geschützt sein, namentlich vor den Vorstellungen der Körperlichkeit, der Attribute und der Affecte, wie sie die heilige Schrift ihrem äusseren Sinne nach Gott zuschreibt²⁾.

Die hebräische Sprache bedient sich des Ausdruckes für die eine Sinneswahrnehmung, um eine andere Sinneswahrnehmung damit zu bezeichnen; sie sagt sehen für hören (Jerem. 2, 31, Exod. 20, 18), sehen für riechen (Gen. 27, 27). In solchen Fällen soll die Wahrnehmung überhaupt ausgedrückt werden³⁾.

Man darf ein Wort des Textes nicht so erklären, dass man es aus dem Zusammenhange reisst, sondern muss immer den Zusammenhang mit dem Vorherstehenden und dem Folgenden im Auge behalten⁴⁾.

Manche Verse der Thora enthalten ausser ihrem eigentlichen Sinne auch eine Andeutung der Zukunft⁵⁾.

¹⁾ ופצל אלאשיא בעקלך ומיזרא יבין לך מא קיי עלי נהה אלסתל ומא קיל עלי נהה אלאסתעארה ומא קיל עלי זיה אלאניא ומא קיל עלי מא ידל עליה אלוצע אלאול בתחריר. Uel er אניא, als Terminus für Hyperbel, bei M. s. Munk, II, 217.

²⁾ M. N. III, 47.

³⁾ M. N. I, 46 (51a). Ueber das Vicariiren der Ausdrücke für die Sinneswahrnehmungen s. Aus der Schrifterklärung des Abulwalid S. 23.

⁴⁾ I. T. p. 32 (Kobez II, 4b), zur Abweisung der Beziehung von Deut. 18, 18 auf Muhammed.

⁵⁾ I. T. p. 45 (Kobez II, 6b) כבר באו בתורה פסוקים ואע"פ שהכונה בהם בענין אחר יהיה בהם רמז לענין אחר. Als Beispiel bringt M. die Zahlen-
deutung des Wortes רדו Gen. 42, 2 (= 210), die Dauer des Aufenthaltes der Nachkommen Jakobs in Aegypten (nach Gen. r. c. 91) und die des

V.

Die Traditionsexegese. Derasch. Agada. Midraschlitteratur.

Auf Grund der in der Traditionslitteratur selbst sich findenden Aussprüche stellt M. in der Einleitung zu seinem Mischnacommentar die traditionelle Erklärung und Specialisirung der pentateuchischen Gebote als auf Moses selbst zurückgehende „überlieferte Erklärung“ dar. Die 613 Gebote wurden nebst ihrer Erklärung durch Moses gelehrt, wie er sie empfangen hatte: die Gebote selbst in geschriebenen Texten, deren Erklärung in mündlicher Ueberlieferung.¹⁾ In dem „Buch der Gebote“ beruft sich M. fortwährend auf die „überlieferte Erklärung“²⁾, die er aber zumeist „die Erklärung“ schlechthin nennt³⁾. Die Träger der Ueberlieferung heissen die „Tradenten der Erklärung“⁴⁾.

Wortes נשנתם, Deut. 4, 25 (= 846, Dauer des Wohnens im heiligen Lande bis zum Exil Jojachins), nach Sanh. 38a. Das Ganze dient M. zur Einführung einer in Num. 23, 24 gefundenen Zukunftsandeutung. S. unten Cap. XIX zu d. St.

¹⁾ C. M. Einl. zu Anf. (P. M. p. 8 f.): . . . די ותפסירה צארת: מנלאת מכתובה באלנצין ואלתפסיר מריו כל המצות . . . בפירושן נתנו.

²⁾ (הפירוש המקובל (= אלתפסיר אלמרוי, s. 41, 1 v. u.; 52, 13; 111, 2 v. u.; 151, 1; 163, 7; 223, 1; 302, 13; 309, 11; 321, 6 v. u. (Hier und in den nächsten Anmerkungen citire ich das ספר המצות, mit Angabe von Seite und Zeile des arabischen Originals, nach der Bloch'schen Ausgabe). S. auch 208, 1 (Verbote 76): והרא לה יאת פיה נץ בין פי אלתורה: לכה תפסיר מריו 12, 9: תפסיר מריוה ען משה ר' (P. M. p. 44) Einleitung 93 c (P. M. p. 44) משה ר' (P. M. p. 44) Einleitung zu Chelek, 8. Glaubensartikel (P. M. 174: תפסירה אלמרוי; Negaim 3, 7: מן אלנץ ואלתפסיר אלמרוי — S. auch I. T. p. 35 (Kobez II, 5a).

³⁾ Zumeist אלתפסיר נא oder ähnlich, oder אלתפסיר: 64, 5 v. u.; 76, 10 v. u.; 129, 12; 130, 9 v. u.; 133, 3; 134, 1; 139, 2; 142, 3; 180, 12; 180, 7, 2 v. u.; 181, 3; 184, 5; 190, 7 v. u.; 191, 5; 194, 13; 208, 8; 227, 2 v. u.; 233, 5 v. u.; 234, 4; 240, 9; 248, 6; 275, 6 v. u.; 279, 3 v. u.; 302, 6; 332, 9. Seltener אלנקל 191, 2; 263, 2 u. s. w. S. auch C. M. Pea 8, 5.

⁴⁾ (מקובלי הפירוש (= רואה אלתפסיר, s. 37, 14; 231, 4; 247, 11; 260, 8. Vgl. אלתפסיר 12, 4 v. u.; 154, 2; 315, 11; 284, 3 שרחו אלתפסיר.

Aber auch solche Schriftauslegungen der Tradition, welche nicht die Gebote zum Gegenstande haben, also agadische Exegese, pflegt M. als „überlieferte Erklärung“ zu bezeichnen¹⁾.

Die „überlieferte Erklärung“ der Gebote bestimmt die Art der Erfüllung und Ausübung derselben auf unzweifelhafte Weise; dennoch suchten die Träger der Tradition den Inhalt der überlieferten Erklärung aus dem Texte der heiligen Schrift selbst herzuleiten, indem sie dabei verschiedene Arten der logischen Folgerungen, Anlehnungen, Anspielungen und Andeutungen zur Anwendung brachten²⁾. Diese Deduction der Ueberlieferung aus dem Texte gehört zur „Weisheit des offenbarten Wortes“, welches in der bestimmten Art seines Ausdruckes zur Deduction die Handhaben bietet³⁾. Für die Deduction durch logische Folgerung giebt es überlieferte Regeln; es sind die 13 Regeln des R. Ismael⁴⁾. Alle übrigen Arten der Deduction können zusammen als Andeutung bezeichnet werden⁵⁾. Es giebt aber auch Fälle, wo die Lehrer

(= 286, 14; קאלוא פי שרח . . 34, 9; אלשארחין 29, 7; שרח אלנאקלון = . . שרחו 292, 10 v. u.

1) S. M. N. I, 42 Ende, zu Deut. 22, 7, aus Kidduschin 39 b (נחו מא נא אלתפסיר אלמרוי), III, 27 Ende als שרח bezeichnet. — M. N. III, 29 Ende, zu Num. 15, 23, aus Sifrè z. St. (פי תפסירה אלמרוי). — III, 41 (92 a), zu Num. 15, 30, aus Kerithoth 7 b (נא אלתפסיר אלמרוי). — III, 40 g. Ende, zu Deut. 21, 7, aus M. Sota 9, 6 (כמא נא אלתפסיר). In M. T. ist der Ausdruck מסי השמועה למרו zur Angabe traditioneller Erklärung vorherrschend; s. Leopold Löw, Ges. Schriften I, 314.

2) C. M. Einl. 93 b (P. M. p. 39) לכן מע כונה מרויה ולא . . . אכתלאף פיה מן חכמה אלכלאם אלמנול אנה תסתברנ מנה הרה אלתפסיר. בונה מן אלקיאסאם ואלאסנאדאם ואלתלויחאם ואלאשאראת אלזאקעה פי אלנץ.

3) Vgl. S. H., 2. Princip Ende (p. 15): לאסאהר חכמה אלנץ. Hier ist אלנץ (= אלנץ) dasselbe, was אלכלאם אלמנול (הכתוב) in C. M.

4) C. M. Einl. 91 d unt. (P. M. p. 10): באלקואנין אללתלה עשר . . . אלמנולה עליה פי סיני . . .

5) In S. H., 2. Princip (p. 12) giebt M. die oben in Anm. 2 angeführte Stelle in C. M. auf folgende Weise wieder: לאן מן חכמה אלנץ . . . אנה יסכן אן תנור פיה אשארה תרל עלי דלך אלתפסיר אלמרוי או קיאם ירל אלתפסיר (93 c, P. M. p. 41): עליה . . . כלהא ען משה ולהא כמא קלנא אשארה פי אלנץ או תסתברנ בנה מן וניה אלקיאם. Und ebend. (P. M. 44) wird die erste Classe der religiösen Vor-

der Tradition eine überlieferte Satzung bloss äusserlich an irgend einen Schrifttext angelehnt, gestützt haben, ohne dass der Inhalt des Textes mit der betreffenden Satzung im Zusammenhang stünde und ohne dass die Satzung durch Schlussfolgerung aus dem Texte abgeleitet wäre, oder dass der Text irgend einen Hinweis auf die Satzung, eine Andeutung, enthielte. In solchen Fällen dient der angeführte Schrifttext als blosses Zeichen, als mnemonisches Mittel.¹⁾

Der auf Andeutungen und Anlehnungen beruhenden Auslegung des Derasch steht gegenüber die Erkenntniss des einfachen Wortsinnes, des Peschat. Von diesem gilt das Wort der alten Lehrer: אין מקרא יוצא מדי משוטי. Und den Wortsinn betrifft die im Talmud oft wiederkehrende Frage: גופיה דקרא במאי קא מדבר.²⁾

schriften so gekennzeichnet: אלקסם אלאול אתפאסיר אלמרויה ען משה אלמשאר אליהא פי אלנין או ימכן אן תסתכרן בקיאם.

¹⁾ C. M. 93c (P. M. 41 f.), in Bezug auf die Anwendung von Deut. 8, 8, als Andeutung der gesetzlichen Maassbestimmungen, שיעורין, Berachoth 40a: . . . וליס לרא אצל תסתכרן מנה בקיאם ולא אשארה אליה פי:

נמיע אלתירה ואנא אסגרת לדלך אלפסוק שבה סימן כי תחפס ותדכר ולם יכן אסמכתא צעיפה שבה עלאמה: . . . דלך מן גרף אלכתאב. Beispiele aus C. M. für »Anlehnung« (ar. אסגד, hebr. סמך): Orla 2, 2; Bikkurim 1, 4; Challa 1, 1 Ende; Sanh. 6, 5 (כתוב סמך בכתוב); Oholoth 16, 4; Toharoth 1, 1; Nidda 9, 3. S. auch M. N. III, 47 (108 b), in Bezug auf Chagiga 7a; ib. II, 33 (75 b), in Bezug auf Midr. Chasitha Anf., zu Ps. 62, 12. S. H. 163, 7 u. (Gebote 245); 181, 7 (Verbote 22) —

Von den blossen Anlehnungen sind die Andeutungen (רמו, אשארה) zu unterscheiden, welche im Texte selbst verborgen liegen, wie der Ausdruck in C. M. Sukka 4 Ende lautet: אשאראת כפיה פי אלנין. S. noch C. M. Pesachim 1, 4; Joma 7 Ende; Baba Kamma 6, 2; Baba Mezia 2, 8; 2, 11; Baba Bathra 8, 1; Berachoth 4, 1. — Eine specielle Anwendung des Term. רמו s. oben S. 26 A. 5.

²⁾ S. H. 2. Princip (p. 13). In der hebr. Uebersetzung (ed. Amsterdam 20 b) lautet die angeführte talmudische Frage: משטיה דקרא במאי. M. bedient sich im arabischen Texte des S. H. beider talmudischer Ausdrücke, um den Wortsinn zu bezeichnen. Beispiele für משטיה דקרא (auch אשארה): 16, 12 (opp. 70, 12 (Gebote 20), 172, 4 v. u. (Verbote 4); 258, 2 v. u. (Verb. 179 Ende); 309, 7 (Verb. 299). 106, 6 v. u. (Gebote 94): תחציל פי דקרא. Beispiele für גופיה דקרא: 192, 3, 6 (Verb.

„Art des Derasch“ ist es, wenn man Prov. 22, 28 עֵלִים so deutet, als hiesse es (עֵלִים). Gerechtfertigt ist die Deutung durch die Grundregel der hebr. Grammatik, wonach die schwachen Buchstaben mit einander vertauscht und in der Schrift ganz weggelassen werden können²). — Art des Derasch ist es, wenn man die Zahl der Gebote und Verbote mit der Zahl der Glieder des Körpers und der Tage des Sonnenjahres in Verbindung bringt³). — „Art des Derasch“ sind die Antworten, welche die Weisen auf die Frage gegeben haben, warum beim zweiten Schöpfungstage Gott nicht sagte, das Schöpfungswerk dieses Tages sei gut⁴). — Homiletisch ist es, wenn gesagt wird⁵), dass in den Worten וְלֹא יִהְיֶה כִקְרָה (Num. 17, 5) das Verbot des Festhaltens an Parteistreitigkeit enthalten ist⁶). — Die Art des Derasch zeigt sich in der allegorischen Begründung der vier Pflanzengattungen des Feststrausses⁷). Deutungen dieser Art

45. opp. דָּרַשׁ; 246, 10 (Verb. 165). Zuweilen wendet M. den arabischen Ausdruck an: טַאֲדַר אֲלֵנִי, s. 245, 4, 14 (Verb. 165); 257, 9 (Verb. 181); 310, 5 v. u. (Verb. 303); die hebr. Uebers. hat dafür שֵׁשֶׁת הַבְּתוֹב. Einmal heisst es טַאֲדַר אֲלֵקוֹל, 192 l. Z. (Verb. 46, in der hebr. Uebers.: הַנִּרְאָה מִהַדְּבָרִים). — Vgl. die Schlussbemerkung der von Abraham Maimūni citirten Erkl. seines Grossvaters Maimūn zu Gen. 37, 38 (bei Simmons, The letter of consolation): הָיָה הוּא אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֵין יִשְׂרָאֵל. Vgl. Joseph Ibn Aknin an der Monatsschrift 1870, S. 349 citirten Stelle.

¹) C. M. Pea 5, 6 (ed. Herzog p. 25): עָלִי טָרִיק אֲלֵדְרַשׁ. Es ist der bei Ibn Esra so häufige Ausdruck דָּרַשׁ.

²) Ib. M. citirt hier, ohne ihn zu nennen, einen Satz Hajjūg's. Diese grammatische Rechtfertigung des Derasch will sagen, dass עֵלִים für עֵלִים[א] gesetzt und das י weggelassen werden kann.

³) S. H. Einleitung (7, 10): סָבִיל אֲלֵדְרַשׁ.

⁴) M. N. II, 30 (69 a): עָלִי נִהְיֶה אֲלֵדְרַשׁ.

⁵) Sanh. 110 a.

⁶) S. H. 8. Princip (30, 8); עָלִי נִהְיֶה אֲלֵעָשׂ לֹא אֵין מִשְׁאֲטֵיהּ דְּקָרָא. Mit וְעָשׂ ist ausgedrückt, dass dieser Derasch eine homiletische Tendenz hat: die Sünde der Parteilung soll noch hassenswerther gemacht werden, indem man sie als mit einem ausdrücklichen biblischen Verbote belastet darstellt. Die hebr. Uebersetzung hat אֲמַסְכַּתָּא, was nur als Kennzeichnung der Deutung im Gegensatz zu מִשְׁטֵשׁ richtig ist.

⁷) Lev. r. c. 30.

both 15^a) die Warnung vor dem Anhören unschicklicher Reden in eine Deutung der Worte **על אונך** (Deut. 23, 14) kleidet, so wird Niemand, der gesunden Verstand hat, ernstlich meinen, dass jener Weise die Warnung für den Inhalt des erwähnten Gebotes hielt und unter **יתר** den Finger, unter **אונך** (= **אזניך**) das Ohr verstanden wissen wollte. Die Deutung Bar Kappara's ist nur eine besonders feine poetische Ausdrucksweise¹⁾, durch welche er eine schöne moralische Sentenz auf einen biblischen Text gestützt hat²⁾. Ebenso sind alle Deraschoth aufzufassen, in welchen es heisst, dass man zum Zwecke der Deutung ein Wort des Textes anders zu lesen habe (**אל תקרי**)³⁾. — Wenn die Weisen den Ausdruck **על פי ה'** (Deut. 34, 5, Num. 33, 38) so deuten, dass Moses und Aharon durch einen göttlichen Kuss gestorben seien (Baba Bathra 17^a), so folgen sie der bekannten Art poetischer Ausdrucksweise, welche — in Hoh. 1, 2 —

es allerdings: **עלי נדה אלתמילאת אלשעריה**, wo die erwähnte Uebersetzung Munk's eher am Platze ist. — M.'s Sohn Abraham gebraucht denselben Ausdruck in seiner Abhandlung über die Deraschoth; denn **על דרך מחמדי השיר** (Kobez II, 42a) ist offenbar = **על שריק אלנואר** אלשעריה.

¹⁾ בל הוא נאדר שערי מליח נרא.

²⁾ אסנר, s. oben S. 29, Anm. 1.

³⁾ Ib. Diesen Excurs über die Deraschoth schliesst Maimūni mit der Aeusserung, das Gesagte enthalte eine jedem Vernünftigen unter den rabbinischen Religionsgläubigen nützliche Bemerkung. Der arabische Text hat **מן אלמחשעין ואלרבאנין**, was Munk so übersetzt: tous les théologiens et rabbins. Richtiger scheint mir die Lesung ohne ו, welche Ibn Tibbon wiedergiebt: **מאנשי התורה הרבנים**. In der That sind es die rabbanitischen Gläubigen („Theologen“ bei Munk — so auch III, 20 p. 41 b — scheint nicht entsprechend zu sein; III, 23. 49 b übers. er **אלמחשעין** richtiger mit la foule des hommes religieux, s. auch III, 24 g. Anf.), welche von der Bemerkung M.'s Gebrauch machen können. Denn die Karäer wählten, wie besonders Jehuda Hadassi's Eschkol Hakkofer, aber auch vor ihm Kirkisāni zeigt, die agadische Schriftauslegung mit Vorliebe zum Gegenstande ihrer Angriffe, und Hadassi hat z. B. gerade die von M. hervorgehobenen **אל תקרי**-Deutungen in eine Reihe mit den christlichen Umdeutungen des Bibeltextes gestellt (s. Jewish Quarterly Review VIII, 432).

die durch die Macht der Gottesliebe erlangte höchste Erkenntniss als Kuss bezeichnet¹⁾).

Der Derasch darf nicht geringgeschätzt werden; denn er enthält merkwürdige Allegorien und wunderbare Gedanken²⁾. Die Weisen haben ihren Gedanken einen seinem äusseren Sinne nach oft der Vernunft widerstrebenden Ausdruck verliehen, theils um den Geist der Lernenden zum Nachdenken anzuregen, theils um den Unwissenden, die niemals der hellen Erkenntniss zugänglich sein können, die Ideen nicht unverhüllt zu zeigen³⁾.

„Buch der Auslegung der Deraschoth,“ so sollte der Titel eines Werkes lauten, dessen Abfassung zu den frühesten Plänen Maimûni's gehörte⁴⁾. In diesem Werke beabsichtigte er, alle Deraschoth zu sammeln, die sich im Talmud und anderwärts finden, sie zu erklären und so auszulegen, dass die Auslegung im Einklang sei mit den durch die Deraschoth auszudrückenden Wahrheiten; in diesem Werke sollte dargelegt werden, was von den Deraschoth dem äusseren Sinne nach, was als Allegorie zu verstehen sei⁵⁾. Später gab M. dem geplanten Werke den Namen „Buch des Einklanges“⁶⁾. Er wollte in ihm, wie er nachher seine Absicht

1) M. N. III. 51 Ende s. oben S. 17, A. 3. — S. auch C. M. Aboth 2, 5: *וּמִכְּנֵי זֶה הַפֶּסֶק עַל צֶדֶד הַמַּלְיָצָה*, über die Deutung von Deut. 30, 12 f. in Erubin 55a.

2) C. M. Einl. 95 b (P. M. 81): *לֹא יִשְׁתַּמֵּל עֲלֶיהָ מִן אֱלֹאֵלָנָא* . . . *אֲלֹגְרִיבָהּ וְאֲלֹנְכָת אֲלֵעֲיִיבָהּ*.

3) C. M. ib. (P. M. 81 f.), ausführlich dargelegt.

4) C. M. Einl. zu Chelek, 7. Glaubensartikel, 126 c (P. M. 170): *סֵפֶר הַדְּרָשׁוֹת* die hebr. Uebers. hat ungenau *כתאב תאויל אדרשות*; es ist wohl *ביאור* zu ergänzen.

5) Ib. 126 a (P. M. 162) *וְסֵפֶר תַּאֲלִיפָא אֲנִמַּע פִּיה נִמְיַע אֲדֵרֶשׁוֹת* . . . *אֲלִמְנוּדָהּ פִּי אֲלֵתְלִמּוּד וְנִירָה וְאֲבִינָהּ וְאֲתַאֲלֵהָ תַּאֲוִילָא יִשְׁאָבֵק אֲלִחְקָאִיק* . . . *וְנִשְׁתַּר מֵא מִנְהָ עַל טִאֲהָרָה וְמֵא מִנְהָ מִתַּלְּ לִבְאֵר עֲנִינֵיהֶם עַד שִׁיאוֹתָו לְמוֹשְׁכָּל*.

6) M. N. I, Einl. (5b): *כתאב אלמשאבקה*. Vgl. den Ausdruck: *אלדי ישאבק אלמעקול*, M. N. III, 17 Ende.

formulirte, die Dunkelheiten aller Deraschoth erklären, deren äusserer Sinn der Wahrheit gar sehr widerspricht und von der Vernunftkenntniss abweicht, die daher als Allegorien zu betrachten sind¹⁾. Aus inneren Gründen, die er in der Einleitung seines „Führers“ erwähnt, gab M. den Plan sowohl dieses Werkes, als des anderen ebenfalls beabsichtigten Werkes über die Prophetie²⁾ vollständig auf³⁾. Jedoch lieferten ihm die Vorarbeiten zu beiden genannten Werken einen Theil des Materiales für seinen „Führer“, der denn auch in beträchtlicher Anzahl Deutungen von Midraschauslegungen enthält⁴⁾. — Von den Deraschoth unterschied Maimûni, wie schon vor ihm Andere, z. B. Hâi Gaon, Jehuda Hallevi und Moses Ibn Esra⁵⁾, die Haggadoth, als ebenfalls der Auslegung bedürftige Bestandtheile der Traditionslitteratur⁶⁾; für הגדות kommt auch מעשיות vor⁷⁾. Abraham Maimûni hält, vielleicht auf

1) Ib. . . . נבין פיה משכלאת אלדרשות כלוא

2) כתאב אלנבואה, an den vor. S., Anm. 4 und 6 citirten Stellen; ausserdem in C. M. Acht Capitel c. 7 Ende (P. M. 231).

3) Abraham Maimûni, zu Anfang der Abhandlung über die Deraschoth berichtet hierüber (Kobez II, 40 d): ואבי מורי זיל חשב לחבר ספר בפירושים (בפירושים) כאשר זכר בתחלת פירוש המשנה ולבסוף נטה מעליו וירא משה מנשת אליו כאשר אמר בתחלת המורה. Das ist offenbar ein lapsus memoriae, da M. von dem geplanten Werke nicht in der Einleitung zum Mischnacommentare, sondern in der Einleitung zu Chelek spricht. Abraham Maimûni gab in seiner erwähnten Abhandlung zum grossen Theile die Ansichten seines Vaters wieder. Vgl. auch oben S. 31, A. 3.

4) Nur auf einige derselben sei kurz hingewiesen: I, 4 (zu Exod. 33, 8); I, 5 (zu Exod. 3, 8); ib. (zu Exod. 24, 11); I, 7 (zu Gen. 5, 3); I, 21 Anf. (zu Exod. 34, 6); I, 54 Ende (zu Lev. 19, 2); I, 63 (zu Gen. 12, 5); I, 67 (zu Exod. 20, 11); I, 70 (zu Deut. 33, 27); II, 6 (zu Gen. 1, 26 und 11, 7); ib. (zu Koh. 2, 7); II, 10 g. E. (zu Gen. 28, 12); II, 30 (Verschiedenes zu Gen. 1); II, 33 (zu Exod. 20, 2); III, 46 (zu Lev. 17, 7).

5) S. meine Notizen in R. d. Études Juives XXII, 17 XXIII, 311 f.

6) S. ausser M. N. I. Einl. Ende (über die Widersprüche der Agada) mehrere Stellen in T. H.: דרשות והגדות. S. auch das Resp. an einen Proselyten, Kobez I. 34 c: המדרשים מן המדרשים.

7) S. T. H. (Kobez II, 9 a oben): שאין המבוקש מן החכמים ספור.

Grund der Belehrung seines Vaters, die beiden letzteren Termini begrifflich auseinander; doch behandelt er sie nur als eine Kategorie¹⁾. Unter Haggadoth verstand M. Legenden und Wundererzählungen, welche biblische Personen zum Gegenstande haben²⁾ aber auch anderartige Elemente der agadischen Litteratur, wie z. B. Schilderungen der messianischen Zeit, des künftigen Lebens. מעשיות sind Wundergeschichten, als deren Helden die Träger der Tradition selbst erscheinen. Doch umfasst im weiteren Sinne דרשות bei M. auch die Kategorie der Haggadoth und Geschichten³⁾.

Mit מדרשות bezeichnet M. die Gesamtheit der Midraschlitteratur, die sich dem Talmud als Quelle der Traditionsexegese und der sonstigen Aussprüche der Traditionsträger anreicht. So sagt er:⁴⁾ Die Weisen befolgen im Talmud und in den Midraschim überall die anthropomorphistische Ausdruckweise der Propheten. Ein anderes Mal:⁵⁾ Talmud und Midraschim enthalten noch Andeutungen der einst in Israel vorhanden gewesenen wissenschaftlichen

הדרשות והמעשים בהם הנפלאים; zwei Zeilen vorher lautet das Aequivalent dafür: כל הדרשות וההגדות.

1) S. die erw. Abhandlung, deren Eingang die Definition der drei Termini bietet, während im Verlaufe der Abh. nur מעשיות und דרשות den Gegenstand der Darstellung bilden.

2) Abr. Maimûni a. a. O. מה אדם לך אדם מה. Vgl. M. N. I, 21 Anf. במערץ אלהגדות. טוב שהם מגידים מאורעות שאירע, in Bezug auf die Agada R. Jochanans zu Deut. 34, 6 (R. H. 17b).

3) S. die Fortsetzung der S. 33, Anm. 5 citirten Stelle (die nur von דרשות handelt): ומא מנא נרי פי אלנום ודכרוה בקול מרסל כאנה נרי; פי אליקטתה; d. h. Deraschoth, in denen Traumbegebenheiten so erzählt werden, als seien sie im wachen Zustande erlebt worden. Das sind also מעשיות, und zwar die zweite Kategorie derselben bei Abraham Maimûni (Kobez II, 42d unten): החלק השני המעשיות שנראו וארעו בהם בחלום: וזכרו אותם בלשון צח ומשום. Zu diesen gehören auch, wie Abr. M. — gewiss im Sinne seines Vaters — angiebt, alle Geschichten, in denen Dämonen (שרים) vorkommen.

4) M. N. I, 46 Ende: תגדהם פי נמיע אתלתמוד ואלמדדרשות מסתמין. עלי תלך אלטואהר אלנבויה.

5) M. N. I, 71 g. Anf.

Kenntnisse, doch nur als geringen Kern in vielfache Schalen eingehüllt¹⁾.

In der Midraschlitteratur unterscheidet M. die bekannten Werke, welche zweifellos von den Weisen der Tradition herrühren, von denen zweifelhafter Herkunft²⁾. Als Quellen der Traditionsexegese nennt er³⁾ Sifrâ und Sifrê, von Rab verfasst, um die Wurzeln der Mischna erkennen zu lassen⁴⁾, ferner die von Tannaiten verfassten Commentare zum Pentateuch: R. Hoschaja's Comm. zur Genesis (Bereschith rabba), Rabbi Ismael's Mechiltha zu den vier anderen Büchern und die Mechiltha R. Akiba's. Amoräer verfassten die übrigen Midraschim, sämmtlich vor Vollendung des babylonischen Talmuds⁵⁾.

Besonders häufig citirt M. im „Führer“ Bereschith rabba, zum Theile mit Namen. Mit Namen führt er ferner an: den Midrasch zum Hohenliede⁶⁾, den zu Koheleth⁷⁾,

1) Vgl. über die in den Midraschim zerstreuten und unter einem scheinbar der Wahrheit der Dinge widersprechenden äusseren Wortsinne verhüllten philosophischen Gedanken, I, 70 (92 b). — S. noch II, 33 Anf. אִצָּא מִן אֶתְלִמּוּד וְהָיָה מִן אֶלְמְדֻשׁוֹת וְהָיָה מִן אֶלְמְדֻשׁוֹת; T. H. (Kobez II, 9 b oben): יִמְלֹא מִהֶם הַתְּלִמּוּד וְהַמְדְּרָשׁוֹת. — S. ferner M. N. II, 10 g. Ende: מִן אֶלְמְדֻשׁוֹת; II, 5: וְנִצְוָה אֶלְמְדֻשׁוֹת; III, 47 g. E.: מִן אֶלְמְדֻשׁוֹת; II, 42 Ende: וְנִגַּן אֶלְמְדֻשׁוֹת כֻּלָּהּ.

2) M. N. II, 3: מִן אֶלְמְדֻשׁוֹת אֶלְמְדֻשׁוֹת אֶלְמְדֻשׁוֹת לְלַחֲכֵמִים.

3) M. T. Anfang der Einleitung.

4) D. h. Sifrâ und Sifrê bieten die exegetischen Grundlagen der Mischna dar. Die Mischna selbst enthält nach M. die Erklärung aller im Pentateuch enthaltenen Gebote, C. M. Einl. 93a' (P. M. 37); und auch die Anordnung der sechs Theile der Mischna folgt der des Pentateuchs (עֲלֵי רֵתֶבֶה אֶתְנִיל), indem der Inhalt der ersten vier Theile dem zweiten Buche, der der zwei letzten Theile dem dritten Buche entspricht.

5) וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות והכל חובר קודם הגמרא הבבלי. Diese Bemerkung über die Abfassungszeit der Midraschim soll deren Autorität begründen.

6) M. N. II, 33: מִדְרַשׁ חַיִּית.

7) II, 6: מִדְרַשׁ קֹהֶלֶת. M. benützte mehrere Abschriften dieses Midrasch. S. M. N. I, 30.

den Midrasch Tanchuma¹⁾. Pirke R. Elieser nennt er „die berühmten Abschnitte R. Eliesers des Grossen“ und widmet einem kosmogonischen Satze aus denselben eine eingehende philosophische Deutung. Dabei bringt er jenen Satz mit einem in Bereschith rabba im Namen R. Elieser's (b. Hyrkanos) stehenden Ausspruche in Verbindung: diesen hat, so nimmt M. an, R. Elieser in seinen Abschnitten ergänzt²⁾.

Einzelne, die Erweiterung der biblischen Geschichtserzählung bietende Agadasätze bezeichnet M. als wahre Tradition³⁾.

Unabhängigkeit von der Traditionsexegese gestattet sich M. principiell in seiner Untersuchung über die Gründe der Gebote, in dritten Theile des Führers. Er sagt ausdrücklich, dass er in derselben für den Inhalt der biblischen Texte, nicht für die traditionelle Auslegung der Gebote die Gründe angeben wolle⁴⁾.

VI.

Das Targum.

Von der Targumlitteratur findet sich bei M. ausser den recipirten Uebersetzungen des Pentateuchs und der Propheten nur einmal das Targum zu den Klage-

¹⁾ II, 10: סדרש רבי תנחומא. S. dazu Buber, Einl. zu seiner Tanchuma-Ausgabe, S. 94. Buber bringt dort auch ein ausdrückliches Tanchuma-Citat M.'s aus S. H. 8. Princip; jedoch muss es richtig so heissen: ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו. Das Wort בתנחומא nach ואמרו fehlt im Original (p. 30) und steht in ed. Amsterdam des ס' המצות (p. 37 a) mit Cursivschrift in Klammern.

²⁾ II, 26. Weitere Citate aus P. R. Elieser s. I, 61 und I, 70.

³⁾ S. M. N. I, 5: אלנקל אלצחיה, in Bezug auf Lev. r. c. 20 g. E. zu Num. 11, 1—3. — III, 29 g. Anf.: אתארא אלצאדקה, über Abraham. — Vgl. בקבלה האמתית, in Bezug auf halachische Exegese, C. M. Terumoth 7, 2, Jebamoth 2, 5.

⁴⁾ III, 41 Anf.: לא תעליל אלנצוי לא תעליל אלסקה. S. Munk's Bemerkung zu dieser Stelle (p. 313). S. ferner III, 41, g. E (אנץ), zu Deut. 23, 15, und III, 46 (104b), zu Lev. 19, 26. Vgl. noch Munk's Bemerkung zu II, 46 im Nachtrag p. 375 f. — Eine sehr bemerkenswerthe Abweichung von der

liedern (1, 11) als „jerusalemisches Targum“ erwähnt¹⁾. Die erwähnten Targumim zu den ersten zwei Abtheilungen der heiligen Schrift nehmen in M.'s philosophischem Hauptwerke eine hervorragende Stelle ein, als classische Zeugen der exegetischen Ueberlieferung, namentlich des unter dem Wortlaute des Bibeltextes sich bergenden tieferen Sinnes. Als solcher Zeuge gilt ihm besonders Onkelos, der — nach der bekannten Talmudstelle (Megilla 3 a) — die traditionellen Erklärungen zur Thora aus dem Munde von zwei so unbedingt als „Weise Israels“ zu betrachtenden Lehrern empfing, wie es R. Elieser und R. Josua waren²⁾. Dies betont M. bei Gelegenheit der Beobachtung, dass Onkelos in Exod. 20, 19, wo vom Reden Gottes zum Volke die Rede ist, ידבר passivisch mit יתמלל übersetzt, während er sonst im Berichte von der Offenbarung am Sinai, wo Gott zu Moses redet, das Activum מליל beibehält. Diese Unterscheidung des Uebersetzers beruht auf der überlieferten Kunde von dem Unterschiede, der gegenüber der am Sinai vernommenen Offenbarungsstimme zwischen Moses und dem Volke obwaltete³⁾.

traditionellen Auffassung erlaubt sich M. in Bezug auf Exod. 34, 7, M. N. II, 54. — Auch ausdrückliche Abweisungen der traditionellen Exegese finden sich; s. zu Hiob 42, 7, M. N. III, 23 (48 b).

¹⁾ C. M. Toharoth 7, 9: תרגום כי הייתי ווללה פי תרגום ירושלמי ארי דות נרגית[א]. Ueber die Bezeichnung des Targums zu den hagiographischen Büchern als „jerusalemisches“ s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge, S. 80.

²⁾ II, 33 Ende: מפי ר' אליעזר ור' יהושע אלהן. — In C. M. Acht Capitel c. 7 citirt M. das Targum zu Gen. 45, 27 ושרת רוח קורשא, alte Lesung für ושרת רוח נבואה. s. Berliner, Onkelos II, 182) und nennt dabei das Targum (s. Porta Mosis p. 229) אלתרנום אלשארח ללאנראץ אלמרויה ען משה רבינו, was hebräisch so lauten würde: היתרנום המבאר את הכוונות המקובלות ממשה רבינו. Die gedruckte Uebersetzung hat bloss: וואמר המתרגם. — In S. H. Verbote 128 (225, 11) wird das Targum als ללנקל (אלשארח) bezeichnet. Die hebr. Uebers. hat bloss: המתרגם. — In M. T. Ischuth 8, 4 entspricht תרגום דידן dem תרגום אונקלוס הנר.

³⁾ Ib. (75 b, Z. 17); s. unten Cap. XII.

Onkelos war ein vollkommener Kenner des Hebräischen und des Aramäischen¹⁾. Daher gelang es ihm, alle Aussagen des biblischen Textes, die zu einer körperlichen Vorstellung von Gott führen könnten, ihrer wahren Bedeutung nach zu umschreiben²⁾. So lässt er, wo Gott irgend eine Art der Ortsbewegung zugeschrieben wird, Gottes „Herrlichkeit“ erscheinen, sichtbar werden, und er giebt z. B. ירד (Exod. 19, 11, ib. V. 20, Gen. 18, 21) mit אתגלי wieder³⁾. Dass O. zu Gen. 46, 4 von dieser Regel abweicht und ארד mit איות wiedergiebt, ist ein Zeugniß seiner Vollkommenheit als Schrifterklärer: er hielt es nicht für nöthig, hier ירד zu umschreiben, da nicht von einem erzählten Geschehnisse, sondern von einer dem Kreise der Einbildungskraft angehörenden, weil ausschliesslich in der nächtlichen Vision gewonnenen Vorstellung die Rede ist⁴⁾.

Wie sehr Onkelos die Verkörperung Gottes und Alles, was — wenn auch auf die entfernteste Weise — dazu führen könnte, vermeidet, zeigt seine Uebersetzung zu Exod. 24, 10⁵⁾. Er bezieht das Personalsuffix in רגליו nicht auf Gott, sondern auf den „Thron Gottes“ und bezeichnet

1) אנקלוס דנר כאמל גרא פי אללנה אלעבראניה ואלסריאניה. Mit dieser Bemerkung will M. darauf hinweisen, dass O. die wichtigste Eigenschaft des Uebersetzers besass: die vollkommene Kenntniss beider Sprachen, der des zu übersetzenden Werkes und der der Uebersetzung.

2) פכל צפה יצפרא אלכתאב תורי אלי נסטאניה יתאולדא בחסב מענאדא.

3) I. 27 Anf., mit der Schlussbemerkung, das sei ein in O.'s Commentar durchaus befolgtes Verfahren (וידרא מטרר פי שררה). M. nennt das Targum auch sonst (s. I, 21, I, 36 Ende. I, 48 Anf., II, 41 Ende, II, 46 Anf.) שררה, Commentar, und bezeichnet die Thätigkeit des Uebersetzers mit dem Verbum שררה, erklären, commentiren. Vgl. S. 38, Anm. 2. Dass M., im Gegensatz zu S a a d j a, שררה im Sinne von „Uebersetzung“, תפסיר im Sinne von „Erklärung“ angewendet hätte, wie Herzog, Tractat Pea, S. 15, A. 6, angiebt, scheint mir nicht durchführbar, wenn er auch in C. M. die arabische Wiedergabe eines hebr. Wortes als שררה bezeichnet.

4) Maimūni giebt noch eine andere Erklärung: Onkelos habe ארד in der Bed. Engel verstanden und sich daher nicht gescheut, ארד wörtlich zu übersetzen. Daran knüpft sich die oben S. 23 erwähnte Regel.

5) I, 28 (31a). Vgl. II, 26 g. Ende.

diesen als den Thron der göttlichen Herrlichkeit (תְּהוֹמָת) יְקִיָּה (כִּיּוֹסִי יְקִיָּה). Jedoch beschränkt sich Onkelos an dieser, wie an anderen ähnlichen Stellen auf die Fernhaltung körperlicher Vorstellung von Gott durch Paraphrase, ohne aber den wahren Sinn des so umschriebenen Textwortes, dessen allegorische Bedeutung zu enthüllen; denn nur die Unkörperlichkeit Gottes ist unbestritten, weil durch Beweise erhärtet, während die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke nicht feststeht und selbst, wenn sie sicher wäre, zu jenen Dingen gehört, die nicht für die allgemeine Kenntniss des Volkes bestimmt sind¹⁾.

Onkelos verfährt in der Regel so, dass er bei körperlichen Aussagen von Gott die Omission eines im st. constr. stehenden Wortes voraussetzt und in der Uebersetzung mit dem Namen Gottes einen der Ausdrücke יְקִיָּה, יְקִיָּה, מִיָּה — wie er der betreffenden Stelle angemessen ist — verbindet, so dass sich die Aussage des Textes auf diesen, nicht auf Gott bezieht, z. B. Gen. 28, 13; ib. 31, 49²⁾. Aehnlich verfährt er zu Exod. 34, 6, indem er וַיַּעֲבֹר ה' שְׁכִינָתוֹ mit וַיַּעֲבֹר ה' שְׁכִינָתוֹ übersetzt, wofür er sich auf Exod. 33, 22 stützen konnte, indem er כְּבוֹדִי כְּבוֹדִי beweist, dass das an Moses Angesichte Vorüberziehende etwas Gott Zugeschriebenes war, seine Herrlichkeit³⁾.

Das „Hören“ Gottes umschreibt Onkelos so, dass er das Gehörte vor Gott gelangen, von Gott wahrgenommen sein

¹⁾ I, 28 (31 a b).

²⁾ I, 21 (26 a): אָבָא אֱלֹהֵינוּ פָּנֵי עָלֵי מַעְתָּאדָה פִּי הָדָה אֱלֹהֵינוּ וְדָלֶךְ אֵין כָּל אִמֶּר יִנְדָּה מִנְסֻבָּה לָלֶה וּלְחַקָּה תְּנֻסִּים אֵין לֹאחֶק אֱלֹהֵינוּ פִּקְדָּה בְּחֹדֶף אֱלֹהֵינוּ וּיְנַעַל תֵּלֶךְ אֱלֹהֵינוּ לֹאמֶר מֵהָמָּה לָלֶה מִחֲדוּף . . . וְעָלֵי הָדָה אִמֶּר שְׂרָחָה . . . וְאֵדָה לֹא יִכֵּן בְּדֵן מִן תִּקְדִּיר מִצָּאָה מִחֲדוּף כְּמֵה יַעֲלֶה אֱנֻקְלוּם דֵּאִימָה פִּתְאָרָה יִנַּעַל דָּלֶךְ אֱלֹהֵינוּ יְקִיָּה וְתִתְּרָה יִנַּעַל שְׁכִינָה וְתִתְּרָה יִנַּעַל מִיָּה בְּחֹסֶם כָּל מִצָּע.

³⁾ Ib. (26 a). Beachtenswerth ist die von M. gebrachte Parallele zu וַיַּעֲבֹר ה' שְׁכִינָתוֹ, nämlich Gen. 32, 22: וַיַּעֲבֹר ה' שְׁכִינָתוֹ. M. selbst ergänzt in seiner eigenen Erklärung (26 b) וַיַּעֲבֹר ה' zu וַיַּעֲבֹר ה' vgl. וַיַּעֲבִירוּ קוֹל (הַקוֹל מִדְּבָר) Exod. 36, 6 und beruft sich auf Num. 7, 89 und Jes. 40, 6 (קוֹל אִמֶּר).

(שְׁמַע קִרְם ה'), oder — wo vom Gebet die Rede ist — dieses von Gott empfangen, angenommen (קָבִיל) werden lässt (z. B. Exod. 22, 22)¹⁾. — Hingegen zeigt sich eine merkwürdige und nicht leicht zu verstehende Mannigfaltigkeit in der Umschreibung solcher Stellen, in denen Gott „sieht“. וִירָא ה' wird bald mit גָּלִי קִרְם ה' bald mit חִוּא übersetzt. Man muss annehmen, dass aramäisch חִוּא nicht nur das sinnliche Sehen, sondern auch geistiges Schauen, Wahrnehmen bezeichnet, doch das Letztere nur dann, wenn sich damit die Billigung des Wahrgenommenen verbindet²⁾. Dann versteht man, warum Onkelos nie וִירָא חִוּא sagt, wo die Wahrnehmung eines Unrechtes erzählt wird³⁾. In solchen Fällen heisst es stets גָּלִי קִרְם ה': Gen. 29, 32; 31, 12; Exod. 2, 25; 3, 7, 9; 4, 31; 32, 9; Deut. 32, 19, 36⁴⁾. Eine Ausnahme von dieser Regel bilden drei Stellen: Gen. 6, 5, ib. V. 12 und 29, 31, וִירָא חִוּא mit וִירָא übersetzt ist. Es ist aber wahrscheinlich, dass der Targumtext an diesen Stellen corrumpt ist⁵⁾. Umgekehrt hätte man Gen. 22, 8 statt גָּלִי קִרְם ה' erwartet חִוּא; hier aber lässt sich vermuthen, dass im Aramäischen חִוּא nicht gesagt werden konnte, wo Gott die Wahrnehmung eines Thierindividuums (וְהִשָּׁה) zugeschrieben ist⁶⁾.

1) I, 48 Anf. Die Allgemeinheit dieses Verfahrens betont M. mit den Worten: וְהָא מְטַרְדּוּ פִי שְׂרַחָה לֹם יַעֲדֵל מִן דְּלִיךְ פִי מִצַּע מִן אִלְמוּאָצַע.

2) Ib. (54b): לֹא שָׁךְ אֵן חִוּא פִי תִלְךְ אִלְלִנָּה יִקְתְּצִי אִלְאִדְרִאךְ וְאִקְרָאֵר. Hier scheint M. das neuhebräische אלשי אלסדרך עלי מא אדרך עליה ראה in Sätzen wie: . . . רואה אני את דברי . . . vorgeschwebt zu haben.

3) In witziger Weise wendet M. darauf die Worte in Habakkuk 1, 15 an: יִהְיֶה שֶׁ אֵל אֵן לֹא תֻּכַּל.

4) Vgl. auch II, 41 Ende, über das Targum zu Gen. 20, 3 und 31, 24. M. hätte auch Num. 22, 9, 20 wo ebenfalls וַיֵּבֶא אֱלֹהִים mit וַתֵּבֶא חִוּא übersetzt ist, anführen können. Doch hält er Bileams nächtliche Visionen für prophetisch (s. II. 45, 2. Stufe).

5) I, 48 Ende: וְאִלְאִקְרַב עֲנִדִי אֵן יִכּוֹן הָדָא גִלְטָא וְקַע פִי אִלְנִסְךְ אִדּוּר לִים עֲנִדְנָא כִּט אִנְקִלוּם.

6) Am Schlusse des Capitels betont M. noch die Notwendigkeit, den richtigen Text des Targums sorgfältig festzustellen: וַיִּנְבְּנִי אֵן יִבְחַתּוּ. וְהָא מִי תַצְחִיחַ אִלְנִסְךְ פִי דְלִיךְ.

Im Allgemeinen gilt für das Targum die Beobachtung, dass der Uebersetzer dort, wo der Wortlaut des Textes erwiesenermaassen eine Unmöglichkeit ergibt, so übersetzt, wie es mit dem vernünftigen Denken vereinbar ist¹⁾.

In Exod. 31, 18 übersetzt Onkelos auffallenderweise **אלהים באצבע דה** mit **באצבעא דה**, während wir **במיטרא דה** erwartet hätten. Es scheint, dass er den Ausdruck **אלהים באצבע** nach der Analogie von **ה' ה' ה' משה** erklärte und an ein wirkliches, wunderbar erschaffenes Werkzeug dachte, durch welches Gottes Willen die Schrift den Tafeln eingrub²⁾. — Ein tiefer Sinn liegt in der Uebersetzung von Exod. 33, 23^b: es ist darin die Stufenfolge der Wesen angedeutet³⁾. — Richtig erklärt O. zu Gen. 3, 5 **אלהים כאלהים** mit **כאלהים** (4). — In Gen. 2, 6 übersetzt O. **עלה** richtig mit **הה סליק**; denn der Regengiang der Vegetation voraus⁵⁾.

Jonathan b. Uzziel hält sich im Targum zu den Propheten von körperlichen Ausdrücken für Gott ebenso sorgfältig fern, wie Onkelos zur Thora⁶⁾ Wo im Texte Körperglieder genannt sind, die zum Greifen oder Sichfort-

1) Brief an die Gelehrten von Marseille (Kobez II, 26b): **שררי כמה פסוקים מן התורה אינן כפשוטן ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו תרגמו המתרגם ענין שהדעת סובלת אותו**.

2) I, 66. Maimūni's eigene Erklärung ist fast identisch mit der Ibn Esra's z. St.

3) I, 37.

4) I, 2 Anfang.

5) I, 30 (69 b. Z. 8). — Billigend citirt M. das Targum zu Gen. 22, 14 (III, 45 g. Anf.). Was das Citat in III, 46 Anf. betrifft, s. unten Cap. XIV, unter N. 11. In C. M. zu Kilajim 5, 7 ist das Targum zu Deut. 22, 9 citirt. In den Acht Capiteln, c. 8. (P. M. p. 241 f.) erläutert M. das Targum zu **כאחד כמני**, Gen. 3, 22. In M. T. Teschuba 5, 1 reproducirt er den Inhalt dieser Erläuterung, ohne das Targum zu erwähnen. Ib. Issure Bia 12, 1 citirt er Onkelos zu Deut. 23, 18 als Quelle der Halacha; ebenso ib. Ebel 5, 19 Onk. zu Lev. 13, 45. Im S. H. beruft sich M. auf Onkelos an folgenden Stellen: Gebot 36 Ende (Deut. 18, 8); Verbot 128 (Exod. 12, 43); Verbot 163 (Lev. 10, 6); Verbot 267 (Deut. 23, 25).

6) I, 36 Ende: **עויאל ושרח וינתן בן עויאל** ולא סימא בונוד שרח אנקלום ושרח וינתן בן עויאל עליהמא אלסלאם אלדין יבעדאן ען אלתנסים כל אלאבעאד.

bewegen dienen, dort umschreibt Jonathan mit נְבוֹרְתָא; denn mit jenen Ausdrücken werden die von Gottes mächtigem Willen ausgehenden Wirkungen angedeutet, z. B. Sachar. 14, 4 (וַיִּתְּנֵם לְיָדָם וַיִּתְּנֵם לְיָדָם = וַיִּתְּנֵם לְיָדָם). — Auch in der Umschreibung metaphorischer Ausdrücke stimmt Jonathan mit Onkelos überein; vgl. die Uebersetzung von Jes. 14, 8 mit der von Deut. 32, 14²⁾. — In Ezech. 10, 9 übersetzt J. אֲבָן מִבְּרִית mit demselben Worte (אֲבָן מִבְּרִית), mit dem O. zu Exod. 24, 10 לִבְנֵת הַמִּסְכָּה übersetzt³⁾. — Vortrefflich erklärt J. „Sonne“ und „Mond“ in Jes. 24, 23: Anbeter der Sonne und des Mondes; gemeint ist die Beschämung der Heiden in Folge der Niederlage Sancheribs bei Jerusalem⁴⁾. — In Jesaia 12, 3 übersetzt er מַעְיֵי הַיְשׁוּעָה mit מַבְחִירֵי צְדִיקִיא, indem er מַעְיֵי nach מַעְיֵי, Num. 15, 24, erklärte und unter יְשׁוּעָה das wahre Heil, die Gerechtigkeit, Frömmigkeit (צֶדֶק) verstand⁵⁾. — In Jes. 2, 6 bed. nach Jonathan יְלִדֵי die Erzeugnisse des Gedankens, die Meinungen und Anschauungen, daher seine Uebersetzung: עֲמִיא (עֲמִיא). — Auf Grund der Angabe in Ez. 10, 13 (לְאִוִּשִׁים קִירָא הַגִּלְגָּל) übersetzt Jonathan

1) I, 28 Anf.

2) II, 47 (100a): נָם בְּרוּשִׁים שִׁמְחוּ לָךְ וְנִי תִרְגֵּם יוֹנָתָן בֶּן עֻזִּיאל אָף שְׁלֹשֹׁתֵינוּ חֲדָיו לָךְ עֲתִירִי נִכְסִין זָעֵלָה מִן בָּאב אֶלְמֶתֶל מִתַּל חֲמַת בִּקְר וְחֹלֵב צֵאן וְנִי.

3) III, 4 g. E.

4) II, 29 (60b unt.). Ibn Esra z. St. weist diese auch von Saadja gebotene Auffassung zurück: וַיֹּשֶׁבְעוּ אִמְרֵיהֶם כִּי הָטַעַם עַל עֹבְדֵי הַמַּאֲוִרוֹת.

5) I, 30 Ende. Maimūni verstand מַעְיֵי in Num. 15, 24 in dem Sinne des von ihm zur Vergleichung herangezogenen arabischen אַעִיָּא (die Vornehmen, Notabeln). Das beruht auf der traditionellen Erklärung, s. Midr. Samuel c. 14; Raschi zu Taanith 24a: וְקִנִּים מֵאִירִים עֵינֵי הָעָם. Abulwalid (Art. עֵינִין) übersetzt auch עֵינִים, Num. 10, 31, mit דְּלִיל, wofür S. Ibn Parchon מוֹרָה וּמַנְדִּיג setz. Samuel Ibn Tibbon, in einer bei Munk (I, 102) abgedruckten Notiz, widerlegt die künstliche Erklärung M.'s zum Targum von Jes. 12, 3.

6) I, 7 Anf. (auch II, 11 Ende). Vgl. die Erklärung Abulwalids (Art. יְלִידֵי), der ebenfalls das Targum citirt, und Ibn Esra's z. St.: מִה שְׁדוּלִירוֹ בְּמַחֲשַׁבָּה.

(in Ez. 1) אִיפְּתִים mit גִּלְגָּל und meint damit die himmlischen Sphären. Ihn bestärkte darin Ez. 1, 16, wo תְּרִישׁ, die Farbe des Himmels erwähnt ist. Die in בארץ, Ez. 1, 15, liegende Schwierigkeit beseitigt er damit, dass er mit diesem Worte die Oberfläche des Himmels bezeichnet findet¹⁾).

Die Worte in Ri. 10, 16^b lässt Jonathan ganz unübersetzt, da er sich scheute, das in ihnen nach seiner Auffassung ausgedrückte Leiden Gottes zu umschreiben²⁾).

Zu sprachlichen Zwecken benützt Maimûni das Targum fleissig im Mischnacommentare, um Wörter der Mischnasprache aus dem Aramäischen zu erklären.

VII.

Worterkklärungen.

Maimûni's Führer wird mit einer Reihe von Worterklärungen eröffnet, denen über vierzig Capitel gewidmet sind. Diese lexikologischen Excurse gehören zum Kerne des Werkes, als dessen erster Zweck in der Einleitung angegeben wird³⁾, „gewisse in den prophetischen Büchern vorkommende Nomina⁴⁾ zu erklären. Diese Nomina sind theils

¹⁾ III, 4. M. selbst giebt eine andere Erklärung. Er hält es für nöthig, sich wegen dieser Nichtanerkennung der Erklärung Jonathans zu rechtfertigen. Er sagt: „Du findest Viele von den Weisen (der Tradition), ja von den Bibelerklärern, welche von der Erklärung Jonathans abweichen, sowol bei einzelnen Ausdrücken des biblischen Textes, als bei vielen Gegenständen der prophetischen Bücher, wie das auch bei diesen dunkeln Dingen gar nicht anders möglich ist. Doch ich will dir nicht — so schliesst M. — meine Erklärung als die bessere empfehlen; suche sowol Jonathans Erklärung auf Grund meiner Bemerkungen über dieselbe, als auch die meinige zu verstehen. Gott weiss allein, welche der beiden Erklärungen dem im Texte beabsichtigten Sinne gerecht wird.“

²⁾ I, 41. S. David Kimchi z. St. Munk citirt ein Targummanuscript, in dem die Worte וְתִקְצֹר נִמְשׁוּ בְעַמִּל יֵשׁ thatsächlich unübersetzt im Targumtexte stehen.

³⁾ M. N. I. Anf.

⁴⁾ Der Ausdruck Nomina (אֲשָׁמָא) umfasst auch die den Inhalt des Verbums angehenden Verbalnomina (z. B. יִירִידָה), wie denn die Worterklärungen M.'s sich auch auf Verba erstrecken. S. den Anfang des

Homonymen, welche die Unwissenden nur in der einen ihrer verschiedenen Bedeutungen verstehen, theils metaphorische Ausdrücke, die von den Unwissenden in ihrer ersten Bedeutung, aus welcher die metaphorische entlehnt ist, verstanden werden¹⁾; theils aber sind es amphibolische Ausdrücke, die man bald in ihrer appellativischen Bedeutung, bald in einer speciellen Bedeutung als Homonymen verstehen zu können vermeint.“ Die so angekündigten Wörterklärungen, von denen einige auch synonyme Wörter betreffen, stehen nicht ohne Grund an der Spitze des ganzen Werkes. Sie bilden gewissermassen die breite lexikologische Grundlage, auf der das Werk sich aufbaut²⁾. Sie dienen vor Allem dem ausgesprochenen Zwecke des Werkes, indem sie die durch den Wortlaut der heiligen Texte verursachten Zweifel und Anfechtungen des denkenden Bibellesers beseitigen und ihm einen Ausweg zeigen sollen, wenn ihn das Schwanken zwischen rücksichtsloser Hingebung an die Ergebnisse der philosophischen Speculation und kritikloser Annahme der Aussagen der heiligen Schrift in schmerzliche Rathlosigkeit und Verwirrung gestürzt hat. Die anscheinend bunte Reihe der so erklärten Wörter und Wortgruppen besteht aus solchen Ausdrücken, welche die heilige Schrift in ihren Aussagen über Gott und das Walten Gottes anwendet und welche besonders geeignet sind, jene Zweifel und Anfechtungen hervorzurufen. Die ihnen gewidmeten Capitel sind durchaus

Abschnittes über die drei Verba קרב נש נע (M. N. I, 18): הרה אלתלתה; אסמא אעני קריבה ונניעה וננישה.

1) In der Darstellung der betreffenden Ausdrücke sind Homonymie und Metapher nicht strenge von einander gesondert, wie denn ja die Homonymie sehr häufig auf der übertragenen Anwendung des Wortes beruht. M. sagt selbst (I, 37 Anf.) in Bezug auf פנים: אסם משתרך ואכתר; פנים: אשתראכה הו עלי זהה אלאסתעאררה ואכתר אשתראכה מן: (כנף) I, 43; זרהה אלאסתעאררה.

2) Ausser den so erklärten Wörtern hatte M. ursprünglich auch anderen besondere Excursus widmen wollen. So verweist er auf die zu gehende Erläuterung des Wortes בן (I, 7: כמא סנבין פי אשתראך אסמיה בן), die sich aber nicht vorfindet.

exegetischen Inhaltes, da sie die fraglichen Ausdrücke auf Grund der für sie angeführten Bibelstellen und viele der letzteren im Sinne der angenommenen Wortbedeutung erklären. Sie führen uns in die Mitte und den Kern der Maimûni'schen Bibelexegese hinein und geben die deutlichste Vorstellung von der tendenziösen Beschaffenheit derselben. Sie mögen daher hier, in möglichst gedrängter Uebersicht, ihrem hauptsächlichen Inhalte nach vorgeführt werden. Es sei die Bemerkung M.'s vorausgeschickt, dass er nicht sämtliche Bedeutungen des erklärten Wortes aufzuzählen die Absicht hat, sondern nur diejenigen, die ihm für seinen Zweck nöthig sind¹⁾.

I. Synonyma.

1. תַּצֵּר bed. die körperliche Form, den Umriss, die Gestalt (Gen. 39, 6, I. Sam. 28, 14, Ri. 8, 18), auch die Form eines Kunstwerkes (Jes. 44, 13). Auf Gott findet das Wort überhaupt keine Anwendung. — צֶלֶם bed. die natürliche Form²⁾ eines Dinges, durch welche es das wird, was es ist; so ist das, was den Menschen zum Menschen macht, sein Denkvermögen, und dieses ist in Gen. 1, 26 als צֶלֶם (Bild, Form) bezeichnet³⁾. Auch in Ps. 73, 20 bed. צֶלֶם die spezifische Form des Menschen, seine vernunftbegabte Seele; denn nur von dieser, nicht von der körperlichen Form kann gesagt sein, dass Gott sie — bei den Frevlern — verwerfe. Wenn die Götzen צִלְמִים genannt werden, so ist damit nicht die äussere Gestalt der Götzenbilder bezeichnet, sondern die ihnen nach der Meinung ihrer Verehrer innewohnende Idee oder Kraft; selbst in I. Sam. 6, 5 bedeutet צֶלֶם die den betreffenden Bildern beigelegte Kraft des Schutzes gegen

¹⁾ M. N. I, 10 Anf. — M. bemerkt ferner (I, 8), er wolle mit seinen Wörterklärungen nicht nur auf den Sinn der im betreffenden Capitel erwähnten Bibelstellen hinweisen; sondern er wolle gleichsam „eine Pforte öffnen“, durch welche man zu den Bedeutungen auch anderer Stellen hingelange, an denen das erklärte Wort gebraucht wird.

²⁾ Im Sinne der aristotelischen Philosophie (εἶδος).

³⁾ S. M. T. Jesode Tora 4, 8. . . צורה הידועה ומשנת הדעות . . .

die abzuwendende Plage¹⁾. — רָמוּה (Verbum רָמָה) bed. ebenfalls nicht körperliche, sondern die ideelle Aehnlichkeit. S. Ps. 102, 7: רָמִיתִי (in Bezug auf die traurige Verlassenheit); Ez. 31, 8: רָמוּ (in Bezug auf Schönheit); Ps. 58, 5; ib. 17, 12. So bezieht sich auch Ez. 1, 26 רָמוּת auf die dem Throne innewohnende Idee der Erhabenheit und Majestät. Und auch in Gen. 1, 26 bed. רָמוּת die ideelle Aehnlichkeit des Menschen mit Gott vermöge der menschlichen Vernunft, welche — wenn auch nicht ihrem Wesen nach — der göttlichen Vernunft ähnlich ist²⁾.

2. מִבְנֵיהָ (von בָּנָה, bauen) bed. den Aufbau, die äussere Structur, z. B. die geometrische Gestalt (Exod. 25, 9; 25, 40; Deut. 4, 17; Ez. 8, 3; I. Chron. 28, 11); deshalb wird das Wort nie auf Gott angewendet. — תְּמוּנָה ist ein amphibolischer Ausdruck, der in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Er bedeutet: die durch die Sinne wahrgenommene äussere Gestalt, den Umriss einer Sache (Deut. 4, 25; 4, 15); die in der Einbildung vorhandene Gestalt (Hiob 4, 16); die durch die Vernunft erfasste Idee. In dieser letzteren Bedeutung heisst es Num. 12, 8: וַתִּמּוֹנֶת ה' יְבִישׁ, d. h. die Idee Gottes erfasst er³⁾.

3. Die drei Verba רָאָה, רָבִיט, חָזָה bezeichnen sowol das Sehen mit dem Auge, als — metaphorisch — das Erfassen mit der Vernunft. Beispiele für רָאָה: Gen. 29, 2 einerseits, Koh. 1, 16 andererseits. רָבִיט bed. mit dem Auge etwas betrachten, nach etwas hinblicken (Gen. 19, 17; 19, 26; Jes. 5, 30); metaphorisch: etwas denkend betrachten, um es zu erfassen (Num. 23, 21; Exod. 33, 8⁴⁾); auch Gen. 15, 5, wo es sich um prophetisches Schauen handelt). Ebenso bed.

¹⁾ Maimūni setzt hinzu, dass wenn man in dem letztern Beispiele נִצַּח nur als Bezeichnung der äusseren Form erklären könnte, das Wort als Homonym oder als amphibolischer Ausdruck für zwei von einander zu sondernde Begriffe genommen werden müsste.

²⁾ M. N. I, 1. Zu תָּאָר s. auch Milloth Higgajon c. 13.

³⁾ M. N. I, 3.

⁴⁾ Auf Grund der traditionellen Erklärung fasst M. hier וְהִבִּיטוּ אַחֲרַי im Sinne von nachdenken, reflectiren auf.

חזה mit dem Auge schauen (Micha 4, 11), und übertragen: im Geiste erfassen (Jes. 1, 1; Gen. 15, 1). Auf Gott bezogen, haben sämtliche drei Verba ihre metaphorische Bedeutung: ראה (I Kön. 22, 19; Gen. 18, 1; Exod. 33, 18; 24, 10¹⁾); חזו (Exod. 3, 6, Num. 12, 8²⁾); חזה (Exod. 24, 11³⁾).

4. קרב bed. die örtliche Annäherung (Ex. 32, 19; 14, 10), נגע die Berührung eines Körpers mit einem andern (Exod. 4, 25, Jes. 6, 7⁴⁾), נגש das Sichhinbewegen einer Person zu einer andern (Gen. 44, 18). Ausser dieser ersten Bedeutung bedeuten die drei Verba auch die Vereinigung des Wissens mit seinem Gegenstande, die begriffliche Annäherung; z. B. נגע (Jerem. 51, 9), תקריבון (Deut. 1, 17), ויגש (Gen. 18, 23, Vision), נגש (Jes. 29, 13). Wo in den prophetischen Büchern gesagt ist, dass Gott nahe sei, dass der Mensch sich Gott nähere, zu Gott hintrete — Ps. 145, 18; Jes. 58, 2; Ps. 73, 28; Deut. 4, 7; 5, 24; Exod. 24, 2 — bezeichnen die Verba קרב und נגש nur die geistige Annäherung durch Wissen, Erkennen. — נע in Ps. 144, 5, Hiob 2, 5, ist bildlich gemeint und bed.: lass dein Gebot hingelangen⁵⁾.

5. ברא und עשה bezeichnen die Erschaffung des Universums durch Gott (Gen. 1, 1 und 2, 4), und zwar bed. ברא, dass Gott die Welt aus dem Nichtsein in's Dasein rief; עשה, dass er die Gattungsformen, die natürlichen Typen der

¹⁾ Inmitten dieser Beispiele, in denen Gott als Object des Sehens genannt ist, citirt M. auch Gen. 1, 4, wo Gott es ist, der „sieht.“

²⁾ Dazu Habakkuk 1, 13, wo Gott Subjekt ist.

³⁾ M. N. I, 4; s. auch I, 5 Ende und I. 44 Ende.

⁴⁾ Vgl. zu diesen beiden Stellen die merkwürdige Deutung der Vision Jesaia's im Briefe an Chasdai Hailevi (Kobez II, 24b).

⁵⁾ M. N. I, 18. Ebenso erklärte Maimûn, der Vater Maimûni's, wie der Enkel Abraham mittheilt (s. Simmons, The letter of consolation. Anh. p. 6). הנגשים, Exod. 19, 22 als geistige Nähe אלמכתציק; (באלקרר אלמעני יתקדשו); dann müsse, bemerkt Abraham Maimûni, auch יתקדשו im selben Verse als innere, geistige Weihe verstanden werden (סיכון). (יתקדשו בבואטגהם פי חאל תקדמהם אלמעני). So erklärt auch Maimûni in M. N. I, 5 g. E.

Wesen schuf. יצר scheint nur auf die Hervorbringung der Gestalten und Umrisse oder irgend einer anderen Accidenz angewendet werden zu können. Daher wird die Erschaffung des Weltalls nie mit dem Verbum יצר bezeichnet. Die Bedeutung von עשה begreift auch andere Verba in sich, welche für die Welterschöpfung angewendet sind (Ps. 8, 4; 104, 2; Jes. 48, 13¹).

6. Von אהב unterscheidet sich חשק (Ps. 91, 14) darin, dass mit dem letzteren Ausdrucke die ausserordentliche Liebe bezeichnet wird, die keinen anderen Gedanken zulässt, als den an den geliebten Gegenstand²).

7. תחלה bed. den zeitlichen Anfang (Hosea 1, 2), ראשית (von ראש Haupt) den Wesensanfang, das Princip. Auch in Gen. 1, 1 bed. ראשית nicht den zeitlichen Anfang, da ja die Zeit selbst erschaffen wurde³).

II. Homonyma und Metaphern.

A) Substantiva.

1. אלהים bed.: 1. Gott; 2. Engel; 3. Richter, Regenten⁴).

2. אדם ist 1. der Name des ersten Menschen, abgeleitet von אדמה (Gen. 2, 7). 2. Bezeichnung des Menschen

¹) M. N. II, 30 Ende. Vgl. III, 10 g. Anf. zu Jes. 45, 7: bei חשך und רע ist deshalb בורא angewendet, weil „Finsterniss“ und „Böses“ etwas Negatives, Nichtseiendes bedeuten, und im Hebräischen das Verbum ברא im Zusammenhange mit dem Nichtseienden gebraucht wird: לאן היה כלמה לרא תעלק באלערם פי אללסאן אלעבראני. S. auch III, 13 (25 a), zu Jes. 43, 7. — Dass ברא die creatio ex nihilo bedeutet, citirt Ibn Esra als allgemeine Ansicht der Bibelerklärer und bekämpft sie (in beiden Commentaren zu Gen. 1, 1).

²) M. N. III, 51 g. E. S. oben S. 17, A. 3.

³) M. N. II, 30 Anf. Das erste Wort der Bibel darf daher nicht — führt M. aus — übersetzt werden: „im Anfange“ (פי אלהים), sondern „in einem Principe“ (פי בראית), d. h. indem er die das Dasein des Universums bedingende Wesensursache, die oberste Stufe der Emanationsleiter in's Dasein rief. ב ist hier nicht Praeposition der Zeit.

⁴) M. N. I, 2 Anf. Diese drei Bedeutungen des Wortes „kennt jeder Hebräer“. Zur zweiten Bed. s. Ibn Esra zu Gen. 1, 1; zur dritten die Regel Simon b. Jochais, Mechiltha zu Exod. 14, 19 (Agada der Tannaiten II, 105). S. auch Abr. Ibn Dâud, Emuna rama II, 6, 1.

als Gattung (Gen. 6, 5; Koh. 3, 21; 3, 19). 3. Bez. der Menge im Gegensatze zu den Vornehmen, Ausgezeichneten (Ps. 49, 3). Die letzte dieser Bedeutungen hat אדם auch in Gen. 6, 2 und Ps. 82, 7¹⁾.

3. אִשָּׁה, אִישׁ bed.: 1. Mann und Weib; 2. das männliche und weibliche Thier (Gen. 7, 2); 3. אִשָּׁה bed. jedes Ding, welches bestimmt und zubereitet ist, sich mit einem andern Dinge zu verbinden (Exod. 26, 3). Aus dem letzteren Beispiele ist ersichtlich, dass auch אָח und אחות in dieser übertragenen Bedeutung angewendet werden können²⁾.

4. פָּנִים bed. 1. das Angesicht jedes Lebewesens (Jer. 30, 6; Gen. 40, 7)³⁾. 2. Zorn (I Sam. 1, 18)⁴⁾; daher Zorn Gottes (Echa 4, 16; Ps. 34, 17; Exod. 33, 14; Lev. 20, 5). 3. Gegenwart einer Person (Gen. 25, 18; Lev. 10, 3; Hiob 1, 11); von dieser Bedeutung stammt die Redensart פָּנִים בְּפָנִים (Exod. 33, 11, zu verstehen nach Num. 7, 89, vgl. II. Kön. 14, 8; Deut. 5, 4, erläutert durch Deut. 4, 12). Auch וּפָנִי, Exod. 33, 23, gehört zu dieser Bedeutung: meine Gegenwart, d. i. meine Existenz, wie sie in Wirklichkeit ist, kann nicht erfasst werden. 4. פָּנִים hat die Bed. der Ortbestimmung: „vor“, oft auch auf Gott angewendet (לְפָנֵי Gen. 18, 22); in dieser Bed. erklärt Onkelos וּפָנִי in Exod. 33, 23. 5. Zeitbestimmung: vor (Ruth 4, 7, Ps. 102, 26). 6. Rück-

¹⁾ M. N. I, 14. Hier folgt M. ganz dem Wörterbuche Abulwalids, der ebenfalls sagt, (Art. אדם): אדם אסמך מן אדם: אדם הראשון אלמשתק אסמך מן אדם: אדם, und in Bezug auf Ps. 49, 3: אדם דון אלכאצה. Zu Ps. 82, 7, s. auch Saadja (Ewald und Dukes, Beiträge I, 58); zu Ps. 49, 3, s. Ibn Esra's Commentar. In Gen. 6, 2, übers. auch Saadja אלעאמה דאדם.

²⁾ M. N. I, 6. Vgl. oben S. 16, Anm. 5.

³⁾ Die Herleitung dieser Bed. von פָּנִים vom Verbum פָּנָה giebt M. I, 2, Ende.

⁴⁾ Auch Abulwalid (Wb. Art. פָּנָה Ende) erklärt וּפָנִי mit „ihr Zorn“, und er citirt als weitere Beispiele die ersten zwei der von M. gebrachten.

sicht, Fürsorge¹⁾ (mit נשא verbunden; von Gottes Vorsehung: Num. 6, 25).²⁾

5. אחר bed.: 1. Rücken, Rückseite (Exod. 26, 12; II. Sam. 2, 23); 2. (אחר) Zeitbestimmung: nach (Gen. 15, 1). 3. Jemandem folgen, in seinen Spuren wandeln, nach seinem Thun sich richten (Deut. 13, 5; Hosea 11, 10; 5, 11). In diesem letztern Sinne ist אחורי, Exod. 33, 23, zu verstehen: du kannst erfassen, was mir folgt, was mir sich anschliesst, was sich aus meinem Willen ergibt, d. h. meine Geschöpfe³⁾.

6. רגל bed. 1. Fuss (Exod. 21, 24)⁴⁾. 2. Begleitung, Gefolge (Exod. 11, 8). 3. Ursache (Gen. 30, 30)⁵⁾; diese Bed. findet sich auch Gen. 33, 14⁶⁾. Sach. 14, 4 bed. רגלי die von Gott verursachten, gewirkten Wunder⁷⁾.

7. עין bed. 1. Quelle (Gen. 16, 7). 2. Auge (Exod. 21, 24). 3. Fürsorge (Jerem. 39, 12). In dieser metaphori- schen Bedeutung von Gott angewendet: I Kön. 9, 3; Deut. 11, 12; Sach. 4, 10⁸⁾.

8. מעים bed. 1. die Eingeweide; 2. sämtliche inneren Körpertheile; 3. Herz (Ps. 40, 9 בתוך מעי = לבי⁹⁾).

9. לב bed. 1. Herz (II Sam. 18, 14); 2. die Mitte jedes Dinges (weil das Herz in der Mitte des Leibes ist): Deut. 4, 11; Exod. 3, 21¹⁰⁾. 3. Gedanke: II. Kön. 5, 26;

¹⁾ ארעאית ואלענאית. Den zweiten dieser arab. Ausdrücke gebraucht Abulwalid (Art. נשא).

²⁾ M. N. I, 37.

³⁾ M. N. I, 38.

⁴⁾ Dieses Beispiel steht auch bei Abulwalid an der Spitze des Artikels רגל.

⁵⁾ Dies ist das einzige von Abulwalid für diese Bedeutung (מן אנלי) gebrachte Beispiel. Saadja übersetzt בסבבי. M. giebt beide Ausdrücke.

⁶⁾ Hier folgt M. der Uebersetzung Saadja's (auch Ibn Esra: בעבור, während Abulwalid לרגל hier so erklärt, wie in Exod. 11, 8.

⁷⁾ M. N. I, 28.

⁸⁾ M. N. I, 44. In Deut. 11, 12 übers. auch Saadja עיני ה' אל mit ענאית.

⁹⁾ M. N. I, 46 (51 b).

¹⁰⁾ לב = לבית, nach Menachem b. Sarûk (לב I) und Ibn Esra (z. St.)

Num. 15, 39; Deut. 29, 18. 4. Meinung, Gesinnung: I. Chron. 12, 39; Prov. 10, 21; Hiob 27, 6. 5. Wille: Jerem. 3, 15; II. Kön. 10, 15. In dieser Bedeutung auf Gott übertragen: I. Sam. 2, 35; I. Kön. 9, 3. 6. Einsicht, Vernunft: Hiob 11, 12, (לִבְּב, er wird vernünftig¹⁾); Koh. 10, 2. Zumeist in dieser Bedeutung auf Gott übertragen. Diese Bed. hat לֵב auch Deut. 4, 39; Jes. 44, 19. Besonders klar ist das in Deut. 29, 3 ersichtlich²⁾.

10. נֶפֶשׁ bed. 1. Seele (die allen mit Empfindung begabten Lebewesen gemeinsame): Gen. 1, 30. 2. Blut (Deut. 12, 23). 3. Die vernünftige Seele, welche die „Form“ des Menschen bildet: Jerem. 38, 16³⁾. 4. Das vom Menschen den Tod Ueberdauernde, I Sam. 25, 29. 5. Wille, Ps. 105, 22; 41, 3⁴⁾; auch Gen. 23, 8 und Jerem. 15, 1. Diese letztere Bed. hat נֶפֶשׁ stets, wenn das Wort auf Gott angewendet ist: I Sam. 2, 35; Richter 10, 16 („sein Wille hielt sich zurück von dem Leiden, der Heimsuchung Israels“; נ = נָפַן⁵⁾, wie in Lev. 8, 32; 25, 52; Exod. 12, 19⁶⁾.)

11. רוּחַ bed. 1. Luft, eines der vier Elemente (Gen. 1, 2). 2. Wind (Exod. 10, 13, 19). 3. Lebensgeist (Ps. 78, 39; Gen. 7, 15). 4. Das vom Menschen den Tod Ueberdauernde, das nicht der Vergänglichkeit unterworfen ist (Koh. 12, 7⁷⁾).

¹⁾ Arab. يَعْكَل; so übers. Abulwalid (Art. לִבְב), Ibn Esra: קנה לב שיהא החכמה. In I, 34 citirt M. unsern Vers als Beleg dafür, dass der menschliche Geist sich allmählich vervollkommenet.

²⁾ M. N. I, 39.

³⁾ S. oben S. 46. M. wählt dieses Beispiel, weil die Erschaffung der Seele durch Gott mit עֲשֵׂה bezeichnet ist, dieses Verbum aber (s. oben S. 48) die Erschaffung der Gattungsformen der Wesen bezeichnet.

⁴⁾ Diese zwei Beispiele hat Abulwalid für נֶפֶשׁ in der Bed. Wille (מְרָאד); die beiden anderen setzt M. nach eigener Erklärung (עֲנִידִי) hinzu.

⁵⁾ S. Abulwalid, Luma 67 (Rikma 32), wo auch die drei Beispiele M.'s zu lesen sind. M. bemerkt noch, die Sprachgelehrten hätten viele Beispiele dafür aufgezählt: וְקָרָא עֲדָא מִן דְּלִךְ אֵדָל אֵלֶּלְנָה כְּתִירָא.

⁶⁾ M. N. I, 41. S. M. T. Jes. Tora 4, 8 Ende: וּפְעָמִים רַבּוֹת תִּקְרָא וְזֹאת הַצּוּרָה נֶפֶשׁ וְרוּחַ וּלְפִיכָךְ צָרִיךְ לְהוֹדִיר בְּשִׁמוֹתַן שְׁלֹא יִשְׁעָה אָדָם בָּהֶן וְכֵן שֵׁם וְשֵׁם יִלְמַד מֵעֲנִינוּ.

⁷⁾ S. M. T. Jesode Tora 4, 9; M. Hajichud p. 15.

5. Die Ausströmung der göttlichen Vernunft auf die Propheten (Num. 11, 17, 25; II Sam. 23, 2). 6. Absicht, Wille (Prov. 29, 11; Jes. 19, 3; 40, 13¹). Wo **רוח** Gott zugeschrieben wird, dort ist das Wort in der 5. Bedeutung, zuweilen in der 6. zu verstehen²).

12. **מָקוֹם** bed. 1. Ort, Raum. 2. Rang, Stufe der Vollkommenheit, die Jemand erreicht hat³). Diese zweite Bedeutung hat **מִמְקוֹמוֹ**, Ez. 3, 12, womit die unvergleichliche Vollkommenheitsstufe Gottes bezeichnet wird. Ebenso bed. **מָקוֹם**, Exod. 33, 21, nicht nur den der erhöhten Denkhätigkeit günstigen Ort auf dem Berge, sondern zugleich auch die Stufe der höheren Intuition, welche Moses gewährt war⁴).

13. **כִּסֵּא** bed. 1. Thron. 2. Das Heiligthum, welches, gleich dem Throne, auf die Majestät und Erhabenheit dessen hinweist, der seine Herrlichkeit in ihm erscheinen lässt (Jerem. 17, 12). 3. Himmel (Jes. 66, 1), denn der Himmel weist auf die Erhabenheit und Majestät seines Urhebers und Lenkers hin. 4. Die Majestät und Grösse Gottes selbst: Exod. 17, 16; Echa 5, 19⁵).

14. **כִּנָּף** bed.: 1. Flügel (Deut. 4, 17). 2. Die Ecken des Gewandes (Deut. 22, 12). 3. Die Enden der bewohnten Erde (Hiob 38, 13; Jes. 24, 16). 4. Hülle, Decke (Deut. 23, 1; Ruth 3, 9⁶). Diese Bedeutung hat **כִּנָּף**, wo es von Gott (Ruth 2, 12⁷) und von den Engeln (Jes. 6, 2) ge-

¹) Abulwalid citirt als einziges Beispiel für diese Bedeutung Ezech. 1, 12, mit Berufung auf das Targum (**רֵעוּא**); dasselbe thut M. an einer andern Stelle: M. N. III, 2 (4 b, 17).

²) M. N. I, 40.

³) Als Beispiel citirt M. das talmudische: **מִמְלָא מָקוֹם אֲבוֹתֵינוּ** und **מַחְלִיקָת בְּמִקְוֵה עֵימָרָה**.

⁴) M. N. I, 8. S. oben, S. 12, A. 3.

⁵) M. N. I, 9.

⁶) Diese Bed. leitet M. von der hier mit Nennung des Urhebers citirten Erklärung Abulwalid's zu **יִכְנֹף**, Jes. 30, 20 („sich verhüllen“) ab. Abulwalid selbst betrachtet diese vierte Bedeutung als metaphorische Anwendung der zweiten.

⁷) M. übersetzt **לְחִסוֹת** — nach Munk's (p. 153) Emendation — mit **לְתַסְתֵּכְנִי**, ebenso Abulwalid: **לְלֹאֶמְתִּכְנָאן**.

braucht wird. An letzterer Stelle ist gesagt, dass sowohl die Ursache des Daseins der Engel, als ihre Wirkungen („Gesicht“ und „Füsse“) verhüllt, d. h. nicht ohne tiefes Nachdenken erkennbar sind¹⁾.

15. צור bed.: 1. Berg, Felsen (Exod. 17, 6). 2. Kieselstein (Jos. 5, 2). 3. Ursprungsort des Steines (Jes. 51, 1). Auf Grund dieser Bedeutung heisst auch Gott צור, als Ursprung und wirkende Ursache von Allem, was ausser ihm ist (Deut. 32, 4, 18, 30; I Sam. 2, 2; Jes. 26, 4). ונצבת על הצור, Exod. 33, 21 bed.: Befestige dich in der Erwägung dessen, dass Gott der Ursprung, das Prinzip von Allem ist²⁾.

B) Verba und ihre Derivata.

1. עלה und יר bed.: 1. Hinaufgehen und hinuntergehen. 2. Im Range steigen und sinken (Deut. 28, 43); daher עלין (Deut. 28, 1), למעלה (I. Chr. 29, 25³⁾). Wenn Gott, der im Range unendlich über dem Menschen Erhabene, den Menschen durch prophetische Offenbarung auszeichnet, sich zu ihm herablässt, wird das Verbum יר gebraucht (Num. 11, 17; Exod. 19, 20; 19, 11); ebenso wenn die Menschen durch ein vom Willen Gottes verfügtes Unheil gezüchtigt werden (Gen. 11, 5, 7; 18, 21). עלה wird von Gott gesagt, wenn der Zustand der prophetischen Inspiration vom Menschen weicht (Gen. 35, 13; 17, 22). 3. עלה bed.: sich im Gedanken einem erhabenen Gegenstande zuwenden, so Exod. 19, 3, wo עלה אל האלהים nicht nur das Hinaufsteigen auf den durch Gottes sichtbare Herrlichkeit ausgezeichneten Berg bedeutet, sondern zugleich auch die Erhebung des Gedankens zu Gott⁴⁾.

2. הלך bed.: 1. Gehen (Gen. 32, 1). 2. Sich ausdehnen, (Gen. 8, 5; Exod. 9, 23). 3. Sich verbreiten, sich kundgeben (Jerem. 46, 22; Gen. 3, 8⁵⁾). Bei Gott angewendet,

¹⁾ M. N. I, 43.

²⁾ M. N. I, 16. Nach Abulwalid und Ibn Esra (zu Deut. 32, 4) heisst Gott צור als der Starke, Mächtige.

³⁾ M. bringt noch Beispiele aus dem talmudischen Sprachgebrauche.

⁴⁾ M. N. I, 10. S. oben S. 12, A. 3.

⁵⁾ An beiden Stellen ist קול Subjekt zu הלך (רתהלך).

bed. הָלַךְ das Sichverbreiten der göttlichen Kundgebung¹⁾, aber auch das Sichabwenden der Vorsehung (Hosea 5, 15), wie denn mit dem Gehen (im gew. Sinne) ein Sichwenden verbunden ist. In Num. 12, 9 vereinigt וָלַךְ beide Bedeutungen: Gottes Vorsehung wandte sich von ihnen ab; aber der göttliche Zorn verbreitete sich auch, gab sich kund, indem Mirjam aussätzig wurde. 4. הָלַךְ bed. den Lebenswandel (Deut. 28, 9; 13, 5; Jes. 2, 5²⁾).

3. **ב** bed.: 1. Kommen (Gen. 27, 35). 2. Hineingehen (Gen. 43, 26; Exod. 12, 25). 3. Eintreffen, sich ereignen (Ri. 13, 17; Jes. 47, 13), auch von Negationen, also nicht-seienden Dingen³): Hiob 30, 26 („Böses“, „Finsterniss“ trifft ein). Bei Gott bed. **ב** das Eintreffen seines Wortes oder das der Erscheinung seiner Herrlichkeit (Exod. 19, 9; Ez. 44, 2). In Sach. 14, 5 bed. **ב** das Eintreffen des göttlichen Wortes, die Erfüllung seiner durch die Propheten („alle deine Heiligen“, o Israel) gegebenen Verheissungen⁴).

4. **צא** bed.: 1. Hinausgehen, vom Thiere oder sonst einem körperlichen Wesen (Gen. 44, 4; Exod. 22, 5). 2. Erscheinen, Kundwerden eines unkörperlichen Dinges (Esther 7, 8; 1, 17; Jes. 2, 3); auch **השגשג** (Gen. 19, 23) bed. das Erscheinen des Lichtes. Von Gott angewendet (Jes. 26, 21) bed. **צא** ebenso das Kundwerden seines bisher uns verborgenen Wortes, d. h. die Entstehung des bisher nicht Gewesenen. Denn sowie Könige als Werkzeug ihres Willens das Wort gebrauchen, so wird auch als Werkzeug des göttlichen Wirkens, das keines Werkzeuges bedarf, das Wort genannt. (Ps. 33, 6⁵).

¹⁾ אַנטשאר אלאמר, das Sichverbreiten der Sache, d. i. des Göttlichen; vgl. אַמר אלאדי (= שי אלאדי) bei Jehuda Hallewi (Kusari IV, 3): die sichtbare Erscheinung der Herrlichkeit Gottes (s. die Bibel-exegese der jüd. Rel. S. 121, A. 3). Munk (p. 85) übersetzt, gegen Ibn Tibbon und Alcharizi; parole divine, was aber hier unberechtigt ist.

²) M. N. I, 24.

3) S. oben S. 49, A. 1.

4) M. N. I, 22.

⁵⁾ M. N. I, 23. S. Ibn Esra zu Gen. 1, 3: ועל דרך משל המלך

5. עבר bed.: 1. Die örtliche Fortbewegung (Gen. 33, 3; Exod. 17, 5). 2. Das Sichverbreiten der Stimme (Exod. 36, 6; I Sam. 2, 24). 3. Das Eintreffen des Lichtglanzes, den die Propheten in ihren Visionen sahen (Gen. 15, 17; Exod. 12, 12). 4. Ueberschreitung des Maasses (Jerem. 23, 9¹). 5. Ueber das Ziel hinaus, an ihm vorüber gehen (I Sam. 20, 36), um ein anderes zu erreichen. In dieser letzteren Bedeutung ist ויעבר, Exod. 34, 6, zu verstehen, indem — mit Bezug auf 33, 23 — damit gesagt ist, dass Moses das von ihm gewünschte Ziel, „das Antlitz Gottes zu sehen“, d. h. Gottes Wesen zu begreifen, nicht erreichte²). Es ist aber auch möglich, dass nach ויעבר zu ergänzen ist קול³) und das Verbum dann in der 2. Bedeutung verstanden werden muss⁴).

6. ישב bed.: 1. Sitzen (I Sam. 1, 9). 2. Beharren (Sach. 14, 10; Ps. 113, 9). In diesem Sinne wird das Verbum von Gott ausgesagt, indem es die vollkommene Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit bezeichnet (Echa 5, 19; Ps. 123, 1; 2, 4). In Ps. 29, 10 bed. יה' למכול ישב: Bei den Veränderungen in den Zuständen der Erde — wie sie die Fluth hervorrief — verharrte Gott unverändert⁵).

7. כום bed. 1. Stehen (Esther 5, 9⁶). 2. Feststehen,

1) Maimūni scheint עברי יין als eine Art der Inversion (= עבר יין, oder עבר ביין) betrachtet zu haben, wie deren Abulwalid anzunehmen pflegt, so wenn er העובר על המקדים (Exod. 30, 13) mit כל העוברים עליו המקדים erklärt, oder יין ידליקם (Jes. 5, 11) mit יין ידליקו, s. mein: Aus der Schrifterklärung des Abulwalid, S. 17. Damit entfällt Munk's Vorwurf (p. 75, Anm. 2). Abulwalid selbst fasst יין als Subject auf und übersetzt עברי mit תנאזה (Art. עבר), demselben Worte, das auch Maimūni anwendet.

2) M. versteht die Worte יה' על מניו so: »Der Ewige gieng — in dem Moses gewährten Erkennen — an seinem eigenen Antlitz vorüber« und gewährte ihm nur diejenige Erkenntniss, welche durch אחריו ausgedrückt ist.

3) S. oben S. 54, A. 5.

4) M. N. I, 21.

5) M. N. I, 11. Zur Erkl. von Ps. 29, 10 s. M.'s Brief an Samuel Ibn Tibbon, Kobez II, 28 b.

6) Die Bedeutung „aufstehen“ berücksichtigt M. nicht, weil die

bestätigt sein (I Sam. 1, 23; Gen. 23, 17; Lev. 25, 30; I Sam. 24, 21). In diesem Sinne heisst es von Gott: אָקום (Ps. 12, 6; Jesaja 33, 10), d. h. ich werde meinen Befehl, meine Verheissung und meine Drohung bestätigen, aufrechterhalten. Ebenso Ps. 102, 14. 3. Weil wer etwas zu thun entschlossen ist, sich stehend dazu anschickt, wird קום auch von dem gesagt, der sich zu irgend etwas anschickt (I Sam. 22, 8); und dieser Bedeutung entlehnt ist der Gebrauch von קום in Fällen wie Amos 7, 9, Jesaja 31, 2, wo von der Vollziehung des göttlichen Strafgerichtes die Rede ist¹⁾.

8. עָמַד bed.: 1. Stehen (Gen. 41, 46, Jerem. 15, 1; Gen. 18, 8). 2. Sich zurückhalten, innehalten (Hiob 32, 16; Gen. 29, 35). 3. Feststehen, dauern (Jerem. 32, 14; Exod. 18, 23; Jerem. 48, 11; Ps. 111, 3). In diesem letzteren Sinne wird das Verbum auf Gott angewendet (Sach. 14, 4²⁾). Auch Deut. 5, 28 und ib. V. 5 gehört hieher³⁾.

9. נָצַב oder יָצַב bed.: 1. Stehen, sich aufstellen (Exod. 2, 4; Ps. 2, 2, Num. 16, 27). 2. Feststehen, dauern (Ps. 119, 89). In dieser Bedeutung von Gott: Gen. 28, 13. Hieher gehört auch Exod. 33, 21, wie aus der Vergleichung mit 17, 6 klar wird⁴⁾.

10. שָׁכַן bed.: 1. Wohnen (Gen. 14, 13; 35, 22). 2. Verweilen bei demselben Gegenstande (Hiob 3, 5). In diesem übertragenen Sinne bed. שָׁכַן das dauernde Verweilen der Herrlichkeit Gottes oder seiner Vorsehung an einem Orte oder bei einem Gegenstande (Exod. 24, 16; 29, 45; Deut. 23, 16⁵⁾).

11. רָכַב bed.: 1. Reiten (Num. 22, 22). 2. Beherrschen, in seiner Gewalt haben (wie der Reiter sein Reitthier beherrscht): Deut. 32, 13; Jes. 58, 14; Hosea 10, 11. In

weiteren Bedeutungen, die er angiebt, sich nur auf die Bed. „stehen“ zurückführen lassen (s. Munk, 61).

¹⁾ M. N. I, 12.

²⁾ S. oben S. 51.

³⁾ M. N. I, 13. Zu Deut. 5, 28, s. M. T. Jesode Tora 7, 6.

⁴⁾ M. N. I, 15.

⁵⁾ M. N. I, 25.

diesem Sinne wird das Verbum auch auf Gott angewendet: Deut. 33, 26; Ps. 68, 5¹).

12. רום bed.: 1. Erhebung im Raume (Gen. 7, 17). 2. Erhebung im Range (Ps. 89, 20; I. Kön. 16, 2; 14, 7). In dieser Bedeutung auf Gott angewendet (Ps. 57, 6²).

13. ישא bed.: 1. Oertliche Erhebung (Gen. 42, 26). 2. Rangenserhebung (Num. 24, 7; Jes. 63, 9; Num. 16, 3). In dieser Bedeutung auf Gott angewendet (Ps. 94, 2; Jes. 57, 15³).

14. מלא bed.: 1. Vollsein eines Körpers mit einem andern (Gen. 24, 16; Exod. 16, 32). 2. Vollsein, Beendigung einer bestimmten Zeit (Gen. 25, 24; 50, 3). 3. Vollendung an Vorzüglichkeit (Deut. 33, 23; Exod. 35, 35; I Kön. 7, 14). Diese Bedeutung hat מלא auch in Jes. 6, 3 (die ganze Schöpfung zeugt durch ihre Vollkommenheit von der Vollkommenheit Gottes); Exod. 40, 34⁴).

15. שמע bed.: 1. Hören (Exod. 23, 13; Gen. 45, 16). 2. Annehmen, zuhören (Exod. 6, 9, Hiob 36, 11; Neh. 13 27; Josua 1, 18). 3. Wissen, verstehen (Deut. 28, 49). Wo שמע auf Gott angewendet ist und im buchstäblichen Sinne die erste Bedeutung hätte, dort ist es der dritten Bedeutung gemäss zu verstehen: wissen, zur Kenntniss nehmen (Num. 11, 1; Exod. 16, 7). Hat aber der buchstäbliche Sinn die zweite Bedeutung, denn ist das Erhören des Gebetes gemeint (Exod. 22, 22; 22, 26; II. Kön. 19, 16; Deut. 1, 45; Jes. 1, 15; Jerem. 7, 16⁵).

16. דבר und ebenso אמר bed.: 1. Sprechen im eigentlichen Sinne (Exod. 19, 19; 5, 5). 2. Denken (Koh. 2, 15; Prov. 23, 33; Ps. 27, 8; Gen. 27, 41). 3. Wollen (II Sam. 21, 16; Exod. 2, 14; Num. 14, 10). Wo die beiden Verba auf Gott angewendet werden, sind sie nach der 2. oder 3. Bedeutung zu verstehen. In der Erzählung von der Erschaf-

¹) M. N. I, 70 Anf.

²) M. N. I, 20.

³) Ib.

⁴) M. N. I, 19.

⁵) M. N. I, 45.

fung der Welt (Gen. 1.) bed. ויֵאָמֶר: Gott wollte¹⁾. Dass אָמַר und דָּבַר gleichbedeutend sind, sieht man aus Jos. 24, 27 (אָמַר . . . דָּבַר²⁾).

17. אָכַל bed.: 1. Essen. 2. Vernichten, zerstören (Lev. 26, 38; Num. 13, 32; Jes. 1, 20; II. Sam. 2, 26; Num. 11, 1; Deut. 4, 24³⁾). 3. Nahrung des Geistes durch Wissen und Lernen (Jes. 55, 1, 2; Prov. 25, 27; 24, 13 f.). In Bezug auf diese dritte Bedeutung spricht man auch von Hunger und Durst, um den Mangel des Wissens und Erkennens zu bezeichnen (Amos 8, 11; Ps. 42, 3⁴⁾).

18. עָצַב bed.: 1. Schmerz (Gen. 3, 16). 2. Kränkung (I. Kön. 1, 6; I. Sam. 20, 34). 3. Widerspenstigkeit, Abtrünnigkeit (Jes. 63, 10; Ps. 78, 40; 139, 24; 56, 6). Zur zweiten Bedeutung gehört ויתעצב, Gen. 6, 6. Wollte man es nach der dritten Bedeutung erklären, so müsste man אָל לָבוּ in der Bed. Willen nehmen: Er (der Mensch) war widerspenstig gegen seinen (Gottes) Willen⁵⁾.

19. חָיָה (חַיָּה) bed.: 1. Leben (Gen. 9, 3). 2. Gesundwerden (Jes. 38, 9, Jos. 5, 8). Ebenso bed. מָוֹת nicht nur sterben, sondern auch heftig erkranken (I Sam. 25, 37). 3. חַיִּים bed. auch das Erwerben von Wissen (Prov. 3, 22; 8, 35; 4, 22). Dem entsprechend heissen Deut. 30, 15 die richtigen Meinungen חַיִּים, die verderblichen מָוֹת. In diesem Sinne ist auch תַּחֲיוֹן, Deut. 5, 30, zu verstehen⁶⁾.

20. יָלַד bed.: 1. Kinder gebären (Deut. 21, 15). 2. Die Hervorbringung der Naturdinge (Ps. 90, 2). 3. Das Hervor-

¹⁾ Diese Regel habe, so bemerkt M., schon ein Anderer gegeben. Saadja übersetzt in der That in Genesis 1 ויֵאָמֶר stets mit שָׁא.

²⁾ M. N. I, 65. Nach Abulwalid, Art. דָּבַר, wo ebenfalls Jos. 24, 27 als Beweis citirt wird.

³⁾ Gott vernichtet die von ihm Abfallenden, wie das Feuer das vernichtet, worüber es Gewalt bekömmt.

⁴⁾ M. N. I, 30. Zur dritten Bedeutung verweist M. auf die Aeusserung Raba's, Baba Bathra 22a: . . . תָּנִי אָכַל, und auf die Regel über die allegorische Bedeutung der Ausdrücke אָכַל und שָׁתָה im Buche Koheleth, in Koh. r. zu 3, 13.

⁵⁾ M. N. I, 29.

⁶⁾ M. N. I. 42.

spriessenlassen der Pflanzen (Jes. 55, 10). 4. Das in der Zeit sich Ereignende (Prov. 27, 1). 5. Das vom Denken Erzeugte und die aus ihm sich ergebenden Meinungen und Lehren (Ps. 7, 15; Jes. 2, 6)¹⁾. Dieser Bedeutung von יָלַד entspricht die Bezeichnung der Schüler der Propheten als בני הנביאים. Hierher gehört auch וילד Gen. 5, 3: Seth erhielt durch Adams Belehrung diejenige Stufe der menschlichen Vollkommenheit, welche als die wahrhafte Form des Menschen (בצלמו) bezeichnet wird²⁾.

21. (תְּכַפֵּה) חכם bed.: 1. Erkenntniss theoretischer Wahrheiten, mit der Erkenntniss Gottes als Endziel (Hiob 28, 12; Prov. 2, 2). 2. Erwerbung von Kunstfertigkeiten, welcher Art immer (Exod. 35, 10, 25). 3. Erwerbung von ethischen Vorzügen (Ps. 105, 22; Hiob 12, 12). 4. Klugheit, List (Exod. 1, 10; II Sam. 14, 2; Jerem. 4, 22³⁾).

III. Verschiedenes.

Hier seien einzelne Bemerkungen lexikologischer Art, soweit sie in dem Bisherigen nicht berücksichtigt werden, kurz zusammengestellt.

קָזַק, Ezech. 1, 14, ist dasselbe was בָּרַק, Blitz⁴⁾.

גָּלַל bed. rollen, wälzen (Jerem. 51, 25⁵⁾), daher heisst der Kehricht⁶⁾, der vom Sturme wirbelnd getrieben, sich rollend fortbewegt: גִּלְגִּל (Jes. 17, 13); auch der Schädel heisst

¹⁾ Abulwalid ist es, der יָלַד hier mit אָמַא übersetzt und sich dabei auf das Targum beruft. In beiden folgt ihm Maimūni. S. oben S. 43, A. 6.

²⁾ M. N. I, 7.

³⁾ M. N. III, 54 Anf. S. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 120 f.

⁴⁾ M. N. III, 2 (4b oben): בּוֹק לִנְה מִי בָרַק. Wörtlich aus Abulwalid (Art. בּוֹק).

⁵⁾ M. citirt noch וַיִּגַּל, Gen. 29, 10, obwol dieses Verbum zu גָּלַל gehört, weil er גָּלַל als Fortbildung von גָּלַל erkennt. Auch Abulwalid trennt גָּלַל nicht von גָּלַל.

⁶⁾ Munk (p. 27) übersetzt „tourbillon de poussière“, jedoch folgt Maimūni ohne Zweifel in seiner Auffassung des Wortes — wie auch in der Etymologie — Abulwalid, der גָּלַל in Jes. 17, 13 und Ps. 83, 14 für gleichbedeutend mit גָּלַל, I Kön. 14, 10, und mit Kehricht, Spreu erklärt. S. auch Ibn Esra zu Ps. 83, 14.

wegen seiner zum Runden neigenden Gestalt **גִּלְגָּלִית**. Weil nun jede Kugel von schneller, rollender Bewegung ist, heisst alles Kugelförmige **גִּלְגָּל**, auch die himmlischen Sphären¹⁾.

הֶפֶז bed. das Uebermaass in irgend etwas, zumeist aber das Uebermaass im Wohlthun; die prophetischen Bücher wenden das Wort meistens an, um das Wohlthun an Jemandem, der darauf kein Anrecht hat, zu bezeichnen²⁾.

לִרְתֹּם, von **לִרְתֵּם**, verknüpfen, vereinigen. Das in Hiob 40 f. beschriebene Thier heisst so, weil es ein Inbegriff (eine Verknüpfung) der sonst getrennten körperlichen Eigenschaften der schreitenden, schwimmenden und fliegenden Thiere ist³⁾.

מִרְכָּבָה heisst eine Gesammtheit von Thieren die an den Wagen gespannt sind, das Gespann. Aus I Kön. 10, 29 ist ersichtlich, dass ein Gespann von vier Thieren **מִרְכָּבָה** heisst (ein Gespann kostet 600, jedes Pferd 150 Silberstücke). Daher heisst der von vier **חַיִּית** getragene Gotteswagen (Ezech. 1.) **מִרְכָּבָה**⁴⁾.

נֶעַר bezeichnet sowohl den 30-jährigen Joseph (Gen. 41, 12, 46), als den nahezu 60-jährigen Josua (Exod. 33, 11). Danach ist auch Jirmeja's Alter bei seiner Weihe zum Propheten (Jer. 1, 6) zu beurtheilen⁵⁾.

¹⁾ M. N. III, 4.

²⁾ M. N. III, 53 Anf. Vgl. C. M. Aboth 5, 7 (auf welche Stelle M. hier verweist): **כִּי הַחֲסִידָה הַזֶּה הוּא הָאִישׁ הַחֲכָם כְּשִׁיּוּסָיָהּ בְּמַעֲלָה** . . . בדבר יקרא חסד תדיה ההפלה היא בטוב או ברע. Als Uebermaass im Schlechten kömmt **חסד** in Lev. 20, 17 vor, wo Ibn Esra das Wort mit **תּוֹסַפֶּת בּוֹנָה** erklärt. Doch hat M. wol die ganze Begriffsbestimmung von **חסד** aus Ibn Esra, der am Schlusse der Einleitung zu seinem **Jesôd Dikdûk** (Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 149) sagt: **וְדַע כִּי חֶסֶד** וְדַע כִּי חֶסֶד דְּבַר שְׂאִינֵנו חַיִּיב בֵּין בְּטוֹב בֵּין בְּרַע. תּוֹסַפֶּת דְּבַר שְׂאִינֵנו חַיִּיב בֵּין בְּטוֹב בֵּין בְּרַע. Vgl. E. Landau, Die gegensinnigen Wörter, S. 34, 42 ff.

³⁾ M. N. III, 23 (50b).

⁴⁾ M. N. I, 70 Ende.

⁵⁾ M. N. II, 32 g. E. Ibn Esra, zu Exod. 33, 11 berechnet, wie hier M., Josua's Alter zu jener Zeit auf 56 Jahre. Er rechtfertigt jedoch die Anwendung des Wortes **נֶעַר** auf andere Weise. Abulwalid, Art. **נֶעַר** Ende, rechtfertigt die Bezeichnung des 41-jährigen Rechabeam als **נֶעַר** (II Chr. 13, 7) damit, dass dieses Wort zuweilen die Unerfahrenheit bezeichnet.

עולם bed. nur mit der Partikel ער verbunden die ewige Dauer, sei es in der Verbindung וער לעולם oder in עולם¹⁾.

צדקה bed. Gerechtigkeit, die darin besteht, dass man Jedem das ihm Gebührende zukommen lässt. Doch bezeichnet das Wort in der h. Schrift auch das Wohlwollen, mit welchem wir das Leid des Nebenmenschen lindern, so Deut. 24, 13. Denn durch die Uebung dieser Tugend des Wohlwollens hast du deiner vernünftigen Seele ihr Recht zukommen lassen. In demselben Sinne ist צדקה angewendet in Gen. 15, 6 und Deut. 6, 25²⁾.

שטת ist von שטה (Prov. 4, 15) abzuleiten. Mit dem Worte ist dasjenige bezeichnet, wodurch der Mensch von den Wegen der Wahrheit abgelenkt wird und auf die Wege des Irrthums geräth³⁾.

VIII.

Die Gottesnamen.

Zu Exodus 33 und 34.

Alle in der Bibel zu findenden Namen Gottes⁴⁾ sind von seinen Wirkungen hergeleitet, mit Ausnahme von יהוה; dies ist ein eigens zur Benennung Gottes gebildeter Name, der deshalb שם מסורש heisst, weil er ausdrücklich auf Gottes Wesen hinweist und mit ihm nichts anderes benannt wird⁵⁾. Die Etymologie dieses Namens kennen wir nicht⁶⁾; jedoch bezeichnet er unzweifelhaft einen Begriff, der Gott allein

¹⁾ M. N. II, 28.

²⁾ M. N. III, 53.

³⁾ M. N. III, 22 g. E. ואעלם אן שטן משתק מן שטה מעליו ועבור. M. scheint das ך als nomenbildenden Functionsbuchstaben genommen zu haben, nach dem Muster von נַעֲמָן, רַחֲמָן. Allerdings giebt es von Wurzeln לִיָּה nur Derivate mit יָׁן.

⁴⁾ In M. T. Jesode Tora 6, 2 zählt Maimūni zu halachischem Zwecke sieben Gottesnamen auf (שבעה שמות ה'), auf Grund der Baraita Schebuoth 35 b (vgl. Sofrim 4, 1). S. L. Löw, Ges. Sch. I, 196.

⁵⁾ M. N. I, 61 Anf.

⁶⁾ Hierin folgt M. Jehuda Hallevi, s. Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 171.

und keinem Wesen ausser ihm zukömmt. Vielleicht bedeutet der Name, in der alten hebräischen Sprache, deren Wortschatz nur in geringem Umfange auf uns gekommen ist, und gemäss der wahren Aussprache des Namens das nothwendige (absolute) Sein¹⁾. — Der Gottesname אֱהִיָּה (Exod. 3, 14) ist aus אֱהִיָּה abgeleitet²⁾: der Existirende, Seiende. אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה (ib.) will sagen, dass das Sein zu Gottes Wesen selbst gehört, mit ihm identisch ist: der Seiende, welcher der Seiende ist, d. h. dessen Sein nothwendig ist³⁾. — יְהִי enthält den Begriff der Ewigkeit des Seins⁴⁾.

יְהִי ist von dem Worte für „Herr“ (Gen. 42, 30) abgeleitet. Das Pluralsuffix (ִי) ist emphatisch gemeint und bezeichnet das Umfassende der Herrschaft⁵⁾. In Gen. 18, 3 ist mit אֲדֹנָי der Engel angesprochen⁶⁾.

¹⁾ I, 61 (78 a). Die Ableitung des Tetragrammaton vom Verbum אֱהִיָּה, אֱהִיָּה lehnt M. damit stillschweigend ab. Weiter unten, I, 63 Ende, sagt er: Das Tetragrammaton zeigt das Sein schlechthin (מְנַרד נִוְרָה) an; das absolute Sein aber (אֱלֹהִים אֱלֹהִים) begreift das stetige, d. h. notwendige Sein in sich.

²⁾ Nach M. ist אֱהִיָּה keine Verbalform, sondern ein Substantiv. Er bemerkt, dass אֱהִיָּה sein und existiren bedeutet.

³⁾ I, 63.

⁴⁾ Ib., im Anschlusse an die Erläuterung von אֱהִיָּה: וְכֹלֵךְ אִסֵּם יְהִי: אֱהִיָּה. M. leitet also אֱהִיָּה ebenfalls von אֱהִיָּה ab. Im Widerspruche damit sagte er M. T. ib. 6, 4: זֶה הַשֵּׁם מְקַצֵּת שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ: דְּהוּא. Jedoch ist dies wol so gemeint, dass der Buchstabencomplex יְהִי einen Theil des Tetragrammaton darstelle, nicht dass יְהִי durch Kürzung aus ihm entstanden sei. Ibn Esra (Sefer Haschem c. 8) leitet אֱהִיָּה ebenfalls von אֱהִיָּה ab.

⁵⁾ I, 61 g. Anf.: מִי דִלֵךְ תַּפְסִים וְעִמּוּם לְלִנְיָ (Ibn Tibbon: שְׁבוּהָ). Als תַּפְסִים (hebr. תַּפְסָר) erklärt Abulwalid den Gebrauch des Plurals bei אֲדֹנָי überhaupt (Art. אֲדֹנָי), in Bezug auf Gott sei es אֲדֹנָי (לְנִרָה וְלִרְמִים). Die Worte אֲדֹנָי לְלִנְיָ hat Munk unrichtig so erklärt, dass sie den appellativischen Charakter des Wortes אֲדֹנָי hervorheben. Aber nicht das Wort selbst, sondern das Pluralsuffix will Maimūni erläutern. Richtig Ephodi: שְׁעוּשָׁה כְּלָלוֹת בְּאֲדֹנָי וְמוֹרָה: שְׁהוּא מוֹשֵׁל עַל אֲדֹנָיִם רַבּוֹת. Ebenso bedeutet der Name שְׁרִי, den M. als Beispiel anführt, die vielfache Herrschaft.

⁶⁾ In M. T. Jesode Tora 6, 9 erklärt M. auf Grund der Baraitha Schebuoth 35b auch אֲדֹנָי in Gen. 18, 3 für heilig, also für einen

Die übrigen Namen Gottes, wie **אֱלֹהִים**, **רְחוּם**, **הַיְי**, **צְדִיק**, **רַב־נֶעַם** sind offenbar appellativischer Natur und abgeleitet¹⁾. Sie weisen auf Attribute Gottes hin, stellen also Gott als ein Wesen vor, zu dem von seinem Wesen verschiedene Eigenschaften hinzutreten. Da aber eine solche Vorstellung dem Begriffe Gottes widerspricht, so muss man erkennen, dass die abgeleiteten Namen Gottes entweder in dem Sinne angewendet sind, dass sie ihm Thätigkeit zuschreiben oder in dem Sinne, dass sie zur Erkenntniss seiner Vollkommenheit hinleiten²⁾.

אֱלֹהִים ist zusammengesetzt aus **אֱלֹהִים** (z. B. **שֹׁכֵן** Koh. 4, 2) und **אֱלֹהִים** (s. **אֱלֹהִים** Exod. 36, 7). Der Name bezeichnet Gott als den, dem sein Sein „genügend“ ist, der keines anderen Seins bedarf, um zu existiren und in seiner Existenz zu verharren³⁾. — **חֲסִיד** (Ps. 89, 9) bez. die Kraft, s. **חֲסִיד**, Amos 2, 9⁴⁾.

שֵׁם meint entweder den Namen Gottes als solchen, wie Exod. 20, 7, Lev. 24, 16; oder das Wesen Gottes, wie Exod. 3, 13⁵⁾; oder den Befehl Gottes, wie Exod. 23, 21, wo **שֵׁם** = **דְּבַר** oder **מַאֲמִיר**).

Gottesnamen. Hier folgt er der Entscheidung in j. Megilla 71 d unt., Sofrim 4, 6, sowie der in Gen. r. c. 48 (10) gebrachten Erklärung Chija's, auf welche sich M. in II, 42 ausdrücklich beruft.

1) I, 61. M. nennt hier absichtlich neben **אֱלֹהִים**, das als substantivischer Gottesname gebraucht wird, biblische Attribute Gottes, um den gleichen Charakter beider Kategorien zu betonen. Was **אֱלֹהִים** betrifft, s. oben S. 49.

2) Ib. In M. T. Deoth 1, 5 f. spricht M. auf Grund eines Traditionssatzes den Gedanken aus, dass die von den Propheten Gott beigelegten Attribute den Zweck haben: **לְהוֹדִיעַ שֶׁהֵן דְּרָכִים טוֹבִים וְיִשְׁרִים**. — Weiteres über Maimuni's Auffassung der biblischen Attribute Gottes s. das betreffende Capitel in Kaufmann's Geschichte der Attributenlehre.

3) I, 63 Ende. M. folgt hier der traditionellen Etymologie von **אֱלֹהִים** (Chagiga 12 a: **אֱלֹהִים** **לְעוֹלָם** **אֱלֹהִים**, vgl. Gen. r. c. 46), dieselbe in's Metaphysische wendend, wie das schon im **ἱερότης** der griechischen Uebersetzer und im **אלכאס** Saadja's der Fall ist.

4) Ib. Dasselbst wird noch **צִוֵּר** als Gottesname erwähnt und auf die Homonymie des Wortes verwiesen, s. oben S. 54.

5) **שֵׁם** bed., wie I, 63 erklärt wird, die Frage nach dem Wesen Gottes.

6) I, 64 Anf.

ה' כבוד meint: 1. den auf wunderbare Weise erschaffenen Lichtglanz, den Gott auf irgend einem Orte ruhen lässt, um diesen zu verherrlichen, wie Exod. 24, 16; 40, 35¹⁾; 2. das Wesen Gottes, Exod. 33, 18 (dem כבוד hier entspricht in V. 20 יי); 3. die Verherrlichung Gottes durch die Menschen, und in übertragener Bedeutung durch alle Geschöpfe²⁾, wie Jes. 6, 3³⁾, Jer. 13, 16, Ps. 29, 9⁴⁾.

Zwei Bitten richtete Moses an Gott:⁵⁾ 1. „Lasse mich deine Wege erkennen, damit ich dich erkenne und dadurch Gunst finde in deinen Augen“ (Exod. 33, 13). In diesen Worten bittet Moses um die Erkenntniss der Attribute Gottes. 2. „Lasse mich deine Herrlichkeit schauen“ (V. 18), d. h. dein Wesen⁶⁾ begreifen. Auf die erste Bitte enthält V. 19 die Antwort: „Ich lasse all' mein Gut an dir vorüberziehen.“ מורי bed. die Gesamtheit der Dinge (von der Gott sagt, Gen. 1, 31, dass sie sehr gut sei); ihre Natur und ihren Zusammenhang begreifend, erkannte Moses, wie Gott sie in ihrer Gesamtheit und im Einzelnen regiert. Auf diese Erkenntniss Moses' deutet hin das Wort (Num 12, 7): „in meinem ganzen Hause ist er fest,“ d. h. erkennt meine ganze Welt mit wahrhafter, fester Erkenntniss. Aus Gottes Weltregierung sollte Moses seine „Wege“ erkennen, d. i. die auf Gottes Wirken und Walten hinweisenden Attribute, wie sie ihm in den sogenannten „dreizehn Eigen-

1) S. unten, Cap. XII.

2) Maimûni führt aus, das Gottes Verherrlichung im Begreifen seiner Herrlichkeit und Grösse besteht und beim Menschen in Worten sich äussert, mit denen er auch Anderen kündigt, was er begriffen hat. Unlebte Geschöpfe weisen durch ihre Natur auf die Herrlichkeit ihres Schöpfers hin und fordern damit den denkenden Betrachter zur Verherrlichung Gottes auf. In diesem Sinne wird אמר in übertragener Bedeutung gebraucht, z. B. Ps. 35, 10.

3) Als Parallele zu כל הארץ כבודו (s. oben S. 58) citirt M. Habakkuk 3, 3: ותהלתו מלאה הארץ.

4) I, 64.

5) I, 54. S. Kaufmann, Gesch. der Attrib. S. 403 ff.

6) Auch Ibn Esra erklärt hier כבוד mit עצם (in beiden Comm.)

schaften“ (34, 6 f.) offenbart wurden. Diese Eigenschaften (מדות) umfassen nicht die Gesamtheit des Wirkens Gottes, sondern beschränken sich auf sein, die Existenz und die Leitung der Menschen betreffendes Walten; denn dieses wollte ja Moses erkennen, um ihm nachstrebend selbst das Volk Gottes zu leiten, wie denn seine Bitte mit den Worten schliesst: „und sieh', dass diese Nation dein Volk ist“¹⁾. In ihrer überwiegenden Mehrheit sind diese Eigenschaften solche der Milde, des Erbarmens und Verzeihens; nur eine einzige, die letzte: . . . מִיָּקָר עֵין אֲבוֹת, hat strafende Gerechtigkeit zum Inhalte²⁾. Auch die vorletzte der 13 Middôth, וְנָקָה לֹא יִנָּקָה, ist im Sinne des Erbarmens zu verstehen: „er rottet nicht gänzlich aus,“ nach וְנָקָה, Jes. 3, 26³⁾.

¹⁾ Hier folgt die Erläuterung einzelner der 13 Eigenschaften: רַחוּם (mit Hinweis auf Ps. 103, 13, Maleachi 3, 17); חַנּוּן (nach Richter 21, 22, Gen. 33, 5 und 11); dazu noch קְנוּא (Nachum 1, 2). M. weist nach, wie diese Eigenschaften beim Menschen aus seelischen Affecten und Stimmungen hervorgehen, während sie von Gott nur deshalb ausgesagt sind, weil seine Handlungen in der Leitung der Menschen den betreffenden menschlichen Handlungen ähnlich sind.

²⁾ Maimūni bemerkt dann, dass nach der Parallelstelle, Exod. 20, 5, die „Schuld der Väter“ auch hier der Götzendienst ist.

³⁾ M. übersetzt וְנָקָה לֹא יִנָּקָה mit וְנִתְאָצַל לֹא יִתְאָצַל (Ibn Tibbon: וְנִשְׁרַשׁ לֹא יִשְׁרַשׁ). Dabei schwebte ihm unzweifelhaft die Erklärung Abulwalids (Art. וְנָקָה) zu אֵין אֵין, Jerem. 30, 11, vor: „ich werde dich nicht ausrotten (entwurzeln), nicht die Welt von dir rein machen.“ Auch וְנָקָה in Jes. 3, 26 übers. Abulwalid, und ebenso Ibn Balaam, mit אֵין אֵין. Im Responsum über die 13 Middôth (Peer Haddor Nr. 90, Kobez I, 18cd) erwähnt M. diese Erkl. von וְנָקָה לֹא יִנָּקָה und citirt auch Jerem. 30, 11. Doch erwähnt er auch, die spanischen Bibel-exegeten (פִּירְשֵׁי דְאֵנְרִלֹסִיִּים) seien es, welche וְנָקָה לֹא יִנָּקָה für eine Eigenschaft und dann . . . מִיָּקָר als dreizehnte rechneten. Er selbst entscheidet dort, וְנָקָה sei als 12., וְנָקָה לֹא יִנָּקָה als 13. Eigenschaft zu zählen. Dass das doppelte Tetragrammaton, mit dem die 13 Eigenschaften beginnen, doppelt zu zählen sei, behauptet er nie gehört zu haben. In der That aber ist es Ibn Esra, der (im längeren Comm. zu Exodus) die 13 Eig. so nummerirt, dass וְנָקָה לֹא יִנָּקָה die 1. und 2. Eigenschaft ausmacht. Im kurzen Commentar verwirft Ibn Esra diese Zählung und giebt die oben erwähnte Zählung der spanischen Exegeten als die richtige. Die Zählung von וְנָקָה לֹא יִנָּקָה als 1. und 2. Eigenschaft gehört R. Jakob Taman

Auf die zweite Bitte erhält Moses die abweisende Antwort in V. 20¹⁾.

IX.

Die Engel.

Dass es Engel giebt²⁾, dafür bedarf es keiner besondern biblischen Beweisstelle³⁾; denn sie werden an zahlreichen Stellen der Thora erwähnt. Gott wird als **אלהי האלהים**, d. h. als Gott, der über den Engeln als Richter waltet, bezeichnet, und als **אדוני האדונים** (Deut. 10, 17), als Herr der Sphären und Gestirne; denn diese sind „Herren“ über die übrigen körperlichen Wesen⁴⁾. Die „Engel“ der heiligen Schrift sind die für sich existirenden, von den Sphären getrennten und dieselben lenkenden Intelligenzen der aristotelischen Philosophie⁵⁾. Sowie diese lehrt, dass die Intelligenzen (Sphärengeister) zwischen Gott und den existirenden Dingen vermitteln, so wirkt nach der h. Schrift Gott nur

(s. Tossaphoth zu R. Haschana 17 b, **שלוש עשרה**, und Ibn Esra adoptirte sie in dem in Nordfrankreich (s. R. d. E. J. XVIII, 300 f.) verfassten längeren Comm. zu Exodus. Dieselbe Ansicht hatte auch R. Pinchas in Alexandrien, wie in dem Eingange des erwähnten Responsums Maimûni's zu lesen ist.

¹⁾ Zu Exod. 33, 23 und 34, 6 s. oben S. 51, 56.

²⁾ M. N. II, 6. Ueber den Glauben an Engel s. III, 45 (98 bf.)

³⁾ **דליל שרעי**. S. denselben Ausdruck II, 5 (15 a. Z. 5 v. u.); II, 35 (77 a, Z. 1).

⁴⁾ Maimûni bemerkt dazu, dass in Deut. 10, 17 unter **האלהים** und **האדונים** weder menschliche Richter und Herren zu verstehen sind (das wendet sich gegen das Targum), noch auch die von den Heiden für Herren und Götter gehaltenen Götzen; erstere schon deshalb nicht, weil sich die Anrede in diesem Verse (**אלהיכם**) an alle Menschen richtet. M.'s Erklärung stimmt mit der Ibn Esra's überein, s. dessen Commentar zu Gen. 1, 1, Deut. 10, 17, Ps, 136, 3.

⁵⁾ Vgl. II, 4, g. E. **ותבון אלעקול די אלמלאיכה אלמקרבין**. Dieses Epitheton der obersten Classe der Engel findet sich im Korân (Sure 4, V. 170), wurde aber durch M., wie Munk bemerkt (p. 60), nicht diesem, sondern einem der muhammedanischen Philosophen, Ibn Sina oder Ibn Gazâlî, entnommen. Die Identität der Engel der h. Schrift mit den geistigen Mittelwesen oder Intelligenzen hat vor Maimûni am

durch einen מלאך¹⁾, welches Wort einen Gesandten, Boten, den Ausführer eines Befehles bedeutet. Selbst die Bewegung eines Thieres, wenn sie zur Ausführung einer göttlichen Absicht dient, wird als durch einen Engel bewerkstelligt berichtet, s. Dan. 6. 23, Num. 22, 23 ff. Auch die unbelebten Elemente werden in diesem Sinne Engel genannt, wie in Ps. 104, 4²⁾. Demgemäss bedeutet מלאך in der h. Schrift: 1. menschliche Boten (Gen. 32, 4); 2. Propheten (Richter 2, 1, Num. 20, 16³⁾); 3. die dem Propheten in prophetischer Vision erscheinenden Intelligenzen; 4. die Fähigkeiten, Kräfte der Lebewesen⁴⁾.

Nur in der prophetischen Vision erscheint der Engel in einer bestimmten Gestalt⁵⁾: als gewöhnliches menschliches Individuum (Gen. 18, 2); als Furcht erweckender Mensch (Richter 13, 6); als Feuer (Exod. 3, 2)⁶⁾.

Die Rangstufen, in welchen die Mittelwesen zu einander

consequentesten Abraham Ibn Dāūd gelehrt. S. Die Bibalexegese der j. R., S. 143.

1) לאנך לא תנר קט מעלא יפעלה אללה אלא על ידי מלאך (p. 16 b, Z. 3). Vgl. Ibn Esra zu Gen. 1, 1: 1: ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו נקראו בן

2) S. Ibn Esra zu Gen. 1, 1.

3) So erklärt auch Raschi (nach Tanchuma) und Tobija b. Eliezer. Hingegen Targum und Ibn Esra: Engel. Zu Richter 2, 1 s. C. M. Aboth 5, 14; M. N. II, 42, wo M. auch noch Chaggai 1, 13 und II Chr. 36, 16 für diese Bedeutung von מלאך citirt. S. auch I, 15, zu מלאכי אלהים, Gen. 28, 12.

4) Weiter unten erweitert dies M., auf Grund angelologischer Sätze der Traditionslitteratur, dahin, dass alle individuellen Kräfte, sowol die physischen, als die seelischen, Engel genannt werden (17 b, Z. 9): כון אלקוי אלשכציה אלטבעיה ואלנמסאניה תתסטי מלאכים. Noch allgemeiner heisst es weiter (18 a, Z. 13): מלאך bed. irgend eine Wirkung (מעני מלאך פעל מא).

5) M. N. II, 6 Ende.

6) S. M. T. Jesode Tora 2, 4: ומה זה שהנביאים אומרים שראו המלאך אש ובעל כנפים הכל במראה הנבואה ודרך חידה לומר שאינו נוף. Eine kurze Darstellung seiner Anschauung von den Engeln, als mit den Sphärenggeistern der aristotelischen Philosophie identisch, giebt M. im Briefe nach Marseille (Kobez II, 25 b).

stehen, sind angedeutet in Koheleth 5, 7: „ein Höherer wacht über dem Hohen und der Höchste über ihnen“¹⁾.

Den zehn Stufen der Mittelwesen entsprechen die zehn Benennungen der Engel²⁾. 1. חיות, die höchste Stufe, daher unmittelbar unter dem „Throne der göttlichen Herrlichkeit“ (Ezech. 1)³⁾. 2. אופנים (Ez. 1)⁴⁾. 3. אראלים⁵⁾. 4. השמלים⁶⁾. 5. שרפים (Jes. 6, 2). 6. מלאכים. 7. אלהים⁷⁾. 8. בני אלהים. 9. כרובים (Ez. 1 und 10). 10. אישים. Diese zehnte Stufe bilden die den Propheten in Visionen erscheinenden und zu ihnen redenden Engel, die deshalb אישים heissen, weil sie der Erkenntnisstufe des Menschen am nächsten stehen⁸⁾.

1) M. T. Jesode Tora 2, 5: וזהו שרמו שלמה בחכמתו ואמר כי נבונה מעל נבונה שומר (ebenso M. Hajichud c. 1). Dieselbe Hindeutung auf die Stufenfolge der Sphären und ihrer Geister findet auch Ibn Esra in diesem Kohelethverse, s. seinen Comm. zur St. und zu Deut. 10, 17.

2) M. T. ib. 2, 7 (ebenso M. Hajichud c. 1).

3) Maimûni nennt sie חיות הקדש, nach dem alten Pijut אדון zum Sabbatmorgengebet und der Jozer-Keduscha des täglichen Morgengebetes.

4) S. die in der vorigen Anm. genannten liturgischen Stücke. In der Erklärung von Ezech. 1. (s. Cap. XVII) hält M. חיות für eine Bezeichnung der Sphären und אופנים für die der vier Elemente.

5) Aus Jesaja 33, 7 in die Pijutlitteratur gekommen, zuerst in der kleinen Dichtung Bar Kappara's über den Tod Jehuda's I. (Kethuboth 104b). Abulwalid (Art ראל) erwähnt die Bedeutung von אראלים = מלאכים als allgemein gebräuchlich.

6) Plural zu השמל (Ezech. 1, 27), das in Chagiga 13ab als Epitheton der חיות erklärt wird; s. M. N. III, 7 g. Ende.

7) S. oben S. 49.

8) M. hat dabei Ezech. 9, 3; 10, 2; Dan. 10, 5 vor Augen; vielleicht auch Gen. 32, 25 und אנשים, Gen. 18, 2. Vgl. Rapoport's Einl. zu Steinschneiders Ausgabe des M. Hajichud. Weiter unten, Jesode Tora 4, 6, schreibt er den אישים die Function der Formbildung in der sublunaren Welt zu: והאל נותן לכל גולם וגולם צורה ראויה לו על ידי מלאך. העשירי שהיא הצורה הנקראת אישים „wirkende Vernunft“, die leitende Intelligenz der sublunaren Welt, der אצור כלהא מן מעל der paläst. Amoräer II, 427), welcher Maimûni die Formbildung zuschreibt (אלעקל אלמאעל . . .). Sonst findet sich keine Andeutung über die Gründe Maimûni's bei der Anordnung der Engelbenennungen in zehn Rangstufen. — In M. Hajichud p. 19 heisst es: המעלה העליונה מהמלאכים הנקראת

Da weder Hagar, noch Manoach und seine Frau Propheten waren, so dürfen die von ihnen vernommenen Reden von „Engeln“ (Gen. 16, 7 ff., 21, 17; Richter 13, 3 f., 13 f.) nur als eine Art von Bath-Kôl (Himmelsstimme) gelten, wie sie die Weisen stets erwähnen, und die in einem gewissen Zustande seelischer Erregung auch solchen Personen vernehmbar wird, die nicht zur Prophetie vorbereitet sind¹⁾.

X.

Die Prophetie und die Propheten.

Die Prophetie ist eine von der Philosophie verschiedene Rangstufe der menschlichen Erkenntniss, eine andere Welt, in der es keine Beweisführung und keine dialektische Erörterung geben kann²⁾. Zur Stufe der Prophetie führt die Vervollkommenung der intellektuellen und ethischen Eigenschaften. Die Prophetenjünger — בני הנביאים — waren fortwährend damit beschäftigt, sich so zu vervollkommen, dass sie die Prophetie erlangten³⁾. Dass Jemand sich zur Prophetie vorbereitet hat, aber dennoch nicht Prophet wird, dafür ist Baruch, der Schüler Jirmeja's ein Beispiel⁴⁾. Derselbe klagt über die Erfolglosigkeit seiner Bemühung um die Prophetie. Allerdings könnte man in dem Baruch zu Theil gewordenen

אִישׁ. Offenbar muss emendirt werden: דַּמְעָלָה הִתְחַתְּמוּהָ. Zu אִישׁ vgl. Ibn Esra, Comm. zu Jes. 40, 26.

1) II, 42 Ende.

2) Brief an Chasdai Hallevi (Kobez II, 23 c): וְהַנְּבוֹיָאָה . . . עוֹלָם אַחֵר וְלֹא יִתְכַּן בָּהּ רֵאיוֹה וּמִשְׁאֵל וּמִתָּן. Das wird dann ausgeführt. Am Schlusse des Briefes an Samuel Ibn Tibbon (Kobez II, 28 d unt.) sagt M., Aristoteles habe die Grenze menschlichen Erkennens erreicht, über die hinaus nur noch die Stufe der Prophetie Erkenntniss bietet. — S. auch M. N. III, 51 Anf.; II, 24 Ende.

3) M. N. II, 32 (73 b). M. verweist auf die weitere Ausführung dieser These in seinen vorausgegangenen zwei grossen Werken. Er meint C. M., Einleitung 92 a ff., Acht Capitel, c. 7. (Porta Mosis p. 18 ff. und p. 226 ff.) und M. T., Jesode Tora 7, 1 ff.

4) Maimuni versteht Jerem. 45, 3—5 nach der in Mechilta, Schluss des einleitenden Abschnittes gegebenen Erklärung, der auch das Targum folgt.

Bescheide גדולות (Jer. 45, 5) so verstehen, dass die Prophetie für Baruch zu gross, dass er für sie nicht gehörig vorbereitet sei. Ebenso könnte man die Worte in Echa 2, 9: „ihre Propheten fanden keine Vision vom Ewigen“ so erklären, dass wegen des Exils ihnen die Prophetie versagt blieb¹⁾. Aber wir finden eine Menge von Texten, aus denen ersichtlich ist, dass Gott zum Propheten macht, wen er will und wann er will. Allerdings ist unbedingt erforderlich, dass der zur Prophetie Berufene sich vorher durch Vervollkommnung dessen würdig erwiesen habe²⁾. Die Worte in Jerem. 1, 5 beweisen nur, dass der Prophet auch eine natürliche Anlage zu den Vorbedingungen der Prophetie von seiner Geburt an besitzen muss. Wenn es in der messianischen Verheissung, Joel 3, 1, heisst, dass alles Volk prophezeien werde, so ist dort nicht von eigentlicher Prophetie die Rede³⁾.

Ihrem wahren Wesen und Begriffe nach ist die Prophetie eine von Gott durch die Vermittelung der „wirkenden Vernunft“ auf das Denkvermögen und dann auf das Einbildungsvermögen einwirkende Emanation⁴⁾. Aus Num. 12, 6 ist ersichtlich, dass die Prophetie eine Vollkommenheit ist, welche im Zustande des Traumes oder in einer Vision dem Propheten zu Theil wird. מראה kömmt von ראה, sehen und bedeutet die vollkommene Thätigkeit des Einbildungsvermögens, kraft welcher es den Gegenstand so „sieht“, als wäre er aussen, und was nur in der Einbildung existirt

1) So erklärt M. selbst weiter unten, III, 36 Ende, wo er auch Amos, 8, 12 in diesem Sinne versteht.

2) M. N. ib. Die Worte מן אלעזרם פלא ימכן דלך עננא (73b unt.) enthalten eine polemische Spitze gegen Muhammed, den „unwissenden“ Propheten des Islâm.

3) M. N. ib.

4) M. N. II, 36. Vgl. die Definition in C. M. Einleitung zu Chelek, 6. Glaubensartikel (P. M. p. 168): „Die menschliche Vernunft tritt in Verbindung mit der „wirkenden Vernunft,“ so dass aus dieser eine kostbare Emanation auf sie einwirkt“. S. auch M. T. Jesode Tora. 7, 1: ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים . . . וידפך לאיש אחר (zu letzterem wird I Sam. 10, 6 citirt). Vgl. oben S. 69, Anm. 8.

so, als wäre es ihm auf dem Wege der äusseren Sinneswahrnehmung gekommen¹⁾).

Den Propheten drängt es unwiderstehlich, was er erkannt und prophetisch geschaut hat, zu verkündigen und die Menschen zur Wahrheit zu leiten, auch wenn er dafür mit dem Tode bedroht würde. Diesen Trieb versuchte Jirmeja vergeblich zu unterdrücken (Jerem. 20, 8 f.); und in demselben Sinne sagt Amos (3, 8): Der Herr, der Ewige hat geredet, wer sollte nicht prophezeien!²⁾

Im Propheten müssen besonders kräftig sein das Vermögen der Kühnheit und das der Ahnung (Divination). Beispiele kühnen Muthes bieten Moses (Exod. 2, 12), Jirmeja (1, 8, 17 f.), Jecheskel (2, 6)³⁾.

Die prophetische Vision⁴⁾, die auch 'יד ה' und נחזה genannt wird⁵⁾, ist ein wacher Zustand, aufregend und erschreckend, wie er in Dan. 10, 8 f. beschrieben ist. In einem solchen Zustande hört die Wirksamkeit der Sinne auf; jene Emanation strömt auf das Denkvermögen ein, von diesem auf das Einbildungsvermögen, so dass dessen Thätigkeit den Grad der Vollkommenheit erlangt. Zuweilen beginnt die Offenbarung mit einer Vision, deren Zustand auf die Thätigkeit des Einbildungsvermögens besonders heftig wirkt, wie das bei Abraham in dem Gen. 15, 1, 12, 13 ff. Erzählten der Fall war.

Die Propheten schreiben die ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen entweder einem zu ihnen sprechenden Engel oder Gott selbst zu., Aber auch in letzterem Falle

¹⁾ M. N. ib (78 b)

²⁾ II, 37 Ende. Diesen unwiderstehlichen Drang der Propheten, zu reden, stellt M. (ib.) auf bezeichnende Weise in eine Reihe mit dem Drange der schriftstellerischen Gelehrten, ihre Wissenschaft in Büchern darzulegen.

³⁾ II, 38.

⁴⁾ II, 41, מראה הנבואה, von M. als anderer Name für מראה citirt, ist nicht biblisch, auch nicht talmudisch.

⁵⁾ In II, 43 wird auch חזון für gleichbedeutend mit נחזה und מראה erklärt.

geschah die Offenbarung durch den Engel. Wo ein biblischer Text erzählt, dass ein Engel zu Jemandem sprach oder dass Gottes Wort an ihn ergieng, kann dies nur im Zustande des Traumes oder in dem der prophetischen Vision geschehen sein. Die biblischen Berichte haben in dieser Bezeichnung eine vierfache Gestalt. 1. Der redende Engel wird genannt, auch erwähnt, dass es im Traume war, so Gen. 31, 11; 46, 2; Num. 22, 9, 12¹⁾. — 2. Bloss der redende Engel wird erwähnt, nicht aber ob es im Traume oder in der Vision geschah, so Gen. 35, 1, 10; 22, 11, 15; 6, 13; 8, 15²⁾. — 3. Gott selbst ist in der Vision redend eingeführt, wie in Gen. 15, 1. — 4. Weder ist der Engel erwähnt, noch die Offenbarungsform angegeben, sondern nur Gott als redend eingeführt: Gen. 12, 1; 31, 3; Jos. 3, 7; Richter 7, 2, und so die meisten Einführungsworte der prophetischen Reden, z. B. Jes. 8, 1; Ezech. 24, 1; II Sam. 24, 11; I Kön. 18, 1; 19, 9; Ezech. 1, 3; Hosea 1, 2; Ezech. 37, 13).

Die Propheten⁴⁾ sehen zuweilen den Gegenstand ihrer Vision als Bild oder Gleichniss, dessen Erklärung sie in der Vision selbst vernehmen, sowie wenn Jemand im Traume die Deutung seines Traumes zu hören bekömmt. Dies geschieht z. B. in den Visionen Sacharia's (4, 1 f.) und Daniels (8, 1, 16). Doch giebt es viele prophetische Bilder, — z. B. Sach. 11, 7 — welche dem Propheten nicht in der Vision selbst erklärt werden⁵⁾.

1) An der ersten dieser vier Stellen heisst es ausdrücklich: מלאך אלהים, an den anderen ist אלהים = מלאך. מלאך ist ebenfalls nur an der ersten Stelle ausdrücklich erwähnt; in Gen. 46, 2 ist מראות לילה als Traum verstanden, und für die Beispiele aus Num. 22 lehrt V. 8, dass die Offenbarung in der Nacht — also im Traume — geschah.

2) Auch an diesen Stellen, mit Ausnahme von Gen. 22, 11, 15, ist אלהים im Sinne von מלאך genommen.

3) Nach Maimūni's These ist an allen diesen Stellen, wo Gott selbst (י') redend eingeführt wird, der Engel als redend vorzustellen. Vgl. die These Abraham Ibn Dāūd's, Die Bibelexegese d. j. R. S. 145.

4) M. N. II, 43.

5) Vgl. M. T. Jesode Tora 7, 3, auf welche Stelle sich M. hier beruft.

Die Propheten sehen nicht bloss Bilder von Gegenständen, welche selbst den gewünschten Sinn ergeben (z. B. Sach. 4, 2; 6, 1—7; Ezech. 2, 9; Amos 7, 7; Dan. 7, 8; Jer. 1, 13), sondern auch Bilder von Gegenständen, an deren Namen sich der Sinn der Offenbarung knüpft, so שָׁקַד Jer. 1, 11, קִיץ Amos 8, 2. In diesem Falle bestand die Thätigkeit der Einbildungskraft darin, dass sie einen Gegenstand sehen liess, der einen doppelsinnigen Namen trug, so dass die eine Bedeutung dieses Namens zu der andern hinleitet. Dies ist auch eine Art der Allegorie¹⁾. Noch merkwürdiger ist es, wenn der Gegenstand einen solchen Namen führt, der nur nach Umstellung seiner Buchstaben die Aufmerksamkeit auf ein Wort lenken soll, das weder etymologisch, noch dem Sinne nach mit jenem Namen zusammenhängt. So wenn חֹבְלִים, Sach. 11, 7, auf בְּחַלָּה V. 8 hinweist (also Umstellung von חָבַל in בְּחַלָּה²⁾).

Die Stufen der Prophetie³⁾.

1. Auf der ersten Stufe (Vorstufe) befinden sich die durch Gottes Beistand zu heilvollen und bedeutsamen Thaten Angelegten und Ermuthigten; das zu solcher That Anregende wird

¹⁾ דְּרָא אֵיצָא נֹעַ מִן אֱלֹהִים (91a, Z. 12). An einer anderen Stelle, II, 29 Ende, stellt M. die Anwendung von Homonymen durch die Propheten als Regel auf, mit dem Beispiele aus Jerem. 1, 12. Ausserdem citirt er einzelne Wörter aus der Vision Jecheskels: חֲשֵׁמֶל, רִנָּל, עֵנַל, נַחֲשֵׁת, קָלֵל, auf die er auch hier, II, 43 Ende, hinweist, ohne jedoch die Bedeutung dieser „Homonymen“ zu erklären. Nur für חֲשֵׁמֶל giebt er anderwärts (III, 7) eine dem Talmud entnommene Deutung.

²⁾ M. erklärt die ganze Stelle ausführlich. „Der Stab der Huld“ bed. die Zeit, in welcher Israel der Gnade Gottes theilhaftig wurde und von Moses und den Propheten nach ihm geleitet wurde. Der „Stab der Zerstörer“ (חֹבְלִים = מַחְבִּלִּים Hoh. 2, 15) bed. die Leitung durch Könige wie Jarobeam und Manasse, welche den Widerwillen Israels gegen die Lehre Gottes und den Widerwillen Gottes gegen Israel zur Folge hatte.

³⁾ M. N. II, 45. Seine Darstellung der 11 Stufen der Prophetie, von denen die zwei ersten nur Vorstufen sind, leitet M. mit der Bemerkung ein, dass der einzelne Prophet nicht immer auf derselben Stufe bleibe. Einzelne Propheten verharren stets auf einer niedrigen Stufe. Kürzere oder längere Zeit vor dem Tode weicht die Prophetie von allen

רוח ¹⁾ genannt). Dieser Stufe gehörten die Richter Israels an (Ri. 2, 18; 11, 29; 14, 19) und die Frommen unter den Gesalbten (Königen) Israels (I Sam. 11, 6²⁾). Die dieser Stufe zukommende Kraft verliess niemals Moses, seit er zum Manne geworden, sie zeigte sich in den Exod. 2, 11 f. und 2, 17 erzählten Thaten. Ebenso wohnte sie David inne, seit er gesalbt worden (I Sam. 16, 13), und sie zeigte sich in den ib. 17, 34, 49 erzählten Thaten. Doch nicht von Jedem, dem mit Gottes Hilfe sein Streben gelingt, sagt man, dass er mit dem „heiligen Geiste“ handelte. Das ist nur bei solchen guten Thaten der Fall, die an sich eine grosse Bedeutung oder wichtige Folgen haben. Daher heisst es auch von Josephs erfolgreichem Wirken im Hause des Aegypters (Gen. 39, 2), dass „Gott mit ihm war“³⁾.

2. Auf der zweiten Stufe fühlt das Individuum, als ob etwas in ihn eingedrungen, eine andere Kraft über ihn gekommen wäre, die ihn reden macht, so dass er Sprüche der Weisheit oder einen Lobgesang oder heilsame Ermahnungsreden oder Dinge, die zur Staatsleitung oder zur

Propheten. Das sei, bemerkt M. zum Schluss, bei Jirmeja (Esra 1, 1) und David (II Sam. 23, 1, „die letzten Worte Davids“) ausdrücklich gesagt, gilt aber für Alle. Die Worte לכלית דבר די מסי ירמיה deutet dabei M. auf sehr merkwürdige Weise, sie ganz ausserhalb des Zusammenhanges mit ihrem Verse erklärend. David Kimchi im Comm. zu Jerem. 51, 64 citirt aus M. N. unsere Stelle, aber ohne die Belegworte aus Esra 1, 1, und meint, man könnte dadurch die Bemerkung עד הגה דברי ירמיה erklären. — Ibn Esra äussert sich über die vielen Stufen der Prophetie im Allgemeinen in der Einleitung zu Jesaia und in der zu Sacharia (מעלות הנבואה רבים ואין דרך לספרם). Ueber die von Abraham Ibn Dâud angenommenen Stufen der Prophetie s. Die Bibalexegese d. j. R. S. 146 f. — M. selbst deutete die Leiter im Traume Jakobs als Allegorie der Stufenleiter prophetischer Erkenntniss, s. oben S. 11. A. 1.

¹⁾ Mit Hinweis auf die Ausdrücke: צלחה אותו, עליו רוח די' היה די' עמו, נחה עליו רוח די', רוח די'.

²⁾ M. gebraucht die hebr. Ausdrücke משוחי ישראל und שופטי ישראל (I Chron. 12, 19), der zwar keiner der beiden Kategorien angehört, den aber der „heilige Geist“ antrieb, David zu Hilfe zu kommen.

³⁾ M. gebraucht den hebr. Ausdruck: יוסף בבית המצרי.

Theologie (Metaphysik) gehören¹⁾, vorträgt; und zwar Alles in wachem Zustande, bei normaler Funktion der Sinne. Von einem solchen Individuum sagt man, dass es „in heiligem Geiste redet“²⁾. Dieser Stufe gehörte auch die Begeisterung der 70 Aeltesten an (Num. 11, 25), ebenso die Eldad's und Medad's (ib. V. 26). Ferner der Hohepriester, der durch die Urim und Tummim den Fragenden Bescheid gab³⁾. Zu dieser Stufe gehörten die Männer, deren Reden in II. Chr 20, 14 f., ib. 24, 20, ib. 15, 1 berichtet werden⁴⁾. Auch Bileam, wie aus Num. 23, 5⁵⁾ und 24, 4 ersichtlich ist⁵⁾.

Wenn David sagt: „Gott sprach zu mir“ (II Sam. 23, 3), so meint er: durch Nathan oder einen andern Propheten, vgl. Gen. 25, 23. Wenn I Kön. 11, 11 „Gott zu Salomo spricht“, so ist das ebenso zu verstehen: durch Achija oder einen andern Propheten. Die Traumvision in I Kön. 3, 5 ist keine prophetische, wie etwa die in Gen. 15, 1 oder 46, 2; daher heisst es V. 15 ausdrücklich: „und siehe, es war ein Traum“. Dasselbe gilt von I Kön. 9, 2. — Daniel erklärt seine Visionen selbst für Träume (2, 19; 7, 1 f., 15;

¹⁾ Die hier aufgezählten Gegenstände bilden den Inhalt der hagiographischen Bücher.

²⁾ Den nun folgenden Absatz über die Hagiographen s. oben S. 5.

³⁾ Mit Berufung auf den Satz der Baraitha (Joma 72b), welche M. in M. T. Kele Mikdasch 10, 10 so übernimmt: **וכל כהן שאינו מדבר ברוח הקדש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו**. Hier citirt er sie in positiver Form: **שכינה שורה עליו ומדבר ברוח הקדש**. Unser Talmudtext lässt in der Baraitha das zweite **אין** aus; was dann so übersetzt werden muss; „der nicht in heiligem Geiste redet, indem die Gottesherrlichkeit auf ihm ruht“. Doch ist eine alte Leseart der Baraitha bezeugt (Dikduke Sofrim z. St.), in der sie aus einem positiven und einem negativen Theile besteht, woraus dann durch Ausfall einiger Satzglieder unsere Leseart entstanden sein kann. — Sowol die siebenzig Aeltesten, als der Hohepriester gaben ihre Inspiration in Worten kund, ohne dass diese ihnen in prophetischer Form — Traum oder Vision — eingegeben worden wäre. Darum gehören sie der zweiten Stufe an.

⁴⁾ An allen drei Stellen ist es der „Geist Gottes“, der die Betreffenden zum Reden antreibt. Und da sie keine Propheten waren, gilt von ihnen das am Ende der vor. Anm. Gesagte.

⁵⁾ S. oben S. 6, Anm. 3.

8, 27). Auch er gehört der zweiten Stufe an und nicht zu den Propheten im engeren Sinne¹⁾.

3. Mit der dritten Stufe beginnt die eigentliche Prophetie, deren Träger sich mit den Worten *יְהוָה דִּבֶּר ה' אֵלַי* oder ähnlich einführen. Dieser untersten Stufe gehören die in Träumen gesehenen Bilder an, die dem Propheten im Traume selbst erklärt werden. Beispiel: die meisten Bilder Sacharia's.

4. Der Prophet hört im Traume deutliche Worte, ohne einen Redenden zu sehen. Beispiel: Samuel (I Sam. 3, 4 ff.).

5. Ein „Mann“ (*אִישׁ*) spricht zu ihm im Traume, Ezech. 40, 4.

6. Ein „Engel“ spricht zu ihm im Traume, wie Gen. 31, 12. Das ist bei der Mehrzahl der Propheten der Fall.

7. Er glaubt in prophetischem Traume Gott selbst reden zu hören: Jes. 6, 1, 8; I Kön. 22, 19.

8. Prophetische Vision mit Bildern: Gen. 15, 9 f.

9. Vision, in welcher der Prophet Worte vernimmt: Gen. 15, 14.

10. Ein „Mann“ spricht zum Propheten in der Vision: Gen. 18, 5 ff.; Josua 5, 14.

11. Ein Engel spricht in der Vision zu ihm: Gen. 22, 11, 15. — Dies ist die höchste Stufe, die von den in der Bibel bezeugten Propheten, ausser Moses, erreicht wurde. Es ist unwahrscheinlich, dass die Einbildungskraft des Propheten sich so steigern könnte, dass er in einer Vision Gott selbst sprechen zu hören glaubte. Das wird auch durch die Worte in Num. 12, 6 bestätigt, wo nur vom Traume gesagt ist, dass Gott in ihm zum Propheten redet, während es von der Vision heisst: *אֵלַי אֶתְדַּעַךְ* „ich mache mich ihm bekannt“ (ohne Worte)²⁾.

¹⁾ S. oben S. 6.

²⁾ Zum Schlusse stellt M. noch die Hypothese auf, wonach jede Vision, in welcher der Prophet Worte vernimmt, vorher in einen Traum übergegangen sein muss (wie in Gen. 15, 12); denn in der (wachen) Vision sieht er nur Bilder. Wenn das richtig ist, dann fallen

Moses, der „Herr der Propheten“ und „Herr der Wis-senden“,¹⁾ unterscheidet sich von allen übrigen Propheten auf vierfache Weise²⁾. 1. Zu den übrigen Propheten sprach Gott nur mittelbar, zu Moses „von Munde zu Munde“ (Num. 12, 8³⁾). 2. Den übrigen Propheten ward die göttliche Offenbarung im Traume oder im Zustande der Vision (Num. 12, 6); Moses aber ward die Offenbarung, während er in wachem Zustande „zwischen den beiden Cherubim“ sich be-fand (Exod. 25, 22⁴⁾). 3. Die anderen Propheten fühlten sich, während ihnen die Offenbarung zu Theil ward, in ihrem ganzen Wesen erschüttert und geängstigt, wie das Daniel (10, 8 f.) beschreibt; bei Moses war das nicht der Fall, denn Gott sprach zu ihm „wie ein Mensch mit seinem Näch-sten redet“ (Exod. 33, 11)⁵⁾. 4. Die übrigen Propheten die letzten Stufen, 8—11, in eine zusammen, indem die 8. Stufe in den mit 9, 10, 11 bezeichneten Stufen in die 4., 5., 6. übergeht.

¹⁾ M. N. II, 31 Anfang: סיד אלנביין; I, 54 Anf., II, 19 g. E., II, 28 Ende: סיד אלעאלטין. Im I. T. (Kobez II, 1 d oben): אדון כל הנביאים: הנביאים (ebenso C. M. Acht Capitel, c. 4, Porta Mosis p. 209: אדון כל הנביאים והשלם מכולם; ib. 3 a: אדון כל הנביאים והשלם מכולם; (סיד אלעאלטין ואלאכרין); In der Erläuterung zum 7. seiner dreizehn Glaubensartikel (C. M. Einl. zu Chelek (P. M. p. 169 ff.) verherrlicht M. die über das gewöhnliche Maass des Menschlichen hinausragende geistige Grösse Moses'; eben daselbst auch seine sittliche Vollkommenheit. S. auch M. N. III. 51 (126 b). In I. T. p. 40 (Kobez II, 5 b unt.) heisst Moses מבורך המין האנושי Das entspricht der Bezeichnung זיר אלבשר für Muhammed (s. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, S. 29). Vgl. auch die Bibelexegese d. j. R. S. 147, Anm. 7.

²⁾ M. N. II, 35 Anf., mit Hinweis auf C. M., Einl. zu Chelek, (Porta Mosis p. 170 f) und M. T. (Jesode Tora 7, 6), wo die vier Unter-schiede dargelegt sind. Ich folge hier der Darlegung in C. M. und er-gänze sie in den Anmerkungen aus M. T., wo übrigens N. 2. vor 1 steht.

³⁾ Dieser Bibeltext, nebst Exod. 33, 11, wird in M. T. so erklärt: כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. S. auch M. N. II, 45 Ende, wo auf M. T. verwiesen ist, und I, 27 (s. oben S. 50).

⁴⁾ In M. T. citirt er Num. 7, 89 als Belegstelle.

⁵⁾ In C. M. wird das so erklärt: יעני כמה לא יציב אלמנאן אנועא: מן כלם צאחבה כדלך הו עליה אלמלאם מא כאן ינועל מן אלכטאב כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו כך היה בדעתו: fast genau so: של משה רבינו להבין דברי נבואה והוא עומד על עומדו שלם.

konnten nicht, wann sie wollten, der Prophetie theilhaftig werden; Moses aber war immer in der Lage, Offenbarungen zu vernehmen¹⁾.

Der Unterschied zwischen Moses und den übrigen Propheten vor und nach ihm, wie er in der h. Schrift selbst ausdrücklich betont wird (Exod. 6, 3, Deut. 34, 10), ist ein so wesentlicher, dass die Gemeinsamkeit der Bezeichnung als נביא für Moses und die anderen Propheten nur als Amphibolie²⁾ betrachtet werden muss³⁾. Auch zwischen den Wundern, welche durch Moses geschahen und den von den anderen Propheten erzählten ist der Unterschied ein genereller, indem die Wunder der Übrigen nur von Einzelnen gekannt waren, s. II Kön. 8, 4 f., während die durch Moses geschehenen Wunder vor allem Volke geschahen, wie dies in Deut. 34, 10 ausdrücklich als Moses von allen späteren Propheten auszeichnend angegeben wird⁴⁾.

Die Einzigartigkeit der prophetischen Stufe Moses' bedingt auch die Einzigartigkeit seiner Sendung. Er allein hatte den Beruf, die offenbarte Religion zu verkündigen. Abraham lehrte die Erkenntniss Gottes, verkündigte aber nicht Gottes Gebote⁵⁾. Dasselbe gilt von den anderen Propheten vor Moses. Sie belehrten die Menschen, aber Keiner sprach:

¹⁾ In C. M. wird Num. 9, 8 und Lev. 16, 2 (nach der Deutung des Sifrá) als Belegstelle angeführt; in M. T. ausser Num. 9, 8 noch Deut. 5, 27 f. mit einer Erläuterung, zu welcher M. N. I. Einleitung (4 a) und III, 51 (126 b) zu vergleichen ist.

²⁾ תשכך; s. oben S. 45.

³⁾ II, 35.

⁴⁾ Ib. Den Einwand aus Josua's Wunder, Jos. 10, 12, widerlegt M. damit, dass es hier nur heisse: לַעֲנִי יִשְׂרָאֵל, nicht — wie bei Moses — לַעֲנִי כָל יִשְׂרָאֵל. Was Elija's Wunder am Karmel betrifft (I Kön. 18), so sei dasselbe ebenfalls nur vor einer geringen Anzahl von Leuten geschehen. Ueber die durch Moses und die durch die anderen Propheten geübten Wunder s. noch M. T. Jes. Tora 7 und 8.

⁵⁾ M. erklärt bei dieser Gelegenheit Gen. 18, 19, wo יְצוּהָ so zu verstehen sei, dass Abraham die religiöse Unterweisung an die Seinen nur als persönliche Vorschrift, nicht als göttliche Offenbarung gab.

„Gott sagte mir: Rede zu den Kindern N.'s.“¹⁾ Die Propheten nach Moses sind Prediger der Religion Moses', welche den Abfall von ihr mit Strafen bedrohen und ihrer standhaften Befolgung Lohn verheissen²⁾. Das durch Moses gegebene Religionsgesetz ist das möglichst vollkommene (Ps. 19, 8); seine Satzungen halten sich gleich ferne von den beiden Extremen, der Askese des Mönchthums und der Leichtfertigkeit der alten heidnischen Religionen. Darum heissen die Satzungen und Vorschriften der Thora צדיקים (Deut. 4, 8), d. h. das Gleichmaass bewahrend³⁾.

Die Propheten Israels sollten die Befragung der Astrologen und Wahrsager entbehrlich machen, deren die anderen Völker bedurften, wie das ausdrücklich in Deut. 18, 14 f. gesagt ist⁴⁾. Die Vorhersagungen der Astrologen und Wahrsager gehen nur theilweise in Erfüllung, daher מאשר, Jes. 47, 13⁵⁾; während die im Namen Gottes gegebenen Vorhersa-

¹⁾ ויאמר ה' אלי דבר אל בני מלואי: das Schema für die Einleitungsformel der mosaischen Gebote.

²⁾ Vgl. M. T. Jesode Tora 9, 2 ff.; 10, 3; C. M. Einl. zu Chelek (92 b, P. M. 18 f.)

³⁾ II, 39. Dass mit dem Epitheton צדיקים für die Gesetze der Thora das Gleichmaass, die richtige Mitte zwischen den Extremen gemeint ist, sagt M. auch III, 49 (118 b). Vgl. über das Mittelmaass als (auf Aristoteles beruhendes) ethisches Princip Maimuni's Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 79. — In II, 40 bespricht M. die das göttliche Gesetz der Offenbarung von menschlichen Gesetzen unterscheidenden Charakterzeichen.

⁴⁾ Eine Erklärung von Deut. 18, 15, aus dem Zusammenhange des Abschnittes erschlossen, giebt M. in I. T. p. 32 (Kobez II, 4b.)

⁵⁾ So erklärt מאשר auch Raschi z. St. — Nach M.'s Theorie in M. N. II, 37 hängt die Begabung der Wahrsager, Träumer (von wahren Träumen), Wunderthäter von der ausschliesslich auf die Einbildungskraft sich erstreckenden Emanation der „wirkenden Vernunft“ ab, während diese Emanation, auf die Denkkraft sich beschränkend, Männer der wissenschaftlichen Speculation hervorbringt. Beim Propheten wirkt die Emanation — die Erregerin erhöhter Seelenthätigkeit — auf Denkvermögen und Einbildungsvermögen zugleich. Ebendas. bemerkt M., dass bei Einzelnen der zur Klasse der Wahrsager gehörenden Personen sich Erscheinungen darbieten, wie bei den Propheten: wunderbare Phantasiebilder und Träume, selbst der prophetischen Vision ähnliche

Sowie es Leute giebt, die sich die Gedichte Anderer aneignen, oder die an wissenschaftlichen Werken Plagiate begehen, so gab es auch Leute, welche prophetische Reden vortrugen, ohne dazu berechtigt zu sein, wie Zidkija b. Kenaana (I Kön. 22, 11, 24) und Chananja b. Azzur (Jer. 28, 1f.³). — Das wichtigste Merkzeichen, welches den falschen Propheten als solchen erkennbar macht, ist die Sinnlichkeit und besonders die Lust an der erniedrigenden sinnlichen Liebe. Dies ist am Beispiel der Jerem. 29, 22 f. gebrandmarkten falschen Propheten deutlich⁴).

4) II, 40 Ende. Die Schlussbemerkung **וְהָיָה אֱלֹהֵינוּ אֶלְמָקָר** (וְהָיָה אֱלֹהֵינוּ) ist ebenfalls (s. oben) ein polemischer Hinweis auf Muhammed, den schon seine Sinnlichkeit als falschen Propheten kennzeichnet. S. Steinschneider, Pol. und apol. Litteratur, S. 304.

XI.

Die Visionstheorie.

Sowie im Traume¹⁾ sich die eine Begebenheit an die andere knüpft und der Träumende eine zusammenhängende Reihe von Geschehnissen zu erleben meint, die zeitlich weit auseinanderliegen und in denen er von dem einen Orte an den andern versetzt wird: so enthalten auch manche prophetische Visionen zeitlich und räumlich auseinanderliegende Dinge und Handlungen, als vom Propheten im Zustande der Vision gesehen oder ausgeführt. In der heiligen Schrift wird der Inhalt einer solchen Vision einfach erzählt, ohne dass bei jeder Einzelheit angegeben würde, dass sie noch zur Vision gehört. Eine solche Angabe war eben so unnötig, wie in Fällen, wo der Prophet sagt: „Gott sprach zu mir“, die Angabe, dass dies im prophetischen Traume stattfand²⁾. Dennoch brachte das Fehlen jener Angabe bei der grossen Menge der Bibelleser den Eindruck hervor, als seien jene zur Vision gehörigen Handlungen, Ortsveränderungen, Fragen und Antworten wirkliche Thatsachen. Beispiele von Visionsberichten, bei welchen keine solche Täuschung möglich ist, bietet Ezechiel 8, 1, 3; ib. 3, 23 (wo וַיִּרְאֵהוּ ebenso visionäre Begebenheit ist, wie וַיִּרְאֵהוּ, Gen. 15, 5); ib. 37, 1. In der Ez. 8 erzählten Vision bohrt der Prophet eine Oeffnung in die Mauer (8, 7f) und macht die dort geschilderten Wahrnehmungen. Ebenso gehört, was in Ez. 4, 1, 4, 9 und 5, 1 als dem Propheten von Gott zu thun geheissen berichtet wird, zum Inhalte einer Vision. Dass er das Alles in Wirklichkeit gethan hätte, ist gar nicht denkbar; denn Gott kann den Propheten nicht etwas thun heissen, was — wenn wirklich gethan — als sinnlose Handlung erschiene und den Spott herausforderte. Aus demselben Grunde kann das von Jesaja in Jes. 20, 3 Berichtete nur als Inhalt einer Vision aufgefasst werden. Wenn Jecheskel, der in Babylonien lebt, in eine Mauer des Tempelberges von Jerusalem eine Oeffnung macht,

¹⁾ M. N. II, 46.

²⁾ S. oben S. 77.

wenn Abraham hinausgeführt wird, um die Sterne zu erblicken, wenn Jirmeja, der in Jerusalem lebt, an den Euphrat geht, um dort einen Gürtel zu verbergen (Jerem. 13), so sind das Ortsveränderungen, die nicht in Wirklichkeit stattfanden, sondern zum Inhalte der Vision gehören. Der Befehl an Hosea 1, 2 und die ganze sich daran knüpfende Erzählung von seiner Heirat, von seinen Kindern und deren Namen ist der Gesamtinhalt einer prophetischen Vision. Wer den sinnbildlichen Charakter solcher Erzählungen anerkennt, für den kann es nicht noch Gegenstand des Zweifels bleiben, ob das Erzählte nicht doch in Wirklichkeit sich begeben hat; sonst gilt von ihm das Wort (Jes. 29, 11): „Die Vision ward ihnen gänzlich den Worten eines versiegelten Buches gleich“¹⁾.

Was Sacharia (11, 7—15) als durch ihn selbst gethan berichtet, ist ohne Zweifel nur als Inhalt einer prophetischen Vision oder eines prophetischen Traumes zu verstehen²⁾.

Was in Richter 6, 37 ff. erzählt ist, kann auch nur als Vision verstanden werden; allerdings war es keine prophetische Vision, sondern ein Traum, wie der Labans (Gen. 31, 24) und Abimelechs (Gen. 20, 3), da Gideon nicht die Stufe der Prophetie erreicht hat. Umsoweniger kann man anneh-

¹⁾ Diese ganze Ausführung Maimûni's stimmt ziemlich genau mit der Ibn Esra's zu Hosea 1, 2 überein; sogar in der Vergleichung der Vision mit dem Traume, nur dass Ibn Esra den Traum Pharao's als Beispiel anführt: ואל תתמה איך יראה (יאמר?) בחלום וילך ויקח והנה. Ibn Esra führt als Beispiel solcher Visionserzählungen ausser der in Hosea noch an: Jes. 20, 2, Ezechiel 4, 1, 4, 9 und 5, 1. Nach Ibn Esra bezieht sich die Angabe ויראה טראות אלהים am Anfange des Buches (Ez. 1, 1) auch auf solche Visionsberichte, bei denen die besondere Angabe, es sei eine Vision, fehlt. Ebenso erstreckt sich die Angabe במחזה Gen. 15, 1, auf den ganzen Inhalt des dort Berichteten. Im Comm. zu Jes. 20, 2 verweist Ibn Esra auf den Excurs zu Hosea: ואני אפרשנה בתחלת תרי עשר. Die Andeutung I. E.'s im Comm. zu Num. 22, 28: ואם תבין סוד מלאכי אבריהם נם יעקב אז תבין האמת lässt ahnen, dass er auch die Erzählungen in Gen. 18 und 32 und in Num. 22 als Visionen auffasste und auch hierin der Vorgänger Maimûni's war.

²⁾ M. N. II, 46 Ende. S. Ibn Esra zu 11, 4: יראה במראות הנבואה. כי הוא יראה הרועה.

men, dass durch ihn ein Wunder geschehen wäre, wie das von Wolle und Thau¹⁾).

Von den angeführten Beispielen kann man auf andere Berichte der heiligen Schrift schliessen, in denen ebenfalls der Inhalt prophetischer Visionen erzählt wird. Wenn die geschilderten Handlungen auch auf eine längere Zeitdauer sich erstrecken und an bestimmte Zeitpunkte, Orte und Personen geknüpft erscheinen, als ob sie in Wirklichkeit geschehen wären, so muss man sie mit voller Ueberzeugung zum Inhalte der Vision rechnen, sobald man erkannt hat, dass sie allegorische Bedeutung haben²⁾).

In der Erzählung Gen. 18 ist V. 1 die allgemeine Angabe darüber, dass Abraham einer Vision theilhaftig wurde. Alles, was dann folgt, ist der Bericht über die Einzelheiten der Vision. Es wird erzählt, dass Abraham in der Vision drei Männer sah, ihnen entgegenlief, mit ihnen redete³⁾. — Ebenso ist die Erzählung von Jakobs Kampf mit dem Engel, Gen. 32, 25—30, ein Bericht über die Vision, von der in V. 2 gesagt war: „es begegneten ihm Engel Gottes.“ Nach dieser allgemeinen Angabe über die Vision Jakobs wird zurückgreifend erzählt, was Jakob vor der Vision gethan hatte (V. 4 ff.) und dann erst (V 25 ff.) die Vision selbst. Der „Mann“ in V. 25 ist einer der in V. 2 erwähnten Engel⁴⁾. — Ebenso ist die ganze Erzählung über Bileam und was sich mit ihm auf dem Wege begab (Num. 22, 22—35) Bericht über eine prophetische Vision. — Den Inhalt einer prophetischen

¹⁾ Ib. וּבְדִלֵךְ יִבְדּוּ לִי אֵן קֶצֶה גִּדְעוֹן פִּי אֶלְמוֹה וְנִירְדָּא. Mit יִבְדּוּ לִי (יִירָאָה לִי) ist das Neue dieser Auffassung hervorgehoben, mit וְנִירְדָּא auf das in 6, 17—21 Berichtete hingewiesen.

²⁾ Ib. . . . וּמִמָּא דְכִרְתָּ תַּסְתַּדֵּל עָלַי מָא לָם אֶלְכֵרָה.

³⁾ II, 42. M. beruft sich für diese Erklärung auf die Autorität eines der Grössten unter den alten Lehrern, R. Chija, der den in 18, 3 Angesprochenen für einen der „drei Männer“ erklärt (Gen. r. c. 48), damit also erkennen lässt, dass nach ihm V. 3 eine Einzelheit des mit der Angabe über das Erblicken der drei Männer beginnenden Berichtes ist.

⁴⁾ Ib. M. erklärt וַיִּשְׁלַח, V. 4, wie Ibn Esra oft zu thun pflegt s. A. I. E. als Grammatiker S. 127, A. 9), als Plusquamperfectum.

Vision erzählt auch Jos. 5, 13—15. — Nur als Bericht über eine Vision ist das in Dan. 9, 21 Erzählte verständlich¹⁾. Von diesen angeführten Beispielen kann man auf andere nicht angeführte schliessen²⁾.

XII.

Die Wunder. Erschaffener Lichtglanz. Erschaffene Stimme. Die Offenbarung am Sinai.

Die in der heiligen Schrift erzählten Wunder dürfen nicht durch Allegorisierung hinweggedeutet werden³⁾. Sie gehören zur erschaffenen Naturordnung, indem Gott, als er die Welt mit ihren festen unveränderlichen Gesetzen in's Dasein rief, in die Naturgesetze selbst die Möglichkeit der im gegebenen Zeitpunkte geschehenden Wunder legte. Das Zeichen des Propheten besteht darin, dass er durch göttliche Eingebung den Zeitpunkt zu verkünden weiss, in welchem das so von Urbeginn an bestimmte Wunder eintreten soll⁴⁾. Die Wunder

¹⁾ Ib. Als gemeinsames Merkmal des Visionscharakters dieser von M. in der Reihenfolge der biblischen Bücher angeführten Erzählungen gilt ihm der Umstand, dass in ihnen allen Engel auftreten und sprechen, dies aber, wie er am Schlusse noch einmal hervorhebt, anders als innerhalb einer prophetischen Vision oder eines prophetischen Traumes nicht denkbar ist.

²⁾ וּמִמָּה דִּכְרַת תַּסְתַּדֵּל עָלֶי מֶה בְּקִי מִמָּה לֹא אֶדְכָּרָה (s. vor. S., Anm. 2). Bei Maimûni selbst habe ich kein weiteres Beispiel für die Anwendung dieser Visionstheorie auf biblische Erzählungen gefunden, (s. jedoch die Andeutung in M. N. I, 21 Ende, zu Exod. 34, 6), ferner II, 6 Ende (oben S. 68). Zu welchen Consequenzen dieselbe führt, darauf hat Nachmani in seiner Polemik gegen unsere Stelle (Comm. zu Gen. 18 Anf.) hingewiesen. Maimûni hat übrigens seine Theorie auch auf gewisse Erzählungen des Talmuds angewendet (s. oben S. 35, Anm. 3). S. Abraham Maimûni's Abhandlung über die Deraschoth (Kobez II, 42 d. unten): . . . דֶּרֶךְ הַחֲכָמִים וְלִי שְׂדֵהוּ דֶּרֶךְ הַנְּבוֹיִּים שֶׁסִּפְרוּ בִּלְשׁוֹן . . . הַפֶּשׁוּט מִה שֶׁרָאוּ בַּמִּצְוֹת הַנְּבוֹיָה וְדֶרֶךְ זֶה דֶּרֶךְ הַחֲכָמִים כִּמוֹ שֶׁבִּיאָר אֲבָא מִרִי . . . הַפֶּשׁוּט בִּלְשׁוֹן הַפֶּשׁוּט . . . זֶל בַּמִּצְוֹת הַנְּבוֹיִּים לַמִּבִּין bei Maimûni selbst (Porta Mosis p. 162) בקול מרסל (in M. N. II, 46, p. 97 b. מוחלט = מלוקא).

³⁾ M. N. II, 25. S. oben S. 16.

⁴⁾ II, 29 (64b), als Präcisierung eines in Genesis rabba c. 5 zu lesenden Ausspruches über die Wunder, wie die Spaltung des Meeres, die Rettung der Männer im Feuerofen u. s. w. In C. M. Aboth 5, 6 drückt

sind zweierlei¹⁾: 1. Solche, die der Natur zuwiderlaufen, wie die Verwandlung des Stabes zur Schlange (Exod. 4, 3), die Oeffnung der Erde, um Korach zu verschlingen (Num. 16, 32), die Spaltung des Meeres (Exod. 14, 21). 2. Wunder, die nicht gegen die Natur sind, wie die Plagen der Heuschrecken, des Hagels, der Seuche in Aegypten (Exod. 10, 14; 9, 24; 9, 6), die in I Kön. 13, 5 und in I Sam. 12, 18 erzählten Wunder; ebenso die in der Thora erwähnten Segnungen und Flüche (Lev. 26, Deut. 28). Die von Natur möglichen Geschehnisse erhalten in dieser zweiten Classe der Wunder durch eine der folgenden drei Bedingungen den Charakter des Wunderbaren: 1. Sie treffen in dem vom Propheten angekündigten Zeitpunkte ein, wie die in I Sam. 12, 18 und I Kön. 13, 5 erzählten. 2. Die Umstände des Geschehnisses sind ungewöhnlich, so wenn die Heuschrecken in nie wieder dagewesener Menge kamen (Exod. 10, 14), die Seuche Israel verschonte (Exod. 9, 6). 3. Die anhaltende Dauer der Geschehnisse, wie das bei den Segnungen und Flüchen (Lev. 26, Deut. 28) der Fall ist²⁾.

M. den Gedanken kurz so aus: כל הנמלאות כולם הושמו בטבעי הדברים. דהם מששת ימי הבראשית. S. auch Acht Capitel c. 8 (P. M. 240). Vgl. Ibn Esra's Aeusserung zur Erklärung von Aboth 5, 6, im Comm. zu Num. 22, 28: שדם נזר לחדש באותות האלה שדם חזק לתולדת.

¹⁾ T. H. Ende (Kobez II, 11c). S. das arabische Original dazu in einem Excerpte aus Abraham b. Salomo's exegetischen Collectaneen bei Steinschneider, Hebr. Bibliographie XX (1880), 64. Vgl. den Brief an Chasdai Hallewi (Kobez II, 24a): יסוף דבר יש בהם טבעיות ויש בהם מכחישים הטבע.

²⁾ Ueber die von den Propheten und die von Moses geübte Wunder s. oben S. 79. Inwieferne die Prophetie selbst als Wunder zu betrachten ist, s. M. N. II, 32 (73b). — Die ungewöhnlich lange Lebensdauer, welche von einzelnen Personen in der Bibel gemeldet wird, kann unter dem Gesichtspunkte des Wunders aufgefasst werden, M. N. II, 47 (100a); s. oben S. 25. — Die dereinstige Auferstehung der Todten behandelt M. in seinem Sendschreiben darüber (T. H. Kobez II, p. 7—11) unter dem Gesichtspunkte des Wunders und erklärt danach die Stellen der h. Schrift, welche gegen die Auferstehung angeführt werden können: Hiob 14, 14 ist eine solche Frage, wie die in Num. 20, 10. So wie mit der letztern nicht die Thatsächlichkeit des Wunders, dass

Mit כבוד ה' wird zuweilen der erschaffene Lichtglanz bezeichnet, den Gott auf wunderbare Weise¹⁾ an irgend einem Orte zu dessen Auszeichnung sich lagern lässt, z. B. auf dem Berge Sinai (Exod. 24, 16), in dem Heiligthum der Wüste (Exod. 40, 34)²⁾. Dieser erschaffene Lichtglanz wird auch Schechina genannt³⁾.

Bei der Offenbarung am Sinai⁴⁾ wurde eine erschaffene Stimme vernehmbar. Diese ist gemeint, wo in der Erzählung von der Offenbarung am Sinai der Ausdruck „Stimme Gottes“ vorkommt (Deut. 4, 33; 5, 23)⁵⁾. Doch vernahm das Volk die Stimme nicht auf gleiche Weise, wie Moses. Die Anrede geht in dem Dekalog zunächst an Moses (Exod. 19, 9: עמך, V. 19: יענו); Moses trug dann die Worte

Moses aus dem Felsen Wasser schlug, geleugnet wird, so wird auch mit der Frage Hiobs nicht geleugnet, dass das Wunder der Auferstehung stattfinden werde. Und die Frage in Ps. 88, 11 beweist so wenig gegen die Auferstehung, wie die in Jerem. 13, 23a gegen das in Exod. 4, 6 erzählte Wunder. Solche Auffassung, bemerkt noch M. (10 d), macht die anderen Erklärungen für diese Stelle entbehrlich (הפירושים המנונים). (הרחקים לקבלם אשר יחזקו טענות מכחיש תחיית המתים).

¹⁾ עלי נורה עלמענו.

²⁾ M. N. I, 64 g. Anf. Zu Exod. 24, 16 s. auch I, 10 Ende; I. 18; I, 25; zu Exod. 24, 10 s. I, 5 Ende; zu Exod. 40, 34 s. I, 19 Ende.

³⁾ I, 76 Ende: שכנינה אעני אלמכלוק אעני אלמכלוק. I, 24 Ende: שכנינה אעני אלמכלוק. I, 28 (31a): אעני נורה אלמכלוק. Schmiedel (Studien, S. 41) findet »die Identität zwischen dem הפועל שכל und der talmudischen שכנינה in More III, 52 ganz deutlich ausgesprochen.« Jedoch zeigen die eben angeführten Stellen, was nach M. die שכנינה der Traditionslitteratur bedeutet. Allerdings bringt M. a. a. O. auf Grund von Ps. 36, 10 (s. unten c. XIX) die Idee zum Ausdrucke, welche mit der talmudischen »Schechina« häufig verbunden ist und knüpft diese Idee an die »emanierende Vernunft«, welche »das Band zwischen uns und Gott ist.« S. noch Löw, Ges. Schriften I, 183. — Ueber die Theorie der erschaffenen Lichterscheinung bei Saadja s. Die Bibalexegese der j. Rel., S. 19 f. Vgl. Munk zu I, 54 (p. 286f.)

⁴⁾ II, 33. M. gebraucht den hebr. Ausdruck: מעמד הר סיני.

⁵⁾ Vgl. I, 65 Anf. S. den Brief an Chasdai (Kobez II, 23d) קול נברא היה ויתכן שכן הענין היה ויצא . . . Maimuni ist auch geneigt, zu Exod. 34, 6, das Subject קול zu ergänzen und an eine »erschaffene Stimme« zu denken, I, 21 Ende (s. oben S. 56). — Ueber diese s. Munk zu I, 65 (p. 290).

dem Volke vor (Deut. 5, 5). Dieses hörte nur eine gewaltige Stimme¹⁾, nicht aber die articulirten Worte. Von diesem durch das Volk vernommenen Schalle heisst es Deut. 5, 20: קול und ib. 4, 12: קול רברים (also nicht רברים). Auf das Hören dieses Schalles bezieht sich, was Deut. 5, 21—24 von der Furcht des Volkes erzählt wird²⁾.

Nach der Meinung Vieler³⁾ habe Moses in den ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen nicht etwa Worte vernommen; sondern seine Seele war in so innigem Zusammenhange mit den höchsten Ideen, dass sie in der wahren Sprache, das ist im Denken⁴⁾, die göttlichen Ideen auf eine uns unbegreifliche Weise vernahm⁵⁾. Die Meinung wäre annehmbar, wenn nicht der Ausdruck מדבר הקול in Num. 7, 89 und die Erzählung von den zweiten Bundestafeln (Exod. 34)⁶⁾ dagegen sprächen. Man muss also annehmen, dass es eine erschaffene Stimme war, aus der Moses Gott reden hörte⁷⁾.

¹⁾ צוֹתָא עֲשִׂימָא, das ist eine Wiedergabe von קול גדול, Deut. 5, 19.

²⁾ In I, 46 (51 a) sagt M., ראים in Exod. 20, 18 könne als Vertreter von שומעים erklärt werden, weist aber noch auf den Visionscharakter der Offenbarung am Sinai hin: מַע כּוֹן דְּלִיךְ אֶלְמַקָּאם אִיצָא מֵרָאָה. נְבוּאָה. Ebenso sagt er III, 9 Anf., die Offenbarung am Sinai sei zwar etwas Grösseres als jede prophetische Vision und stehe ausserhalb jeder Analogie, aber der Umstand, dass die Offenbarung in Nebel, Finsterniss und dichtem Gewölke geschah, habe allegorische Bedeutung, wie Alles, was in prophetischer Vision wahrgenommen wird (s. oben S. 24). S. noch über die Offenbarung am Sinai, diese „Axe des Glaubens“ I. T. 25 (Kobez II, 3 a b).

³⁾ Brief an Chasdai Halle vi (Kobez II, 23 d).

⁴⁾ S. unten Cap. XIX, zu Ps. 69, 2.

⁵⁾ . . . שְׁנַפֵּשׁ מִשָּׁה רַבְּנֵי עֵינֵי הִיתָה אַחוּזָה בְּדַעוֹת הָעֲלִיּוֹנוֹת הַשְּׂכֵלִיּוֹת וּמִבְּנִיָּה וְשׁוֹמֵעַת עַל דֶּרֶךְ דְּבוֹר הָאֵמֶת שֶׁהוּא הַגִּיּוֹן הַדַּעוֹת הָעֲלִיּוֹנוֹת מִה שֶׁאֵין אֲנוּ יִכְוִלִין לִידַע אִיךָ הוּא. Dieselbe Ansicht scheint M. in C. M. Einl. zu Chelek, 8. Glaubensartikel (P. M. 173) auszudrücken, wenn er sagt, die Thora sei Moses auf eine Weise gegeben worden, die er metaphorisch Rede nennt (oben S. 3).

⁶⁾ S. oben Anm. 9.

⁷⁾ Das Citat Narboni's zu M. N. I, 21 aus einem אנרת הסודות (s. Beer, Philosophie der Juden, S. 76) ist mit dem hier wiedergegebenen Passus aus dem Briefe an Chasdai identisch. Vielleicht ist הסודות aus הסדאי corrupt.

XIII.

**Die göttliche Vorsehung. Das Wissen Gottes. Die Versuchung.
Die Willensfreiheit. Das ewige Leben.**

Ueber die göttliche Vorsehung gab es seit jeher, auch zur Zeit der Propheten, fünf verschiedene Meinungen¹⁾. 1. Die Meinung derer, die jede Art von Vorsehung leugnen, Jerem. 5, 12. 2. Die Vorsehung erstreckt sich nur auf die Welt der Sphären, nicht auf die sublunarisches Welt, die Erde und die irdischen Dinge; Ezech. 9, 9: „Gott hat die Erde sich selbst überlassen“²⁾. 3. Alles, auch das Geringste auf Erden, ist durch Gott bestimmt. Es giebt — auch in den menschlichen Handlungen — nur Nothwendiges oder Unmögliches, nichts Mögliches oder Zufälliges. 4. Die mit der Lehre vom freien Willen des Menschen verbundene Anschauung von der Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung, die sogar auf das Schicksal der Thiere sich erstreckt und für unverschuldete Leiden in der kommenden Welt Entschädigung bietet. 5. Die Lehre des Judenthums, welche auf Grund der heiligen Schrift in Folgendem zusammengefasst werden kann³⁾.

In dieser sublunaren Welt hat die göttliche Vorsehung ausser den Gattungen der Wesen nur die menschlichen Individuen zum Gegenstande. Darauf beziehen sich die Fragen des Erstaunens in Ps. 144, 3 und 8, 5. Dass über den einzelnen Menschen und ihren Handlungen die göttliche Vorsehung waltet, ist deutlich ausgesprochen in Ps. 33, 15;

¹⁾ III, 17. Als Vertreter der 1. und 2. Meinung nennt M. Epikuros (darauf beruht die in M. T. Teschuba 3, 8 zu lesende Definition der אפיקורסים) und Aristoteles. Für die 3. und 4. Meinung, die der Aschariten und Kadariten (auch der Mutaziliten) giebt M. hier keine biblische Belegstelle. Doch nennt er weiter als Vertreter dieser Meinungen, im Buche Hiob, Zophar und Bildad, während Hiob selbst die 2. Meinung bekennt. S. unten Cap. XVIII.

²⁾ S. C. M. Einl. zu Chelek, 9. Glaubensartikel.

³⁾ Maimuni betont, dass er diese Darstellung des Vorsehungsglaubens nicht auf dem speculativen Wege der Demonstration, sondern aus „dem Buche Gottes und den Büchern unserer Propheten“ gewonnen habe.

Jerem. 32, 19; Hiob. 34, 21. Die Thora lehrt dasselbe an Stellen wie Exod. 32, 34; ib. V. 33; Lev. 23, 30; ib. 20, 6. Alles, was über Abraham, Isaak, Jakob erzählt wird, ist ein offenbarer Beweis für die individuelle Vorsehung. Dass aber die Thiere nicht Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind, zeigt der Ausruf Habakkuk's Angesichts der Menschenschlächtereien Nebukadnezars (Hab. 1, 14 f.). „Du machst die Menschen den Fischen des Meeres gleich . . .“ Dass die Menschen thatsächlich nicht sich selbst überlassen sind, sondern die Vorsehung richtend über ihnen waltet, hat vorher der Prophet selbst in V. 12 ausgesprochen. Diese Anschauung wird nicht etwa durch Stellen, wie Ps. 147 9, ib. 104, 21, ib. 145, 16, widerlegt; denn an diesen Stellen ist nicht von den einzelnen Thieren die Rede, sondern von den Gattungen der Lebewesen, die jedenfalls Gegenstand der göttlichen Fürsorge sind.

Das Maass der göttlichen Vorsehung¹⁾, das den Individuen zu Theil wird, entspricht der Stufe ihrer geistigen Vollkommenheit. Geistig tief stehende und sündhafte Menschen sinken, nach Ps. 49, 13, 21²⁾, auf die Stufe der unvernünftigen Thiere hinab, deren Individuen nicht Gegenstand der Vorsehung sind. Wie sehr die Vorsehung die Personen der Stammväter mit ihrem Schutze umgab, sieht man an den Verheissungen in Gen. 15, 1, ib. 26, 3. ib. 28, 15; ebenso bei Moses (Exod. 3, 12) und Josua (Jos. 1, 5). Von der Vorsehung, welche über den Menschen hoher geistiger Stufe wacht und die Tiefstehenden sich selbst überlässt, heisst es in I Sam. 2, 9: „Die Füße seiner Frommen bewahrt er, doch die Frevler kommen in Finsterniss um; denn nicht durch Kraft ist mächtig der Mann.“ D. h. nicht die leiblichen Kräfte und physischen Anlagen bestimmen das Geschick der Menschen, sondern das Maass ihrer geistigen und

¹⁾ III, 18.

²⁾ Munk (p. 138) meint, Maimûni habe נָטַח im Sinne von „verstummt“ genommen und übersetzt „privées de paroles“. Doch ist das sehr unwahrscheinlich. נָטַח erklärte wohl auch M., wie Saadja, als Synonym zu נִשְׁכַּח.

sittlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, dem entsprechend sie der göttlichen Vorsehung nahekommen oder sich von ihr entfernen. Die letzteren sind wie Jemand, der in Finsterniss wandelt, sie sind schutzlos allen Zufälligkeiten ausgesetzt¹⁾. Stellen, wie Ps. 34, 21, ib. V. 16, ib. 91, 15, in denen die göttliche Fürsorge für die Frommen gelehrt wird, sind zu zahlreich, als dass sie aufgezählt werden könnten.

Obwohl es ein Axiom ist²⁾, dass Gott alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, also auch jede Art des Nichtwissens mit dem Begriffe Gottes unvereinbar ist, wurden manche Denker durch Thatsachen, welche das Geschick der menschlichen Individuen darbietet, zu der Annahme geführt, dass dem Wissen Gottes manche Dinge entzogen seien. Solche Beweisführung, die von dem Glücke der Frevler ausgieng und zur Annahme führte, dass es unnütz sei, beim Guten zu beharren und sich dadurch Drangsale zuzuziehen, wird auch in der heiligen Schrift erwähnt. Darüber tief nachdenkend, kam Asaph, Ps. 73, 11—13, 16—19, zu dem Ergebnisse, dass man die Dinge nach ihrem Ausgange, nicht nach ihrem Anfange beurtheilen müsse. Ganz so äussert sich auch Maleachi, 3, 13—18³⁾. Und diese Meinung vom Nichtwissen Gottes um die irdischen Dinge ist es, welche David widerlegt in Ps. 94, 6—9⁴⁾.

Gottes Wissen⁵⁾ umfasst auch die in der Zukunft möglicherweise geschehenden Dinge. Durch das Vorherwissen Gottes büssen diese Dinge nicht den Charakter des Möglichen ein. Dies ist eine der Grundanschauungen der mosaischen Lehre, wie aus Stellen, wie Deut. 22, 8, ib. 20, 7, deutlich ersichtlich ist. Diese Grundanschauung ist auch eine Vor-

¹⁾ S. darüber auch III, 51 (127 b).

²⁾ III, 19.

³⁾ Die Parallele zwischen Ps. 73 und Mal. 3, 13—17 führt im Einzelnen durch Abulwalid, Art. 577. Zur Maleachi-Stelle s. auch C. M. Acht Cap., c. 8 (P. M. 252).

⁴⁾ S. unten Cap. XIX, zu d. St. und zu II Kön. 17, 9.

⁵⁾ III, 21.

aussetzung der ganzen in Geboten und Verboten bestehenden religiösen Gesetzgebung, indem trotz des Vorherwissens Gottes die Freiheit des Menschen seinen Geboten und Verboten gegenüber bestehen bleibt. Dass sich Gottes Wissen auch auf das in der Zukunft möglicherweise Geschehende oder auch nicht Geschehende erstreckt, ist eine der unserer Erkenntniss unbegreifbaren Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wissens, durch welche es sich von dem menschlichen Wissen unterscheidet. Auf diesen Unterschied weist hin Jes. 55, 8 f.¹⁾.

Die mit dem Begriffe der Versuchung²⁾ verbundenen Schwierigkeiten werden gehoben, wenn man die betreffenden Stellen nach folgender Regel erklärt. Ueberall, wo die Thora von der Versuchung eines Einzelnen oder des Volkes spricht, ist nicht die einzelne Handlung, mit welcher die Versuchung bewerkstelligt wird, der Zweck derselben; ihr Zweck ist es vielmehr, dass durch sie die Menschen im Allgemeinen erkennen, was sie thun und was sie glauben sollen. Die bestandene Versuchung soll als Muster für Andere zum Danachhandeln dienen³⁾. — 1. Wenn in Deut. 13, 4 gesagt ist: „um zu wissen, ob ihr liebet den Ewigen, euren Gott“, so bedeutet das nicht: „damit Gott wisse“, denn Gott weiss es ohnehin; sondern der Sinn ist, damit die anderen Völker es wissen, dass der falsche Prophet euere Liebe zu Gott nicht erschüttern kann. Dies wird allen nach Wahrheit Strebenden zum Muster dienen, dass sie Glaubenssätze von solcher Festigkeit erstreben, die auch den Wunderthätern gegenüber Stand hält. לִדְעוֹת hat hier dieselbe Bedeutung, wie in Exod. 31, 13⁴⁾. — 2. Ebenso ist zu erklären Deut. 8, 2: „damit die Völker wissen“, damit es in der Welt bekannt werde, dass wer sich ganz dem Dienste Gottes weihet, auf ungeahnte Weise von

1) S. auch M. T. Teschuba 5, 5.

2) III, 24. M. gebraucht den hebr. Terminus נִסְיוֹן.

3) Maimûni selbst giebt ausdrücklich an, der Pentateuch enthalte 6 Stellen über die Versuchung, die er erklären wolle.

4) Dies hat offenbar polemische Tendenz gegen Islâm und Christenthum.

ihm seinen Lebensunterhalt erhält¹⁾. — 3. Denselben Sinn hat Exod. 16, 4: Damit sich jeder daran ein Beispiel nehme und sehe, ob es heilvoll ist, nach Gottes Lehre zu wandeln oder nicht. — 4. Was Deut. 8, 16 betrifft, so könnten die Worte: „dich zu versuchen, um dir am Ende Gutes zu thun“ die Meinung erwecken²⁾, als ob Gott über den Menschen Leiden verhängte, um ihm dann um so grösseren Lohn zu gewähren. Doch hat in Wirklichkeit נִסָּה hier dieselbe Bedeutung, wie in den zwei anderen, ebenfalls das Manna betreffenden Stellen (Exod. 16, 4 und Deut. 8, 2); oder aber es bed. „gewöhnlich“, wie in Deut. 28, 56³⁾. Der Sinn ist dann: Gott gewöhnte dich an die Mühsal der Wüste, damit du nach dem Einzuge in's Land um so grösseren Wohlstand genieusst⁴⁾. 5. In Exod. 20, 20 hat das Versuchen denselben Sinn, wie in Deut. 13, 4: Gott hat sich euch selbst offenbart, damit dereinst euere Standhaftigkeit gegenüber den Versuchungen durch falsche Propheten offenkundig werde⁵⁾. — 6. Die Erzählung von der Versuchung Abrahams (Gen. 22, 1) enthält zwei grosse Ideen von grundlegender Bedeutung für die Religion. Sie belehrt uns darüber, bis zu welchem Grade selbstloser Opferfähigkeit sich die Liebe zu Gott und die Furcht Gottes erheben könne; daher sagte ihm der Engel Gottes (V. 12): „jetzt weiss ich,

¹⁾ Saadja übersetzt sowohl in Deut. 13, 4, als in Deut. 8, 2 לִרְעוּת mit לִיִּשְׁחָר לְלִנְאָם. Diese Uebersetzung bildet die Grundlage der Erklärung M.'s, der an den übrigen Stellen לִרְעוּת zum Begriffe des Verbumb's נִסָּה stillschweigend ergänzt.

²⁾ Das scheint auf Bachja Ibn Pakûda zu zielen. S. Die Bibelexegese der j. R., S. 79.

³⁾ Auch Saadja übersetzt hier נִסָּה mit תַּעֲרִיר. Ebenso Abulwalid (Art. נִסָּה), der auch in Deut. 4, 34, I Sam. 17, 39, Koh. 2, 1 נִסָּה mit »gewöhnlich« erklärt.

⁴⁾ Dazu giebt M. eine zweifache Erläuterung: 1. Der Uebergang von der Mühsal der Wüste zu Ruhe und Wohlstand macht den Genuss derselben um so grösser. 2. Die Gewöhnung an die Entbehrungen der Wüste härtete das Volk ab und machte es kriegstüchtig zur Eroberung des Landes (nach Exod. 13, 17 f.).

⁵⁾ In gleichem Sinne erklärt M. diese Stelle in I. T. p. 25 (Kobez II. 3 a b).

dass du gottesfürchtig bist“, das heisst: durch diese That, durch welche du im absolutem Sinne die Bezeichnung „gottesfürchtig“ verdient hast, werden alle Menschen wissen, wie weit die Gottesfurcht gehen müsse¹⁾. Zweitens belehrt uns die Erzählung, dass die Propheten den Inhalt der ihnen im Traume oder in der Vision, durch Vermittlung des Einbildungsvermögens, zu Theil werdenden Offenbarung für volle Wirklichkeit halten. Denn hätte Abraham nur den geringsten Zweifel an der Thatsächlichkeit des ihm offenbarten Befehles gehegt, so wäre er nicht mit solchem Eifer an die Ausführung eines der Natur widerstrebenden Befehles gegangen.

Es giebt viele Verse in der Thora und den anderen biblischen Schriften²⁾, welche der Lehre von der Willensfreiheit zu widersprechen scheinen und zu der irrigen Meinung führten³⁾, als ob Gott die Handlungen des Menschen vorherbestimmte und es nicht in der Macht des Menschen stünde, sein Herz zum Guten oder zum Bösen zu lenken⁴⁾. Solche Bibelstellen sind 1. diejenigen, in denen gesagt ist,

1) M. folgt hier ohneweiters der Uebersetzung Saadja's, der ידעתי mit ערפת אלנאם wiedergiebt. S. darüber Ibn Esra's Comm. zu Gen. 22, 1. S. auch Abulwalid, Luma 45 f. (Rikma 18).

2) M. T. Teschuba c. 6. Vorangeht in c. 5 der Nachweis, dass die Lehre vom freien Willen als einer von Gott gewollten Eigenschaft des Menschen eine Grundvoraussetzung der Religion und ihrer Gebote sei (vgl. Kobez I, 34 c), und die Widerlegung der gegen diese Lehre erhobenen Schwierigkeiten. Die biblischen Belegstellen, welche M. hier für den freien Willen anführt, sind: Gen. 3, 22 (nach der von ihm adoptirten Auffassung des Targums erläutert, s oben S. 42, A. 5); Echa 3, 38 (s. unten, Cap. XIX); Deut. 30, 15; ib. 11, 27; ib. 5, 26; Mal. 1, 9; Jes. 66, 3; Koh. 11, 9.

3) Als Bekenner dieses ethischen Determinismus nennt M. in c. 5 Anf. טפשי אומות העולם ורוב גוים בני ישראל. Unter גוים versteht M. Leute, die sowohl in intellectueller, als in moralischer Hinsicht mangelhaft und unsystematisch gebildet sind, s. C. M. Aboth 5, 6 (Rosin, S. 121).

4) Einen Theil dieser, der Lehre von der Willensfreiheit zu widersprechen scheinenden Bibelstellen erläutert M. auch in C. M. Acht Capitel, c. 8 (P. M. 243—253), zum Theil in ausführlicher Weise, nach Rosin, S. 24, unter dem Einflusse Abraham Ibn Dâud's.

dass Gott selbst den Sinn des Menschen verhärte, so dass er bei der Sünde verharret; Beispiele: Pharao (Exod. 4, 21), Sichon (Deut. 2, 30¹⁾), die Kanaaniten (Jos. 11, 20), Israel zur Zeit Elija's (I Kön. 18, 37)²⁾. In allen diesen Fällen war die vorhergegangene Schuld so gross, dass den Sündern die Möglichkeit der Reue und Umkehr versagt wurde. Die Unmöglichkeit zu bereuen wird so bezeichnet, als hätte Gott dem Sünder das Herz verhärtet³⁾. Dass Gott bei grosser Schuld dem Menschen das Heilmittel der Reue entzieht, ist in Jes. 6, 10⁴⁾ und in II Chr. 36, 16 ausgesprochen. 2. Bibelstellen, an denen die Frommen Gott bitten, ihren Sinn zum Guten zu lenken, als ob es nicht von ihrem freien Willen abhänge. Aber solche Bitten, wie Ps. 27, 11, ib. 51, 14, sind als Wunsch zu verstehen: meine Sünden mögen mich nicht daran verhindern, den Weg der Wahrheit zu wandeln. 3. Wenn es in Ps. 25, 8 ff. heisst: Gott weist den Sündern den Weg, er leitet die Demütigen zum Rechte, — so ist das so zu verstehen: Gott schickte seine Propheten, um die Menschen seine Wege zu lehren und zur Reue zu mahnen; aber auch: Gott gab ihnen die Fähigkeit zu lernen und zu verstehen und so auf den Weg der Wahrheit zu gelangen. 4. In Gen. 15, 13 wird scheinbar über

¹⁾ In C. M. citirt M. die Commentatoren, welche in dieser Stelle deshalb besondere Schwierigkeiten gesehen haben, weil sie nicht erkannten, dass Sichon nicht wegen der Weigerung, Israel durch sein Land ziehen zu lassen, bestraft wurde, sondern wegen der vorher in seinem Lande geübten Gewaltthaten. Ebenso wurde Pharao und sein Volk nicht wegen der Weigerung, Israel ziehen zu lassen, bestraft, sondern wegen der vorhergegangenen Bedrückung (Exod. 1, 9).

²⁾ Im Zusammenhange mit dieser Stelle erklärt M. in C. M. auch Hosea 4, 17; Jes. 63, 17; Mal. 3, 14 ff.

³⁾ In C. M. (P. M. 247 f.) vergleicht M. die dem grossen Sünder zu seiner Strafe entzogene Möglichkeit der Reue mit dem in I Kön. 13, 4 erzählten Falle, wo Jarobeam die Möglichkeit, seine Hand zu bewegen, entzogen wird, und mit Gen. 19, 11, wo den Sodomiten die Möglichkeit zu sehen entzogen wird.

⁴⁾ Von diesem Verse sagt M. in C. M. (p. 250) והוא נזק גליל לא יחתאן אלי תאמיל כל הו ספתאח אקטאל כתיב (es ist der »Schlüssel« zu vielen »Schlössern«).

die Aegypter, in Deut. 31, 16 über die Israeliten verhängt, dass sie dereinst sündigen sollen. Aber durch das Vorherwissen Gottes um die künftige Schuld der Aegypter und die der Israeliten im Allgemeinen ist nicht der Wille des Einzelnen von ihnen vorherbestimmt; ebenso wie in Deut. 15, 11 im Allgemeinen gesagt ist, dass es immer Arme in Israel geben werde, ohne dass damit das Schicksal der Einzelnen im voraus bestimmt wäre¹⁾.

Das ewige Leben²⁾, das den Frommen zu Theil wird, ist in der Thora in den Worten angedeutet (Deut. 22, 7): „damit es dir wohl ergehe und du lange lebest,“ in welchen Worten nach der überlieferten Erklärung³⁾ das Heil der kommenden Welt und die ewige Dauer des zukünftigen Lebens gemeint ist⁴⁾. Das ewige Leben heisst I Sam. 25, 29 צרור החיים, weil ihm nichts vom Tode, nichts Körperliches anhaftet und nur die zur geistigen Vollkommenheit gelangte Seele an ihm Theil hat⁵⁾. Die Seligkeit des ewigen Lebens, welche in den Freuden des höchsten Erkennens besteht, bildet den Gegenstand der Sehnsucht aller Propheten⁶⁾. In der heiligen Schrift wird diese Seligkeit bildlich mit folgenden Ausdrücken bezeichnet⁷⁾: Berg des Ewigen, Ort seines

¹⁾ S. zum Ganzen Rosin, S. 62—76; Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüd. Religionsphilosophie S. 73 ff.

²⁾ M. T. Teschuba c. 8. (vgl. C. M. Einl. zu Chelek).

³⁾ Kidduschin 39 b, Chullin 142a.

⁴⁾ Vgl. M. N. I, 42 und III, 29.

⁵⁾ S. auch M. N. I, 41 Anf. (oben S. 52). Vgl. Kobez II, 45 b, aus Joseph Ibn Aknîns »Heilung der Seelen«. Für die biblische Begründung der Unsterblichkeitslehre benützen diesen Vers auch Abulwalid (Art. ברא), Josef Ibn Zaddîk (Die Bibelexegese d. j. R., S. 105), Abraham Ibn Dâud (ib. S. 149).

⁶⁾ וְהָיָה שְׂהֵתָאוּ כָּל הַבְּיָאִים.

⁷⁾ וְכַמָּה שְׁמוֹת נִקְרְאוּ לָהּ דֶּרֶךְ מֶשֶׁל. Im Folgenden versuche ich Bibelpstellen anzugeben, an welche Maimûni bei diesen neun allegorischen Bezeichnungen der ewigen Seligkeit gedacht haben kann: דֶּרֶךְ ה': Jes. 30, 29, ib. 57, 13; Ps. 15, 1, ib. 24, 3, ib. 43, 3. — מְקוֹם קִדְשׁוֹ: Ps. 24, 3. — דֶּרֶךְ הַקִּדְשׁ: Jesaja 35, 8. — חֲצֵרוֹת ה': Ps. 65, 5, ib. 84, 11, ib. 92, 14. — נְעָם ה': Ps. 27, 4. — אֶדְלֵ ה': Ps. 15, 1, ib. 27, 5, ib. 61, 5.—

Heiligthums, Weg zum Heiligthume, Vorhöfe des Ewigen, Wonne des Ewigen, Zelt des Ewigen, Tempel des Ewigen, Haus des Ewigen, Thor des Ewigen¹⁾. Die Seligkeit des ewigen Lebens ist rein geistig und mit keiner irdischen Wonne vergleichbar. Diese ihre Unvergleichbarkeit ist ausgesprochen in Ps. 31, 20²⁾, die Sehnsucht nach ihr in Ps. 27, 13. — Die Ausschliessung vom ewigen Leben ist nach der überlieferten Erklärung³⁾ in den Worten (Num. 15, 31) angedeutet: „jene Seele werde ausgerottet.“ Diesen Untergang der Seelen deuten die Propheten bildlich mit den verschiedensten Ausdrücken an, welche Verderben und Vernichtung bezeichnen⁴⁾.

Wenn die Thora⁵⁾ in den Segensverheissungen für die Beobachtung der göttlichen Gebote und in den Fluchandrohungen für deren Uebertretung nur irdische Güter als Lohn und deren Entziehung als Strafe in Aussicht stellt, so ist auch in diesen Verheissungen und Drohungen der Hinblick auf das ewige Leben enthalten. Denn der Werth des irdischen Wohlergehens, der irdischen Güter liegt darin, dass sie die Musse zur geistigen Vervollkommnung und damit zur Erlangung der ewigen Seligkeit bieten⁶⁾. Die messianischen

דיכול: Ps. 27, 4, ib. 29, 9. — בית די: Ps. 23, 6, ib. 26, 3, ib. 36, 9, ib. 84, 5, ib. 92, 14. — שער די: Ps. 118, 20.

¹⁾ In allen diesen Ausdrücken ist nach Maimûni die Nähe Gottes angedeutet, welche dem zur Unsterblichkeit vervollkommenen Menschengeiste nach der Trennung vom Körper zu Theil wird: die höhere Erkenntnisstufe, vermöge welcher er in der Erkenntniss Gottes den Engeln gleich geworden ist.

²⁾ Auf Gund dieses Psalmverses nennt M. die ewige Seligkeit: הטובה הצמנה לצדיקים (§ 1). Aus demselben Verse deducirt er (§ 8) die wahre Bedeutung des Ausdruckes העולם הבא.

³⁾ Sifrê z. St., Sanh. 30 b.

⁴⁾ (Ps. 55, 24) שקורין אותו הנביאים דרך משל באר שחת ותפתה. (Prov. 30, 15) ועלוקה (Jes. 30, 33) ותפתה. — עלוקה übers. Saadja mit ערם (Nichtexistenz) und Abulwalid beschränkt sich darauf, diese Uebersetzung zu citiren. Vgl. Eppensteins Notiz, Monatsschrift 40. Jhrg., S. 453.

⁵⁾ M. T. Teschuba c. 9 (vgl. C. M. Einl. zu Chelek).

⁶⁾ Hier führt M. Koh. 9, 10 an, in welchem Verse er den Gedanken ausgesprochen sieht: אם לא יקנה מה חכמה ומעשים טובים אין לו

Zeiten werden durch die Fülle des Friedens und irdischen Segens die grösste Möglichkeit zur geistigen Vervollkommnung gewähren (Jes. 11, 9, Jer. 31, 33, Ez. 36, 26¹).

XIV.

Die biblischen Gebote und ihre Gründe.

In Israel²) ist es allgemeine Ansicht, der grossen Menge sowohl wie der Gelehrten³), dass die religiösen Gebote durchaus ihren Grund haben; nur kennen wir von einzelnen den Grund nicht und wissen nicht, wieso sich in ihnen die göttliche Weisheit kundgiebt. Diese Anschauung, dass alle Gebote auf inneren Gründen beruhen, ist in der heiligen Schrift selbst ausgesprochen, in Deut. 4, 8⁴) und in Ps. 19,

במה יוכה. Ausführlicher erklärt er den Kohelethvers in diesem Sinne in C. M. Aboth 4, 17: . . . ואל זה רצו שלמה. Wenn Salomo im Buche Koheleth, so bemerkt M. am Schlusse, die Güter dieser Welt preist, so thut er das nur im Sinne jenes Gedankens. Danach lässt sich auch das ganze Buch in seinem wahren Sinne verstehen: וכשתבחן הספר יהיה בואת: הבחינה יתבאר האמת.

¹) Zum Gegenstande dieses Abschnittes ist auch die Schrift über die ewige Seligkeit zu vergleichen (s. oben S. 17 f.). Vgl. B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters, S. 61 ff.

²) M. N. III, 26.

³) M. betont dies deshalb (מדהבנא כלנא אלנמור ואלכואן), weil er die Bemerkung vorausgeschickt hat: von den „Leuten der Speculation unter den Religionsbekennern“ (אדל אלנר מן אלמשרעין) lehren die Einen, die religiösen Gebote seien Ausfluss des absoluten göttlichen Willens, die Andern, dass jedes Gebot und Verbot der göttlichen Weisheit entstamme und irgend eine Absicht zum Ausdrucke bringe; unter den (מתשרעין) (s. oben S. 32, A. 3) sind aber auch die nichtjüdischen Gläubigen, also zunächst die Bekenner des Islams zu verstehen. Die Anschauung, dass die göttlichen Gebote keinen Grund haben, führt M. noch besonders, in III, 31, ad absurdum. Wie er in III, 17 (33 b) ausführt, ist sie eine notwendige Consequenz der deterministischen Lehre der Asch'ariten.

⁴) S. auch III, 31 und den Brief an Chas dâi (Kobez II, 23 d), wo M. seine These nicht aus צדיקים, sondern aus V. 6 deducirt. Im Briefe an Ch.: . . . ואם המצות הם נורה בלא ענין ועלה היאך יורו העמים שבחכמה . . . ואם אין להם, גודלה נסדרו . . . אף יאמרו העמים שדם חקים צדיקים ואנחנו השומרים אותם חכמים

10¹⁾. Gebote, deren Gründe auch der grossen Menge erkennbar sind, heissen (nach Lev. 18, 4) מִשְׁפָּטִים; solche, bei denen das nicht der Fall ist, חֻקִּים²⁾. Die Unzulänglichkeit unseres Wissens ist Ursache davon, dass wir die Gründe einzelner Gebote nicht erkennen, gemäss dem an Deut. 32, 47 geknüpften Grundsatz der alten Weisen³⁾. — Der Grund eines Gebotes erstreckt sich nicht auf die Einzelheiten und Modalitäten seiner Vollziehung, diese sind nur als Gehorsamsübung zu betrachten, obwohl zuweilen auch für die Einzelheiten ein bestimmter Grund erkennbar ist⁴⁾. In Bezug auf

Anders wenden die Stelle an Bachja Ibn Pakûda und Abraham Ibn Dâud (s. Die Bibelexegese d. j. R. S. 60, 138).

¹⁾ Beide Bibelstellen weisen mit צִדִּיקִים und צִדִּיק auf die innere Berechtigung, die Begründung der Gebote hin. In mehr speciellem Sinne versteht M. das Epitheton צִדִּיקִים als Bezeichnung des in den biblischen Geboten zum Ausdruck gelangenden leitenden Gedankens von der richtigen Mitte, II, 39 (s. oben S. 80). In diesem Sinne beruft er sich in III, 49 (118 b) auf den »Grundsatz der gerechten Verordnungen und Satzungen« (אצל חקים ומשפטים צִדִּיקִים). Vgl. auch III, 39 Ende: וְנִמְלֵךְ מִן צִדִּיקִים; III, 49 (115 a).

²⁾ S. über diese Eintheilung, deren traditionelle Grundlage M. hervorhebt, M. T. VIII. Buch, Meila Ende; ferner C. M. Acht Capitel, c. 6. g. Ende, wo aber statt מִשְׁפָּטִים der Terminus מִצְוֹת gebraucht ist. (Vgl. Ibn Esra's Einleitung zum Pent.-Comm., 2. Weg g. Anf. וְנִמְלֵךְ (במציאות ובחקים). M. setzt daselbst diese Eintheilung in Parallele mit der von ihm perhorrescirten und im »Führer« nicht vorkommenden Eintheilung in Vernunft- und Offenbarungsgebote (s. Die Bibelexegese d. j. R. S. 31, 66, 103, 124, 151), welche »Einige unserer späteren Gelehrten annahmen, die an der Krankheit des Kalâm litten«; vgl. dazu Schreiner, Der Kalâm, S. 14 und 57, Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 106, Rosin, S. 93. Einmal gebraucht er selbst ohne weiters den Terminus אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי, C. M. Aboth 1, 3 (Hildesheimer-Jubelschrift, S. 59, hebr. Theil).

³⁾ S. unten Cap. XV Ende. — III, 26 (58 b) findet M. diesen Grundsatz auch in Jes. 45, 19 ausgesprochen (תִּדּוֹ = רִיךְ). Zu diesem Verse s. auch III, 49 Ende.

⁴⁾ Als Beispiel citirt Maimûni das Gebot, Opfer darzubringen das einen klar erkennbaren Grund habe, während für die einzelnen Vorschriften über Zahl und Beschaffenheit der Opferthiere kein Grund gesucht werden dürfe. (Vgl. Ibn Esra's Aeusserung über חֻקִּי הקרבנות, Jesôd Môra c. 7). Wer dennoch sich damit abgab, diese

die Einzelheiten der Gebote, welche nur in Pflichterfüllung und Gehorsam üben sollen, sagen die Weisen (Gen. r. c. 44): Die Gebote sind nur dazu gegeben worden, dass die Menschen durch sie geläutert werden.

Die Gesamtheit der biblischen Gebote¹⁾ bezweckt das geistige und das leibliche Wohl des Menschen: jenes, indem sie ihn zur Erkenntniss des Wahren, zum richtigen Glauben hinleiten, ihn dadurch geistig vervollkommen und der Unsterblichkeit würdig machen; das leibliche Wohl, indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen verbessern, die gegenseitige Ungerechtigkeit beseitigen und ihre Sitten veredeln. Beide Arten der Vervollkommenung sind als Zweck der göttlichen Gebote angegeben in Deut. 6, 24, wo mit *לשם לנו כל הימים* auf die geistige Vervollkommenung und die dadurch erlangte ewige Seligkeit²⁾, mit *לחיותנו כהיום הזה* auf das irdische Wohl, die Vervollkommenung der gesellschaftlichen Zustände hingewiesen wird³⁾.

Die Kenntniss der götzendienerischen Anschauungen und Gebräuche des Alterthums, wie sie in den Schriften der „Sabier“⁴⁾ dargestellt sind, sind von besonders grosser Wichtigkeit bei der Forschung nach den Gründen der Gebote; denn die Grundlage und die Axe unseres Religionsgesetzes ist die Vertilgung jener Anschauungen, s. Deut. 11, 16 und 29, 17, und die Vertilgung ihrer vorhandenen Spuren, s. Deut. 7, 5 und 12, 3⁵⁾.

Einzelheiten zu begründen, würde nur Absurditäten mehren; er ist ebenso entfernt von der richtigen Anschauung, wie wer sich einbildet, das Gebot im Ganzen habe keinen Grund.

1) III, 27.

2) Maimûni citirt dazu die traditionelle Deutung von Deut. 22, 7 b auf die kommende Welt. S. oben S. 96.

3) Eine ähnliche Anwendung von Deut. 6, 24 findet sich noch bei Joseph Ibn Zaddîk, Mikrokosmos, S. 62: *הנה בזה הפסוק למי שיש לו דעת טובה שני עולמים*.

4) Unter Sabiern versteht M. die Heiden des Alterthums überhaupt.

5) III, 29 Ende. Die Litteratur der Sabier und ihren Inhalt charakterisirt Maimûni in diesem und dem 30. Capitel (s. auch III, 37 Anf., über den Aberglauben). Die Wichtigkeit dieser Litteratur für die Erkenntniss der Gründe der Gebote betont M. auch im Send-

Die meisten der zur Kategorie der חקים gehörenden Gebote, deren Grund uns unbekannt ist, haben keinen anderen Zweck, als die Fernhaltung vom Götzendienste. Nur weil wir die Einzelheiten der götzendienerischen Anschauungen und Gebräuche, wie sie im Alterthume herrschten, nicht mehr genau kennen, können wir auch für viele Einzelheiten der gegen jene gerichteten biblischen Gebote keinen Grund angeben¹⁾.

Es war ein Ausfluss der göttlichen Weisheit²⁾, dass der in der Thora gebotene Gottesdienst die Formen des alten heidnischen Cultus beibehielt: die heilige Stätte (Exod. 25, 8), den Altar (Exod. 20, 24), das Opfer (Lev. 1, 2), die Priester (Exod. 28, 41). Es wäre der menschlichen Natur widersprechend gewesen, wenn jene Cultusformen ohne Uebergang durch die Lehre Moses' beseitigt worden wären. Vielmehr bediente sich Gott derselben, um gerade durch diese dem Volke vertrauten Formen die Lehren des wahren Glaubens zu befestigen und das Andenken der alten Irrlehren auszulöschen. Gott wählte, mit Hinblick auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur, die keinen plötzlichen Uebergang trägt, diesen mittelbaren Weg zum Ziele, gerade wie er das aus Aegypten befreite Volk, weil ein plötzlicher Uebergang von der Sklavenarbeit zu muthiger Kriegführung nicht möglich gewesen wäre, auf langen Umwegen durch die Wüste

schreiben nach Marseille (Kobez II, 25 b): וּגְמָלִי בְעֵינַי עֲבֹדָה: זֶה בְּלִשׁוֹן עֲרָבִי וְיִרְדְּתִי עַד סוֹף דַּעְתּוֹ וּמֵאוֹת סָפָרִים נִתְּכַרֵּר לִי טַעַם כָּל הַמִּצְוֹת כִּי יַעֲלֶה עַל לִבִּי כָּל אִדָּם שְׂאִינָם דְּבָרִים שִׁישׁ לָהֶם טַעַם אֶלָּא מִזֶּה הַכְּתוּב. וְכִבְרִישׁ לִי חֲבוֹר בְּעֵינַי זֶה בְּלִשׁוֹן עֲרָבִי בְּרֵאוֹת בְּרִירוֹת עַל כָּל מִצְוָה וּמִצְוָה. Das hier erwähnte besondere Werk Maimûni's ist nichts anderes als die zweite Hälfte des dritten Theiles seines Führers. Ueber die Quellen der Angaben und Citate Maimûni's s. Chwolson, Die Sabier und der Sabismus, I. 689 ff., II. 451 ff., 721 ff. Ueber den Zusammenhang aller Arten des Aberglaubens mit dem alten Heidenthume, wie ihn M. voraussetzt, s. Finkenstein, Moses Maimûni's Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, S. 8 ff.

¹⁾ III, 49 Ende.

²⁾ III, 32.

nach Kanaan ziehen liess (Exod. 13, 17¹). Dieselbe Rücksicht auf die Natur des Menschen ist es, wenn Gott die Beobachtung der religiösen Lehren und Vorschriften durch Verheissung von Lohn und Androhung von Strafe erzielt und nicht etwa dadurch, dass er — auf wunderbare Weise — dem Menschen die Fähigkeit gewährte, das Heilsame jener Lehren und Vorschriften unmittelbar zu erkennen und demgemäss zu handeln. Wunder, durch welche die Natur des Menschen verändert würde, übt Gott nicht²).

Weil nun die aus dem Heidenthume übernommenen Formen des Gottesdienstes nur mittelbar ihrem Zwecke dienten, wurde ihre Anwendung, im Gegensatze zu den unmittelbaren Formen des Gottesdienstes, wie Gebete, Schau-fäden, Phylakterien, auf das geringste Maass beschränkt. Man durfte nicht überall und nicht zu jeder Zeit opfern, und nicht Jedermann durfte den Opferdienst versehen. Damit hängt es auch zusammen, dass in den Büchern der Propheten der Eifer im Opfern so oft getadelt wird (I Sam. 15, 22, Jes. 1, 11, Jer. 7, 22 f.)³).

Zu den Zwecken der biblischen Gebote⁴) gehört es auch, dass durch sie der Mensch seine Begierden zurückdrängen und verachten und ihre Befriedigung auf das Nothwendigste beschränken lerne. Ein weiterer Zweck der Gebote ist es, die Menschen sanft und fügsam zu machen und in ihnen Gehorsam und Hingebung zu erzeugen, s. Deut. 10, 16, ib. 27, 9, Jes. 1, 19. — Ebenso ist einer der Zwecke, der durch die Gebote erzielt werden soll, die Heiligung des Menschen; so Heiligung im ehelichen Leben, wie

¹) Vgl. T. H. g. E. (Kobez II, 11b): ואתה תמצא כמו התחבולה . . . הואת בעצמה. M. bedient sich hier derselben Beispiele, um zu erklären, warum in der Thora die Auferstehung der Todten nicht erwähnt ist und erst, als der Glaube an die Prophetie in Israel feste Wurzel gefasst hatte, durch die Propheten verkündigt wurde.

²) Hier folgt die Bemerkung zu Deut. 5, 26. S. unten Cap. XIX.

³) Hier folgt die unten Cap. XIX. zu bringende Erklärung von Jerem. 7, 22 f.

⁴) III, 33.

sie in Exod. 19, 10 (vgl. mit V. 15) gemeint ist¹⁾, Heiligung durch Maasshalten im Genusse des Weines (s. Num. 6, 5), Heiligung durch die Befolgung der göttlichen Gebote (Lev. 11, 44). Auch unsere Reinheit an Leib und Kleidung gehört zu den Zwecken der Gebote; aber sie kömmt erst nach der Reinigung des Herzens, der Sitten und der Handlungen in Betracht²⁾.

Was als eigentlicher und hauptsächlichlicher Zweck durch die Gebote erreicht werden soll, ist nicht an Ort- und Zeitverhältnisse gebunden, und in diesem Sinne sagt die h. Schrift (Num. 15, 15): O Gemeinde, ein einziges Gesetz ist für euch Alle!³⁾.

Von den 613 Geboten der Thora hat jedes einen der folgenden Zwecke: 1. Hervorrufung einer richtigen, oder Beseitigung einer irrigen Meinung; 2. Erzeugung einer schönen sittlichen Eigenschaft, oder Bewahrung vor einer hässlichen Eigenschaft; 3. Aufstellung einer Regel der Gerechtigkeit; oder Hinwegräumung der Ungerechtigkeit⁴⁾. Demgemäss haben sämtliche Gebote (und Verbote) die Meinungen, die Sitten und die socialen Handlungen zum Gegenstande. Sie beziehen sich zwar auch auf die Rede; aber was die h. Schrift zu reden gebietet oder verbietet, gehört inhaltlich in eine der drei genannten Kategorien, so dass die

1) Nachmani z. St. bringt diese Erklärung von וקדשתם als eigene Ansicht. Doch findet sie sich auch bei Ibn Esra, Jesód Môra c. 10.

2) Hier folgt die Erklärung von Jes. 66, 17, s. unten Cap. XIX.

3) III, 34 Ende. Hier sei noch auf M. T. Temura Ende hingewiesen: ורוב דיני תורה אינן אלא עצות מרחוק מנדול העצה לתקן הרעות וליישר כל המעשים וכן הוא אומר הלא כתבנו לך שלישים במועצות ודעת (Prov. 22, 20). Vgl. damit M. N. III, 45 g. Ende, in Bezug auf die Gebote, welche die Ehrfurcht vor dem Heilighume hervorrufen und dadurch mittelbar die Gottesfurcht fördern sollen, indem sie die Herzen sänftigen und zur Demuth stimmen: (Jes. 25, 1) תלסוף אלא לאה כל הוא אלתלסוף בעצות . . . מרחוק לאלאנתהא וכשועהא.

4) Diese drei Punkte ergeben sich aus den oben (S. 100) erwähnten zwei Hauptzwecken der Religionsgesetze, indem diese (1.) die geistige Vervollkommenung, das ewige Wohl, (2. und 3.) das irdische Wohl die sociale Vervollkommenung bezwecken.

Gebote der Rede in Bezug auf die Begründung der Gebote nicht als besondere Kategorie gerechnet werden müssen¹⁾).

Die Gebote zerfallen, vom Gesichtspunkte ihrer Begründung betrachtet, in vierzehn Abtheilungen²⁾).

1. Gebote, welche die Grundanschauungen, die Hauptlehren der Religion zum Gegenstande haben, die also keiner weiteren Begründung bedürfen.

2. Gebote gegen den Götzendienst; sie dienen dazu, die wahren Anschauungen zu bekräftigen und in der grossen Menge zur dauernden Geltung zu bringen.

3. Gebote zur Veredlung der Sitten; sie dienen der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Zustände.

4. Gebote der Wohlthätigkeit; ihr Grund ist das auf der Gemeinsamkeit der menschlichen Schicksale beruhende Mitleid.

5. Gebote zur Verhinderung der Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit.

¹⁾ III, 31 Ende. Damit rechtfertigt M. seine Abweichung von der in S. H. 9. Grundsatz Anf. (p. 33) gegebenen Eintheilung der Gebote in vier Classen, je nachdem sie Meinungen, Handlungen, Sitten oder Worte (אמור, מעשה, עשה, עשה) zum Gegenstande haben. Diese Eintheilung scheint auf der Ibn Esra's (Excurs im langen Comm. zu Exod. 20, 1) in מצות הלב, מ' הלשון, מ' המעשה zu beruhen. Nur wird bei M. Ibn Esra's erste Kategorie zu zweien: Meinungen und Sitten; das Gebot der Nächstenliebe erwähnt M. in S. H. als Beispiel für seine dritte Kategorie, bei J. E. figurirt es in der ersten. Doch auch mit der Eintheilung Abraham Ibn Dâuds (Die Bibelexegese d. j. R., S. 151) berührt sich die Maimuni's. S. hierüber B. Vajda, A mózesi törvények észszerű megokolásának története, S. 21. (M. Zs. Szemle IV, 266).

²⁾ III, 35. Die Reihenfolge dieser Abtheilungen schliesst sich der im Bisherigen wiedergegebenen Uebersicht der allgemeinen Zwecke der Gebote an. Denn Abth. 1 und 2 betreffen die „Meinungen“, 3 die „Sitten“, 4, 5, 6 und 7 die „socialen Handlungen“; 8—12 betreffen den Cultus und daher mittelbar die Meinungen, 13 u. 14 dienen den Zwecken der Gehorsamsübung, der Mässigung der Begierden und der Heiligung, also mittelbar den Sitten (s. die Bemerkung in M. N. III, 38). Ueber die 14 Abtheilungen der Gebote in M. T. s. S. 105, Anm. 2. Es ist nur Zufall, dass es ebenfalls 14 Grundregeln sind, welche M. in der Einleitung zu S. H. für die richtige Zählung und Bestimmung der 613 Gebote aufstellt.

6. Gebote über das Strafrecht und die Rechtspflege.

7. Gebote über die bürgerlichen Rechtsverhältnisse.

Der Zweck dieser drei Abtheilungen ist ein offenkundiger; sie dienen der gesellschaftlichen Ordnung.

8. Gebote über die geweihten Tage, die entweder der Hervorrufung gewisser Anschauungen oder der körperlichen Ruhe oder beiden Zwecken zugleich dienen.

9. Gebote über den allgemeinen Gottesdienst, wie Gebet u. a., zur Befestigung der Anschauungen über die Liebe zu Gott, sowie der richtigen Glaubensmeinungen über Gott und sein Walten.

10. Gebote über das Heiligthum, seine Einrichtung und seine Diener.

11. Gebote über die Opfer¹⁾.

12. Gebote über Reinheit und Unreinheit, mit dem allgemeinen Zwecke, die Ehrfurcht vor den heiligen Stätten zu heben.

13. Gebote über dem Genusse entzogene Nahrungsmittel und dgl.

14. Gebote über verbotene Ehen und dgl. Beide Abtheilungen dienen dem Zwecke der Einschränkung der sinnlichen Begierden²⁾.

Die Gesamtheit der Gebote kann man bekanntlich³⁾ auch in zwei Classen sondern: 1. Gebote, mit deren Ueber-

¹⁾ S. M. T. Meila Ende: וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם.

²⁾ Bei fast allen Abtheilungen giebt Maimūni genau an, welchen Theilen seines grossen Werkes, des M. T., sie entsprechen. Demnach lässt sich folgendes Verhältniss zwischen den beiden Eintheilungen feststellen. Das I. Buch von M. T. (מדע) enthält Gebote der 1., 2. und 3. Abtheilung. II. אהבה, 9. Abth.; III. זמנים, 8. Abth.; IV. נשים, 14. Abth.; V. קדשה, 2., 13. und 14. Abth.; VI. הפלאה, 13. Abth.; VII. זרעים, 2. u. 4. Abth.; VIII. עבודה, 10. u. 11. Abth.; IX. קרבנות, 11. Abth.; X. טהרה, 12. Abth.; XI. נזיקין, 5. Abth.; XII. קנין und XIII. משפטים, 7. Abth.; XIV. שופטים, 6. Abth.

³⁾ Maimūni denkt dabei an M. Joma 8, 9, woher er auch den Terminus nimmt: עבירות שבין אדם לחברו ועבירות שבין אדם למקום. Ibn Esra (zu Exod. 20, 2) theilt den Dekalog nach diesem Principe in zwei Gruppen.

tretung der Mensch gegen seinen Nebenmenschen, und 2. Gebote, mit deren Uebertretung er gegen Gott sündigt. Zur ersten dieser zwei Classen gehören von den 14 Abtheilungen die 5., 6., 7. und ein Theil der 3.; die übrigen Abtheilungen gehören zur zweiten Classe, obwohl auch die Gebote dieser Abtheilungen zuweilen die Beziehungen zu den Nebenmenschen berühren¹⁾.

Begründung einzelner Gebote²⁾.

1. ³⁾ Num. 10, 9. Das Gebot, Gott in jeder Noth um Hilfe anzurufen, soll die richtige Anschauung befestigen, dass Gott es ist, der nach unserem Verdienste unsere Geschicke leitet und dass wir die Nothlage nicht als zufällige betrachten dürfen⁴⁾.

2. ⁵⁾ Lev. 19, 27. Es gehörte zur Tracht der heidnischen Priester, dass sie die Ecken des Haupthaars und des Bartes rasirten⁶⁾. — Aus gleichem Grunde sind Kleider aus gemischtem Gewebe verboten, Lev. 19, 19; denn die heidnischen Priester mengten für ihre Gewänder Pflanzen- und Thierstoffe (Leinen und Wolle). — Das Verbot in Deut. 22, 5 zielt auf die heidnische Vorschrift, nach welcher — bei Verfertigung gewisser Telesmata — der Mann im buntem und reichgeschmücktem Frauengewande auf den Planeten Venus, das Weib in Harnisch und Kriegswaffen auf den

¹⁾ III. 35. Ende. In C. M. Pea 1, 1 (ed. Herzog. p. 2) nennt M. diese Eintheilung der Gebote die zuerst sich darbietende (קבצת ארליה) und führt Beispiele zu den beiden Classen an. S. Rosin, p. 38. Diese Dichotomie der Gebote, scheint auch die Reihenfolge der Bücher in M. T. beeinflusst zu haben; denn die Bücher XI—XIV behandeln die Gebote der ersten, I—X die der zweiten Classe. Auch in C. M. a. a. O. bilden die Pflichten gegen Gott die erste, die anderen die zweite Classe.

²⁾ Aus dem Inhalte von III, 36—49, in welchen Capiteln die 14 Abtheilungen einzeln behandelt werden, sollen hier einige, exegetisch besonders beachtenswerthe Erläuterungen herausgehoben werden.

³⁾ III, 36.

⁴⁾ Dazu die Erklärung von Lev. 26, 21. S. unten Cap. XIX.

⁵⁾ III, 37.

⁶⁾ M. selbst verweist auf M. T. Abodazara 12, 7.

Planeten Mars wartete¹⁾. — Zu Lev. 19, 23. Es war heidnischer Aberglaube, von den Fruchtbäumen schon die Früchte des ersten Jahres theils als Opfer darzubringen, theils im Götzentempel zu verzehren; dadurch meinte man, die Fruchtbarkeit des Baumes zu sichern. Deshalb ist es verboten, die Früchte der ersten drei Jahre zu geniessen (denn manche Bäume tragen erst im dritten Jahre Früchte); und es wird — im Gegensatz zu jener heidnischen Meinung — verheissen (V. 25), dass der Ertrag des Baumes sich vermehren werde. Dass die Früchte des vierten Jahres „dem Ewigen geweiht sind“, ist ein Ersatz für das Verzehren der ersten Früchte in den Heidentempeln²⁾.

4. ³⁾ Deut. 14, 22. Die Verpflichtung, den Zehnten ganz in Jerusalem zu verzehren, sollte zur Mildthätigkeit führen, indem man den Zehnten nur zu den Mahlzeiten verwenden durfte und so, was man nicht selbst verzehrte, den Armen zukommen liess. — Die Zusammenkunft am Orte des Heiligthums dient zur Stärkung der Brüderlichkeit und Liebe unter den Menschen⁴⁾. — Deut. 26, 1—10. Die Darbringung der Erstlinge sollte die Tugend der Demut bethätigen, indem auch der Vornehmste seinen Korb persönlich hinbrachte und dem Priester übergab. Die bei der Darbringung zu sprechenden Worte sollten daran mahnen, dass es religiöse Pflicht ist, sich im grössten Wohlstande der ehemaligen Noth zu erinnern, wie denn oft ausdrücklich vorgeschrieben ist: *Erinnere dich daran, dass du Sklave warst im Lande Aegypten*. Die Thora befiehlt noch oft, sich der Befreiung aus Aegypten und der dabei geschehenen Wunder zu erinnern, und jedes Gebot, welches solcher Erinnerung dienen und den Glauben an Gottes Walten befestigen soll, ist schon

¹⁾ Ib., ergänzt aus S. H. Verbote, N. 40. M. erwähnt an beiden Stellen auch einen anderen Grund des Verbotes: damit nicht durch solchen Tausch des Gewandes die sinnliche Begierde erregt und zu allerlei Unsittlichkeiten Anlass gegeben werde.

²⁾ In Parallele gestellt mit der Erklärung zu Lev. 20, 5 (s. unten Cap. XIX.)

³⁾ III, 39.

⁴⁾ S. auch III, 46 Ende.

dadurch genügend begründet. Ein solches Gebot ist die Weihe der Erstgeborenen (Exod. 13, 11 ff.)¹⁾. — Die Gebote über Sabbath- und Jubeljahr dienen zur Bethätigung des Erbarmens und der Freigebigkeit, wie es in Exod. 23, 11 ausdrücklich gesagt ist, besonders aber auch der Milde gegen die Armen und die Sklaven. Ausserdem aber sollte die Ertragsfähigkeit des Bodens durch das Brachlassen gekräftigt, ferner, durch die Unveräusserlichkeit des Grundbesitzes (Lev. 25, 23), der wirtschaftliche Wohlstand des Volkes dauernd befestigt werden. — Deut. 23, 16. Das Gebot, selbst an dem schutzsuchenden Sklaven grossmüthig zu handeln, lehrt die Pflicht der Grossmuth gegen Jeden, der unseres Schutzes bedürftig ist. Doch lehrt das Gebot in Exod. 21, 14, dass gegen Verbrecher keine Grossmuth geübt werden dürfe; denn wenn selbst Gottes Heiligthum dem Verbrecher nicht Schutz gewährt, wie sollte ein noch so hoch stehender Mensch ihn schützen dürfen: Mitleid, an Gesetzesübertretern und Verbrechern geübt, bedeutet Härte gegen alle Welt. Dies steht im Gegensatze zu den Sitten der Heiden, die es als rühmenswerthe Tugend betrachteten, dem ersten besten Schutzsuchenden, sei es ein Unterdrücker oder ein Unterdrückter, trotzigen Beistand zu gewähren, wie das aus ihren Geschichten und Gedichten bekannt ist.²⁾.

5.³⁾ Exod. 21, 32. Der als Wehrgeld für den getödteten Sklaven gezahlte Betrag von 30 Schekel ist die Hälfte der im Gesetz von den Schätzungen (Lev. 27, 2—7) als Werth des freien Mannes bestimmten Betrages⁴⁾. — Exod. 21,

¹⁾ Ib. M. erklärt dabei, warum bei diesem Gebote von Thieren nur Rinder, Kleinvieh (Num. 18, 17) und Esel genannt sind. Für die Israeliten, als Hirtenvolk (Gen. 47, 3), hatten nur diese Thiere Werth, und weder Pferde, noch Kameele, welche auch in der midjanitischen Beute nicht erwähnt sind (Num. 31, 30), während Jakob in Gen. 32, 6 neben den Rindern auch Esel erwähnt.

²⁾ Gemeint sind die heidnischen Araber. Ueber die Schutzgewährung als Tugend des alten Araberthums s. Goldziher, Muhammedanische Studien I, 13.

³⁾ III, 40.

⁴⁾ Hier liegt ein Gedächtnissfehler M.'s vor, da in Lev. 27, 3 nicht 60, sondern 50 Schekel angegeben sind.

28f. Das Thier wird nicht getödtet, um es zu bestrafen, sondern zur Strafe für seinen Eigenthümer, weshalb auch der Genuss seines Fleisches verboten ist. Die angedrohte Strafe wird den Eigenthümer des gefährlichen Thieres zu grösserer Wachsamkeit veranlassen¹⁾. — Deut. 21, 1—8. Das hier vorgeschriebene Verfahren wird den stattgefundenen Mord zum Gegenstande allgemeinen Gespräches machen und, indem so die Sache öffentlich bekannt wird, leichter auf die Spur des unbekannten Thäters führen²⁾.

6.³⁾ Exod. 21, 37. Je häufiger und je leichter zu begehen eine Eigenthumsverletzung ist, um so grösser ist die Strafe. Darum unterliegt, wer ein Schaf stiehlt und es verkauft oder schlachtet, einer Strafe, die doppelt so gross ist, als die für anderen Diebstahl, indem er nicht das Doppelte (Exod. 22, 8), sondern das Vierfache erstatten muss. Denn da die Schafe im Freien gehalten und nicht so leicht behütet werden können, wie im Hause bewahrtes Eigenthum, sind sie leicht zu entwenden, und dabei wird die Entdeckung des Diebstahls durch Verkaufen oder Schlachten der Thiere leicht vereitelt. Für das gestohlene Rind wird sogar das Fünffache erstattet, weil es, nicht herdenweise, sondern weithin zerstreut weidend, noch leichter entwendet werden kann.

Deut. 25, 19. Das Gebot, Amalek auszurotten, verhängt die gerechte Strafe für seinen Angriff auf Israel. Durch diese Strafe an Amalek sollten die übrigen Volksstämme von ähnlichen Angriffen abgeschreckt werden. Hingegen wurden Moab und Ammon (Deut. 23, 4 f.), die in geringerem Maasse gegen Israel gesündigt hatten, nur mit dem Verbote der Verschwägerung und mit dem Meiden ihrer Freundschaft bestraft.

¹⁾ Dazu die ähnliche Erklärung von Lev. 20, 15 f. S. unten Cap. XIX.

²⁾ Auch die Bestimmung in V. 4, das betreffende Grundstück dürfe nie wieder als Saatfeld dienen, wird — so führt M. noch aus — die Entdeckung des unbekannten Thäters fördern, indem der Besitzer des Grundstückes sich bemühen wird, durch die Entdeckung die Gefahr von seinem Grundstück abzuwenden.

³⁾ III, 41.

8.¹⁾ Der Sabbath ist einerseits der Ruhe geweiht: ein Siebentel seines Lebens sollte Jedermann dem Vergnügen widmen und damit ausruhen von der Mühe und Anstrengung, von denen Niemand verschont ist. Andererseits aber soll die Sabbathfeier die wichtige Lehre von der Erschaffung der Welt dauernd befestigen²⁾. — Die siebentägige Dauer des Pesachfestes hängt mit der Bedeutung der siebentägigen Periode im Monate zusammen. Ueberhaupt spielt diese Periode in Dingen der Natur eine grosse Rolle; und ebenso in Dingen des Religionsgesetzes. Denn dieses sucht es der Natur gleichzuthun und vervollkommenet gewissermaassen die Dinge der Natur³⁾. — Von den beiden Festen Pesach und Sukkoth hat jedes einen religiösen Gedanken und eine moralische Belehrung zum Gegenstande: das Pesachfest die Erinnerung an die wunderbare Befreiung aus Aegypten, das Sukkothfest die an die wunderbare Erhaltung in der Wüste; in moralischer Hinsicht lehren beide Feste, dass man sich in den Tagen des Wohlergehens an die Tage der Noth erinnere, um Dankbarkeit gegen Gott zu empfinden und von Demut durchdrungen zu sein. — Die vier Pflanzengattungen am Hüttenfeste (Lev. 23, 40) weisen auf die Freude hin, welche Israel erfüllte, als es aus der Wüste, dem Orte ohne Saat, ohne Fruchtbäume und ohne Wasser (Num. 20, 5), in Gegenden kam, wo es Fruchtbäume und fliessendes Wasser gab. Zur Erinnerung daran sollten sie die schönste und duftigste Frucht dieser Gegenden, ihr schönstes Blattwerk und ihr schönstes Grün nehmen. Die vier dazu vorgeschriebenen Pflanzengattungen haben das Gemeinsame, dass sie um jene Jahreszeit im Lande Israel sehr häufig sind, dass

¹⁾ III, 43.

²⁾ S. auch II, 31 (vgl. unten Cap. XIX, zu Exod. 20, 11). Hier findet sich die allgemeine Bemerkung, dass Anschauungen (Ideen), wenn ihnen nicht Handlungen zu Gebote stehen, welche sie in der grossen Menge befestigen und verbreiten, keine Dauer haben.

³⁾ Vgl. Ibn Esra zu Lev. 23, 24, Jesôd Môra c. 9.

sie ferner schön von Ansehen und von saftiger Frische sind und sieben Tage hindurch frisch bleiben¹⁾.

10²⁾. Das Gebot, über der Bundeslade das Bild zweier Engel anzubringen (Exod. 25, 18), hatte den Zweck, den Glauben der Menge an das Dasein der Engel, der die göttliche Emanation vermittelnden Wesen zu befestigen, einen Glauben, der dem an das Dasein Gottes zunächst steht und das Princip der Prophetie und der geoffenbarten Lehre sowie die Negation des Götzendienstes in sich begreift³⁾. — Es sollten zwei Cherubim sein und nicht einer, weil dies zur irrigen Anschauung von einem einzigen Mittelwesen und damit zu einer Art Dualismus geführt hätte. Die Zweizahl der Cherubim neben der in der Bundeslade enthaltenen ausdrücklichen Erklärung der Einheit Gottes befestigt mit der Anschauung von den Engeln auch die von ihrer Mehrheit, sowie den Gedanken, dass Gott, der Eine, diese Mehrheit erschaffen hat⁴⁾. — Das Gebot in Exod. 20, 24, mit dem Verbot in V. 25, beruht darauf, dass die Götzendiener ihre Altäre aus behauenen Steinen erbauten. Gleichen Grund haben die Verbote in Lev. 26, 1 und in Deut. 16, 21⁵⁾. — Das Gebot in Exod. 28, 42 wurde den Priestern mit Hinblick auf die schamlose Art des Peor-Cultus gegeben und ausserdem durch die Warnung in Exod. 20, 26 verstärkt.

11⁶⁾. Die alten Aegypter beteten den Widder an, weshalb es bei ihnen verboten war, Schafe zu schlachten

¹⁾ Einen ähnlichen Grund deutet auch Ibn Esra zu Lev. 23, 40 mit den Worten an: **וְהִגְדִּילָהּ מֵאֲרֶץ קֹדֶר לְאֶרֶץ אֱדוֹם אִם יֵשׁ לָו עֵינֵי יָדַע**: **סִדֵּר הַמִּצְוָה הִוא** S. dazu meine Bemerkung: Die jüd. Bibelexegese vom Anf. des 10. bis zum Ende des 15. Jhdt's., S. 65.

²⁾ III, 45.

³⁾ S. oben Cap. IX.

⁴⁾ Zu Deut. 16, 21 erklärt auch Ibn Esra: **כִּי כֵן מִשְׁפַּט עֲבוֹדַת זֶרָה**.

⁵⁾ III, 46.

⁶⁾ M. sagt: „das Sternbild des Widders“ und beruft sich auf Onkelos zu Exod. 8, 22, wo aber keine solche Angabe vorliegt. Vielleicht schwebte ihm die Uebersetzung von **תּוֹעֵבַת מִצְרַיִם** im paläst. Targum vor: **אִמְרִיא דְּהִינֵן טַעוּתָהֶן דְּמִצְרַיִם**. Vgl. auch die von Ibn Esra zur St. citirte Meinung des Karäers Jeschua.

und weshalb sie auch die Schafhirten verabscheuten (Exod. 8, 22, Gen. 46, 34). Gewisse Sekten der Sabier glaubten an die Bockgestalt der Dämonen und verboten deshalb den Genuss des Ziegenfleisches. Das Rind wurde von den meisten Heiden hochgehalten, und bei den Indern ist es noch heute nicht gestattet, es zu schlachten. Um die Spuren dieser ungesunden Anschauungen zu vertilgen, werden gerade die genannten Thiergattungen zum Opfer vorgeschrieben (Lev. 1, 2). Denselben Grund hat das Gebot der Schlachtung des Passahlammes in Aegypten und die Verordnung, von seinem Blute an die Aussenseite der Thüren¹⁾ zu sprengen (Exod. 12, 6f.). Damit sollte der Gegensatz zu den Anschauungen der Aegypter offen dargethan werden. Uebrigens sind jene drei Thiergattungen auch deshalb für die Opfer bestimmt, weil sie Hausthiere und in grosser Zahl vorhanden sind. Aus ähnlichem Grunde werden (Lev. 1, 14) Tauben und Turteltauben, als die in Palästina häufigste Vogelgattung, zum Opfer der weniger Vermögenden bestimmt. Die Vorschriften in Lev. 2, 11 und 13 wenden sich gegen die heidnische Sitte, nur gesäuertes Brod zu opfern und die Opfertgaben mit Honig zu mengen. — Die Vorschriften über das Passahlamm gehen darauf zurück, dass es in Eile gegessen werden musste (Exod. 12, 11), haben also einen ähnlichen Grund, wie das ungesäuerte Brod (V. 39). Es musste deshalb gebraten werden (V. 8), weil dies die schnellste Zubereitungsweise ist²⁾; man durfte sich nicht beim Zerbrechen der Knochen zum Herausnehmen des Markes verweilen (V. 46)³⁾; man durfte davon nichts aus dem Hause schicken (ibid.) und die Rückkehr der Boten abwarten. Diese für das Passahlamm in Aegypten wohlbegründeten Vorschriften blieben dann als Erinnerung auch für das jährliche Passahmahl in Geltung. — Das Blut

¹⁾ S. Ibn Esra zu Exod. 12, 7: להראות שישחטו תועבת מצרים במרהמא.

²⁾ S. Ibn Esra zu Exod. 12, 11: על כן צוה השם להיות צלי אש להתבשל מדרה.

³⁾ S. den Zusatz im paläst. Targum: בריל למיכל מה דבנויה Samuel b. Meir z. St.: כדרך אכילת חמון.

galt den Sabiern für etwas sehr Unreines; sie assen es aber dennoch, weil sie glaubten, dass die Dämonen sich vom Blute nähren und dass wer Blut isst, sich dadurch dem Dämon verbrüderet¹⁾, der ihm die Zukunft offenbart. Die den natürlichen Widerwillen gegen Blut nicht überwinden konnten, fiengen das Blut des geschlachteten Thieres in einem Gefässe oder einer Grube auf, und während sie vom Fleische assen, wähten sie mit den das Blut essenden Dämonen gemeinsame Mahlzeit zu halten. Gegen solche Anschauungen wendet sich das Verbot des Blutgenusses, das ebenso strenge lautet, wie das des Götzendienstes (vgl. Lev. 17, 10 mit 20, 6)²⁾. Und ebenfalls zur Beseitigung jener Anschauung vom Blute erklärt es die heilige Schrift für rein, ja sogar für ein Mittel der Reinigung (Exod. 29, 21). Ferner solle man beim Opferdienste das Blut nicht sammeln wie jene Heiden, sondern auf dem Altare ausgießen (Lev. 17, 11; 4, 18; Deut. 12, 27). Auch das Blut der nicht als Opfer geschlachteten Thiere musste auf die Erde geschüttet werden, wie Wasser (Deut. 12, 16, 24; 15, 23). Damit ist auch das Gebot in Lev. 17, 13 begründet. — Dass als Sühnopfer Böcke dargebracht werden mussten, kann damit begründet werden, dass die hauptsächliche Sünde jener Zeit das den in Bocksgestalt gedachten Dämonen dargebrachte Opfer war (Lev. 17, 7). Nur bei dem Sündopfer des Neumondes findet sich der Ausdruck לַחֲטָאתָ לַיָּהּ (Num. 28, 15), weil die Heiden am Neumondstage dem Monde Opfer darbrachten und es nöthig war, mit dem Zusatze „dem Ewigen“ jeden Irrthum über die Bestimmung jenes Opfers unmöglich zu machen. Die in Lev. 16, 21 f. vorgeschriebenen Handlungen haben nur die eine Bestimmung, symbolisch auf die Seele zu wirken und sie zur Reue anzuregen³⁾).

Die drei Hauptmomente der Opferhandlung: das Dar-

1) Weiter unten (104 b) wendet M., mit Hinblick auf diese Verbrüderung, witzig den Ausdruck לַחֲטָאתָ לַיָּהּ (Sach. 11, 14) an, um den Zweck der das Blut betreffenden Vorschriften zu kennzeichnen.

2) Vgl. Finkelscherer, Maimūnis Stellung zum Aberglauben S. 40.

3) כִּלְהָא אֲמַתְלָהּ לַחֲטָאתָ צוּרָה כִּי אֵלֶיכֶם חָתִי יִחְצַל אֶלְאִנְפִּיעָאֵל לְלִתְיָבָהּ.

bringen des Fleisches, die Ausgiessung des Weines und der Gesang entsprechen den drei Seelenvermögen: die Begierde findet am Fleische ihre Lust, die Lebenskraft am Weine, die Denkkraft am Gesange. So bringt jede der drei Kräfte im Opfer das dar, was ihr das Liebste ist¹⁾.

12.²⁾ Die gesetzlichen Vorschriften über die Unreinheit haben mehrerlei Zwecke: 1. Fernhalten äusserer Unreinlichkeit. 2. Schutz des Heiligthums durch Verminderung seines Besuches. 3. Bewahrung der Lebensgewohnheiten vor allzugrosser Aengstlichkeit und lästigen Bräuchen, wie sie die Sabier in dieser Hinsicht beobachteten. 4. Erleichterung der durch die Rücksicht auf Rein und Unrein hervorgerufenen Qualen und Störungen, indem diese Rücksicht auf das Heiligthum und die heiligen Dinge beschränkt wird (s. Lev. 12, 4)³⁾. **טומאה** ist ein Homonym und bedeutet dreierlei: 1. Den Zustand des Ungehorsams und der Uebertretung von Geboten, in Handlungen oder Gedanken, so die Uebertretung der drei Grundgebote⁴⁾ über Götzendienst (Lev. 20, 3), Unzucht (ib. 18, 24) und Mord (Num. 35, 34). 2. Aeussere Unreinlichkeit (Echa 1, 9). 3. Unreinheit in der Vorstellung, die durch die Berührung oder das Tragen gewisser Dinge oder das Zusammensein mit ihnen unter einem Dache bewirkt wird. Mit **קדרשה** wird das Gegentheil dieser drei Arten der „Unreinlichkeit“ bezeichnet⁵⁾.

¹⁾ M. theilt diese Symbolik im Namen eines Anderen, Ungeannten mit, ohne sie anzuerkennen. Noch jetzt, bemerkt er, bereite ihm die Vorschrift des Trankopfers Verlegenheit, da ja dies auch von den Heiden dargebracht werde. Es biete sich ihm keinerlei Grund für die Beibehaltung desselben dar.

²⁾ III, 47.

³⁾ Am Anfange dieses Capitels schickt Maimûni die allgemeine Bemerkung voraus: Die durch Moses gegebene Lehre hat die Tendenz, die Last der Cultushandlungen und Bräuche, wie sie in der heidnischen Welt herrschten, zu erleichtern, mit Hinweis auf Micha 6, 3; Jerem. 2, 31; ib. 2, 5. Vgl. II, 39 Ende.

⁴⁾ **אמרתא אלמעות ואצולא** (109b, Z. 7 v. u.).

⁵⁾ In M. T., Ende des X. Buches, betont Maimûni auch die symbolische Bedeutung der Gesetze über Rein und Unrein: **רמז יש . . . בדבר כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהור ואע"פ שלא נתחדש בנופו דבר**

13.¹⁾ Was die Thora zu essen verboten hat, ist fast durchaus schädliche Nahrung. Auch das Schweinefleisch ist ungesund; doch ist es hauptsächlich wegen der Unreinlichkeit des Thieres verboten. Welcher Schmutz dieses Thier in Häusern und den öffentlichen Gassen hervorbringt, kann man in den Ländern der Franken²⁾ sehen. — Das Verbot, Fleisch mit Milch zu geniessen, hat, abgesehen von dem diätetischen Grunde, wahrscheinlich auch darin seinen Grund, dass man bei irgend einem heidnischen Feste oder irgend einer Cultushandlung Fleisch mit Milch mengte. Dafür spricht der Umstand, dass das dreimal vorkommende Verbot (Exod. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21) zweimal mit der Festwallfahrt in Verbindung gesetzt ist. — Da die natürliche Nahrung des Menschen vegetabilische und animalische Stoffe, Korn und Fleisch, erfordert und zur Gewinnung der letzteren die Tödtung der Thiere unumgänglich nöthig ist³⁾, so wurde eine Art der Tödtung vorgeschrieben, welche dem Thiere die geringsten Qualen verursacht: das Schlachten (Deut. 12, 21)⁴⁾. Denselben Grund, Mitleid für das Thier, hat das Verbot in Lev. 22, 28 und das Gebot in Deut. 22, 6 f.⁵⁾.

כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות
בין השמים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו כפי הדעת טהור
Hinweis auf Ezech. 36, 25.

¹⁾ III, 48. M. verweist auf die in C. M., Acht Capitel, c. 4 enthaltene allgemeine Begründung der biblischen Speisegesetze.

²⁾ Des christlichen Europa.

³⁾ S. C. M. Baba Kamma 4, 3.

⁴⁾ S. darüber auch III, 17 g. E. Dasselbst citirt M. Num. 22, 32 als diejenige Bibelstelle, mit welcher die Lehrer der Tradition das Verbot der Thierquälerei biblisch begründet hätten.

⁵⁾ S. Ibn Esra zu Deut. 22, 6 und zu Exod. 23, 19. In C. M. Berachoth 5, 3 sagt M. im Sinne dieser Mischna, diese Gebote haben nicht das Mitleid als Grund: לא צוה לשחוט חיה (hier hat מ' den Sinn: Offenbarungsgebot); ebenso M. T. Tefilla 9. 7. In M. N. rechtfertigt er seine Abweichung von der Mischna damit, dass in dieser diejenige Ansicht von den Geboten zum Ausdruck gelangt, nach welcher dieselben Ausfluss des göttlichen Willens seien und nicht begründet werden dürfen. Er selbst folge der anderen Meinung (s. oben S. 98).

14.¹⁾ Die in Deut. 25, 7—10 vorgeschriebenen Handlungen galten nach den Sitten jener Zeit als verunehrend. Sie sind darum vorgeschrieben, damit der Mann, um ihnen zu entgehen, lieber die vorgeschriebene Schwagerche vollziehe²⁾.

XV.

Die biblischen Erzählungen.³⁾

Jede im Pentateuch befindliche Erzählung hat irgend eine für die Religion förderliche Nutzenanwendung zum Zwecke. Sie dient entweder der Bekräftigung eines der Grundartikel der Religion, oder sie will zur Veredelung des menschlichen Handelns, zur Beseitigung der Ungerechtigkeit und Feindseligkeit aus der menschlichen Gesellschaft beitragen.

Die Erzählungen von der Urgeschichte der Menschheit und von dem Ursprunge und der Zerstreuung der Völker, sowie die verschiedenen genealogischen Verzeichnisse sollen die Grundlehre von der Erschaffung der Welt und der Herkunft der Menschheit von einem erschaffenen Menschenpaare bekräftigen und vor Zweifeln bewahren⁴⁾. — Die Erzählung von der Sündfluth und von der Zerstörung Sodoms und Amora's dienen der Lehre zum Beweise, dass „dem Frommen Frucht zu Theil wird, dass es einen richtenden Gott giebt“ (Ps. 58, 12⁵⁾). — Die Erzählung in Gen. 14 soll

¹⁾ III. 46.

²⁾ Vgl. zum Inhalte dieses Capitels noch Joel, Die Religionsphilosophie des Moses b. Maimon, S. 82 ff.; Bardowitz, Die rationale Schriftauslegung des Maimonides, in Berliner's Magazin XIX, 139—170, XX, 50—76.

³⁾ M. N. III, 50. S. oben S. 13.

⁴⁾ Schmiedel (Studien, S. 110) macht darauf aufmerksam, dass M. dies Argument für die Lehre von der Welterschöpfung Jehuda Hallevi entlehnt hat.

⁵⁾ Anders äussert sich M. in C. M. Acht Capitel, c. 5. (P. Mosis 217): „Wo immer in der heiligen Schrift Tadel der Lasterhaften und Lob der Guten vorkommt, ist damit beabsichtigt, die Menschen zur Befolgung des Lebenswandels der Einen und zur Meidung des Lebenswandels der Anderen zu ermahnen.“ Mit Bezug auf Lev. 18, 3 und die Schilderung der Sodomitin (וְצִקֵּי אֱלֹהִים). — Aus dem angeblichen Testa-

zunächst zeigen, wie Abraham mit einer geringen Anzahl Menschen auf wunderbare Weise vier mächtige Könige besiegte; dann aber, wie er mit aufopferndem Muth seinen Verwandten vertheidigte und wie er (V. 24), den schnöden Gewinn verachtend, seinen Edelmuth und seine Genügsamkeit bewährte. — Die Genealogie der Seiriten (Gen. 36, 20—30) wird mit Hinblick auf ein biblisches Gebot, das der Ausrottung Amaleks, in die Thora aufgenommen. Denn in Folge der Verschwägerung Esau's mit den Seiriten (V. 14, vergl. mit V. 24) wurden diese zum mächtigsten Stamme Esau's, besonders zum vornehmsten Geschlechte desselben, zu Amalek (V. 12 und 16), gerechnet. Damit nun bei der Ausführung jenes Gebotes nicht die Seiriten zugleich mit den Amalekiten ausgerottet würden, wurde das Geschlechtsverzeichnis der Ersteren in die Thora aufgenommen, damit sie als nicht zu den Amalekitern gehörig, also auch nicht der Ausrottung verfallen, gekennzeichnet seien¹⁾. — Die Aufzählung der Könige Edoms (Gen. 36, 31—39) hat Bezug auf das Gebot (Deut. 17, 15), keinen Fremden zum Könige zu machen. Der Hinweis auf die Könige Edoms, bei deren Jedem seine fremde Herkunft angegeben wird, sollte auf die Gefahren hinweisen, welche die Wahl eines stammfremden Herrschers für das Volk bedeutet. Denn man muss annehmen, dass die Israeliten die Geschichte und die tyrannische Regierung jener edomitischen Könige kannten, obwohl sie uns heute unbekannt sind. Im Allgemeinen lässt sich

mente M.'s (Kobez II, 39a) sei der folgende Passus hier erwähnt: **רָאוּ כִּי לֹא לַחֲנָם נִכְתָּב נֹחַ הַצִּדִּיק כִּי אִם לִיקָח מוֹסֵר**. Gemeint ist die aus Gen. 9, 20 ff. zu entnehmende Lehre, im Weintrinken Maass zu halten.

¹⁾ Auf ähnliche Weise begründet Saadja die Aufnahme der Genealogie der Edomiten und der Choriten in die Thora. Nach ihm war dieselbe deshalb nöthig, damit das Verbot in Deut. 2, 5 ausführbar sei, welches sich nicht auf alle Bewohner Seirs, sondern nur auf die edomitischen Geschlechter bezog. S. die Einleitung zum **ס' הגלוי**, bei Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 170 f. Im 12. Jahrhundert ist diese Schrift Saadja's noch den Spaniern Abraham b. Chija und Abraham Ibn Dâud gut bekannt (s. Harkavy a. a. O., S. 133 f.); sie wird also auch M. nicht unbekannt gewesen sein.

sagen: wären uns die Begebenheiten jener Zeiten besser bekannt, so wäre uns auch für viele Einzelheiten verständlich, warum sie in der Thora erwähnt sind. Wenn man in den nicht gesetzlichen Theilen der Thora Erzählungen bemerkt, die man für unnöthig hält, oder in denen man Weitschweifigkeit und Wiederholungen zu finden glaubt, dann muss man bedenken, dass der zeitgenössische Berichterstatter die Bedeutung der Begebenheiten in ihrem Zusammenhange erblickte und auch solche Einzelheiten für wichtig und unentbehrlich hielt, die dem späteren Leser als unnöthig oder bedeutungslos erscheinen.

Hierher gehört auch das scheinbar nutzlose Verzeichniss der Stationen des Wüstenzuges (Num. 33). Es sollte aber den künftigen Geschlechtern dazu dienen, das grosse Wunder der Erhaltung Israels in der Wüste zu bezeugen. Die Aufzählung der Orte sollte den Zweifel an diesem Wunder beseitigen, indem sie die Annahme unmöglich macht, dass die Israeliten etwa in der Nähe solcher cultivirter Gegenden der Wüste weilten, wie sie jetzt von den Arabern bewohnt werden, oder dass es Gegenden waren, in denen der Acker bestellt werden konnte, oder in denen sich Nährpflanzen vorfinden, oder in denen beständig das Manna fiel, oder dass es an diesen Orten Cisternen gab. — Ebenso diente der Bann, welchen Josua über die Wiederaerbauer Jericho's aussprach (Jos. 6, 26), dem Zwecke, das beim Einsinken der Mauer Jericho's geschehene Wunder zu verewigen.

Die anscheinenden Wiederholungen in Num. 9, 19--21, wo die Worte in V. 20 b genügt hätten, sollen die von den Völkern gehegte irrige Anschauung beseitigen, als ob die Israeliten sich in der Wüste verirrt hätten¹⁾, auf Grund

¹⁾ Vgl. die Erzählung bei Tacitus, *Historiae* V, 3, die auf der des Lysimachus (bei Josephus *Contra Apionem* I, 34) beruht. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains* p. 119, 304. Ob Maimûni nach irgend einer secundären Quelle von jener Erzählung Kenntniss hatte oder auf eine arabische Polemik gegen die Bibel anspielt, kann ich nicht entscheiden. Jedenfalls beruht die Anschauung vom Umherirren in der Wüste auch auf dem Worte Pharao's in Exod. 14, 3.

dessen die Araber noch heute jene Wüste אלתיה „die Verirrung“ nennen. Mit der Betonung dessen, dass die Wolke oft lange Zeit sich nicht erhob, oft aber nur wenige Tage auf dem Heiligthume ruhte, wird ausgesprochen, dass die Ungleichheit der Wanderungsstationen auf göttlicher Weisung beruhte und nicht als Umherirren erklärt werden darf. Uebrigens war die Entfernung zwischen dem Berge Choreb, der schon beim Auszuge aus Aegypten als Ziel in's Auge gefasst war (Exod. 3, 12), und Kadosch Barnea, dem Beginne des bewohnten Landes (Num. 20, 16), im Ganzen nur elf Tagereisen (Deut. 1, 2); eine solche Entfernung aber ist nicht geeignet, ein vierzigjähriges Umherirren annehmen zu lassen. Vielmehr hatte die lange Dauer der Wüstenwanderung nur die im Pentateuch ausdrücklich angegebenen Gründe¹⁾.

Wenn die Ursache der Erwähnung irgend einer Begebenheit in der Thora uns verborgen ist, müssen wir nichtsdestoweniger voraussetzen, dass ein triftiger Grund zu dieser Erwähnung vorhanden war²⁾. Es gilt auch hier der Grundsatz der alten Lehrer, nach Deut. 32, 47: Wenn das Wort leer — unbegründet — zu sein scheint, so liegt dies an euch³⁾.

¹⁾ S. auch III, 32 (71 a).

²⁾ Ausser dem hier wiedergegebenen Inhalte des die religiösen und ethischen Nutzenwendungen pentateuchischer Erzählungen behandelnden Capitels ist noch zu erwähnen, was M. über die aus Gen. 38 zu ziehenden Lehren sagt, M. N. III, 49 (114 a b). — Von den ausserpentateuchischen Erzählungen sind zu nennen die Berichte über die Heiraten Simsons (Richter 14 f.) und Salomo's (I Kön. 11, 1), in denen M. als geheime Tendenz (סוד הדבר) die Warnung vor der Ehe mit solchen Proselytinnen erkennen will, die nicht in reiner Absicht sich zum Judenthume bekehrt haben. Denn dass es Proselytinnen waren, die Simson und Salomo heirateten, dürfe ohne weiteres angenommen werden. M. T. Issure Bia 13, 14—17. Ib 13, 18 verweist M. auf die Lehre, die aus dem Unheil zu ziehen ist, welches die unter Israel in der Wüste weilenden Proselyten bewirkt haben.

³⁾ ואמר כלם עלי אלאצל אלדי נבדונא זיל עליה כי לא דבר רק הוא אלאמר כלם עלי אלאצל אלדי נבדונא זיל עליה כי לא דבר רק הוא. Es ist das die im palästinensischen Talmud oft (Pea 15 b, Schebiith 33 b, Sukka 54 b, Sabbath 3 d, Ke

XVI.

Zu Genesis 1.

Man muss sich hüten, den biblischen Schöpfungsbericht (Gen. 1) mit der blossen Einbildung und ohne Heranziehung der wissenschaftlichen Erkenntniss zu betrachten. Man darf nicht so thun, wie die armen Darschanim und Bibelerklärer, welche vermeinen, Wissenschaft zu bieten, wenn sie die Wörter des Textes erklären und bei denen Wortreichthum und Weitläufigkeit als Vollkommenheit gilt. Vielmehr ist es nöthig, an den Schöpfungsbericht mit vernünftigem Denken heranzutreten, nachdem man sich in den demonstrativen Wissenschaften und in der Kenntniss der „prophetischen Geheimnisse“¹⁾ vervollkommen hat. Jedoch darf, wer den wahren Sinn des Textes erkannt hat, nur Andeutungen über ihn zur öffentlichen Kenntniss bringen²⁾.

V. 1³⁾. וְשָׁמַיִם und אֶרֶץ bed. die obere und untere Welt: das Universum oberhalb und unterhalb der Mondsphäre. Denn אֶרֶץ bezeichnet: 1. Alles, was unter der Mondsphäre ist, also die vier Elemente; 2. das eine dieser Elemente, die Erde, wie in V. 10. — V. 2⁴⁾ nennt die vier Elemente.

thuboth 32a) wiederholte Deutung des Amora Mana zu den Worten in Deut. 32, 47. Maimūni wendet diese Deutung mehrmals in speciellem Sinne an, hier auf die unbekannten Gründe der biblischen Erzählungen, in III, 26 auf die unbekannten Gründe der biblischen Gebote. Hier scheint ihm auch Sifrē II, 336 vorzuschweben, wo (ohne Mana's Deutung) der aus den Worten כִּי לֹא דָבָר רַק הוּא אֵין geflossene Grundsatz אֵין דָּבָר רַק הוּא auf die anscheinend überflüssigen Daten der biblischen Geschichtserzählung angewendet wird, mit dem Beispiele aus Gen. 36, 22 b, an welches — nach Sifrē I, 112, Sanhedrin 99 b — König Manasse seine Lasterungen knüpfte. In dem angeblichen Testamente M.'s (Kobez II, 38 b c) wird der Vers auf alle Dunkelheiten und Zweifel, welche Bibel und Tradition darbieten, angewendet: כַּאֲשֶׁר תִּמְצָאוּ כְּתוּב עֲמוּק וּמֵאִמֶּר נְכוּךְ בַּתּוֹרָה אוּ בִּנְבִיאִים אוּ בַּסִּפְרֵי הַחֻמִּשִּׁים אֲשֶׁר לֹא תִּבְיַנְהוּ וְלֹא תִדְעוּ מִסְתָּרוֹ כִּי לֹא דָבָר רַק הוּא מִכֶּם.

¹⁾ S. oben S. 18.

²⁾ II, 29 g. E.

³⁾ II, 30 (66 b). Die Erkl. von בְּרֵאשִׁית s. oben S. 49, A. 3; die von בָּרָא ib. A. 1.

⁴⁾ II, 30 (67 b).

חֶשֶׁךְ ist das Element des Feuers, wie denn in Deut. 4, 36 חֶשֶׁךְ dasselbe ist, was הַחֶשֶׁךְ ib. 5, 20 (vgl. auch Hiob 20, 26)¹⁾. Die vier Elemente sind in ihrer natürlichen Folge vorgeführt: über dem „Wasser“ die „Luft“ (רוּחַ)²⁾, darüber die „Finsterniss“. Da die Luft „bewegt“ gedacht ist (מְרוּחָה), wird sie רוּחַ אֱלֹהִים genannt; denn so wird auch anderwärts (Num. 11, 31; Exod. 15, 10; 10, 19), die Bewegung des Windes Gott zugeeignet³⁾. — In V. 4 und 5 bedeutet חֶשֶׁךְ nicht dasselbe, wie in V. 2, sondern die Finsterniss, als den Gegensatz des Lichtes⁴⁾; ebenso wie אֶרֶץ in V. 10 nicht dasselbe bedeutet, wie in V. 2. Mit der Angabe „Gott benannte“ wird darauf hingewiesen, dass zwischen den beiden Bedeutungen des einen Wortes ein Unterschied ist⁵⁾. — V. 6 f. Die Unterscheidung zwischen den oberen und unteren Wassern ist nicht örtlich gemeint, sondern bedeutet die natürliche Unterscheidung durch die „Form“, sowie auch die Unterscheidung zwischen Licht und Finsterniss (V. 4) gleichsam als Unterscheidung durch die Form gemeint ist⁶⁾. — „Gott nannte“, V. 8, weist

¹⁾ Maimūni giebt auch eine physikalische Ursache dafür an, dass das Elementarfeuer als חֶשֶׁךְ bezeichnet wird.

²⁾ S. oben S. 52.

³⁾ Nach Saadja (Jezira-Commentar, Einleitung p. 9, franz. Uebers. 24) enthält Gen. 1, 1 einen Hinweis auf die Schöpfung der zwei Elemente Feuer und Erde, V. 2 auf die von Wasser und Luft (s. auch Die Bibelexegese der jüd. Rel., S. 16).

⁴⁾ Ib. (68a, Z. 9).

⁵⁾ Ib. (67b, Z. 10; 68b, Z. 11). M. stellt es als allgemeine Regel auf, dass die Angabe „Gott benannte“ in Gen. 1 die begriffliche Scheidung zwischen den Bedeutungen eines Homonyms andeutet. Er wendet diese Regel auch für die meisten übrigen Beispiele an. M. nennt die Regel מִן הַחֶשֶׁךְ מִן הַחֶשֶׁךְ (= מִן הַחֶשֶׁךְ); s. diesen Ausdruck auch oben S. 13, A. 7.

⁶⁾ Ib. (68 a). Der Schlusspassus: מִתְּלֵי קוּלָּהּ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין הָאֵרֶץ ist sowohl von I. Tibbon als von Munk (p. 238 f.) ohne Berücksichtigung des כּ in כְּאֶלְפָּסֶל übersetzt worden. Eine wirkliche Form, die, zur Materie hinzutretend, das Wesen des Dinges ausmacht, kann es bei Licht und Finsterniss nicht geben, also auch keine Unterscheidung durch die Form. Aber — so sagt M. — Licht und Finsterniss unterscheiden sich so wesentlich von einander, als seien sie durch die „Form“ geschieden.

darauf hin, dass unter שמים hier etwas anderes zu verstehen sei, als in V. 1; wie denn in V. 20 der Ausdruck רקיע השמים ausdrücklich zwischen dem Firmament und dem Himmel unterscheidet. Wegen dieser Homonymie von שמים wird nicht bloss das Firmament, sondern auch der „Himmel“, das ist die Welt der oberen Sphären, רקיע genannt, nämlich in V. 15, wo mit ברקיע (על רקיע) gesagt ist, dass die Gestirne innerhalb ihrer Sphäre befestigt sind¹⁾.

Der Bericht über die Schöpfung der Pflanzen (V. 11) ist durch das in 2, 5f. Erzählte zu ergänzen, wie denn der Inhalt des 2. und 3. Capitels noch zum Schöpfungsbericht gehört. Auch die alten Weisen stimmen darin überein, dass was in Cap. 2 und 3 vom ersten Menschenpaare erzählt wird, sich am 6. Tage, also vor der Vollendung der Schöpfung zutrug²⁾.

XVII.

Zu Ezechiel 1.

Was Maimuni als Erklärung der Vision Jecheskels bietet — diese Bemerkung schickt er den betreffenden Abschnitten voraus³⁾ — ist nur als seine persönliche Meinung und Vermuthung anzusehen, da ihm darüber weder eine göttliche Inspiration zu Theil geworden, noch er sich auf die Autorität eines Lehrers berufen könne⁴⁾. Dem gewöhnlichen

¹⁾ Ib. (68b). Vgl. die von Ibn Esra zu V. 15 citirte Ansicht eines „grossen spanischen Gelehrten“. — Es folgt dann eine Beantwortung der Frage, weshalb nach dem Berichte über das Schöpfungswerk des zweiten Tages die Angabe fehlt, dass Gott es für gut befunden habe.

²⁾ Ib. (69 b f.). Dann folgt eine Reihe verschiedener, zumeist an Traditionssätze anknüpfender Bemerkungen, Erklärungen und Andeutungen zum Inhalte von Gen. 2—4.

³⁾ M. N. III, Vorbemerkung.

⁴⁾ ולא אתאני בה וחי אלאדי יעלמי אן אלאמר הכרא קצר בה ולא תלקנת מא אעתקרה פי דלך ען מעלם. Doch betont M. die Wichtigkeit seiner Erklärung, indem er am Schlusse in der Vorbemerkung noch sagt, es habe ihn exaktes Nachdenken und der Beistand Gottes zu derselben geführt אלמסדרה ואלמעונה אלאלאדיה. Die spanischen Gelehrten der mit Maimuni schliessenden Periode betrachteten neue wissenschaftliche Erkenntniss wie eine Art göttlicher

Leser, bemerkt er weiter, werden seine Erläuterungen wie blosser Worterklärung des Textes erscheinen, wie eine Darlegung des äusseren Sinnes; aber dem wissenschaftlich vorbereiteten Leser wird der wahre Sinn der Vision auch aus den Andeutungen klar werden¹⁾.

1, 1. Der Plural **מראות** bezieht sich auf die Vielfachheit des in der Vision Geschauten. Es sind die mit **וַאֲרָא** (V. 4, 15, 27) eingeführten drei Vorstellungen der Chajjôth, der Ophannim und der „Menschengestalt“, mit denen drei Stufen der Erkenntniss gemeint sind²⁾. — Die genaue Angabe des Ortes und der Zeit der Vision ist nicht ohne Bedeutung³⁾. — Die Worte „es öffneten sich die Himmel“ bilden den Schlüssel des Ganzen; „sich öffnen“ ist metaphorisch gesagt, wie oft **פתח** in der Bibel, z. B. Jes. 26, 2; Ps. 78, 23; 24, 9; 118, 19⁴⁾.

Inspiration. S. die Beispiele aus Abulwalid, Moses Ibn Esra, Salomon Ibn Parchon in meiner Schrift: *Leben und Werke des Abulwalid* S. 14, Anm. 81 und S. 31, Anm. 158, wo noch aus Abulw.'s *Takrib wa- Tashil* (Opusculs, ed. Derenbourg, p. 269) anzuführen war: **וַאֲמַל אֱלֹהִים אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי מִי דִלֵּךְ**. Maimûni selbst sagt von seiner Deutung der den Satan betreffenden Stellen des Hiob-Prologes, es seien ihn diese Ideen gleichsam wie durch Offenbarung gekommen (M. N. III, 22, 46 a: **וַאֲרִי כִּי תַחְצֹלֶת לִי דֶרֶךְ אֱלֹהֵי שֶׁבַח אֱלֹהֵי**. Vgl. auch Samuel Ibn Tibbon, *יקונו דמים*, p. 9: **וַבְּאֵלֵינוּ בָּא לִי בְרוּךְ דְּקִדֵּשׁ**. Joseph Ibn Aknin in der bei Steinschneider (Allg. Enc. II, 31, 55) und Neubauer, *Monatsschrift*, 1870, 398, citirten Stelle: **מִמָּה פֶּאֶץ מִן נֹר אֱלֹהֵי**.

¹⁾ S. auch die Schlussbemerkung, III, 7 Ende. — Im Folgenden wird nur ein Theil der Erläuterung Maimûnis zum Texte der Vision Jecheskels wiedergegeben werden. In M. Hajichud p. 11 verweist M. kurz auf seine Erklärung derselben.

²⁾ III, 5.

³⁾ III, 7. Anfang, Maimûni verräth mit keinem Worte, welches diese Bedeutung sei. Vielleicht meint er die unmittelbar vorher, c. 6 Ende, ausgesprochene Vermuthung, wonach Jecheskel deshalb seine Vision so genau beschreibt (im Gegensatz zu Jesaja 6), weil das für seine im Exil lebenden Zeitgenossen nöthig war.

⁴⁾ Ib. Inwieferne in den Worten **נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם** der Schlüssel der ganzen Vision (**מִפְתָּאחַ אֱלֹהִיִּים**, vgl. oben S. 95, A. 4) zu erblicken sei, wird verständlich, wenn wir die Erklärung M.'s zu **הַשָּׁמַיִם** in Gen.

1, 5. Die vier Chajjôth haben alle „Menschenähnlichkeit“, auch im Gesichte; nur zeigen die Gesichter — wie das auch bei Menschen vorzukommen pflegt — Aehnlichkeit mit den in V. 10 genannten Thieren. Auch die Vertretung von שׁוּר in 1, 10 durch כְּרוּב in 10, 14 beweist dies; denn die Cherubim werden mit menschlichem Antlitz vorgestellt¹). Die „Menschenhände“ (V. 8) deuten auf Thätigkeit hin; denn die Hand des Menschen ist zur Ausführung von Kunstarbeiten geformt²). — רוּחַ, V. 12, bed. die göttliche Absicht, welche den Bewegungen der Chajjôth ihre Richtung giebt. — Die in V. 16 genannten vier Ophannim sind nichts anderes als die vier Gesichter des einen Ophan in V. 15³). — עֵינַיִם, V. 18, bed. entweder Augen, oder Farben (wie in Num. 11, 7), oder Aehnlichkeiten, Bilder (wie im Mischnaausdruck כְּרִיז) oder endlich Zustände, verschiedene

1, 8 in Betracht ziehen (s. oben S. 122) „Himmel“ bedeutet die höhere Welt der Sphären, und in diese bekam, nach M.'s Auffassung, der Prophet in der Vision vom Gotteswagen einen Einblick, sie „eröffnete sich“ ihm. Unrichtig erklärt Munk (p. 36, u. 2), hierin Ephodi folgend, die Worte seien insoferne der Schlüssel des Ganzen, als aus ihnen am deutlichsten das Ganze als Vision zu erkennen sei. Aber dass es eine Vision sei, beweist Maimuni selbst unmittelbar darauf aus den Worten וְתָרִי עָלַי שֵׁם יְיָ.

¹) III, 1. M. citirt noch die Etymologie von כְּרוּב = כְּרִיבָא (wie ein Jüngling) aus Chagiga 13b. Die vier Chajjôth bedeuten nach M. die vier Sphären der Sternenhwelt, die er II, 9 Ende annimmt: die des Mondes, der Sonne, der Planeten, der Fixsterne. Die „Menschenähnlichkeit“, die M. für alle gleichmässig mit Nachdruck hervorhebt, deutet auf die Beseeltheit der Sphären hin (s. Munk p. 7f). — Eine Andeutung davon, was die „vier Flügel“ seien (V. 6), giebt M. in I, 49 Ende: ihre Zahl entspricht den vier Ursachen der Sphärenbewegung (s. II, 10).

²) III, 2 Anf. Die dann folgende Paraphrase M.'s zu V. 7—11 lässt deutlich die Anwendung der Beschreibung der Chajjôth auf die Sphären erkennen, ebenso die Erläuterung von V. 12, in Verbindung mit V. 9 und 14, auf die Bewegung der Sphären.

³) Nach M.'s sehr durchsichtigen Andeutungen versteht er unter אֹפַן die Urmaterie der sublunaren Welt, welche in den vier Elementen (den vier Ophannim) in die Erscheinung tritt. Danach paraphrasirt er auch die einzelnen Züge der Beschreibung V. 16—18.

Qualitäten (wie בעיני, II. Sam. 16, 12)¹⁾. — In V. 19–21 wird mit besonderem Nachdrucke die Abhängigkeit der Ophannim von den Chajjôth²⁾ immer wieder hervorgehoben³⁾.

Während in der Beschreibung der einzelnen Theile der Vision das Wort דמות angewendet ist (V. 5, 22, 26), fehlt dieses bei der Beschreibung der Ophannim (V. 15)⁴⁾. — Das Bild vom Regenbogen für die Herrlichkeit Gottes ist das Merkwürdigste, was in Gleichniss und Allegorie möglich ist⁵⁾. — דמות כמראה אדם in V. 28 ist ein Aequivalent für דמות כבוד ה' in V. 26; daraus folgt, dass letzterer Ausdruck nicht eine allegorische Bezeichnung Gottes selbst ist. Auch diese Sätze gehören noch zur Beschreibung des „Wagens“ und zielen nicht auf seinen Lenker⁶⁾.

In der zweiten Vision Jecheskels vom Gotteswagen (Cap. 10) heissen die Chajjôth der ersten Vision Cherubim⁷⁾.

¹⁾ III, 2. Nach allen diesen Bedeutungen von עין ist מלאות עינים ein zutreffendes Epitheton der aus den vier Elementen zusammengesetzten sublunaren Welt. Sie ist voller Augen, nämlich der in ihr lebenden sehenden Wesen, wobei speciell an die Menschen gedacht ist; sie ist voll der Farben; voll der vielfachen Formen; voll der wechselnden Zustände. In der Erklärung von בעיני, II Sam. 16, 12, folgt M. Abulwalid, der das Wort mit חאלי וצמתי übersetzt (Art. עין); ebenso hat M. als vierte Erkl. für עינים: חאלי וצמתי.

²⁾ Das ist der sublunaren Welt von den Sphären.

³⁾ III, 2 g. Ende. Am Schlusse dieses Capitels steht nur noch eine kurze Andeutung zum dritten Theile der Vision (V. 22–28) von dem, was „über den Chajjôth“, über den obengenannten vier Sphären ist. Jedenfalls ist רקיע die oberste, sternenlose — neunte — Sphäre. Vgl. das oben S. 123 zu רקיע Bemerkte.

⁴⁾ III, 7 (10a). Von der Sphärenwelt zeigt dem Propheten seine Vision nur die geistige Vorstellung (דמות); die Ophannim, die sublunare Welt sieht er in ihrer Wirklichkeit.

⁵⁾ Ib. (10b): ודא אנרב מא ימכן אן יכון פי אלתשביה ואלתמתיל. Auch hier fehlt jede Andeutung dafür, in welchen Sinn M. in dieser Vergleichung findet. S. Munk's Erklärungsversuch (p. 41).

⁶⁾ Ib. (11a): אלמרכבה לא אלדוכב. Die „menschenähnliche Gestalt“, welche über der obersten Sphäre thront, ist ein Bild der obersten Intelligenz, mit der die Erkenntniss des Universums abschliesst, nicht aber Gottes, für den es gar kein Bild geben kann.

⁷⁾ III, 3. Die Cherubim sind Engelwesen, die Leiter der Sphären, und in der zweiten Vision anstatt der Sphären genannt.

Ihre Identität wird am Schlusse (V. 20) ausdrücklich angegeben. Mit Nachdruck wird auch hier (V. 16) die Abhängigkeit der Ophannim von den Cherubim (Chajjôth) betont. Die Ophannim werden als **נְלָלִים** bezeichnet (V. 13)¹⁾. Zu jedem Cherub gehört je ein Ophan (V. 9)²⁾. Die vier Chajjôth bilden ein einheitliches Ganzes und werden daher (V. 20) als **חיה** bezeichnet, sowie die Ophannim zusammen als Ophan bezeichnet wurden (1, 15, 16). — Während in der ersten Vision (1, 8) Flügel und Hände der Chajjôth zugleich erwähnt wurden, sieht der Prophet in der zweiten (10, 8) erst nachher die unter den Flügeln sichtbar werdende Menschenhand³⁾.

XVIII.

Zum Buche Hiob⁴⁾.

Ob Hiob existirt hat oder nicht, darüber haben schon die alten Lehrer (Baba Bathra 15a) gestritten⁵⁾. Auch diejenigen, die ihn für eine geschichtliche Person hielten, waren nicht einig darüber, wann und wo er gelebt hat; das bekräftigt nur die Annahme, dass er nie gelebt hat. Aber wie immer es sich damit verhalten möge, der Prolog des Buches Hiob⁶⁾ mit den Reden Gottes und des Satans und der Preisgebung Hiobs an diesen ist jedenfalls allegorische Dichtung, und zwar eine solche, an die sich die tiefsten Fragen der Welt-

¹⁾ Damit soll angedeutet sein, dass — was übrigens schon im Namen **אופנים** (= Räder) selbst liegt — auch die Elemente der sublimen Welt sphärenförmig in einander geschichtet sind.

²⁾ Jede der vier Sphären wirkt auf je eines der vier Elemente ein, wie Maimûni in II, 10 (21a) dargelegt hat.

³⁾ III, 7 (10 a b). Was dies bedeutet, sagt M. nicht. Munk erklärt (p. 34, n. 2): In der ersten Vision sieht der Prophet Flügel (die Ursachen der Sphärenbewegung) und Hände (ihre kosmische Wirkung) zugleich. In der zweiten Vision, wo er die Cherubim, die Leiter der Sphären, genauer erkennt, gewinnt er die Einsicht, wie jene Wirkung entsteht, wie „unter den Flügeln“ die „Hand“ sichtbar wird.

⁴⁾ M. N. III, 22 u. 23. S. oben S. 7.

⁵⁾ S. C. M. Einl. zu Chelek (P. M. p. 149).

⁶⁾ **אלכלאם אלמערר בה**.

ordnung knüpfen¹⁾ und durch welche grosse Schwierigkeiten aufgehellt, die höchste Wahrheit dargethan werden sollen.

Schon im ersten Verse (1, 1) enthält das Wort עֵיץ, das allerdings zunächst als Eigennamen zu betrachten ist²⁾, die Mahnung, die Erzählung wohl zu überlegen (עֵיץ sing. zu עֵצִי, Jes. 8, 10), über sie nachzudenken, ihren Sinn zu ergründen. Der „Satan“³⁾ gehört nicht zu den „Söhnen Gottes“: er kommt nur gelegentlich „unter ihnen“ (1, 6; 2, 1), wie Jemand, der nicht um seiner selbst willen erscheint. Der Satan hat denn auch in der höheren Welt nichts zu thun, er „streift und wandelt auf Erden umher“ (1, 7; 2, 1). Der Satan ist der Bewirker von Hiobs Unglück und Leiden (1, 12 und 2, 6); aber Hiob und seine Freunde meinen, dass Gott selbst sie gewirkt hat. Uebrigens ist Hiob nur fromm und sittlich vollkommen; intellectuell steht er nicht auf der höchsten Stufe (er wird nicht חכם, מִבֵּין oder מַשְׁכִּיל genannt), sonst würde ihm sein Schicksal nicht unbegreiflich sein. Hiobs Heimsuchungen bilden eine Stufenfolge gesteigerter und immer schwerer zu ertragender Leiden und Verluste.

Mit לְהַתִּיצֵב עַל ה' (1, 6; 2, 1) ist gesagt, dass die „Söhne Gottes“ existiren, dem göttlichen Willen unterworfen (vgl. Sach. 6, 5). Vom Satan wird dasselbe nur einmal ausgesagt (1, 6), weil er zwar auch Antheil am Sein hat, aber unter Jenen und im Range von ihnen verschieden⁴⁾. Ueber die

1) Hebräisch ausgedrückt mit den aus dem Talmud genommenen Worten: דְּבָרִים שֶׁהֵם כְּבִשּׁוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם.

2) אָסֶם שָׁנָן אֶת עֵיץ בְּבוּרֵי (Gen. 22, 21). So auch Saadja und die von Ibn Esra an erster Stelle gebrachte Erklärung.

3) In der Deutung des Prologs erklärt M. den Satan für eine Allegorie der sublunaren Materie, der Quelle der irdischen Uebel. Die „Söhne Gottes“ sind die „Engel“, die geistigen Wesen der höheren Welt. Seine Auffassung vom Satan findet M. in dem bekannten Ausspruche Simon b. Lakisch's (oben S. 14) ausgesprochen, wonach Satan mit dem bösen Triebe und mit dem Todesengel identisch ist: die Materie ist die Quelle der Sinnenslust, der bösen Neigungen und damit des Verderbens. Auf Grund dieses Satzes erklärt dann M. auch שָׁטָן in I Chr. 21, 1, Sach. 3, 2, Num. 22, 32.

4) Die Materie dient zwar auch dem Willen des Schöpfers, aber an Festigkeit und Dauer steht sie tief unter der Welt der oberen Sphären.

Seele Hiobs, das den Leib im Tode Ueberdauernde, hat der Satan keine Gewalt (2, 6).

Was die Reden Hiobs und seiner Freunde betrifft, so stimmen sie alle in zwei Voraussetzungen überein: 1. Gott kannte die Leiden Hiobs, und er hat sie über ihn verhängt. 2. Gott darf nicht der Gewalt geziehen, es darf ihm keine Ungerechtigkeit zugeschrieben werden. Selbst Hiob wiederholt das fortwährend. Man bekommt überhaupt den Eindruck, als ob die fünf Personen (Elihu mitinbegriffen) vielfach dasselbe sagen, dass dieselben Gedanken sich wiederholen und ineinandergreifen. Eine Unterbrechung des gemeinsamen Gedankenganges bildet bei Hiob die Schilderung seiner Schmerzen und Leiden und die Schilderung seiner eigenen edlen Sitten und guten Handlungen; bei den Freunden kommen Ermahnungen zur Geduld hinzu, Tröstungen und der Hinweis auf die Pflicht, Gottes Fügung schweigend zu ertragen. Hiobs Freunde stimmen in der Meinung überein, dass Jeder, wer Gutes thut, belohnt, wer Böses thut, bestraft wird. Die Verschiedenheit der Meinungen zwischen ihnen und Hiob betrifft den besonderen Fall Hiobs, in welchem den vollkommensten und rechtschaffensten Mann das grösste und entsetzlichste Unglück getroffen hat.

Hiob hegt die Ansicht, dass Gott die Menschheit sich selbst überlässt und Fromme und Frevler ihm gleich gelten (9, 22—23¹⁾; 21, 23—26). Zum Beweise dafür schildert er besonders ausführlich das Glück der Bösen (21, 6—8). Auch nach dem Tode habe der Mensch nichts zu hoffen. Gott habe den Menschen, nachdem er ihn erschaffen (10, 10 ff.), keinerlei Fürsorge und Leitung zugewendet. Die tadelnswerthen Aeusserungen Hiobs, welche einer bestimmten Ansicht über die Vorsehung²⁾ entsprechen, werden mit den Worten

¹⁾ Von 9, 23 giebt M. eine Uebersetzung folgenden Inhaltes: „Wenn die Fluth (שׁוּם) plötzlich kömmt und Jeden tödtet und hinwegrafft, den sie trifft, dann verspottet er das Leiden (eig. die Prüfung) der Unschuldigen. Die Uebers. der Worte לַמַּחֲנֶה אֱלֹהִים לְמַסָּת נַקִּים mit לַמַּחֲנֶה אֱלֹהִים gehört A bul walid an (Art. נִסָּה Anf.)

²⁾ Es ist die zweite der in M. N. III, 17 dargelegten Ansichten. S. oben S. 89.

Gottes in 42, 7 keineswegs gebilligt. Vielmehr bezieht sich diese Billigung auf diejenigen Worte Hiobs (42, 5f.), mit denen er seine frühere Ansicht bereut und zu richtigerer Erkenntniss des göttlichen Wirkens gelangt zu sein bekennt¹⁾.

Eliphas wiederholt in seinen Reden immer wieder die Ansicht, dass Hiob für begangene Sünden büsse (22, 5) und dass er trotz seiner sonstigen Frömmigkeit und seines tugendhaften Lebenswandels nicht vollkommen sein könne vor Gott (4, 18 f.). Bildad vertritt die Lehre von der Compensation: Hiobs gegenwärtiges Leiden werde durch künftiges Heil (8, 6 f.) gut gemacht werden. Nach Zophar ist es Gottes Wille, der das Schicksal des Menschen absolut bestimmt, ohne dass man nach Gründen dieses Willens forschen dürfte (11, 5—7²⁾).

Elihu hüllt den neuen Gedanken, den er über die Frage äussert, in eine scheinbare Wiederholung dessen, was schon die drei Freunde Hiobs gesagt hatten, wie ja auch Hiob und seine Freunde sich gegenseitig wiederholen. Dadurch soll die Absicht erreicht werden, dass die specielle Meinung der Einzelnen für den gewöhnlichen Leser verhüllt werde und dieser den Eindruck gewinne, dass sie

1) M. erklärt 42, 5 nach Saadja's Uebersetzung: קוד כנת אמתך בקדורתך כברא ואלאן סקר ראיתך נטר. Hiob hat bisher Gott nur auf Grund der Ueberlieferung (כברא, תכלידא) erkannt, wie die grosse Menge der Religionsbekenner (s. oben S. 127): Hiob war kein Forscher, weshalb er durch sein Missgeschick zu so irrigen Ansichten über Gottes Vorsehung gebracht worden sei; jetzt aber erkannte er Gott durch eigenes Nachdenken (בשריק אלנשר) mit wahrer Erkenntniss und wisse, dass die wahre Seligkeit in der Erkenntniss Gottes bestehe und durch keinerlei Missgeschick getrübt werden könne. Der folgende Vers (42, 6) ist nach M. so zu ergänzen: „Daher verwerfe ich Alles, was ich sonst begehrte und bereue es, dass ich bisher in Staub und Asche war.“ „Staub und Asche“ aber bedeutet, wie auch in 2, 8, allegorisch die materielle, vergängliche Natur.

2) M. constatirt dann, dass von den in III, 17 dargelegten Ansichten (oben S. 89) die im Judenthum anerkannte von Eliphas, die des Aristoteles von Hiob, die der Mu'taziliten von Bildad, die der Asch'ariten von Zophar vertreten sei.

alle übereinstimmender Meinung seien. Der spezielle Gedanke Elihu's ist allegorisch in seiner Aeusserung über die Vermittelung eines Engels ausgedrückt (33, 23), ausserdem auch in der über die Prophetie (33, 14 f.)¹⁾. Zur Bestätigung seiner Ansicht über Gottes Vorsehung dienen auch die Schilderungen Elihu's von den verschiedenen Naturerscheinungen, unter die auch Vorgänge gemengt werden, welche die Menschenwelt betreffen, wie Seuchen (34, 20) und grosse Kriege (34, 24).

Auch die Offenbarung, welche Hiob zu Theil wird (38—41) und durch welche er seinen Irrthum erkennt, beschränkt sich auf die Schilderung von Naturdingen, sei es der Elemente, sei es der atmosphärischen Erscheinungen, sei es der Natur einzelner Thiergattungen; denn auch, wo Himmel und Gestirne erwähnt werden (38, 31 ff.), ist nur deren Einwirkung auf die Atmosphäre gemeint. Die Thierwelt wird übrigens auch von Elihu erwähnt (35, 11). Der Zweck aller dieser Schilderungen ist, zu lehren, dass wenn schon diese in der Welt des Werdens und Vergehens existirenden Naturdinge hinsichtlich der Art ihres Geschehens und des Ursprunges der in ihnen vorhandenen Naturkräfte unserer Vernunft unzugänglich sind, weil sie dem, was wir thun, durchaus nicht gleichen, wir umsoweniger Gottes Leitung und Vorsehung in Bezug auf diese Dinge mit unserer Leitung und Fürsorge in Bezug auf die von uns abhängigen Dinge vergleichen dürfen; vielmehr müssen wir uns auf das Maass des uns gewährten Erkennens beschränken und glauben, dass vor Gott nichts verborgen ist (34, 21 f.). Das Buch Hiob hat den Zweck, diesen Grundartikel des Glaubens festzustellen und durch den Hinweis auf die den Naturdingen zu entnehmenden Beweise den Irrthum zu beseitigen, als ob Gottes Wissen, Gottes Absicht, Leitung und Vorsehung den unseren gleichen. Wer dies erkannt hat, so lehrt das Buch Hiob, wird leicht jedes Missgeschick ertragen, in ihm wird

¹⁾ Beide Aeusserungen ergeben die Ansicht, dass sich Gottes Vorsehung auf das menschliche Individuum erstreckt, wie das M. als seine eigene Ansicht in III, 17 ausführlich darlegt.

XIX.

Genesis.

3, 8. Subject zu מתהלך ist קול, wie in Jer. 46, 22 :
(קולה בנחש ילך).

⁵⁾ M. N. I, 24 Anf. Das ist die Erklärung I b n E s r a's in beiden Commentaren z. St.

3, 18. Adams Strafe entspricht seiner Schuld. Er hatte damit gesündigt, dass er seiner Begierde folgend von dem ihm Verbotenen ass; so sollte ihm fortan die Erde nur niedrigste Nahrung bieten, „Dornen und Disteln“, und er sollte, dem Viehe gleich, „das Kraut des Feldes“ essen¹⁾.

3, 19. Da alles Vergängliche sich in die vier Elemente auflöst, warum ist dem Menschen gesagt: zu Staub (dem einen der vier Elemente) sollst du zurückkehren, denn aus ihm bist du genommen? Weil sein leiblicher Organismus zum grössern Theile aus dem Elemente der Erde besteht²⁾.

12, 3. „Wer dich verflucht, den werde ich verfluchen.“ Das deutet auf die heftige Anfeindung hin, welche Abraham wegen seines dem Glauben der Anderen entgegengesetzten Glaubens erdulden musste. Die Verheissung, dass „alle Geschlechter der Erde sich mit ihm segnen werden“, ist in Erfüllung gegangen; denn wir sehen heute, wie die Mehrheit der Bewohner der Erde³⁾ ihn hochhalten und sich mit seinem Andenken segnen⁴⁾.

24, 7. „Der Gott des Himmels.“ Diese Bezeichnung Gottes im Munde Abrahams weist auf die Erkenntniss Gottes hin, auf welche die Betrachtung des „Himmels“, der Sphärenbewegung und der Gestirne geführt hat (vgl. Jes. 40, 26, Deut. 33, 26)⁵⁾.

28, 14. „Dein Same wird sein, wie der Staub der Erde,“ d. h. dem Staube gleich, der von Allen getreten wird, der aber schliesslich Alle, die ihn treten, besiegt⁶⁾.

37, 15. וַיִּמָּצֵא אִישׁ ist analog dem Ausdrucke וַיִּמָּצֵא אִישׁ מִלֵּאךְ Gen. 16, 7⁷⁾.

¹⁾ M. N. I, 2 Ende.

²⁾ M. T. Jesode Tora 4, 4. Ganz so schon Ibn Esra z. St.

³⁾ D. h. ausser den Juden die Christen und Muhammedaner.

⁴⁾ M. N. III, 29 g. Anf.

⁵⁾ M. N. II, 19 g. E.

⁶⁾ I. T. p. 23 (Kobez II, 2 d). Vgl. Genesis rabba z. St.

⁷⁾ M. N. II, 42 Ende. M. will damit sagen, dass wenn in Gen. 37, 15 der Midrasch אִישׁ im Sinne von מִלֵּאךְ auffasst, dies nur so verstanden werden könne, wie bei Hagar (s. oben S. 70), da auch Joseph nicht als prophetisch vorbereitet gelten kann.

43, 18. „Und uns zu Sklaven zu nehmen und unsere Esel.“ Die meisten Menschen schreiben ihrem Besitze gleichen Werth zu wie ihren Personen¹⁾.

Exodus.

3, 12. Moses bedurfte des seine Sendung beglaubigenden Zeichens nur bis zur Offenbarung am Sinai, welche im Herzen Israels keinen Zweifel mehr aufkommen liess. „Dies diene dir als Zeichen (bei Israel), dass ich dich — auch jetzt — ausgesendet habe; wenn du aber das Volk aus Aegypten hinausführst, werdet ihr Gott auf diesem Berge dienen“ (und du wirst keiner beglaubigenden Zeichen mehr bedürfen)²⁾.

4, 11. „Wer macht stumm oder taub oder blind“. Das ist ein Ausdruck, wie wenn auf Negative's (Finsterniss, Böses) in Jes. 45, 7 das Erschaffen bedeutende Verbum ברא angewendet wird³⁾. Oder aber man versteht die Frage so: Wer ist es, der die Materie des Menschen so beschaffen sein lässt, dass sie für die betreffende Eigenschaft (redend, sehend, hörend) nicht taugt⁴⁾.

4, 16 und 7, 1. אלהים bed. Engel. Sowie sonst ein Engel die Offenbarung Gottes an den Propheten vermittelt, so soll Aharon durch Moses inspirirt werden⁵⁾.

19, 9. „Auch an dich werden sie für ewig glauben“. Daraus folgt, dass vor der Offenbarung am Sinai Israels Glauben an Moses' Sendung kein fester, sondern durch Zweifel getrübt war⁶⁾.

¹⁾ M. N. III, 40.

²⁾ M. T. Jesode Tora 8, 2. S. unten zu Exod. 19, 9.

³⁾ S. oben S. 49, A. 1.

⁴⁾ M. N. III, 10.

⁵⁾ Mitgetheilt von Abraham Maimuni in seinem Exodus-Commentar (M. S. Bodl. 53 b), bei Simmons, The Letter of consolation (s. auch Neubauer, Allg. Zeit. des Judenthums, J. 1863, S. 398). Diese Erklärung stimmt ganz mit der Ibn Esra's (in beiden Commentaren zu beiden Stellen) überein. In C. M. Einl. zu Chelek, 7. Glaubensartikel Anf., sagt M. von Moses, dass er auf der Erkenntnissstufe der Engel stand (וצא מן רתבה אלמלאיכה).

⁶⁾ M. T. Jesode Tora 8, 1. Ebenso Ibn Esra z. St. וְגַם בְּךָ יֵאֱמָנוּ. S. noch oben zu Exod. 3, 12.

schen von Natur mit einer Frau Mitleid haben und geneigt sein könnten, die Zauberin am Leben zu lassen. Aus demselben Grunde ist auch in Deut. 17, 2 und 5 ausdrücklich die Frau hervorgehoben¹⁾.

23, 20. Der Sinn dieser Verheissung ergibt sich aus Deut. 18, 18. Der „Engel“, den Gott sendet, ist der Vermittler der göttlichen Offenbarung an den Propheten²⁾. Die Warnung in V. 21 kann sich nur auf die durch den Propheten verkündigten Mahnungen beziehen (vgl. Deut. ib). Und die Worte: „mein Name ist in ihm“ finden ihre Erklärung in Deut. 18, 19: „meine Worte, die er in meinem Namen reden wird“³⁾.

24, 10. רגלי hat hier den Sinn von Ursache⁴⁾. Sie sahen (begriffen) die wahre Beschaffenheit der Urmaterie, deren Dasein unmittelbar auf Gott als Ursache zurückgeführt ist, weil sie das erste der erschaffenen Dinge war, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. מעשה deutet auf die Passivität der Materie hin, welche ihrem Wesen nach niemals wirkt, sondern Gegenstand der Einwirkung ist. Mit לבנת ist nicht die weisse Farbe, sondern die farblose Durchsichtigkeit gemeint, eine allegorische Bezeichnung der Materie, die an sich jeder Form ermangelt und deshalb successive alle Formen annimmt⁵⁾.

31, 13. לדעת „damit die Nationen es wissen“⁶⁾.

31, 17. נפש gehört zu נפש in der Bedeutung Wille, Absicht, bed. also: „und sein Wille war vollzogen“⁷⁾.

32, 16. Der Ausdruck מעשה אלהים bed., dass die Tafeln ein Naturprodukt, kein Erzeugniss menschlicher Kunst

1) II, 37 (79 ab). Die erste Erklärung beruht auf der Baraita, Sanh. 67 a, und wird auch von Raschi und Ibn Esra gegeben.

2) S. oben S. 72.

3) II, 34.

4) S. oben S. 51.

5) M. N. I, 28. Ende: vgl. II, 26 Ende. S. auch I, 5 Ende.

6) III, 24 (52a): לתעלם אלטלל. Ganz so Raschi: לדעת האומות. Hingegen Saadja: לתעלמו, Ibn Esra (im kurzen Comm. z. St.) שתדעו. Vgl. oben S. 92.

7) I, 67 Ende.

waren. Denn die Dinge der Natur werden als **מעשה ה'** bezeichnet, Ps. 107, 24; 104, 24. Noch deutlicher ist das in Ps. 104, 16 erkennbar („die Gott gepflanzt hat“). Ebenso ist der Ausdruck in 31, 18 zu verstehen, wo „mit dem Finger Gottes“ nach Ps. 8, 4: „Werk deiner Finger“ zu erklären ist; dieser letztere Ausdruck ist gleichbedeutend mit **בדבר ה'**, Ps. 33, 6. **באצבע אלהים** ist also s. v. als **אלהים**, d. h. durch den Willen Gottes¹⁾.

Leviticus.

16, 22. **ארץ נזרה** bed. eine „vom bewohnten Lande ab-geschnittene“, entfernte Gegend²⁾.

17, 7. **שערים** sind Dämonen, welchen eine Sekte der Sabier Bocksgestalt zuschrieb³⁾.

19, 14. „Du sollst dem Tauben nicht fluchen“. Obwohl dem Tauben dein Fluch keinen Schmerz bereitet, da er ihn nicht hört, darfst du doch auch ihm gegenüber deinem Zorne nicht in Flüchen Luft machen. Denn es ist verboten, der Rachsucht in der Seele Raum zu gewähren und sie an den Zorn zu gewöhnen. Das Gesetz zieht nicht nur den Zustand des Gefluchten, sondern auch den des Fluchenden in Betracht⁴⁾. — Ib. „Vor einen Blinden sollst du keinen Anstoss legen“. D. h. wem die Begierde und der böse Trieb die Augen geschlossen hält, zu dessen Verblendung trage nicht bei, ihn noch weiter vom Richtigen entfernend⁵⁾.

19, 26. „Ihr sollt nicht bei dem Blute essen“. Damit ist die götzdienerische Art der Mahlzeiten verboten, bei welchen man sich um das Blut der geschlachteten Thiere

¹⁾ I, 66. Vgl. Ibn Esra zu 32, 16: **שדיו ככה נבראים**. Zu 31, 18 deutet J. E. eine ähnliche Auffassung an, doch in verhüllter Weise. Ueber das Targum zu dieser Stelle s. oben S. 42.

²⁾ M. N. III, 46 g. E. **מנקטעה אלעמראן**. Nach Abulwalid (Art. **נזר**): **מנקטעה ען אלעמראן** (נזר). Bei M. scheint ען irrthümlich ausgefallen zu sein.

³⁾ III, 46 Anf. Auch I. E. z. St. erwähnt diese Ansicht.

⁴⁾ S. H. Verbote, 317, mit längerer psychologischer Grundlegung.

⁵⁾ C. M. Schebliith 6, 1. Es ist das eine Modification der traditionellen Erklärung (Sifrā z. St.): **לא תתן עצה . . . לפני הסומא בדבר** . . . שאינה הוגנת לו.

versammelte: man ass das Fleisch und hielt dafür, dass die Dämonen sich von dem Blute nährten¹⁾.

19, 30. Das Gebot der Ehrfurcht vor Gottes Heiligthum ist dem der Sabbathbeobachtung angefügt, um jenem Gebote Nachdruck zu verleihen²⁾.

20, 5. Durch den Molochdienst glaubt ihr das Leben eurer Kinder zu verlängern; aber er wird gerade zur Folge haben, dass die Familie des Sünders ausgerottet wird³⁾.

20, 15. Durch die angedrohte Tödtung des Thieres soll sein Eigenthümer dazu gebracht werden, es zu behüten, dass es nicht missbraucht werde und ihm verloren gehe. Denn den Menschen ist in der Regel ihr Besitz so lieb wie ihre eigene Person⁴⁾.

26, 21 (auch V. 23, 24, 27, 28, 40, 41). קרי bed. Zufall. Wenn ihr die göttlichen Strafen als Zufall betrachtet, so werde ich noch mehr solcher Zufälle, wofür ihr sie haltet, über euch kommen lassen⁵⁾.

26, 22. Durch den Götzendienst und seine abergläubischen Gebräuche wolltet ihr die Schädigung durch Gewild von euch fern halten. Und gerade dadurch bewirkt ihr, dass in Folge des göttlichen Strafgerichtes das Wild des Feldes überhand nimmt und euch schädigt⁶⁾.

1) M. N. III, 46 (104 b), im Zusammenhange der oben (S. 113) gebrachten Darlegung über das Verbot des Blutgenusses. In seinen halachischen Schriften, S. H., Verbot 195, M. T. Mamrim 7, 1, erklärt Maimûni das Verbot in anderem Sinne. Hier folgt M. der Erklärung Ibn Esra's, der, mit Hinweis auf I Sam. 14, 33, sagt: **הנה אוכלים על דם כאלו אוכלים זבחים לשעירים**

2) III, 45 (89 b).

3) III, 37 (81 b).

4) III, 40 g. Anf. S. oben S. 133, zu Gen. 43, 18.

5) III, 36. Im Brief nach Marseille (Kobez II, 26 a) ausführlicher dargelegt; kurz in T. H. g. Ende (Kob. II, 11 c). Ferner M. T. Taanijoth 1, 3; I. T. p. 43 (Kobez II, 6 a). M.'s Erklärung beruht auf der zweiten der von Ibn Esra gebrachten Erklärungen: **ויש אומרים** (מקרה הוא) שדוא מנורת כל הקורות, für welche I. E. auf I Sam. 6, 9 verweist. Die erste der von Ibn Esra gebrachten Erklärungen ist die Abulwalid's (Art. קרה Ende).

6) III, 37 (79 b). In gleichem Sinne erklärt M. im Zusammen-

Numeri.

12, 3. Demut ist nur dann eine vollkommene Tugend, wenn sie sich nicht mit einfacher Bescheidenheit begnügt, sondern die möglichste Selbstdemütigung anstrebt. Darum heisst es von Moses nicht einfach עָנָו, sondern מֵאָד עָנָו¹⁾.

15, 39. וְלֹא תִתּוֹר אַחֲרֵי לִבְכֶּם: Nicht möge Jeder von euch seiner eigenen beschränkten Einsicht folgen, wähnend, dass sein Denken so die Wahrheit erlangt²⁾.

20, 12, 24. Die Sünde Moses' bestand darin, dass er sich vom Zorne hinreissen liess und die Gemeinde Israels mit den Worten: Höret, ihr Widerspenstigen, anredete. In Bezug auf die Tugend der Sanftmuth³⁾ neigte er dem sie schädigenden Extreme zu, dem Jähzorne. Und das wird einem Manne von seinem sittlichen Range als Sünde angerechnet⁴⁾.

23, 23. In den Worten . . . כַּעַת liegt, nach alter Ueberlieferung, eine Andeutung der Zeit des Messias. Wenn ein Zeitraum verflossen sein wird „wie die Zeit“, welche bisher seit der Welschöpfung verflossen ist, dann wird die Prophetie wiederkehren und „es wird Jakob und Israel gesagt werden, was Gott gewirkt hat“⁵⁾.

hange mit unserem Verse auch Deut. 28, 42, ib. V. 39f. und 32, 24. Vgl. S. 137, zu Lev. 20, 5.

¹⁾ M. T. Deoth. 2, 3. Vgl. den Brief an Chas dai Hallevi (Kobez II, 24 a) und C. M. Aboth 3, 4. Hier bemerkt Maimûni, die Demut sei die einzige Tugend, welche sich nicht in der Mitte zwischen den Extremen zu halten hat, sondern um so vollkommener sei, je mehr sich die Selbstdemütigung dem Extreme nähert. S. auch das angebliche Testament M.'s (מִסְכֵּר נָאֵד), bei Steinschneider, Ermahnungsschreiben (Berlin 1852), p. 18 (Kobez II, 38 d): דָּגָה רֶבֶן שֶׁל נְבִיאִים לֹא נִתְיָחַם עַל כָּל מִדּוֹתָיו כִּמּוֹ עַל הָעֲוֹנָה. Vgl. Rosin, S. 87.

²⁾ M. T. Akkum 2, 4. Vgl. S. H. Verbote 47; die Erkl. von Deut. 11, 16, M. T. ib. 2, 1.

³⁾ הרַסְבִּלְנוֹת, in der hebr. Uebers.

⁴⁾ C. M. Acht Capitel, c. 4. g. E. (Porta Mosis 209f.). Dann führt M. noch aus, Moses habe durch seinen Zorn bei dem Volke die irrige Meinung hervorgerufen, dass Gott ihnen wegen ihrer Forderung nach Wasser zürne.

⁵⁾ I. T. 45 f (Kobez II, 6bc, s. oben S. 26, A. 5): יֵשׁ בּוֹ סוֹד שֶׁמֶן הָעֵת הַזֶּה יִשְׁלַח כִּמְנִין שִׁשׁ מִשְׁשֵׁת יָמִי בְּרֹאשִׁית וְעַד אֹתָהּ הָעֵת וְתַחֲזוֹר

24, 17 f. Diese Weissagung bezieht sich auf David und auf den Messias. Auf David zielen die Worte: „Ich sah ihn, aber nicht jetzt“, „es tritt hervor ein Stern aus Jakob“, „er zerschlägt die Seiten Moabs“ (s. II Sam. 8, 2) „und Edom wird erobert“ (ib. 8, 14). Auf den Messias zielen die übrigen Sätze. Zu den Worten: „er unterwirft alle Söhne Seths“ vgl. Sach. 9, 10; zu den Worten: „erobert wird Seir“ vgl. Obadja 21¹⁶).

24, 23. Der Weheruf gilt den der Ankunft des Messias vorausgehenden Leiden¹⁷).

35, 24. מַשְׁפָּטִים bed. die Einzelheiten des vorstehenden Gesetzes¹⁸).

35, 28. Es liegt in der menschlichen Natur, dass wer von Unglück betroffen ward, Trost findet, wenn einen Andern

הַנְּבוֹאָה לְיִשְׂרָאֵל וְאֵן יֵאָמְרוּ לָהֶם הַנְּבוֹאִים מִה מַעַל אֵל. Dass wird dann so ausgeführt: Bileam sagte dies im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, welcher im Jahre d. W. 2448 stattfand. Die Wiederkehr der Prophetie ist also in 2×2488 Jahren, d. i. 4976 der Weltaera (=1216) zu erwarten. So nach der hebr. Uebers. Nachum Maarabi's; nach der Samuel Ibn Tibbons (ed. Holub) weissagte Bileam im 38. Jahre nach dem Auszuge (2486). Demnach ist das Messiasjahr 4972 (=1212). Auf dieser Stelle und den beiden Varianten beruht die Angabe bei Zunz (Geiger's Jüd. Zeitschrift IX, 106, Gesammelte Schriften III, 227): „da man für A. 1212 oder 1216 die Wiederkehr der Prophetie erwartete.“ Zunz citirt keine Quelle. — Maimuni giebt diesen רמז als uralte Familientradition. Kaufmann (Revue d. E. J. XXIV, 112—117) hält die ganze Stelle für interpolirt. Die von Asarja dei Rossi (Meor Enajim c. 43) citirte Deutung von Num. 23, 23, welche der in I. T. zu Grunde zu liegen scheint, findet sich in j. Sabbath c. 6 Ende (8d). Ihr Urheber ist nicht Chanina (b. Chama), sondern Chanina b. Abahu.

¹⁶) M. T. Melachim XI, 2, als eine der pentateuchischen Beweismstellen für den Messias erklärt: אָהָ בְּמִרְשֶׁת בְּלָעַם נָבֵא בְּשֵׁנֵי הַמְּשִׁיחִים בְּמִשְׁחָהּ. Ibn Esra erklärt das Ganze als Weissagung auf den Messias, erwähnt aber auch die messianische Erklärung. Raschi erklärt es als Weissagung auf David und citirt ebenfalls II Sam. 8, 2. R. Samuel b. Meir hingegen sagt in Bezug auf כל בני שת למי המשש זה מלך המשיח: S. noch unten zu Deut. 30, 3.

¹⁷) I. T. p. 16 (Kobez II, 1 c). Ebenso R. Samuel b. Meir während Raschi und Ibn Esra den Ausruf auf die assyrischen Eroberungen beziehen.

¹⁸) S. H. Einl. 7. Princip (p. 25 ed. Bloch).

ein ähnliches oder grösseres Unglück trifft. Wenn also mit dem Tode des Hohenpriesters das ganze Volk heimgesucht ist, dann darf der in die Zufluchtsstadt Verbannte heimkehren, weil sich in der allgemeinen Trauer die Seele des Bluträchers beruhigt haben wird.¹⁾

Deuteronomium.

3, 11. Die Angabe über die Grösse des Bettes Og's ist nicht hyperbolisch gemeint. Das Bett pflegt um ein Drittel länger zu sein als der in ihm Liegende. Og war demnach sechs Ellen lang; באמת איש bed.: nach dem Ellenmaasse (dem Arme) eines gewöhnlichen Mannes. Wenn Og's Länge also etwa doppelt so gross war, als die eines gewöhnlichen Menschen, so ist das zwar etwas Ausserordentliches, aber nicht Unmögliches²⁾.

4, 19. „Allen Völkern zugetheilt“ ist „das Heer des Himmels“, indem die Sphärengeister von Gott zu Mittlern in der Regierung der Geschöpfe gemacht sind. Nicht aber sind sie den Völkern zugetheilt, um von ihnen angebetet zu werden³⁾.

4, 35. אין עוד מלבדו, es ist kein anderes Wesen ausser Gott, das in Wahrheit existirt, wie er⁴⁾.

5, 26. Gott zwingt die Menschen nicht und verhängt nicht über sie, Gutes oder Böses zu thun, sondern Alles ist ihnen selbst anheimgestellt⁵⁾.

6, 5. בכל לבבך bed. „mit allen Kräften deines Herzens,

¹⁾ M. N. III, 40.

²⁾ M. N. 47, (99b). Zum Theile nach Ibn Esra: באמת כל אדם . . . ולא יתכן להיות באמתו כי מה בא הכתוב ללמד ועוד. שלא יהיה בעולם לא אן דלך בדראע עון לאן כל שכן פרו מתנאסב אלאעצא עלי אלכתר. Der letzten Bemerkung J. E.'s entspricht bei Maimūni die Bemerkung: S. auch Abulwalid's Bemerkung zu באמת איש (Art. איש Anf.).

³⁾ II, 5 Ende. Ebenso M. T. Akkum 2, 1: שאלו הן המנהגים: את העולם והם שחלק ה' אותם לכל העולם.

⁴⁾ M. T. Jesode Tora 1, 4. Vgl. M. N. II, 33 (75a), zu הראית לדעת.

⁵⁾ M. T. Teschuba 5, 3. Vgl. M. N. III, 32 (71ab) wo das so ausgedrückt ist: Gott ändert die Natur der menschlichen Individuen durch keinerlei Wunder (s. oben S. 102).

d. h. allen Kräften (Fähigkeiten) des Leibes; denn deren Ursprung ist im Herzen¹⁾.

10, 16. Die erste Hälfte des Verses bed.: „gehorsche allen den vorher erwähnten Geboten“; die zweite Hälfte: „sei nicht widerspenstig in der Uebernahme der dir auferlegten Pflichten und nicht ungehorsam gegen dieselben“²⁾.

12, 11 und sonst. Der Ort, den Gott für sein Heiligthum erwählen wird, ist aus drei Gründen nicht ausdrücklich genannt worden: Damit sich die heidnischen Nationen nicht seiner bemächtigen und um seinetwillen grosse Kriege führen; 2. damit die damaligen Bewohner des Ortes ihn nicht verwüsten; 3. damit die Stämme nicht um des Wunsches willen, den Ort im eigenen Gebiete zu haben, mit einander in Streit gerathen³⁾.

19, 8. „Wenn der Ewige, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird.“ Dies kann nur als Hinweis auf den Messias verstanden werden, da eine solche Gebietserweiterung zur Zeit des Reiches nie stattgefunden hat⁴⁾.

23, 16. Wer einmal im heiligen Lande Schutz gefunden hat, welches für die ausgezeichnete Gemeinde (Israels) zum Wohnsitz erkoren war, der darf nicht seiner früheren Knechtschaft zurückgegeben werden⁵⁾.

24, 20. **לֹא תִקַּח** bed.: Pflücke nicht, was du auf den Enden der Zweige des Oelbaumes (**תְּמָרִים**) vergessen hast⁶⁾.

28, 30. Die Art der Thoren ist es, erst ein Weib zu nehmen, dann — wenn es die Umstände erlauben, — etwa ein Haus zu bauen, und wenn das Leben zur Neige geht, einen Erwerb zu suchen, oder von Almosen zu leben. Daher

¹⁾ M. N. I, 39 Ende. Dabei verweist M. auf die Erklärung des ganzen Verses, wie er sie in C. M. (Acht Capitel, c. 5. g. E., P. M. p. 219) und in M. T. (Jesode Tora 2, 2) gegeben habe. S. auch M. N. III, 28 Anf. und 52 Ende.

²⁾ S. H. Einl., 4. Princip Ende (p. 19). Vgl. M. N. III, 33 Anf.

³⁾ III, 45 g. Anf.

⁴⁾ M. T. Melachim 11, 2. S. Sifrê z. St.

⁵⁾ S. H. Verbote, 254.

⁶⁾ Ib. Einl. 9. Prinzip, p. 37 unten. Nach Abulwalid (Art. **תִּקַּח**). S. auch Ibn Esra z. St.

lautet einer der Flüche: Du wirst ein Weib dir verloben . . . ein Haus bauen . . . einen Weinberg pflanzen . . . d. h. deine Handlungen werden verkehrt sein, damit du kein Glück habest. Hingegen heisst es von David (I Sam. 18, 14): Er war auf allen seinen Wegen verständig und Gott war mit ihm¹⁾.

29, 18 spricht von denjenigen, die von dem (moralischen) Krankheitszustande ihrer Seele Kenntniss haben und dennoch ihren Begierden folgen. Er sucht seinen Durst zu stillen, vermehrt ihn aber noch²⁾.

29, 28. Die „verborgenen Dinge“, d. h. die Geheimnisse der Lehre und die Gründe der Gebote sind Gottes Sache; wenn aber der Mensch etwas von diesen Geheimnissen erkannt hat, darf er sich deshalb nicht von dem äusseren Sinne der Gebote lossagen: die „offenkundigen Dinge sind für uns und unsere Kinder, sie auszuüben“³⁾.

30, 3 f. Diese Verse sind der Inbegriff dessen, was von den Propheten über die messianische Zeit verkündigt wurde⁴⁾.

30, 14. „In deinem Munde“, das deutet auf die im Munde bewahrten (auswendig gewussten) Texte — den Wortlaut — der heiligen Schrift⁵⁾. „In deinem Herzen“,

¹⁾ M. T. Deoth 5, 11.

²⁾ C. M. Acht Capitel, c. 3 (P. M. p. 194): יקצר אן יריו עטשה ויהו יזיד נספה עטשא למען סמות דרוה את M. erklärt also die Worte: את נספה עטשא so: „damit der Rausch den Durst vermehre.“

³⁾ Bachja b. Ascher im Comm. z. St. (ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל): סודות התורה הנסתרים ומעמי המצות לשם יתעלה הם ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמן מנהם . . . אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצוה בענין נוספי אין לו להמנע מזה שדרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות S. auch Bachja's Kad Hakkomach, Art. סוכה g. E. Vgl. oben S. 16, Anm. 4.

⁴⁾ M. T. Melachim 11, 1. S. Saadja Emunoth, c. VIII. Anf. Ibn Esra zu Num. 24, 16: אין צורך לנביא בעולם עם דברי משה שהוא בקצה השמים ושב ה' אלהיו את שבותך. העיקר אם יהיה נדחק בצה השמים ושב ה' אלהיו את שבותך. In C. M. Einl. zu Chelek, 12. Glaubensartikel (P. M. p. 177) sagt M., die Thora verheisse ausdrücklich den Messias im Abschnitte von Bileam und im Wochenabschnitte נצבים S. oben S. 139, zu Num. 24, 17.

⁵⁾ אלנצין אלמחמושה פי אלסם, in der hebr. Uebers. ungenau mit מה המצוה הירועה על מה wiedergegeben.

das sind die Schlüsse, Ergebnisse der Speculation, die eine der von dem „Herzen“ ausgehenden Fähigkeiten ist¹⁾.

32, 4. **תָּמִים מִכֵּל** bed.: vollkommen ist Gottes Schöpfung; in ihr ist kein Mangel und nichts Ueberflüssiges, Unnützes²⁾. Und so wie seine Werke von äusserster Vollkommenheit, so sind alle „seine Wege recht“, seine Gesetze von äusserster Gerechtigkeit.³⁾

32, 5. „Ist das Verderben etwa ihm“ (Gott) zuzuschreiben? „Nein, seinen Kindern, ihrem eigenen Fehler.“ In demselben Sinne sagt Salomo (Prov. 19, 3): „Die Thorheit des Menschen verdirbt seinen Weg, und gegen den Ewigen grollt sein Herz!“⁴⁾

33, 2. Gott offenbarte sich nicht plötzlich⁵⁾, sondern allmählich wurde seine Herrlichkeit von dem Berge Paran und Seir sichtbar. Bei Paran als dem entferntesten dieser Berge wird der Ausdruck **רוֹמֵץ**, bei Seir der — deutlicheren Glanz bezeichnende — Ausdruck **זֶרַח** angewendet. Ebenso beschreibt das allmähliche Nahen Gottes zur Offenbarung am Sinai das Lied Debora's (Richter 5, 4)⁶⁾.

Josua.

10, 13. **כִּיּוֹם תָּמִים** bed.: „wie der längste Tag“. Es soll damit gesagt sein: Jener Tag kam ihnen in Gibeon so lang wie der längste der dortigen Sommertage vor⁷⁾.

¹⁾ C. M. Einleitung 92 b. oben (P. M. p. 16).

²⁾ M. N. II, 38 Ende. **דָּצוּר** übers. Saadja mit „Schöpfer“.

³⁾ III, 49 (115 b). Im Briefe nach Marseille findet M. in den Worten **כָּל דַּרְכֵי מִשְׁפָּט** den Gedanken, dass es im Schicksale des Menschen keinen Zufall gebe (Kobez II, 26 a oben). S. ferner M. N. III, 17 (36 a); II, 12 Ende; M. Hajichud, Anf., wo das Citat, Deut. 32, 4, ergänzt werden muss.

⁴⁾ III, 12 (19 a).

⁵⁾ **בָּרַדַת אֲבֵנֵי הַבֶּרֶד (הַבֶּרֶד)**, in ed. Holub (l. **הַבֶּרֶד**).

⁶⁾ I. T. p. 30 (Kobez 4 a).

⁷⁾ II, 35 Ende. Maimûni scheint in Bezug auf das Wunder von Gibeon die Meinung Moses Ibn Gikatilla's adoptirt zu haben. Dieselbe wird von Ibn Balaam in dem von Derenbourg veröffentlichten interessanten Fragmente mitgetheilt, *Revue des Études Juives* XVII, 178 f. Nach Moses Ibn Gik. bestand das Wunder darin, dass die Tageshelle anhält, nachdem die Sonne bereits untergegangen war. **שָׁמַשׁ** bed. die

I. Samuel.

2, 3. אל דעת ה', die grossen Geheimnisse des Universums kennt nur Gott¹⁾.

3, 7. Samuel meinte deshalb, Eli habe ihn gerufen, weil er noch nicht wusste, dass das Wort Gottes an die Propheten in dieser Form ergehe und ihm dies Geheimniss noch nicht enthüllt war²⁾.

25, 9. וינחו bed.: sie hörten auf zu sprechen³⁾. Sie fügten den mitgetheilten Worten nichts hinzu, wodurch Nabals rohe Antwort gerechtfertigt gewesen wäre. Das gehört mit zur Hervorhebung dessen, was mit diesem Theile der Erzählung zu schildern bezweckt ist, nämlich der niedrigen Gesinnung Nabals⁴⁾.

I. Könige.

17, 17. Die Angabe „bis kein Lebenshauch in ihm übrig blieb“ anstatt וימת ist nöthig, weil dieses, wie in I Sam. 25, 37, auch den heftigen Grad der Krankheit bezeichnet⁵⁾.

20, 33. ויחלטו⁶⁾: sie bestimmten die Sache und machten sie zu einem abgeschlossenen Urtheil⁷⁾.

von der Sonne bewirkte Helligkeit. Ein Innehalten der Sphärenbewegung und damit der Sonne und des Mondes, welche Ibn Balaam annimmt, musste, wie Munk bemerkt (p. 281, n. 3), Maimūni für unmöglich erscheinen. In C. M. Aboth 5, 6 sagt M. über das Wunder des Stillstandes der Sonne: יום רביעי בשנברא השמש הושם בשבעו שיעמוד בומן. פלוני בדבר יהושע אליו. Allerdings erläutert er damit die Ansicht der Mischnalehrer über die Wunder (s. oben S. 85, A. 4), die er jedoch auch selbst adoptirt hat.

1) Brief an Chasdai, Ende (Kobez II, 24d).

2) II, 44 Ende.

3) S. oben S. 131, zu Gen. 2, 2.

4) I, 67.

5) M. N. I, 42. Dazu erwähnt M. noch — ohne weitere Bemerkung — die Ansicht eines Spaniers (בעץ אלגריסין), das Kind sei nicht todt gewesen, es habe bloss den Athem verloren, wie das bei Schlaganfällen oder bei hysterischer Strangulation vorzukommen pflegt. Geiger, Das Judenthum und s. Geschichte, II, 146, giebt das als M.'s eigene Ansicht.

6) M. zieht das ה' von דמטנו zu ויחלטו, wie Abulwalid vorschlägt (Luma 86, Rikma 43, Wb. Art. חלט).

7) C. M. Arachin 9, 4, auf Grund der neuhebr. und aram. Bed. der Wurzel.

II. Könige.

5, 26. **לֹא לְבִי הָלַךְ**: ich war mit meinem Gedanken gegenwärtig (als dies geschah)¹⁾.

10, 15. **הִישׁ . . . לִבְכֶּךָ**: ist dein Wille ebenso auf-richtig wie der meinige?²⁾.

17, 9a. Sie bildeten sich ein, dass Gott die mensch-lichen Verhältnisse nicht wahrnehme, dass von ihm an die Propheten kein Gebot, noch Verbot ergehe; solche Ge-sinnung ist von ihnen in Ezech. 8, 12 und Zeph. 1, 12 aus-gesagt³⁾.

Jesaja⁴⁾.

3, 12. „Frauen herrschen über sie“, im Gegensatz zu dem, was bei der Schöpfung über das Verhältniss des Mannes zum Weibe gesagt wird (Gen. 3, 16): „er soll über dich herrschen“⁵⁾.

5, 20. So wie körperlich Leidende das Bittere süß, das Süße bitter finden, so gilt von Menschen, deren Seele krank ist, das Wort: sie machen Bitteres zu Süßem, Süßes zu Bitterem⁶⁾.

9, 5. Hier ist der Messias mit sechs Namen benannt: 1. **מָלֵא**, 2. **יִיעֶץ**, 3. **אֵל**, 4. **נָבוֹר**, 5. **אֲבִי עַד**, 6. **יְשׁוּעַת שְׁלוֹם** (7).

11, 6—9. Durch die Erkenntniss der Wahrheit schwindet die Feindseligkeit und der Hass und die gegenseitige Schä-

1) M. N. I, 39.

2) Ib.

3) M. N. III, 19 Ende, basirend auf einer Bemerkung des „Midrasch“ zu dieser Stelle: **מֵה אָמְרוּ אֲמָרוּ הָעָמוּד הָיָה אֵינוֹ רוֹאֶה וְאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ וְאֵינוֹ מַדְבֵּר**.

4) Den Propheten Jesaja nennt M. den Heilsverkünder der Nation: **מְבַשֵּׁר הָאוֹמָה**, I. T. p. 26 und 44 (Kobez II, 3b, 6c).

5) M. N. III, 8, (13a)

6) M. T. Deoth 2, 1.

7) I. T. p. 47 (Kobez II, 6d). Ibn Esra hält **אֵל נָבוֹר** für einen Namen und zählt also nur fünf. Maimûni folgt Ibn Esra darin, dass er die Ausdrücke für Namen des Messias hält. Hingegen erklärt, dem Targum folgend, Saadja und nach ihm Ibn Balaam (Revue des É. J. XVIII, 80) — **יֵשׁ אֲבוֹתָיִם** bei I. E. — **יְשׁוּעַת שְׁלוֹם** für den Namen des Königs, die übrigen Ausdrücke sind Namen Gottes und zwar **אֵל** getrennt von **נָבוֹר**.

19, 3a. Die Absichten Aegyptens werden in Verwirrung gerathen und seine Staatslenkung wird verhüllt sein¹⁾.

19, 12. חַכְמֵי sind die Astrologen, deren Vorhersagungen eines glücklichen Zustandes durch die Wirklichkeit Lügen gestraft wurden²⁾.

21, 2. Solange sich Israel im Exil befindet, kann jeder Unterdrücker mit ihm nach Gutdünken verfahren; aber am Ende wird Gott durch den Messias „alles Seufzen aufhören machen“³⁾.

21, 7. רֶכֶב חֲמֹר ist der Messias, nach Sach. 9, 9. Seiner Ankunft geht voran רֶכֶב גָּמֶל, das ist der „auf einem Kameele reitende“ König der Araber, Muhammed. צִמְרַת עֲרַבִּים deutet auf die beiden Mächte Edom und Ismael (Christenthum und Islâm) hin⁴⁾.

24, 22. Hier schildert der Prophet die lange Dauer des Exils⁵⁾.

30, 26. Die Zahl sieben wird hier von den Erklärern als runde Zahl verstanden. Es scheint aber, dass die „sieben Tage“ auf die Tage der Einweihung des Tempels unter Salomo (I. Kön. 8, 65) hinweisen; denn die Nation hat niemals wieder Tage solchen Glückes und so allgemeiner Freude erlebt, wie jene waren, und mit dem Glücke jener Tage vergleicht der Prophet das Glück, das dem Untergange Sancheribs folgen wird. Das Glück wird durch die Zunahme des Lichtes veranschaulicht; denn sowie ein grosses Unglück

¹⁾ I, 40. Zu רוּחַ s. oben S. 52 f. אֲבִלַע erkl. M. mit verhüllen; vgl. Abulwalid zu יִבְלַע, Hiob 37, 20 (Art. בִּלַע Anf.).

²⁾ I. T. p. 40 (Kobez II, 5 b unt.).

³⁾ Ib. p. 24 (Kobez II, 2 d). Vorher (p. 16, Kobez 1 c) ist V. 4. als Schreckensruf des Propheten über die seinen Gedanken vorschwebenden Leiden aufgefasst, welche der Ankunft des Messias vorausgehen. S. oben S. 139, zu Num. 24, 23.

⁴⁾ Ib. p. 44 f. (Kobez II, 6 b). S. Stade's Z f. d. A. T. Wiss., Bd. XV, S. 310 f., Bd. XVI, S. 248. Vgl. auch Z. d. D. M. G., Bd. XLII, S. 646, Anm. 1.

⁵⁾ Ib p. 39 (Kobez II, 5 b). Ebenso Joseph Kimchi, nach der Mittheilung David Kimchi's z. St.

den Blick verdunkelt, so bewirkt grosse Freude, dass Alles heller erscheint¹⁾.

34, 4b. Die Personen, welche an Festigkeit und hohem Range und Fernsein vom Missgeschick den Sternen („dem Heere des Himmels“) glichen, werden fallen, „wie das Blatt vom Weinstock fällt“²⁾.

40, 13. Wer ist es, der den Willen, die Absicht (רוח) Gottes in der Naturordnung erkennt, oder wer begreift seine Lenkung des Universums, wie sie geschieht? Er möge es uns wissen lassen³⁾.

40, 26. Mit dieser Aufforderung macht der Prophet auf die Beweisführung für die Existenz Gottes aufmerksam, welche auf den Sphären und ihren Bewegungen beruht⁴⁾.

41, 10. „Fürchte nicht, denn ich bin mit dir.“ Wer seinen Gott mit sich, in seinem Innern, hat, der braucht vor keinem Unheil zu fürchten⁵⁾.

43, 7. „Alles was mit meinem Namen benannt ist,“ d. h. Alles, dessen Schöpfung mir zugeschrieben wird, „habe ich zu meiner Ehre,“ d. h. nur wegen meines Willens allein — nicht etwa um des Menschen willen — „erschaffen“⁶⁾.

44, 25. Dieser Vers bezieht sich auf die Leugner der Wiederherstellung Israels, die dieselbe aus astrologischen Gründen für unmöglich erklären. Die Ankunft des Messias wird sie Lügen strafen⁷⁾.

1) M. N. II, 29 (61a), Maimüni folgt hier der Ansicht Moses Ibn Gikatilla's (citirt bei Ibn Esra zur Stelle), der im Gegensatz zu den übrigen Erklärern diesen Vers nicht auf die messianische Zeit, sondern auf die Zeit Chizkija's erklärt.

2) Ib. (61b).

3) I, 40. עצתו so erklärt wie oben zu Jes. 19, 3. M. liest das letzte Wort des Verses: וְיִדְעֶנּוּ תָכֵן. M. giebt M. mit אֲנִתָמָא (Ibn Tibbon סדר) wieder.

4) II, 19 g. Ende.

5) III, 51 (128 a). M. sagt hebräisch: אֲלֹדִי בִקְרָבוֹ, indem er den von der Gesamtheit angewendeten Ausdruck (Deut. 31, 17) auf das religiöse Individuum überträgt. Statt עָמִי im Jesaja-Verse liest er אֲתִי.

6) III, 13 (25 a); mit Hinweis auf Exod. 33, 18, wo כְּבוֹדֶךָ Gottes Wesen bedeutet (s. oben S. 65). S. auch unten zu Prov. 16, 4, oben zu Gen. 1, 17.

7) I. T. p. 40 (Kobez II, 5 c). In demselben Sinne erklärt er (ib.) Jes. 47, 13 auf die Astrologen Babyloniens, vgl. oben zu Jes. 19, 12.

49, 3. „Durch den ich verherrlicht werde.“ Damit ist die Heiligung des göttlichen Namens durch Israel gemeint¹⁾.

49, 14. Wegen der langen Dauer des Exils werden Viele in Israel glauben, dass Gott sein Volk verlassen habe²⁾.

51, 6. Die dem Himmel gleich gehalten wurden — an Festigkeit — und die ganze Erde umfassten — Sancherib und die mit ihm verbündeten Könige und Völker —, sie sind so schnell vergangen wie der Rauch; und ihre sichtbaren Spuren (Denkmäler), die so fest schienen, wie die Erde, sie schwinden hin wie ein abgenütztes Kleid³⁾.

52, 15. Die Demütigung der Könige durch den Messias⁴⁾.

53, 2. „Er kam hervor wie ein Setzling.“ Das deutet darauf hin, dass der Messias erscheinen wird, ohne dass seine Eltern und seine Familie bekannt sein würden⁵⁾.

54, 10. „Die Berge werden weichen.“ Die Herrschaft wird von den berühmten Machthabern weichen⁶⁾.

54, 16. Der Prophet verkündigt hier die Wirkungslosigkeit der Angriffe auf die Religion Israels⁷⁾.

59, 21. Die Fortdauer der Lehre Gottes und seines Wortes in Israel ist der Beweis für den fortdauernden Bund zwischen Gott und Israel⁸⁾.

63, 7—65, 19⁹⁾. 63, 7 ist der einleitende Satz. V. 8—9 schildert die „Gnadenbeweise“ Gottes, V. 10—17 den Abfall Israels, 63, 18—64, 7 die „Niederlage Israels. In 64, 8—11 legt der Prophet Fürbitte für sein Volk ein. In 65, 1—7 wird dargethan, wodurch Israel die Heimsuchung verdient habe. In V. 8—10 wird ihm die Verzeihung und das Erbarmen Gottes

1) M. T. Jesode Tora 5, 11 Ende (vgl. Deoth 5 Ende).

2) I. T. p. 44 (Kobez II, 6 a).

3) M. N. II, 29 (61 b).

4) I. T. p. 48 (Kobez II, 7 a).

5) Ib. ib.

6) M. N. II, 29 (62 a).

7) I. T. p. 18 (Kobez II, 1 d).

8) Ib. p. 26 (Kobez II, 3 b unt.)

9) Die Darlegung des Zusammenhanges dieses Abschnittes leitet M. mit folgenden Worten ein: ואמנם אתנחם אלמנאני ואתצאל אלמנאני.

verheissen, während in V. 11—15a die Unterdrücker bedroht werden.¹⁾ Dann folgt der Hinweis darauf, dass die Glaubensmeinungen der Nation sich bessern werden²⁾ und sie zum Segen auf der Erde wird (15b—19). Mit V. 18b wird der bildliche Ausdruck in V. 17a erklärt³⁾.

66, 17. Hier sind diejenigen gemeint, die an öffentlichen Orten („in den Gärten“) sich heilig und rein stellen, aber wenn sie im Innern ihrer Häuser (בתוך) allein sind, sich verbotenen Genüssen hingeben. אחר אחת בתוך ist vielleicht eine Anspielung auf verbotenen Liebesgenuss im Verborgenen („hinter Einer her im Inneren des Hauses“). Solche äusserlich reine, innerlich verderbte Leute meint auch Salomo, Prov. 30, 12⁴⁾.

66, 23, „So bleibt euer Same und euer Name“. Denn zuweilen bleibt der Same eines Volkes, aber nicht sein Name, so wie man viele Nationen findet, die ohne Zweifel von den Persern oder Griechen abstammen, die aber nicht mehr unter einem bestimmten Namen bekannt, sondern in eine andere Nation aufgegangen sind.⁵⁾

Jeremias.

2, 31. Der Sinn der Frage ist: Welche drückende Last ist ihnen denn mit diesem Religionsgesetze auferlegt worden, dass sie von ihm sich lossagen.⁶⁾

7, 22 f.⁷⁾ Die erste Absicht, die ich mit euch hatte,

1) תואער אלדי טלמונא. M. bezieht diese Verse also auf die fremden Unterdrücker Israels. — Zu 65, 11 giebt M. in C. M. Chullin 2, 8 folgende Erklärung: רוצה לומר שהן מקריבים לכוכבים ומזלים כדי שיצליח המול.

2) Der Hinweis liegt in אלדי אמן, V. 16.

3) M. N. II, 29 (62b). — Zu 63, 17 s. C. M. an der oben S. 95, A. 2 citirten Stelle; vgl. damit Ibn Esra, Jesod Mōra c. 7.

4) M. N. III, Ende.

5) II, 29 (63 a).

6) III, 47 Anf. Vgl. II, 39 Ende (oben S. 114, A. 3).

7) M. leitet seine Erklärung mit folgender Bemerkung ein: Diese Stelle ist Jedem, von dem ich hierüber etwas gehört oder gesehen habe, schwer erschienen. Wie kann Jirmeja von Gott aussagen, dass er uns über die Opfer keine Gebote gegeben habe, während ein grosser Theil der Gebote sich auf sie bezieht.

war die, dass ihr mich erkennet und nichts ausser mir anbetet: „dass ich euch zum Gotte sei, ihr mir zum Volke werdet.“ Die Opfergesetze sollen keinem andern Zwecke dienen, als der Befestigung jenes obersten Grundsatzes.¹⁾ — Es ist auch eine andere Erklärung möglich. „Am Tage des Auszuges aus Aegypten“ und unmittelbar nach demselben wurden Israel keine Opfergesetze gegeben. Die ersten Gebote, welche es in Mara erhielt (Exod. 15, 25 f.), waren — laut der Tradition — das Sabbathgebot und die Rechtsvorschriften. Diese aber haben den Zweck, den Glauben an Gott, als den Schöpfer der Welt zu befestigen und die Ungerechtigkeit aus der menschlichen Gesellschaft zu entfernen. Das sind die beiden Hauptzwecke der Lehre Israels. Die Opfergesetze waren also nicht der Inhalt der ersten nach dem Auszuge Israel zu Theil gewordenen Gesetzgebung, sondern kamen erst in zweiter Reihe²⁾.

9, 1. Der Wunsch des Propheten lehrt die Pflicht des Frommen, sich, wenn die Verderbtheit des Volkes den Verkehr mit den Mitmenschen nicht gestattet, in die Einsamkeit zurückzuziehen³⁾.

9, 22. Die Vorzüge, deren sich die Menschen zu rühmen pflegen, sind in der aufsteigenden Stufenfolge ihrer Werthschätzung in den Augen der Menge aufgezählt: Weisheit (hier s. v. wie moralische Vortrefflichkeit), Kraft, Reichthum. Dieser wird von der Menge am meisten geschätzt⁴⁾.

9, 23. Die Gotteserkenntniss, die den wahren Vorzug des Menschen bildet, wird nicht so bestimmt: *כי אני אחד*, oder: *כי אין לי תמונה*, oder: *כי אין כמותי* und dgl., sondern als die Erkenntniss der als Muster dienenden göttlichen Eigenschaften: Wohlwollen, Gerechtigkeit, Billigkeit, — jene Erkenntniss, um

1) III, 32 g. Ende. Die zwei Verse sind demnach so zu verknüpfen: Ich habe euren Vätern nur deshalb die Gebote über die Opfer gegeben, weil ich euch dieses Wort geboten habe: Höret auf meine Stimme . . .

2) Ib. Es folgt noch die Bemerkung, in Ps. 50, 7—9 sei derselbe Gedanke ausgedrückt, wie in Jerem. 7, 22 f.

3) M. T. Deoth 6, 1. S. C. M. Acht Capitel, c. 4 (P. M. 201).

4) M. N. III, 54 g. Ende.

die Moses betete (Exod. 33, 13): Lasse mich deine Wege erkennen! Mit בארץ ist darauf hingewiesen, dass Gottes Walten sich im Sinne jener Eigenschaften auch auf die Erde erstreckt, dass er nicht „die Erde verlassen hat“ (Ez. 9, 9), sondern „die Erde des Ewigen ist“ (Exod. 9, 29)¹⁾.

10, 7 f. Die Völker wissen alle, dass du allein Gott bist; ihr Irrthum und ihre Thorheit besteht darin, dass sie wähnen, die Verehrung der Götzen sei dein Wille²⁾.

10, 10. „Gott ist Wahrheit“, ihm allein kömmt das wahre Sein zu, keinem andern Wesen³⁾.

15, 1. אין נפשי אל העם הזה, ich habe keinen Willen an diesem Volke, d. h. ich will nicht, dass sie fortbestehen⁴⁾.

23, 28. Die Worte der Wahrsager und die Träume sind wie Stroh, dem wenige Körner beigemennt sind; das Wort Gottes aber ist wie reines Getreidekorn, in dem gar kein Stroh ist⁵⁾.

30, 7. „Zeit der Bedrängniss“. Das ist ein Hinweis auf den Krieg Gog's zur Zeit des Erscheinens des Messias⁶⁾.

Ezechiel.

20, 32. העולה על רוחכם bezeichnet die Vorstellungen der Phantasie, im Gegensatze zu denen des vernünftigen Denkens (רעה)⁷⁾.

Hosea.

5, 15. אשובה אל מקומי bed. das Sichabwenden der

¹⁾ Ib. (s. oben S. 66 und 89). S. über diese Erkl. Samuel Ibn Tibbon in der Einleitung zu seiner Uebers. von C. M. Aboth.

²⁾ M. T. Akkum 1, 1. S. die Ausführung dieses Gedankens in M. N. I, 36.

³⁾ M. T. Jesode Tora 1, 4. In der Anwendung dieses Verses auf das absolute Sein Gottes folgt M. Joseph Ibn Zaddik, s. Die Bibelexegese d. j. R. d. M., S. 101; vgl. auch Abraham Ibn Däud, ib. S. 143. האמת (= arab. **أَلْهَك**) als Name Gottes, s. M. Hajichud p. 6, Z. 5. S. auch unten S. 154, A. 5.

⁴⁾ M. N. I, 41.

⁵⁾ M. T. Jesode Tora 10, 3.

⁶⁾ I. T. p. 47 (Kobez II, 7 a).

⁷⁾ M. N. III, 51 (125 a).

göttlichen Herrlichkeit und damit seiner Fürsorge von Israel, die Erfüllung dessen, was in Deut. 31, 17 angedroht ist¹⁾.

10, 11. אֲרִכֶּיב א', ich werde Ephraim herrschen lassen²⁾.

Joel.

3, 3—5. Hier scheint der Prophet — bildlich — den Untergang Sancheribs bei Jerusalem zu schildern³⁾. Sollte man das nicht zugeben wollen, so ist es als Schilderung des Unterganges Gog's in den Tagen des Messias zu erklären. — Der Tag der Niederlage Sancheribs kann als „grosser und furchtbarer Tag des Ewigen“ (V. 4) bezeichnet werden; denn das ist die Bezeichnung für jeden Tag eines grossen Sieges oder eines grossen Unheils, wie denn Joel selbst (2, 11) den Tag der Ankunft der Heuschrecken so bezeichnet⁴⁾.

Chaggai.

2, 12. הִקְדַּשׁ = הִטַּמָּא; vgl. קִדְּשִׁיתִיךָ, Jes. 65, 5, und תִּקְדַּשׁ, Deut. 22, 9. Das Verbum קִדַּשׁ ist euphemistisch angewendet⁵⁾; ebenso bed. בָּשָׂר קִדַּשׁ euphemistisch בָּשָׂר שְׂרִיף⁶⁾.

2, 23. Zum Ausdrucke כְּחֹתֶם וּשְׂמִתֶּךָ vgl. Jerem. 22, 24. Die Aufnahme der Reuigen durch Gott wird mit demselben Ausdrucke bezeichnet, wie die Verstossung der Sünder⁷⁾.

Sacharia.

4, 10 b. „Gottes Vorsehung umfasst Alles, was auf Erden ist“⁸⁾.

1) I, 23 Ende.

2) I, 70 Anf. (s. oben S. 57).

3) פִּלְאֵלְאִי עֲנִדִי אֲנִי יֵצֵף הָלֹאךְ סַחְרִיב עָלֵי יְרוּשָׁלַם.

4) II, 29 (64 a).

5) לִשׁוֹן נִקְיָה.

6) C. M. Einleitung zu Toharoth (ed. Derenbourg p. 27f), wo die ganze Stelle 2, 11—13 halachisch erläutert wird. M. folgt dem Targum, das הִקְדַּשׁ mit הִטַּמָּא übersetzt. Ibn Esra im Comm. z. St. polemisiert gegen diese Erklärung. Auch in Bezug auf תִּקְדַּשׁ, Deut. 22, 9, folgt M. dem Targum. David Kimchi z. St. und im Wörterbuche (Art. קִדַּשׁ) giebt die Erläuterung Maimuni's wieder.

7) M. T. Teschuba 7, 6.

8) M. N. I, 44.

8, 19. **אמת** bed. die intellektuellen Tugenden, **שלום** die ethischen Tugenden, auf denen der Friede beruht¹⁾.

14, 9b. Sowie Gott Einer ist, so wird er nur unter dem einen, sein Wesen anzeigenden Namen angebetet werden²⁾.

Maleachi.

2, 6f. Die intellektuelle und sittliche Vollkommenheit („Wahrheit“ und „Friede“³⁾) machen der Benennung „Engel“ würdig⁴⁾.

Psalmen.

2, 3. Dieser Vers schildert die Anstrengungen der Gegner, die Religion Israels zu bekämpfen. Gott, der die Wahrheit ist, spottet ihrer (V. 4)⁵⁾.

2, 7. Gott nennt den Messias „mein Sohn“ und erhebt ihn damit im Range über alle anderen Menschen⁶⁾.

4, 5. „Saget in euerem Herzen und schweiget.“ Das ist eine Mahnung, Gottes Ruhm im Gedanken zu erfassen, sich aber der Reden darüber zu enthalten, weil das Wort ungenügend ist und dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit Abbruch thäte. In demselben Sinne heisst es Ps. 65, 2: „Dir ist das Schweigen Lob“⁷⁾.

¹⁾ C. M. Acht Capitel, c. 4. P. M. p. 204) vgl. C. M. Aboth 1, 18.

²⁾ M. N. I, 1. Ebenso Ibn Esra z. St.

³⁾ S. oben, zu Sach. 8, 19.

⁴⁾ C. M. Aboth, 5, 14 Ende.

⁵⁾ I. T. p. 18 **אמת ברוך ולען השתדלותם מתאר**; statt **אמת ברוך** l. **אמת**, wie es zwei Zeilen vorher heisst: **והאמת ילען ברוך**. Die Maarabi'sche Uebersetzung (Kobez II, 2a oben) hat für diesen letzteren Passus: **כלומר הקב"ה שהוא האמת יתל ברוך וישחק**, mit der Glosse **אמר דוד ע"ה ברוך הקדש בראותו כוונתם**: **לשחור דת האמת ובראותו שהקדוש ברוך הוא יושב ומשחק ברוך**. S. oben S. 152, A. 3.

⁶⁾ I. T. p. 47. Dieser Passus fehlt in der anderen Uebers. (Kobez II, 6d). Die Bemerkung über **אמת בני אלה** ist auf **אל** in Jes. 9, 5 übertragen. Auch in C. M. Einl. zu Chelek (P. M. p. 160) citirt M. unsern Psalmvers als Beleg dafür, dass der Messias vermöge seiner geistigen und sittlichen Höhe Gott besonders nahe stehen werde. Die messianische Erklärung des zweiten Psalmes wird von Ibn Esra nur kurz erwähnt. M. folgt in ihr der alten Tradition, Baraitha Sukka 52 a.

⁷⁾ M. N. I, 59 (73 b). D. Kimchi zu 4, 5 kritisirt diese Erklärung mit der Bemerkung **ואין זה מענין המזמור**. In der Erklärung der

16, 8. Ich wende mein Denken nie von Gott ab, als wäre er meine rechte Hand, die ich wegen ihrer raschen Beweglichkeit keinen Augenblick lang ausser Acht lasse; deshalb wanke ich nicht¹⁾).

19, 2. Die Verba **הגיד** und **ספר** werden bloss von vernunftbegabten Wesen gebraucht. Deshalb ist dieser Vers ein Beweis dafür, dass die Sphären lebende und vernünftige Wesen sind, die Gott verherrlichen. Wie fern ist von der Wahrheit, wer da meint, dass hier die stumme Sprache²⁾ gemeint ist, welche bildlich den durch ihre Beschaffenheit Gottes Ruhm verkündenden Sphären zugeschrieben wäre. Vielmehr zeigt V. 4 (**ואין דברים**), dass in V. 2 von den Sphären selbst gesagt ist, dass sie — begreifend und denkend, nicht in Worten — Gottes Herrlichkeit preisen⁴⁾).

25, 10. Die Gnade und die Wahrheit Gottes, welche sich in der Schöpfung und im Religionsgesetze kundgeben, werden denen verständlich, die Acht haben auf die Natur der Dinge und auf die Vorschriften des Gesetzes und die den Zweck beider erkennen⁵⁾).

32, 9. Während das unvernünftige Thier durch etwas ausser ihm Befindliches, durch Zaum und Zügel an der Ausgelassenheit verhindert werden muss, soll der Mensch in sich selbst, in seiner vernünftigen Seele, von allem abgehalten werden, was seine sittliche Vervollkommnung behindert⁶⁾).

zweiten Psalmstelle berührt sich M. mit Raschi. Sie beruht auf einer alten Deutung, s. j. Berach. 12 d, b. Megilla 18 a. — Zu 4, 5 s. auch M. N. II, 5 Anf. S. ferner M. Hajichud p. 18.

¹⁾ M. N. III, 51 (125 b). Vgl. Brief an Chasdai (Kobez II, 24 a oben).

²⁾ **לשון אלחאל**. Vgl. oben. S. 65, A. 2. S. auch Samuel Ibn Tibbon, **יקווי דמים**, p. 169.

³⁾ M. N. II, 5 Anf. (vgl. M. Hajichud p. 9 f.). M. setzt noch hinzu, den Beweis aus V. 4 könne nur ein Unwissender oder ein Hartnäckiger leugnen. Die von ihm verworfene Erklärung ist die Ibn Esra's, welcher auf Hiob 12, 7 f. verweist.

⁴⁾ III, 12 (21 a)

⁵⁾ C. M. Einleitung zu Chelek (P. M. p. 162).

36, 10. „Bei dir ist die Quelle des Lebens,“ d. h. die Ausströmung des Seins auf alle Wesen; „in deinem Lichte sehen wir Licht,“ d. h. durch die von dir emanirende „wirkende Vernunft“ denken wir und lassen uns dadurch auf den richtigen Weg leiten¹⁾.

82, 6. אֱלֹהִים und בְּנֵי עֲלִיּוֹן ist eine Bezeichnung derjenigen Menschen, die ihr Denken den höchsten Gegenständen widmen und so nicht aufhören, mit Gott zu sein²⁾.

85, 6. Die Frage bezieht sich auf die ungewöhnlich lange Dauer des Exils³⁾.

90, 12 b. Prophet in Wahrheit ist der, dem ein weises Herz zu Theil geworden, d. i. der sich zu seinem prophetischen Berufe intellektuell vorbereitet hat⁴⁾.

91, 7 f.⁵⁾ Wenn du etwa auf deinem Wege ein weites Schlachtfeld durchschreitest und Tausend zu deiner Rechten, Zehntausend zu deiner Linken fallen, trifft dich kein Unheil⁶⁾.

94, 9. Wenn dem Schöpfer nicht selbst Wissen und Wahrnehmung zukäme, so hätte er dem Menschen nicht die Organe der Wahrnehmung, das Ohr und Auge bilden können⁷⁾.

115, 16. „Die Himmel sind Gottes Himmel“. Gott allein

¹⁾ M. N. II, 12 Ende; vgl. III, 52 Anf.

²⁾ III, 8 (12 b). אֱלֹהִים im Sinne von „Engel“, s. oben zu Mal. 2, 6, und בְּנֵי עֲלִיּוֹן wie בְּנֵי, Ps. 2, 7. Zur Bed. von כְּאֶדָם im folgenden Verse s. oben S. 50, Anm. 1.

³⁾ I. T. p. 36 f. (Kobez II, 56). Ebenso Ibn Esra.

⁴⁾ M. N. II, 38 Ende. נְבִיא wird als Substantiv erklärt vom Targum, Talmud (Baba Bathra 12 a), Moses Ibn Gikatilla (bei Ibn Esra z. St.)

⁵⁾ Den 91. Psalm führt M. im Ganzen als Schilderung der göttlichen Vorsehung an, welche den Menschen vor allem Unheil bewahrt. — Maimûni verbot den aegyptischen Juden die Verwendung dieses Psalmes als Amulet (Kobez I, 3 b).

⁶⁾ III, 51 g. E. D. Kimchi giebt dieselbe Erklärung, ohne seine Quelle anzugeben.

⁷⁾ III, 19, weitläufig ausgeführt, als Erläuterung der Argumentation des Psalmisten, welche — wie M. berichtet — einige Aerzte nicht verstehen mochten, so dass sie an M. die sonderbare Frage richteten, man könne ebenso gut sagen: Sollte der Schöpfer des Mundes nicht essen, der Schöpfer der Lunge nicht schreien? S. dasselbe M. Hajichud p. 6.

kennt die wahre Natur der Sphären, ihre Substanz und ihre Form, ihre Bewegungen und deren Ursachen; „aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben,“ der Mensch hat die Fähigkeit, zu erkennen, was unterhalb der Sphären ist¹⁾.

120, 5. Eine prophetische Klage über die Leiden, welche die Araber Israel anthun werden. קָרַר spielt auf Muhammed an, der aus diesem Stamme war²⁾.

129, 1f. Prophetischer Ausblick auf die erfolglosen Religionsverfolgungen, welche Israel beschieden sein sollen³⁾.

145, 9. „Gott ist gut gegen Alle,“ denn dass er uns das Dasein gegeben, das ist das absolut Gute, das er uns bezeugt hat; „und sein Erbarmen ist über allen seinen Geschöpfen,“ denn er hat jedem Lebewesen die „leitende Kraft,“ das erhaltende Princip seines Daseins gegeben⁴⁾.

148, 6. Mit חָק ist auf die שָׁמַיִם וָאָרֶץ (Jerem. 31, 35) angespielt⁵⁾.

148, 7. ff. Lobet ihn, ihr Menschenkinder, ob seiner Wunder, die ihr am Feuer, am Hagel und an den anderen erschaffenen Dingen unterhalb des Firmamentes sehet, denn deren Wunderbarkeit ist stets erkennbar, für Gross und für Klein⁶⁾.

Proverbien.

3, 6a. Auf allen deinen Wegen, was immer du thust, sei die Erkenntniss Gottes Ziel deines Strebens⁷⁾.

4, 26. Hier lehrt Salomo, dass man sich von den Extremen fern zu halten und in allem nach dem Mittelmaasse zu streben habe⁸⁾.

1) II, 24 g. Ende (s. oben S. 125). Etwas anders drückt M. den Gedanken aus im Briefe an Chasdai (Kobez II, 24 b oben).

2) I. T. p. 49 (Kobez II, 6 b). M. erklärt קָרַר mit Koreisch. Etwas weiter deutet M. den letzten Vers des Psalmes auf die Verfolgungen Israels durch die Muhammedaner.

3) I. T. p. 22 (Kobez II, 2 c).

4) M. N. III, 12 Ende. Vgl. M. Hajichud, p. 11.

5) II, 28 (58 b). Vgl. M. Hajichud p. 11.

6) M. T. Jesode Tora 3, 11.

7) M. T. Deoth 3, 3.

8) Ib. 2, 7.

11, 17b. Seinen Verwandten betrübt der Grausame¹⁾.

12, 15. Der erste Theil des Verses spricht von denen, welche den Krankheitszustand, in dem sich ihre Seele befindet, nicht wahrnehmen²⁾; der zweite Theil bedeutet: wer auf den Rath des Wissenden hört, der ihn über den in Wahrheit geraden Weg belehrt, ist weise³⁾.

16, 4. Das Suffix in למענו kann sich auf das Object des Satzes beziehen; dann ist der Sinn: „Alles hat Gott um seiner selbst willen geschaffen“ (das geschaffene Ding selbst ist der Zweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes). Oder aber das Suffix bezieht sich auf das Subject (Gott); dann ist der Sinn: Alles hat Gott um seines eigenen Wesens willen d. h. vermöge des göttlichen Willens allein, ohne weiteren Zweck, geschaffen⁴⁾.

19, 2. „Seele ohne Erkenntniss“, d. h. eine Seele, welche nicht ihre eigentliche Form, das vernünftige Erkennen, erlangt, ist „nicht gut“, sie hat ein nutzloses Dasein⁵⁾.

21, 10a. Der Wunsch, Böses zu thun beruht auf böser Anlage der Seele⁶⁾.

21, 23. „Wer bewahrt seinen Mund“, vor dem Essen schädlicher Dinge, „und seine Zunge“, vor überflüssigem Reden⁷⁾.

21, 26. צדיק, im Gegensatz zum עצל (V. 25), ist der Mann, der jedem Dinge sein Recht werden lässt und dem Studium nichts von der ihm zukommenden Zeit entzieht.

¹⁾ M. N. III, 42 g. E. Auch Saadja übers. שארו mit אקארבה.

²⁾ Dazu citirt er noch 14, 12 und 4, 19. In C. M. Berachoth 9, 5 wird Prov. 14, 12 anders angewendet (die Vergänglichkeit irdischen Glückes).

³⁾ C. M. Acht Capitel, c. 3. (P. M. 194).

⁴⁾ M. N. III. 13 (24 b), mit Hinweis auf Jes. 43, 7; s. oben S. 148.

⁵⁾ C. M. Acht Capitel c. 1 Ende (P. M. 189). Ebenso M. Hajichud p. 15.

⁶⁾ Ib. c. 6 Anf. (P. Mosis p. 221).

⁷⁾ M. T. Deoth 4, 15. So erklärt Saadja und, ihm folgend, Joseph Kimchi (ח' חקר, p. 29): שומר פיו ממאכלים קשים המזיקים: לאדם ולשינוי מדבר שלא יבשל.

„Der Gerechte giebt [seine Tage der Weisheit] und entzieht [ihnen nichts].“¹⁾

31, 3. Gieb nicht den Weibern deine Kraft und dein Leben den Verderbern der Intelligenz²⁾.

Hiob.

4, 18. מלאכיו und עבדיו bed. dasselbe, was קדושי in 15, 15; לא זכו בעיניו hat die Bed. von ישים תהלה. Die Sphären sind nicht rein in Gottes Augen, indem sie aus Materie bestehen und, wenn es auch die lauterste und lichteste Materie ist, sie sind im Verhältniss zu den getrennten Intelligenzen (den rein geistigen Wesen) dunkel und trübe. Der Ausdruck „er traut seinen Dienern (Heiligen) nicht“ weist darauf hin, dass die Engel (die reinen Geister) als geschaffene Wesen nicht von absoluter Sicherheit des Seins sind: ihr Antheil an der Existenz ist im Verhältniss zu Gott kein sicherer und fester³⁾.

5, 6. Hier ist von den selbstverschuldeten Uebeln, an denen der Mensch zu leiden hat, die Rede, die — wie in V. 7 gesagt ist — der Mensch selbst erzeugt⁴⁾.

14, 20 b. Adam „veränderte seine Richtung“ (als er das Verbot übertrat) „und du schicktest ihn hinweg“ aus dem Paradiese⁵⁾.

15, 16. ונאלח ist mit אדם zu ergänzen⁶⁾ und nach den parallelen Worten in 4, 19 zu verstehen. איש bed. s. v. wie אדם, vgl. Exod. 21, 10; עולה Krümme, vgl. יעול, Jes.

¹⁾ M. N. I, 34 (39 b): [ימי לחכמה] ולא יחשך [מהם]. Zu נותן er citirt er אל תתן, Prov. 31, 3.

²⁾ In M. Hajichud Ende ist למסכדי השכלים mit למחות מלכין wiedergegeben. In der Erklärung von מלכין folgt M. Abulwalid, der es mit ארא und אפכאר wiedergiebt (Art. מחר und מלך).

³⁾ III, 13 Ende.

⁴⁾ III, 12 (20 a). M. deutet V. 7 a auf Grund der Erklärung Ibn Esra's: לכן בן אדם יולידנו וכאלו לא יולד אלא לעשות עמל.

⁵⁾ I, 2 Ende. Die Deutung des Verses auf Adam entnahm M. der Tradition (Gen. r. c. 14).

⁶⁾ Der volle Ausdruck, sagt M., würde lauten: אף כי הנתעב והנאלח. דאדם.

26, 10. Gemeint ist die Mangelhaftigkeit der Materie¹⁾, welche dem ganzen Menschen anhaftet²⁾.

22, 21a. Wende dich Gott zu und du wirst von allem Bösen bewahrt sein³⁾.

25, 3. Die zahllosen Schaaren, das sind die getrennten Intelligenzen, die Himmelskörper und alle Kräfte des Universums⁴⁾.

27, 6. **לֹא יָחֹרֵף לִבִּי** ist Gegensatz zu **בְּצִדְקָתִי הִחֲזַקְתִּי**; der Sinn ist: meine Meinung hat sich nie davon abgewendet. **יָחֹרֵף** = arab. **يَنْحَرِفُ**⁵⁾.

31, 27. „Wenn mein Herz im Geheimen der Verführung sich hingab, dann fügte sich meine Hand an meinen Mund.“ Dies ist ein bildlicher Ausdruck dafür, dass er vor etwas, was ihm zweifelhaft erschien, schwieg, innehielt, nicht vor-schnell urtheilte⁶⁾.

Hohelied⁷⁾.

2, 15. Die kleinen Füchse, die den Weingarten verderben, das sind die unreifen Schüler, welche vorzeitig zur Würde des Richters und Lehrers gelangen; sie mehren die Zwietracht, bringen Zerrüttung in die Welt, verdunkeln das Licht der Lehre und verderben den Weingarten Gottes⁸⁾.

¹⁾ עָרָם, im Sinne der aristotelischen *στέργησις* (s. oben, S. 97, A. 4).

²⁾ M. N. I, 13 Ende.

³⁾ III, 51 (128 b). Auch Saadja übersetzt **עָמוּ דַּמְכֵּן** mit **אֲרֵכֵן** אֲלֵיהָ, neige dich ihm zu. Aehnlich Abulwalid (**أَكْبَل**).

⁴⁾ II, 11 (23 a).

⁵⁾ I, 39, dazu die Erklärung von **נִחְרַשׁ**, Lev. 19, 20, nach demselben arab. Verbum. Merkwürdigerweise berührt sich hier M. mit Joseph Kimchi, der dieselbe Erklärung für **יָחֹרֵף** hat (s. Revue des É. J. VI, 215). Levi b. Gerson im Comm. zu Hiob folgt Maimuni, indem er auch **נִחְרַשׁ** heranzieht, ohne jedoch seine Quelle zu citiren. Auch Saadja Ibn Danan (im Anhang zu Neubauer's Ausgabe von Abulwalids Wörterbuche, Col. 787, Z. 9) vergleicht **יָחֹרֵף** mit arab. **يَنْحَرِفُ**.

⁶⁾ III, 46 (106 a). Diese Erklärung adoptirt Serachja b. Isaak b. Schealthiel im Comm. z. St. (Tikwath Enosch, ed. Schwarz p. 264). Er citirt die Redensart: **שִׁים יָדְךָ עַל פִּיךָ**. S. auch Jesaja aus Trani (ib. S. 58).

⁷⁾ S. oben S. 17.

⁸⁾ M. T. Talmud Tora 5, 4: **עֲלֵיהֶם אָמַר שְׁלֹמֹה בַּחֲכָמָתוֹ**.

5, 2. „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach.“ Das bezeichnet diejenige geistige Stufe, auf welcher das Denken auch dann Gott zugewendet ist, wenn sich der Mensch äusserlich mit anderen Dingen beschäftigt¹⁾.

Echa.

3, 38. Nicht Gott ist es, der über den Menschen verhängt, dass er gut oder dass er schlecht sei²⁾.

Koheleth.

1, 4. לעולם bedeutet die ewige Fortdauer der erschaffenen Welt, wie עולם ועד in Ps. 104, 5 (vgl. Exod. 15, 18³⁾). Die Annahme, dass hier לעולם eine bestimmte Zeit bedeute⁴⁾, ist unhaltbar. David hat in Ps. 148, 6 noch deutlicher als Salomo die Unvergänglichkeit der erschaffenen Welt und ihrer Gesetze ausgesprochen; ebenso Jirmeja, 31, 35⁵⁾.

3, 14 f. Die Worte עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע geben die Ursache für die in den vorhergehenden Worten ausgesprochene ewige Fortdauer der Welt an. Zu Gottes Schöpfung ist, weil sie vollkommen ist, nichts hinzuzufügen, nichts hinwegzunehmen, und da sie keiner Veränderung unterworfen ist, besteht sie ewig fort. Der Schlusssatz des Verses scheint das Ziel der Schöpfung, aber auch die durch die Wunder hervorgebrachten Veränderungen in ihr anzudeuten⁶⁾.

3, 15 b. Gott will die Aufeinanderfolge, die gegenseitige Verkettung der Dinge⁷⁾.

4, 17. „Behüte deinen Fuss, wenn du zum Hause Gottes gehst“. Das ist eine Warnung zur Behutsamkeit in der Speculation über die höchsten Dinge⁸⁾.

¹⁾ M. N. III, 51 (126 b).

²⁾ M. T. Teschuba 5, 2. Ebenso C. M. Acht Capitel. c. 8, (P M. p. 238).

³⁾ S. M.'s Regel über עולם, oben S. 62.

⁴⁾ Damit zielt Maimūni auf die Erklärung Saadja's und Isaak Ibn Gajjāt's (s. Die Bibelexegese der jüd. Rel. S. 17, Anm. 5). S. auch Ibn Esra zu Gen. 3, 6.

⁵⁾ M. N. II, 28

⁶⁾ Ib.; s. M. Hajichud, Anfang.

⁷⁾ Ib.

⁸⁾ I, 5; I 32.

5, 1. „Deine Worte seien wenig.“ Warnung vor der Häufung der göttlichen Attribute¹⁾.

7, 16 warnt vor übertriebener Askese²⁾.

7, 24 kennzeichnet die Schwierigkeit der Speculation über die Geheimnisse der Schöpfung³⁾.

7, 29 spricht von den selbstverschuldeten Uebeln, welche sich die Menschen durch die „vielen — schuldbaren — Gedanken“ zuziehen⁴⁾.

10, 2. „Das Herz der Weisen ist zu seiner Rechten“, d. h. seine Vernunft wendet sich den vollkommenen Dingen zu⁵⁾.

10, 3. Auch an seinem Gange erkennt man den Thoren⁶⁾.

Daniel.

7, 8. Das Horn, das aufsteigt, ist der Stifter des Islams; „Augen wie Menschenaugen“, das zielt darauf, dass er eine der wahren Religion Israels ähnliche Religion verkünden wird⁷⁾.

11, 14 b bezieht sich auf Jesus und seine Anhänger⁸⁾.

12, 4. Die Zeit des Endes kann kein Mensch wissen, wenn auch Viele sie zu berechnen suchen werden⁹⁾.

12, 7. **חַי הָעוֹלָם**: Gott ist das Leben der Welt¹⁰⁾.

¹⁾ I, 59 Ende. Eine andere Anwendung dieses Verses III, 52.

²⁾ M. T. Deoth 3, 1. Anders wendet M. den Vers an, M. N. I, 32.

³⁾ M. N. Einleitung (5 a), I, 34 Anf.

⁴⁾ M. N. III, 12 (20 a). In der Uebersetzung von **חַשְׁבוֹנוֹת** mit **אִפְסָר** (= **מַחְשְׁבוֹת**) folgt M. der Erklärung Abulwalids (Art. **חַשְׁב**).

⁵⁾ I, 39.

⁶⁾ M. T. Deoth 5, 8.

⁷⁾ I. T. p. 21 (Kobez II, 2 c). S. Steinschneider, Polem. und Apol. Litteratur, S. 308 f.

⁸⁾ Ib. p. 19 (Kobez II, 2 b). S. den Commentar Saadja's (des Jüngern) zur St. Juda Hadassi in der — aus der Ausgabe weggebliebenen — Polemik gegen das Christenthum, Alph. 49, Buchstabe **ט**, erwähnt diese Deutung des Danielverses als von den Rabbaniten herrührend. S. Jewish Quarterly Review, VIII, 436.

⁹⁾ Ib. p. 35 (Kobez II, 5 a).

¹⁰⁾ M. N. I, 72, (103 b). So erklärt auch Saadja den Ausdruck, s. Die Bibelexegese d. j. R., S. 25.

I. Chronik.

28, 9. David mahnt seinen Sohn, Gott mit der Vernunft zu erkennen und dieser Erkenntniss gemäss zu verehren¹⁾).

XX.

Die hebräische Sprache. Die Mischnasprache. Zur hebräischen Grammatik.

Mit dem Berichte über die Benennung der Thiere durch Adam (Gen. 2, 19f.) belehrt uns die heilige Schrift, dass die Sprachen conventionell und nicht, wie man gemeint hat, natürlich sind²⁾. — Wenn Galeus die griechische Sprache für die durch Wohllaut und Logik vollkommenste erklärt, so haben jedenfalls an diesem Lobe auch die anderen Sprachen der mittleren Klimate Theil, indem die Völker, welche dieselben bewohnen, körperlich und geistig die der nördlichen und südlichen Klimate überragend, auch die vollkommensten Sprachen erzeugt haben. Solche Sprachen der mittleren Klimate sind das Griechische, Arabische, Persische und Aramäische³⁾. Das Hebräische und das Arabische sind

¹⁾ III, 51 (125 a). Zu diesem Verse s. Die Biblexegese der j. R., S. 107.

²⁾ II, 30 g. E. (71 b oben): אַעלמא אן אללנא אצטלאהיָה לא טביעיָה: כמא קד טן דלך. Jehuda Hallevis (Kusari IV, 25) und ihm folgend Ibn Esra (in beiden Commentaren zu Gen. 2, 19) folgern aus derselben Bibelstelle gerade, dass die Thiere ihre Namen ihrer Natur gemäss bekommen haben (s. Hebraica, VIII. Jhrg., 1892, p. 138). Aehnliches findet sich auch im Midrasch (Gen. r. c. 17) ausgesprochen (s. Abrabanel zu I. Kön. 3, 6). Doch nicht gegen diese Meinung richtet sich — wie Munk, S. 254 annimmt — die Bemerkung Maimûni's, sondern er nimmt mit ihr Stellung in dem Streite über den Ursprung der Sprache überhaupt. Ueber die Formulirung dieses Streites bei den arabischen Autoren s. Goldziher, Z. d. D. M. G. XXXI, 549, Schreiner, R. d. É. J. XXI, 105. Ebenso sagt Maimûni in seinen medicinischen Aphorismen (פירקי משה, s. den Auszug, Kobez II, 22 d) וידוע הוא שכל ידוע (ומעולם אן כל לנה אצטלאהיָה =) לשון מוטבם Hajjûg zum Ausdrucke gelangt, s. meine Schrift über dessen grammatische Terminologie, S. 10.

³⁾ פירקי משה (Kobez II, 22 d, 23 a). Vgl. was Jehuda Hallevis (I, 95, ed. Hirschfeld 44, 24) über den Vorzug der von Sem geerbten

eigentlich, wie Kenner beider Sprachen übereinstimmend sagen, nur eine Sprache, und mit ihnen ist das Aramäische, mit diesem das Griechische verwandt¹⁾. Dass Arabische ist offenbar Hebräisch, das ein wenig verdorben ist²⁾.

Die Sprache ist ein Vorzug des Menschen, eine Gnade, die ihm Gott erwiesen und durch die er ihn — von den anderen Wesen — unterschieden hat. Auch die heilige Schrift bezeichnet die Sprache als Gottesgabe, Exod. 4, 11, Jesaia 50, 4³⁾. Diese Gottesgabe, dem Menschen als Mittel der geistigen Vervollkommnung verliehen, darf nicht missbraucht werden, indem man sie in den Dienst der sinnlichen Begierden stellt, wie das die heidnischen und sittenlosen Völker in ihren Gedichten und Geschichten gethan haben⁴⁾.

mittleren, gemässigten Klimata (אלמעתדלה) lehrt. Die Inferiorität der Völker des äussersten Nordens und äussersten Südens erwähnt Maimūni M. N. III, 29 (62 b) und III, 51 Anf.

¹⁾ ואמנם לשון עברי וערבי הנה נתאמת: (Kobez II, 23 ab) מרקי משה

לכל מי שיועד ב' הלשונות שהם כלשון אחד (לנה ואחרה) (arab. בלי ספק ודארמי קרוב מהם קצת הקורבה והיוני קרוב מן דארמי). Das arabische Original zu diesem Satze s. bei Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmi, S. 19, A. 2. Abulwalid urtheilt richtiger, indem er das Aramäische die Zwillingschwester des Hebräischen nennt, auch die Massora habe beide

Sprachen als eine betrachtet (סעדרומא לנה ואחרה), s. Mustaljik, Opusculs p. 133 f. Maimūni scheint die Tendenz befolgt zu haben, durch die Uebertragung dieser nächsten Verwandtschaft vom Aramäischen auf das Arabische die hebräische Sprache an den von arabischen Schriftstellern der arabischen zuerkannten Vorzügen zu betheiligen.

²⁾ Brief an Samuel Ibn Tibbon (Kobez II, 27 c): בלשון ערבי שהוא ודאי לשון עברית שנשתבשה מעט. Goldziher (a. a. O. S. 19, A. 1) citirt ungenau ל' עברי שנשתבש; jedoch ist das „ein wenig“ hier von Bedeutung, weil die Vorstellung vom corrumpten Hebräisch wesentlich einschränkend. S. noch Z. d. D. M. G. XLIII, 258, Anm. 12; H. Brody, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's, I, 10.

³⁾ M. N. III, 8. (14 a). Ebenso sagt M. im Ig. Schemad (Kobez II, 12 a): החסד אשר נתחסד בו עמנו האל ית' כלומר הדבור בלשון כמו: (Arabisch würde das lauten: שאומר ית' בתורתנו הקדושה מי שם פה לאדם — אלנעמה אתי אנעם בהא עלינא אלה תעאלי אעני אלנעם באללסאן . . fast wörtlich so wie im M. N.)

⁴⁾ III. 8. Unter den Gedichten und Geschichten der heidnischen Völker (אלנוים אלנהלה אלסאמקון מי אשעארהם ואכבארהם) meint M. wol

Die hebräische Sprache verdient ihre Benennung „heilige Sprache“¹⁾, weil in ihr für solche Dinge, von denen es sich zu reden nicht schickt, keine unmittelbaren Ausdrücke gebildet sind, sondern jene Dinge durch metaphysische Bezeichnungen oder Andeutungen umschrieben werden²⁾.

Von der hebräischen Sprache, wie sie in der biblischen Zeit lebte, ist uns jetzt nur ein geringer Theil bekannt.³⁾ Die Mischna enthält sehr viele, dem althebräischen Wortschatze gehörige Wörter.⁴⁾ Der Verfasser der Mischna, R.

in erster Reihe die Poesien und Erzählungen der alten Araber. Dieselben erwähnt er auch III, 39 (s. oben S. 108, A. 2). S. auch oben S. 1. M.'s sonstige Mahnungen gegen den Missbrauch der Sprache s. bei Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 128 ff.

¹⁾ Arabisch **אללנה אלמקרה**, S. H. Einl. p. 2. Z. 9.

²⁾ III, 8. Ende, mit Beispielen beleuchtet M. bemerkt, dass auch **שנל** (Deut. 28, 30, Sach. 14, 2) nicht die directe Bezeichnung der ob-schönen Handlung sei, sondern Denominativum zu **שָׁלַל** (Ps. 45, 10).

Letzteres Wort aber ist Benennung der Concubine **אלמעתארה** **אלנאריה** **ללנכא**, ebenso Ibn Esra zu Ps. 45: **המכנת העתירה למשכב**; das Verbum bedeutet also: zur Concubine machen — Nachmani zu Exod. 30, 31 bekämpft Maimūni's Ansicht mit treffenden Gründen. S. auch das Schlusscapitel von Profiat Dürans (Efodi's) Grammatik (**מעשה אפר**).

³⁾ I, 61, z. A.: **אללנה אלתי לים ענרנא אליום מנרא אלא אנור שי**. S. auch S. H. Einl. an der oben S. 7, A. 6 citirten Stelle. Ueber die seit Menachem b. Sarūk oft wiederholte Behauptung vom verlorenen Reichthum der hebräischen Sprache s. mein: Abraham Ibn Esra als Gramm., S. 33, A. 2, Cassel zu seiner Ausgabe des Kusari, S. 169 (was dort Cassel nach Efodi, Grammatik p. 42, im Namen Menachem's anführt, gehört dessen Schülern an; s. Liber responsionum, ed. Stern, p. 27 f.). Von der alten, verlorenen Litteratur Israels spricht M. in einem Responsum (Kobez I, 3a): sie war nicht mit den geheiligten Schriftzeichen der Bibel (**כתב אשורית**), sondern mit der profanen Schrift (**כתב עברי**) geschrieben, welche man noch auf den Schekelmünzen finde: **והיו כתביהם והיבוי הכמותיהם וכתב חול שלהם בכתב עברי**. M. erwähnt daselbst auch Steininschriften in **כתב עברי**.

⁴⁾ Sehr oft bezeichnet M. in seinem Mischnacommentare mit **לשון עברי** (**שם עברי**) **אסם עבראני** (**מלה עברית**) (= **לשון עבראנית**) u. dgl. ein Mischnawort als biblisch, wobei er in der Regel auch eine biblische Belegstelle anführt. In **מלה עברית צחה**, C. M. Sabbath 1, 4 Ende (**לבקר**) ist **לשון עברי ממש** in **ממש** Zusatz des hebr. Uebersetzers, ebenso **לשון עברי ממש** in **ממש**.

annehmen, dass dies wirklicher Sprachgebrauch war, indem man neben der Wurzel הפך auch die Wurzel יפך hatte, wofür die gleichbedeutenden Wurzeln הלך und ילך eine gute Analogie bieten¹⁾. — Der älteren Autorität kömmt die grössere Glaubwürdigkeit bei Feststellung einer Wortbedeutung zu.²⁾

Der Unterschied, der in Nedarim 3, 9 zwischen ילדים und נולדים gemacht wird, beruht auf dem Sprachgebrauche jener Zeit, indem das Volk mit ילדים die bereits Geborenen, mit נולדים die noch zu Gebärenden bezeichnete.³⁾

Für grammatische Erläuterungen oder Bemerkungen bieten die Schriften Maimūni's wenig Gelegenheit⁴⁾. Nur selten berührt er die grammatische Seite des erklärten Bibeltextes oder macht bei der Erklärung des Mischnatextes von einer grammatischen Regel od. einem grammatischen Kunstausdrucke

valids in der Einleitung zu seinem Hauptwerke (Luma 9 f., Rikma VIII f.), die von M. jedenfalls hier benützt ist.

¹⁾ C. M. z. St. ויוסף והפך אחד והם הבקאים בלשון הקדש אפשר . . . שהיה אצלם זה הלשון שהיו אומרים הוּפַך ויוסף וענינם אחד. Maim. giebt die beiden Wurzeln so an, dass er das Participium nennt: damit scheint er der Ansicht Ibn Esra's zu folgen, dass im Participium des Kal die Wurzel des Verbums am deutlichsten zu erkennen sei. S. Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 91.

²⁾ M. C. Orla 3, 2: ונתחוק אצלי זה הפירוש מפני שהוא פירוש: והקדמונים והקדמון הוא יותר חכם בלשון מן האחרון. Wenn es in der Einl. zu C. M. (95a) heisst: כצחות דברי המשנה: so ist damit nicht die Korrektheit der Sprache der Baraita's beanstandet; denn im Original (Porta Mosis p. 79) entspricht dem hebr. צחות des Uebersetzers: ערובה, Milde, Anmuth des Styls.

³⁾ C. M. zur St.: ילדים היה משמעותו באותו הזמן אצל ההמון אותם: שנולדו ונולדים היה משמעו העתידים להולד בנדרים הלך אחר: כל זה אמנם אמרו התנא לפי: לשון בני אדם מקומו ולפי לשונם באותו הזמן ולפי המפורסם אצל ההמון.

⁴⁾ In dem Briefe an Jepheth b. Elijahu (abgedruckt bei Geiger, Moses ben Maimon, hebr. Beilage. S. 6b) hebt M. in der Schilderung seines auf einer Seefahrt verunglückten Bruders hervor: והבין בדקדוק הלשון.

Gebrauch. Doch ist es natürlich, dass er die hebräische Grammatik, wie sie namentlich in Spanien Gemeingut der gebildeten Juden war, vollständig beherrschte. Einmal beruft sich M., ohne ihn zu nennen, aber mit deutlicher Bezeichnung auf den Schöpfer der wissenschaftlichen hebr. Grammatik, Hajjûg, um einen Mischnasatz zu erläutern¹⁾. Das korrekte Lesen des biblischen Textes, wie es die Halacha beim Lesen der Schema-Abschnitte zur Pflicht macht, begreift nach M. die grammatisch richtige Lesung in sich und er formulirt dem entsprechend die betreffende Satzung²⁾. Zur Rechtfertigung einer agadischen Schriftdeutung (ע"ל, Prov. 22, 28 = ע"ל) beruft sich M. auf eine die schwachen Buchstaben betreffende Regel H a j j û g's³⁾.

Zu Exod. 20, 11 spricht M. die Vermuthung aus, יָנַח sei als transitives Verbum zu verstehen in der Bedeutung: „er liess“ — nämlich die Schöpfung, so wie sie in den sechs Tagen erschaffen war, oder in der Bedeutung: „er leitete“, d. h. er liess die Schöpfung fortdauern. יָנַח gehört nach der ersten Annahme zur Wurzel יָנַח und müsste יָנַח lauten, nach der zweiten Annahme zur Wurzel נָחַח und müsste נָנַח lauten, Aber — so führt M. aus — die von der Regel abweichende Bildung des Wortes kann nicht als Argument gegen die vermuthete transitive Bedeutung angesehen werden. „Denn

¹⁾ C. M. Sota 5, 5, in Bezug auf die Aeusserung des Josua b. Hyrkanos, dass in Hiob 13, 15 לא einen Zweifel über die Bedeutung der Worte Hiobs zulasse: וְכָבֵד זָכָר טָעַם זֶה הַמְדַּבֵּר בְּאוֹתוֹת הַנָּח וְלִפְיָכֶּךָ מָה שֶׁאָמַר לֹא אֵיחָל לֹא הָיָה כְּתִיבְתּוֹ אֶצְלוֹ בְּאַלְפָּ אוֹ בּוֹ מִמָּה שִׁשִּׁיר הַסֶּפֶק בֵּין הֵלֵאן וְהֵדִין. Das bezieht sich offenbar auf die Stelle im vorletzten Capitel der Einleitung des Hajjûg zu seiner Schrift von den schwachlautigen Verben (Nutt 11, 5 ff., Dukes 12, 10 ff.), in welcher H. ausführt, dass לא manchmal im Sinne von לוֹ und לוֹ (לָהּ) manchmal im Sinne von לָהּ stehe.

²⁾ M. T. Keriath Schema 2, 9: כִּיצַד יִדְרֹק יִשְׁמֹר שְׁלֹא יִרְפֶּה הַחֹק: ... שְׁלֹא ... וְלֹא יִחְזֹק הַרְפָּה וְלֹא יִנַּח הַנֶּגֶד בְּרִדְקוֹק: S. auch M. T. Ischuth 8, 4, wo בְּרִדְקוֹק dem בדיוקא der Quelle (Kidduschin 49 a) entspricht. S. ferner M. T. Talmud Tora 2, 6; דְּרִדְקוֹק — מְקָרָא (in der Quelle, Baba Bathra 21 a. נָרִים — דִּיִּיק).

³⁾ C. M. Pea. 5, 6. S. oben S. 30.

es giebt in der Conjugation anomale Formen, besonders bei dem schwachen Verbum. Ferner kann eine Erklärung, durch welche eine in der gewöhnlichen Erklärung des fraglichen Wortes (וַיָּנַח, er ruhte) liegende Schwierigkeit behoben wird, nicht durch eine Conjugationsregel zu nichte werden; umsoweniger, als wir wissen, dass wir heute nicht mehr die vollständige Kenntniss der hebräischen Sprache besitzen und dass die Regeln jeder Sprache nur aus der Mehrheit der Einzelformen gewonnen sind“ (nicht ausnahmslos auf alle Formen sich erstrecken)¹⁾. Uebrigens, so setzt M. hinzu, kann man וַיָּנַח, auch wenn man es von der Wurzel נָח ableitet, in der Bedeutung von lassen, setzen, befestigen (W. נָח im Hiphil) erklären; denn in dieser Bedeutung findet man das Verbum נָח in Sach. 5, 11 (וְהַנִּיחָהּ), II. Sam. 21, 10 (לָנוּחַ) und wohl auch Habakkuk 3, 16 (אָנוּחַ)²⁾.

Die wenigen zerstreuten grammatischen Bemerkungen Maimūni's betreffen die Verbalformen³⁾, Genus des Nomens und Verbums⁴⁾, den Gebrauch der Tempora⁵⁾, den Artikel⁶⁾, den Infinitiv⁷⁾. Interessant ist eine Regel über die super-

¹⁾ M. N. I, 67. Der Schluss dieser merkwürdigen Ausführung lautet im Original: וְכַאֲשֶׁר מֵתֵל הָרָא אֶלְמַעֲנִי אֶלְמוּהָם יִבְטֵל בְּקִאֲנוּן תַּצְרִיף: וְכַאֲשֶׁר מֵתֵל הָרָא אֶלְמַעֲנִי אֶלְמוּהָם יִבְטֵל בְּקִאֲנוּן תַּצְרִיף: רַגְלָהּ מֵעַל מַנְא אֵנָּה אֵלּוּיִם נִיר מַחֲשִׁיטִין בְּעַלְמָם לִנְתָנָא וְאֵן קִוְּאִינִין כָּל לֵנָה אֶכְתִּירֶיהָ.

²⁾ In dem vorletzten Beispiele hat נָח die Bedeutung „sich niederlassen“, im letzten: verharren.

³⁾ C. M. Schebiith 9, 6 bemerkt er, שִׁישׁוּרֵי sei durch Assimilation des נ im ש aus שִׁישׁוּרֵי geworden. — M. N. II, 45 g. E. (96 b): אֶתְדַּע: אֶתְדַּע אֶל טָן יָדַע.

⁴⁾ C. M. Sabbath 5, 4: Der Plural תְּרִנּוּלִין umfasst sowol das männliche, als das weibliche Huhn. — C. M. Para 5, 4 Ende, in Bezug auf נֶתָן (Num. 19, 17): וְהָיָא לִפְשָׁא אֶתְרִיבִיר.

⁵⁾ M. N. III, 2 (5 d): יָדִידָהּ (Ezech. 2, 12) bed. soviel wie הָיָה (Perf.), „und das ist im Hebräischen häufig“ (Vgl. Abulwalid, Luma p. 307 (Rikma 187)).

⁶⁾ C. M. Nedarim 6, 13: הָשֵׁם הִידִיעַ שִׁישׁ בֵּין הָשֵׁם הִידִיעַ: לִשְׂאִינִי יָדוּעַ זֶה הַכֹּלל יָדוּעַ בָּבֵל. Dann die allgemeine Bemerkung: הַלְשׁוֹנוֹת שֶׁהֵשֵׁם שְׂאִינִי יָדוּעַ כּוֹלֵל כָּל הַמִּינִין עַל דֶּרֶךְ כָּלל וְהֵשֵׁם הִידִיעַ מִדִּיעַ מִדִּיעַ. Vgl. Abulwalid, Luma 358 (Rikma 222), am Anfang des Capitels über bestimmte und unbestimmte Nomina.

⁷⁾ C. M. Baba Mezia 2, 9: וְהָשֵׁב מִקּוֹר וִידוּעַ אֶצֶל בְּעָלֵי כָל לִשׁוֹן כִּי:

lativische Bedeutung von Wortverbindungen nach Art von (שיר השירים¹⁾). Häufig bedient sich M. in seiner Exegese der Annahme gekürzter Redeweise, die er entsprechend ergänzt²⁾; besonders ergänzt er zu exegetischem Zwecke einen fehlenden status constructus³⁾.

Die grammatischen Kategorien, besonders die der arabischen Grammatiker, zieht Maimūni in seinem Jugendwerke, dem Lehrbuch der logischen Terminologie, heran, um sie mit den Kategorien der Logik in Beziehung zu setzen⁴⁾. Er citirt daselbst (c. 14) den Satz: „Die Logik verhält sich zur Vernunft, wie die Grammatik zur Sprache“⁵⁾.

המקור נוסל על המעט ועל הרוב . . . ולפיכך מורה השב (Deut. 22, 1) להחזיר מעטים רבות וכמו כן הקם תקום עמו (ib. V. 4). שלח תשלח (ib. V. 7). ויעזוב תעזוב (Exod. 23, 5) וחולתם מן המקראות רצוא מצדר רץ ושוב מצדר שב 1, 14.

¹⁾ C. M. Nedarim 6, 4: דע כי בלשונו כשיתחבר שם האחד עם הרבים הרי זה מורה על הכלל ועל המלנה ברבוי כגון הבל הבלים שיר השירים. Ganz so erklärt Joseph Ibn Aknūn in seinem Comm. zum Hohenliede. S. das Citat, bei Steinschneider Art. Josef Ibn Aknūn in der Allg. Enc II, 31, S. 55, wo מבאלנה = המלנה.

²⁾ M. N. I, 21 (oben S. 56, A. 3), ib. I, 22, zu Sach 14, 5: ובא [דבר] ה' אלהי [על ידי] כל קדושים עמך (s. oben S. 55, A. 4); ib. I, 21 Ende, zu Ps. 102, 14: [על אויביו]; ib. III, 23, zu Hiob 42, 6 (s. oben S. 129 A. 1): ונחמתי על [כל אשר הייתי מתאוה] ונחמתי על [היותי בתוך] עפר ואפר (s. oben S. 159, A. 1). — Die supponirte volle Satzgestalt in diesen Beispielen heisst תקדיר (שיעור), welchen Terminus M. auch dort anwendet, wo er durch angenommene Umstellung der Wörter des Satzes erklärt; s. M. N. III, 51, zu Jes. 43, 2: כי תעבר בני העולם 3, 89, zu Ps. 89, 3: במים ואני אתך הנדרות לא ישטמוך בני העולם (vgl. Targ. z. St.).

³⁾ S. oben S. 23. Vgl. S. H. 7. Gebot (63 a): עלי גדה חרף. — Ueber diese Art von Kürzung bei Abulwalid s. mein: Aus der Schrifterklärung des Abulwalid, S. 6 f. Ähnlich ist die Ergänzung des Substantivs zum Attribut, C. M. Kilajim 2, 5 (חסר שם) und Sanh. 10, 5 (ומתואר חסר). C. M. Chagiga 1, 8 erklärt er הן והן als gekürzt aus הן הן.

⁴⁾ S. Millöth Higgajon c. I Anf. מדקדק הערב. (התחלה . . . סמור ההתחלה). — Eine Definition des Pron. rel. אשר auf Grund der arab. Grammatik und mit Hinweis auf diese giebt M. im M. N. I, 63 (82 a). — Eine Vergleichung der Verneinungspartikel im Hebräischen und Arabischen im S. H., 8. Grundsatz (p. 27 f.).

⁵⁾ אמרו מדרנת מלאכת ההגיון מן השכל במדרנת מלאכת הדקדוק מן הלשון.

XXI.

Sprachwissenschaftliche und bibelexegetische Quellen Maimûni's. Angebliche exegetische Schriften Maimûni's.

Maimûni ist bekanntlich in der Anführung der von ihm benützten Quellen sehr zurückhaltend. Jüdische Autoren werden nur äusserst selten bei ihm citirt. Wir dürfen also auch nicht erwarten, dass sich sprachwissenschaftliche und bibelexegetische Autoritäten in seinen Werken genannt finden. In der That nennt er von diesen Autoritäten nur Drei je einmal mit Namen. Es sind Abulwalid¹⁾, Moses Ibn Gikatilla und Jehuda Ibn Balaam²⁾. Der Einfluss Moses Ibn Gikatilla's auf M.'s Bibelerklärung ist auch sonst nachweisbar³⁾; die Spuren der Abhängigkeit M.'s von Abulwalid aber sind ganz besonders zahlreich⁴⁾. Die grammatische Autorität Hajjûg's steht natürlich auch für M. fest. Er citirt einmal einen Satz von ihm⁵⁾, ein anderes Mal verweist er auf seine Schrift von den schwachlautigen Verben⁶⁾. Dass Maimûni sich der Bibelübersetzung Saadja's, zuweilen auch seiner Commentare bedient hat,

¹⁾ S. oben S. 53, Anm. 6. Mit Namen führt M. ausserdem נמאח an in der bekannten Marginalnote zum M. N. als Einen der Bekämpfer der Lehre von der Ewigkeit der Welt. S. mein: Leben und Werke des Abulwalid, S. 8, A. 49.

²⁾ T. H. an der oben S. 14, A. 3 citirten Stelle, über die allegorische Auffassung von Jes. 11, 6: וזה לא אנוחו לבר אטרוהו אלא כבד קדמונו להבנת זה הענין אנשי התבונה מן המפרשים כמו ר' משה נקטילה ואבן בלעם וזולתם מן המפרשים. S. Poznanski, Moses Ibn Chiqitilla, S. 140.

³⁾ S. oben S. 143, A. 7; S. 146, A. 3; S. 148, A. 1; S. 156, A. 4.

⁴⁾ S. oben S. 9, A. 1; 26, 3; 43, 6; 50, 1; 50, 4; 51, 1, 5; 52, 1, 4, 5; 53, 1, 6, 7; 56, 1; 59, 2; 60, 1, 4, 6; 66, 2; 91, 3; 93, 3; 96, 6; 118, 7; 128, 1; 136, 2; 140, 2; 141, 6; 159, 2; 162, 4; 167, 1; 169, 5, 6; 170, 3. S. ferner C. M. Sabbath 23, 2, vgl. mit Abulwalids Wörterbuch, Art. חלש; ib. Demai 7, 3, vgl. mit Abulw. Art. לאך Ende; ib. Kelim 17, 14, vgl. mit Abulw. Art. עון; ib. Joma 1, 7, vgl. mit Abulw. Art. פסח. — In P. Hazlacha (s. oben S. 17) ist Abulwalid mehrfach benützt.

⁵⁾ S. oben S. 30, A. 2.

⁶⁾ S. oben S. 168, A. 1.

kann nicht zweifelhaft sein. Ich konnte auf viele Einzelheiten hinweisen, die dafür als Beleg dienen¹⁾. Was den Einfluss der Bibelexegese Abraham Ibn Esra's auf die M.'s betrifft, so kann bei den oft recht charakteristischen Berührungen zwischen Beiden die Annahme eines solchen Einflusses nicht abgewiesen werden. Wenn man diese Berührungen als Abhängigkeit M.'s von Ibn Esra auffasst, so muss Maimūni die Commentare Ibn Esra zu Genesis²⁾, Exodus³⁾, Jesaia⁴⁾, den 12 kleinen Propheten⁵⁾, Psalmen⁶⁾, Hiob⁷⁾ und Koheleth⁸⁾ gekannt haben. Aber auch Ibn Esra's Jesôd Môra⁹⁾ und eine seiner grammatischen Schriften¹⁰⁾ scheint M. gelesen zu haben. Und auch wenn nicht alle erwähnten Berührungen M.'s mit Ibn Esra's Commentaren auf Benützung derselben zurückzuführen wären, so ist doch der grössere Theil davon von genügender Beweiskraft für eine solche Benützung¹¹⁾. Ibn Esra's Schriften kann M. zum Theile durch jenen R. Meir kennen gelernt haben, der aus der Provence zu ihm kam und, wie M. in seinem Briefe an Samuel Ibn Tibbon erzählt¹²⁾, sowohl Abraham b. David aus Posquières, als Abraham Ibn Esra seine Lehrer

¹⁾ S. oben S. 3, A. 2; 50, 1; 51, 6, 8; 59, 1; 93, 1, 3; 94, 1; 97, 4; 127, 2; 129, 1; 158, 7; 160, 3. Andere Berührungen mit Saadja s. 87, 3; 117, 1; 131, 1; 142, 4; 146 7; 161, 4; 162, 10.

²⁾ S. oben S. 22, A. 1; 55, 5; 67, 4; 131, 5; 132, 2.

³⁾ S. 42, 2; 51, 10; 104, 1; 115, 5; 133, 5, 6; 137, 1.

⁴⁾ S. 145, 7.

⁵⁾ S. 83, 1.

⁶⁾ S. 165, 2.

⁷⁾ S. 156, 3; 159, 4.

⁸⁾ S. 69, 1.

⁹⁾ S. 98, 4; 103, 1; 150, 3. S. auch Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 510.

¹⁰⁾ S. 61, 2; 167, 2.

¹¹⁾ Die Benützung der Commentare Ibn Esra's durch M. weist nach — zum Theile mit einigen der hier gebrachten Beispiele — I.öw, Ben Chananja IV, 414f. Weniger entschieden urtheilt hierüber Rosin, Die Ethik des M., S. 20 f.

¹²⁾ Kobez II, 27 a.

nannte¹⁾. Durch diesen Meir bekam M. Kenntniss von Jehuda Ibn Tibbon's Uebersetzerthätigkeit. Vielleicht ist es nicht gewagt, die zwei oben²⁾ nachgewiesenen Berührungen Maimûni's mit Joseph Kimchi durch denselben Gewährsmann zu erklären³⁾. Zwei Worterklärungen M.'s seien noch erwähnt, welche sich nur noch in Salomon Ibn Parchon's Machbereth finden⁴⁾; sollte das Wörterbuch dieses Schülers Ibn Esra's auch M. bekannt geworden sein? Den Mischnacommentar, der jene zwei Worterklärungen enthält, vollendete M. im Jahre 1168, acht Jahre nach der Vollendung des Machbereth von Ibn Parchon. — Ob M. den Auch R. Nathan's benützt hat, ist schwer zu entscheiden. Bei dem grössten Theile der ihnen gemeinsamen Worterklärungen lässt sich ihre gemeinsame Quelle, besonders beim Gaon Hâi, nachweisen⁵⁾.

Dass M. die Werke seiner Vorgänger auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie gekannt und benützt hat, ist mehrfach nachgewiesen worden.⁶⁾ Auch hier konnten einige exegetische Einzelheiten hiefür hervorgehoben werden.⁷⁾

¹⁾ Was die Verherrlichung Ibn Esra's in dem angeblichen letzten Willen M.'s betrifft, s. oben S. 118 f.

²⁾ S. 147, A. 5; S. 160, A. 5.

³⁾ Erwähnung verdient noch die Analogie zwischen der Deutung der sieben Säulen in Prov. 9, 1, bei Joseph Kimchi (Comm. zur St. und ידגלוי, Anf. der Einleitung) und der Deutung der sieben Arme des Leuchters im P. Hazlacha (Kobez II, 32 a): die fünf Sinne und die beiden Quellen der Erkenntniss: Mittheilung und Beweisführung bei J. Kimchi; die fünf Sinne und die beiden Kräfte des Geistes: Denkkraft und Einbildungskraft in der Maimûni'schen Schrift.

⁴⁾ 1. C. M. Zebachim 11, 7: מנעילין bed. die Beseitigung des in den Bratspiess eingesogenen und Abscheu (נעלה, Lev. 26, 30) erregenden Fettes. Vgl. damit Ibn Parchon (Art. נעל): מנעילו ברותחין כלומר . . . מסיר ממנו הליכלוך כמו ושרשך מארץ חיים כלומר מסיר שרשים שלך. — 2. C. M. Erubin 2, 3; בית הסדר gehört zu בית הסדר, Gen. 39, 20. Vgl. Ibn P. (Art. סדר): מֵא קרוב לו בית הסדר לסי שהוא כמו דיר וסדר שבמשנה חצר: (סדר). מֵא בנין עניול.

⁵⁾ S. Geiger, Moses b. Maimon S. 47.

⁶⁾ S. besonders Rosin, Die Ethik des M. S. 10 ff; Kaufmann Gesch. der Attributenlehre, an den S. 519 im Register unter dem Schlagworte Maimûni angegebenen Stellen.

⁷⁾ S. S. 73, A. 3; 94, 4; 100, 8; 152, 3.

Maimûni citirt einmal eine exegetische Ansicht im Namen der „Andalusier“, d. h. der spanischen Bibelexegeten¹⁾ und nennt auch sonst die „Commentatoren“ im Allgemeinen.²⁾

Seine Werthschätzung der exegetischen Litteratur beweist M. damit, dass er die Erzeugnisse derselben in dem Schutz vor Vernichtung, mit welchem die religiöse Satzung den Bibeltext umgiebt, inbegriffen sein lässt.³⁾

Die christliche Bibelexegese wird zuweilen bei M. erwähnt. Im Sendschreiben an die Juden von Jemen erwähnt er die Schriftauslegung des Stifters der christlichen Religion, durch welche die ganze Thora, ihre Gebote und Verbote zu nichte gemacht würden.⁴⁾ In einem andern Sendschreiben⁵⁾ citirt er als Beweis dafür, wie selbst das klare Gotteswort dem Missverständnisse ausgesetzt sei, die christliche Auslegung zu Deut. 6, 5, durch die das Bekenntniss der Einheit Gottes zu einem Beweise für das Dogma der Trinität gemacht wurde.⁶⁾

Beziehungen auf die Bibelexegese der Karäer finden sich bei Maimûni nicht. Nur in einem Excurse über die Sadducäer⁷⁾ erwähnt er ihre der subjectiven Meinung der

¹⁾ S. S. 66, A. 3. S. auch 144, 5.

²⁾ S. S. 44, A. 1; S. 95, A. 1; S. 120 oben; an letzterer Stelle neben den „Darschanim“. (Ueber diese s. M.'s Aeusserung in dem Gutachten bei Geiger, נטעי נעמנים, S. 17; C. M. Einl. zu Chelek, P. M. p. 145 . . אלדרשינן). S. ferner M. N. I, 67: מן אלמפסרין; oben S. 147, zu Jes. 30, 26.

³⁾ M. T. Jesode Tora 6, 8: כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרפן או לאברם ביד פירוש (= ar. תפסיר) ist die Uebersetzung, unter ביאור (= שרה) der Commentar zur h. Schrift zu verstehen.

⁴⁾ I. T. p. 18 f. (in Kobez II, 29 fehlt der ganze Passus über Jesus): ופירש התורה פירוש מביא לביטול כל התורה וכל מצותיה והתר כל אודרותיה. S. auch oben S. 16, A. 4.

⁵⁾ T. H. Anfang: והביאו ראיה מזה המסוק על שהואל הוא שלשה . . ואמרו אמר ה' אלהינו ואמר ה' הרי אלו שלשה שמות ואמר אחר כך אחד ראיה שהם ה' והשלשה אחד. Von dem christlichen Dogma der Trinität spricht M. auch in M. N. I, 50 Anf.

⁶⁾ Ueber die Polemik M.'s gegen muhammedanische Auslegungen einzelner Bibelstellen s. Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur.

⁷⁾ C. M. Aboth 1, 3 (das Original in der Hildesheimer-Jubelschrift, S. 59 f.)

Einzelnen überlassene Schriftauslegung.¹⁾ Er bemerkt dabei, diese Sectirer,²⁾ welche bei den Weisen der Traditionslitteratur Sadducäer und Boethusäer heissen, würden in Aegypten „Karäer“ genannt.³⁾ In der That war bei den spanischen Juden, wie z. B. bei Abraham Ibn Dâud und Abraham Ibn Esra zu sehen ist, für die Karäer die Bezeichnung מן oder גדוקי gebräuchlich.⁴⁾

Für den Bibeltext war Aharon b. Moses b. Ascher die Autorität Maimûnis. Der die 24 Bücher der h. Schrift enthaltende Codex, an welchem Ben Ascher viele Jahre hindurch thätig gewesen war, wurde von M. benützt, und nach ihm stellte er die Abschnitte des Pentateuches fest.⁵⁾ Die genaue Ueberlieferung des Bibeltextes, durch die selbst in den Vocalzeichen keinerlei Unterschied zwischen den Exemplaren der entlegensten Länder obwaltet, führt M. als Argument gegen die muhammedanische Behauptung einer Veränderung der ursprünglichen Thora an.⁶⁾ Als ähnliches Argument dienen ihm auch die Uebersetzungen der Thora in's Aramäische,⁷⁾ Persische, Griechische und Lateinische, welche lange vor dem Auftreten Muhammeds verfasst wurden.⁸⁾

Aus einem Citate bei Bachja b. Ascher⁹⁾ hat man schliessen wollen, dass Maimûni einen Commentar zum Pen-

1) ותאویل אלנצוץ בחסב מא יקוי ענר כל שכך (1).

2) מינים.

3) S. auch S. H., Gebote 153 (p. 129, ed. Bloch): אלמין אלדין: יתסמן הנא באלמשרק קראין.

4) Einen Hinweiss auf karäische Polemik bei M. habe ich oben S. 32, A. 3 hervorgehoben. S. auch M. N. I, 46 Ende (Kaufmann, Gesch. der Attrib., S. 450).

5) S. M. T. Sefer Tora 8, 4.

6) S. das ähnliche Argument bei Abraham Ibn Dâud (Die Bibelexegese d. j. R. S. 148).

7) ללשון השריאן in ed. Holub behält das arabische Wort שריאן bei. M. meint die Peschittha und nicht das Targum.

8) I. T. p. 28 (Kobez II, 3 d).

9) Kad Hakkemach, an der oben S. 142, A. 3 citirten Stelle. כך שמעתי בשם הר"ם ז"ל שכתב בפירוש החומש שלו אבל לא זכינו בו כי לא הגיע ידנו בארצות האלה.

tateuch verfasst habe.¹⁾ Die beiden Erklärungen, welche Bachja im Namen M.'s anführt, zu Exod. 20, 9 und Deut. 29, 28,²⁾ stimmen mit dem Ideenkreise Maimûni's überein und können als wirklich von ihm herrührend betrachtet werden.³⁾ Nichtsdestoweniger muss die Annahme, dass M. einen Commentar zum Pentateuch verfasst habe, abgewiesen werden. Bachja's Gewährsmann wird die Kunde dieser Einzel-erklärungen anderswoher genommen haben. Sie können auf mündliche Ueberlieferung oder auf schriftliche Glossen von Maimûni's Hand zurückgehen.⁴⁾ Bachja selbst giebt nur in seinem Kad Hakkemach M.'s Pentateuchcommentar als Quelle an; an den beiden Stellen seines Commentars zur Thora giebt er nur an, die Erklärung im Namen M.'s vernommen zu haben. Jene erstere Angabe scheint also auf blosser Vermuthung Bachja's zu beruhen; sein Gewährsmann oder seine Quelle sprach vom Pentateuchcommentare M.'s überhaupt nicht. Was Maimûni's Sohn, Abraham, in seinem Namen zu Exodus 7, 1 citirt,⁵⁾ kann ebenso auf mündliche Belehrung des Vaters, wie auf dessen schriftliche Glossen zurückgehen.⁶⁾ Ein den Namen Maimûni's tragender Commentar zum Buche Esther⁷⁾ ist wol mit dem Commentare seines Vaters Maimûn zu diesem Buche identisch.⁸⁾

¹⁾ D. Oppenheim, Allg. Zeitung des Judenthums. J. 1863, S. 335.

²⁾ S. oben S. 134 und 142.

³⁾ Zu dem Passus der Erklärung zu Exod. 20, 9; כענין האבות vgl. שהיו עובדים את השם יתברך עם עבדת המקנה ושאר ענינים הנפשיים die Ausführung M.'s in M. N. III. 51 (127 a) über die Patriarchen.

⁴⁾ S. Neubauer in der Allg. Zeitung des Judenthums. J. 1863, S. 398; Schmiedel, Ben Chananja VI, 666 f.; Bernstein, Die Schrift-erklärung der Bachja b. Ascher, S. 30 f.

⁵⁾ S. oben S. 133.

⁶⁾ Ueber ältere, auf Missverständniss beruhende Nennungen eines Commentars zum Pentateuch von Maimûni s. Steinschneider Cat. Bodl. Col. 1936.

⁷⁾ S. Hebr. Bibliographie IV, 414; Benjacob, Thesaurus libr. Hebr. S. 461, N. 196.

⁸⁾ Aus diesem Esthercommentare Maimûn b. Josephs citirt Abraham b. Salomo in Südarabien (14. oder 15. Jahrhundert) eine längere Stelle zu Esther 2, 6; (Hebr. Bibliogr. XX, 63) und mehr als ein Jahrhundert später citirt ihn Salomon Dûran, s. Benjacob a. a. O. S. 461, N. 195.

(Fortsetzung von der zweiten Seite des Umschlages).

Abraham Ibn Esra als Grammatiker. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1882.

ספר השרשים. Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von **Abulwalid Merwân Ibn Ġanâh** (R. Jona). Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon. Zum ersten Male herausgegeben. I., II. und III. Heft. Berlin. Mekize Nirdamim. 1893—1895.

ספר זכרון. Grammatik der hebräischen Sprache von **R. Joseph Kimchi**, zum ersten Male herausgegeben. Berlin. Verein Mekize Nirdamim. 1888.

Die Agada der Tannaiten. Erster Band: Von Hillel bis Akiba. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1884.

— — Zweiter Band: Von Akiba's Tod bis zum Abschluss der Mischna. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1890.

Die Agada der palästinensischen Amoräer. Erster Band: Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1892.

— — Zweiter Band: Die Schüler Jochanans. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1896.

Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1878.

Nizâmi's Leben und Werke und der zweite Theil des Nizâmi'schen Alexanderbuches. Mit persischen Texten als Anhang. Beiträge zur Geschichte der persischen Litteratur und der Alexandersage. Leipzig. W. Engelmann. 1871.

Muslicheddin Sa'di's Aphorismen und Sinngedichte. Zum ersten Male herausgegeben und übersetzt. Mit Beiträgen zur Biographie Sa'di's. Strassburg i. E. Karl J. Trübner. 1879.

10/12, 96 + 4.00

NOV 27 1979

~~JUN 1 1979~~



