

5

✓ 3187 c6

545 50707

ABRAHAM IBN ESRA'S

EINLEITUNG ZU SEINEM PENTATEUCH-COMMENTAR,

ALS BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER BIBELEXEGESE

BELEUCHTET VON

DR. WILHELM BACHER.



WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHANDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

5

✓ 3187 Cl

545 50707

ABRAHAM IBN ESRA'S

EINLEITUNG ZU SEINEM PENTATEUCH-COMMENTAR,

ALS BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER BIBELEXEGESE

BELEUCHTET VON

DR. WILHELM BACHER.



WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHANDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Decemberhefte des Jahrganges 1875 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der  
kais. Akademie der Wissenschaften (LXXXI Bd., S. 361) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien  
k. k. Universitäts-Buchdruckerei

## I.

### Einleitende Bemerkungen.

„Das Volk der Schrift“ nannte der Stifter des Islam die Juden, seine hauptsächlichen Lehrmeister und Gegner. Als Volk der Schrift gilt der jüdische Stamm auch Renan, dem Urheber der Behauptung, dass die Aufgabe des jüdischen Volkes in der Zerstreung einzig und allein in der Erhaltung und Weiterüberlieferung der biblischen Schriften bestanden habe. So einseitig nun auch diese Behauptung ist, sie beruht dennoch auf einer geschichtlichen Thatsache. Die Sammlung der Bücher, welche das jüdische Volk aus der Zeit seiner nationalen Unabhängigkeit, aus der Offenbarungszeit seiner Geschichte in die Zeiten der wachsenden und dauernden Abhängigkeit gerettet hatte, diese Sammlung, welche die Welt als Buch der Bücher hochhält, sie hat zu allen Zeiten den Angelpunkt aller geistigen Bestrebungen im Judenthume gebildet.

Aus der Bibel entnahmen die Epigonen der hebräischen Propheten und Dichter die fortwährenden Antriebe zur Förderung und Erweckung der geistigen Regsamkeit; und wiederum in die Bibel trugen sie die geistigen Schätze, welche sie fremdem Boden entnahmen. Die Bibel war die Fahne, die zum Kampfe, zum Siege oder auch zum Tode wehte; die Bibel war aber auch das theuere Banner, um welches man mit innigem Vertrauen die auswärts errungenen Reichthümer nieder-

legte und zusammenhäufte. Dadurch wird zum Theile das Bild bestimmt, welches die jüdische Schriftauslegung dem Blicke des geschichtlichen Beobachters darbietet.

Die Geschichte der jüdischen Schriftauslegung wird nach dieser Seite hin vorzugsweise eine Geschichte der jüdischen Bildung und Weltanschauung sein. Wie im Strome, der an Städten und Ländern vieler Völker dahinfließt, die mannigfaltigen Gegenden und Sitze der Menschen sich spiegeln, so erscheinen in den nach Jahrhunderten zählenden Phasen der jüdischen Schriftauslegung die Reflexe der Gedankenwandlungen und Entwicklungen, durch welche die Träger jener Auslegung zu gehen hatten. Der platonisirende Philo und der mutazilitische Rationalist Saadja, der Aristoteliker Maimûni und die Mystiker des Zôhar, sie alle haben zu ihren nach fremdem Vorbild, aber doch mit eigener Kraft aufgeführten Gedankengebäuden nicht nur die Ornamentik aus der Bibel geholt, sondern die tragenden Säulen ihrer Systeme suchten sie auf das Fundament der heiligen Schrift zu gründen; sie überbrückten mit kühnem Sinne die Kluft, welche so häufig die Resultate des fremden Denkens, sowie die des eigenen von den Lehren Moses' und der Propheten trennte. Dass ein solches Hineintragen fremden Gedankenstoffes in die Auffassung der Bibel historisch berechtigt, ja nothwendig war, wird kein Kundiger leugnen; ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, dass dabei für die Auffassung des natürlichen Schriftsinnes, also für die eigentliche Exegese keine Förderung erspriessen konnte.

Umfassender und scheinbar auch gefährlicher war ein zweites grosses Hinderniss, welches einer unbefangenen Schriftklärung innerhalb des Judenthums in den Weg trat. Dasselbe kam nicht von aussen, kam nicht von den subjectiven Gedankenrichtungen einzelner Meister und philosophischer Schulen, sondern es bestand in jener, lange Zeit fast das ganze geistige Leben des Exilvolkes tragenden Lehrmethode, von welcher die talmudisch-midrassische Literatur Zeugnis ablegt.

Dieser Lehrmethode galt es in erster Reihe nicht, die Schriftdenkmäler der Vorzeit einfach zu verstehen, sondern

sie wollte die von Geschlecht zu Geschlecht naturgemäss sich entwickelnde religiöse Praxis, sie wollte die von aussen her in die Diaspora eindringenden Meinungen und Anschauungen, sie wollte das gesammte Fühlen und Hoffen der einander ablösenden Generationen in dem ein für alle Male festgestellten Canon heiliger Schriften wiederfinden. Die lebendigen Organismen der Halacha und Agada, indem sie aus dem wirklichen Leben immer neue Nahrung schöpften, zogen die der äussern Erscheinung nach einer längstvergangenen Zeit angehörigen biblischen Schriften mit hinein in das eigene Leben. Und während der Geist der Bibel in den zu Blut und Saft des jüdischen Volkes gewordenen Wahrheiten ohnedies stetig fortlebte, wird so auch ihrem Körper, ihrem Worte ein neues Leben zu Theil. Wie in der Vorstellung von der Seelenwanderung ein und derselbe Geist durch verschiedene leibliche Hüllen zieht, so wird hier umgekehrt die feststehende Hülle des biblischen Wortes zur Wohnung des verschiedensten wechselnden geistigen Inhaltes.

Freilich ist dieser Inhalt kein willkürlicher. Die besten Söhne Israels schöpfen ihn aus dem Leben, aus der Seele, aus der Gedanken- und Empfindungswelt ihres Volkes, und in den Discussionen des Lehrhauses, in den Vorträgen der sabbathlichen Versammlungen, bei ernstesten und frohen Gelegenheiten giessen sie den neuen Inhalt in die treu gehegte, heiss geliebte Hülle des alten Bibelwortes. Nicht das Bibelwort, der 'tödtende Buchstabe' herrscht über den Geist der Nation, sondern umgekehrt der Buchstabe dient als beliebter und hochgehaltener Ausdruck alles dessen, was im Leben, was im Denken und Fühlen zur Geltung gelangt.

Aber es ist klar, dass gerade diese Selbständigkeit die halachische und agadische Schriftauslegung zu Allem eher machte, als zur eigentlichen, ihren Gegenstand nüchtern und voraussetzungslos betrachtenden und erklärenden Exegese. Und mag es unentschieden bleiben, ob und in welchen Fällen die Tannaiten und Amoräer ihre Deutungen und Auslegungen als wirkliche Darlegung des Schriftsinnes betrachteten, und ist es ferner auch entschiedene Thatsache, dass aus dem Bewusstsein der talmudischen Lehrer niemals die Erkenntniss von dem einfachen Wortsinn schwand, dessen eine Schriftstelle

nicht verlustig werden kann,<sup>1</sup> so trat jedenfalls dieser Wort-sinn in den Hintergrund des Interesses und des Forschens, wurde als etwas Untergeordnetes, der Bemühung weniger Würdiges angesehen. Die fortwährende, immer mehr sich erweiternde und ausbildende Methode der midraschischen Ausdeutung und Ausbeutung des Bibelwortes musste den Sinn und das Verständniss für die rechte Exegese trüben; wie ja ein talmudischer Lehrer aus dem fünften Jahrhunderte von sich selbst aussagt, er habe bis zu seinem achtzehnten Jahre, nachdem er schon des ganzen traditionellen Lehrstoffes sich bemächtigt hatte, nicht gewusst, dass die halachische oder agadische Deutung eines Bibelsatzes den einfachen Sinn desselben nicht aus seinem Rechte verdränge.<sup>2</sup>

Diese Lehrmethode der Tannaiten und Amoräer, wie sehr auch der reinen Bibelexegese hinderlich, war eine vollkommen berechtigte, so lange sie sich in lebendiger Fortentwicklung befand und in dem Bewusstsein ihrer Träger der Gedanke an einen Widerspruch zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Textes und seinem angenommenen Sinne nicht aufkommen konnte. Das Lebende hat Recht, und lebendig, mit den innigsten Fasern des nationalen Daseins, des geistigen Lebens verknüpft, war offenbar die midraschische Bibelauslegung. Als aber diese Auslegung aufhörte, eine lebendige zu sein, als die talmudische Epoche abgelaufen und ihre geistigen Errungenschaften — wie chemals die der biblischen Epoche — in einem Canon niedergelegt waren, als mit der Aufzeichnung des gewaltigen traditionellen Lehrstoffes eine neue schriftliche Norm für religiöse Uebung und religiöses Denken vorhanden war, — da erschien das Zustandekommen einer eigentlichen Bibelexegese noch mehr gefährdet.

Wie leicht konnte die Ehrfurcht vor dem geschriebenen Talmud dazu bringen, seine Auslegungsweise als die einzig gültige zu betrachten, wie leicht konnten die der talmudischen Zeit zunächst folgenden, an geistiger Regsamkeit und Kraft der Initiative tiefer stehenden Geschlechter dazu kommen, die im grossen Sammelwerke der Tradition niedergelegte Auf-

<sup>1</sup> אין מקרא יוצא מיד פשוטו

<sup>2</sup> Bab. Sabbath 63a.

fassung der Bibel, sowie die massenhaft darin vorkommenden Einzelerklärungen als allein massgebend anzusehen. Weiter unten in dem Abschnitte über die karäische Exegese soll darauf hingewiesen werden, dass die karäische Bewegung einer der wirksamsten Hebel zur Beseitigung dieser Gefahr gewesen. Hier soll nur bemerkt werden, dass ja in der That eine ganze Seite der nachtalmudischen Entwicklung des Judenthums durch die allzugrosse Hingebung an die talmudische Literatur und die einseitige Annahme der midraschischen Auslegung der Bibel ihren eigenartigen Charakter erhielt.

Dieser einen, den Spuren der Tradition ängstlich folgenden und von Luzzatto als die eigentlich nationale gekennzeichneten und bevorzugten Seite in der inneren Entwicklungsgeschichte des Judenthums steht gegenüber, sie gleichsam ergänzend, die andere Seite, welche von der Theilnahme des jüdischen Stammes an den allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen, namentlich der griechisch-arabischen Cultur ihr Gepräge erhielt. Auf sie und ihren Einfluss auf die jüdische Biblexegese ist am Anfange dieser einleitenden Bemerkungen hingewiesen worden. Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, dass, wie die ausschliesslich auf der Traditions-Literatur beruhende Geistesrichtung, auch die philosophisch-systematische Strömung dem Wachsthum einer gesunden Exegese nicht besonders förderlich sein konnte. Und wenn die beiden Richtungen in ihrer vollen Stärke und Einseitigkeit zur Geltung gelangt wären, wäre eine solche Exegese auch schwer zu Stande gekommen.

Glücklicherweise wurden aber auch die Elemente der einfachen Bibelerklärung innerhalb des jüdischen Volkes zu jeder Zeit mehr oder minder gepflegt. Die Alexandriner hinderte ihr Allegorisiren, die Palästinenser und Babylonier ihre midraschische Lehrmethode nicht, auch Bibelübersetzungen zu hinterlassen, welche im Grossen und Ganzen dem einfachen Schriftsinne Rechnung tragen und welche durch Handhaben zur Berichtigung des gewöhnlichen Textes, mehr aber noch durch zahlreiche, ihnen allein zu verdankende Worterklärungen und Sinndarlegungen auch der heutigen wissenschaftlichen Exegese die wichtigsten Dienste leisten. Und in jener Zeit der Stagnation, welche Saadja von den letzten Amoräern trennt,

in dem öden Zwischenraume, während dessen das jüdische Volk gewissermassen geistig bloß damit beschäftigt war, den in der talmudischen Literatur niedergelegten Stoff sich zu assimiliren, in dieser Zeit arbeiteten die emsigen Meister von Babylon und Tiberias an der beispielloß sorgfältigen und für die Exegese unvergleichlich wichtigen Feststellung des biblischen Textes, an der *Massôrâ*, welche trotz mancher Missgriffe allein die genauere Kenntniß der hebräischen Sprachgesetze und einen einigermaßen sichern Boden für alle kommende Exegese ermöglicht hat.

Diese Elemente einer eigentlichen Exegese, wie sie in der Targumistik und *Massora* reichlich vorhanden waren und, glücklicherweise auch mit der nöthigen Autorität versehen, in der Diaspora sich erhielten, sie bildeten auch den Boden, aus dem eine gesunde Bibelerklärung, wenn einmal das Bedürfniß für sie, wenn das Verständniß für ihre Ziele und Anforderungen da war, zahlreiche Keime der vielfachsten Belehrung entnehmen konnte.

Dieses Bedürfniß, sowie dieses Verständniß erwachte — um von den Karäern abzusehen — in der von Saadja hauptsächlich vertretenen gaonäischen Exegetenschule. Aber, wie dies im Laufe dieser namentlich die ersten Versuche der nachtalmudischen Biblexegese behandelnden Arbeit genauer erörtert wird, in jener Schule liess die philosophische Richtung sowohl, wie auch die Abhängigkeit von der Tradition noch nicht die nöthige Voraussetzungslosigkeit und Unbefangenheit aufkommen; andererseits reichten die in Targum und *Massora* niedergelegten Elemente der Exegese nicht hin, um den Mangel eines wissenschaftlichen Verständnisses der hebräischen Sprache auszufüllen. Einen Höhepunkt konnte die rechte Exegese erst da erreichen, wo die beiden Hauptbedingungen für eine solche: möglichste Unbefangenheit und möglichste wissenschaftliche Erkenntniß der hebräischen Sprachgesetze, zusammentrafen.

Diese Bedingungen vereinigte aber seit dem Aufblühen der neuen, im Osten begonnenen und auf Spaniens Boden so herrlich entfalteten jüdischen Cultur niemand in so hohem Masse, als Abraham Ibn Esra.

Zunächst beugte sich sein freier, selbständiger Kopf nicht unter die Fesseln irgend einer bestimmten philosophischen

Schule. Wohl hatte er sich aus platonischen und neupythagoräischen Elementen eine philosophische Weltanschauung zu recht gelegt; aber zum Aufbau eines bestimmten philosophischen Systems, von welchem Alles, was in den Kreis des Denkens und Forschens tritt, sein Gepräge erhielt, zu einem Systeme, wie es Maimûnî ausbildete und mehr noch die ihm folgenden jüdischen Aristoteliker, konnte Ibn Esra's geistige Beanlagung gar nicht führen. Er vereinigte mit den glänzendsten Gaben des durchdringendsten Verstandes und Witzes eine — wenn man so sagen darf — fragmentarische Art zu denken. Ihn fesseln in erster Reihe die einzelnen Erscheinungen auf den Gebieten des Wissens; in sie kann er sich vertiefen, auf einzelne Punkte lenkt er sein volles Interesse, die Energie seines Scharfsinnes, die glückliche ihm zu Theil gewordene Combinationsgabe. Diese unbefangene und von natürlichen Geistesgaben unterstützte Hingebung an das Einzelne, an das auch scheinbar Geringe gehört unstreitbar zu den nothwendigsten Eigenschaften eines guten Exegeten.

Was Ibn Esra's Verhältniss zur Tradition und zur midraschischen Schriftauslegung betrifft, so wird der Gang dieser Arbeit dazu führen müssen, dasselbe aus seinen eigenen darauf Bezug habenden Aeusserungen zu beleuchten. Auf jeden Fall können wir ihm als Exegeten hierin jenen Grad von Unabhängigkeit beimessen, der zu seiner Zeit überhaupt erreichbar war. Diese Unabhängigkeit ist nicht einmal Ibn Esra's persönliches Verdienst; sie war in der glücklichen Entwicklung der jüdisch-spanischen Cultur begründet. Als zur Zeit Chasdai's auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst eine tiefere Kenntniss der Ueberlieferungs-Literatur, ein ausgedehntes Talmudstudium begann, da hatten die mit ihren muhammedanischen Mitbürgern wetteifernden Juden schon eine gewisse Höhe wissenschaftlicher Cultur erreicht; ihre Bildung hatte schon ein festes, harmonisches Gepräge erhalten, Poesie und grammatische Untersuchungen erfreuten sich eingehender Pflege. So konnte das Talmudstudium, auch als es weit und breit in den spanischen Lehrhäusern in ausgedehntem Masse getrieben wurde, keine einseitige Geistesrichtung hervorbringen. Vielmehr kam jenes schöne Gleichgewicht zwischen weltlicher und religiöser Bildung zu Stande, das in der jüdisch-spanischen Cultur so wohl-

thuend berührt. Der Ehrfurcht vor der talmudischen Literatur hielt die Liebe zur Pflege der Wissenschaft und Poesie vollständig die Wage, beide ergänzten einander. Das ohnehin kritischer und systematischer gewordene Talmudstudium konnte so eine nüchterne und sich immer mehr klärende Bibelexegeese nicht zurückhalten oder trüben. Was wir in dieser Hinsicht bei Ibn Esra als leitende Grundansicht treffen werden, das dürfen wir getrost als unter den spanischen Exegeten allgemein geltend betrachten.

Sehen wir nun nach der andern Grundbedingung, welche für eine gute Bibelerklärung unumgänglich nothwendig ist, nach der wissenschaftlichen Handhabung und Beherrschung der hebräischen Sprachkunde, so braucht es keiner nähern Ausführung dafür, dass Ibn Esra dieser Bedingung in hohem Masse Genüge that. Er war der glückliche Nachfolger Iehûdâ Ibn Chajjûg's und Jônâ Ibn Ganâch's, dieser genialen Entdecker des hebräischen Sprachgenius; er war nicht mehr, wie die Exegeten des Ostens, bei den nach jenen beiden Meistern so einfach und einleuchtend gewordenen Erscheinungen der hebräischen Grammatik Missgriffen und Fehlern ausgesetzt, ihm war es aber auch vergönnt, die Wort- und Satzlehre der biblischen Sprache mit der ihm eigenen feinen Beobachtungsgabe selbständig zu vertiefen und mit sicherem Tacte die Resultate der vorgeschrittenen Sprachwissenschaft in seiner exegetischen Thätigkeit zu verwerthen.

So war denn Ibn Esra in jeder Hinsicht der geeignete Mann, seine grossen Fähigkeiten und sein ausgebreitetes Wissen mit glänzendem Erfolge der Erklärung des Bibeltextes zu widmen. Ihm gebührt die Palme unter den jüdischen Exegeten jener grossen Culturepoche, die ihm auch die vorurtheilslose Nachwelt nicht versagt hat. „Alle seine Vorgänger — so sagt anderthalb Jahrhunderte nach seinem Tode Jeda'ja Penîni aus Beziers in seiner bekannten Rechtfertigungsschrift<sup>1</sup> — übertraf der berühmte Abraham Ibn Esra in der Erkenntniss des wahren Schriftsinnes, in der emsigen Hingebung an die Wissenschaft, in der Beseitigung von irrigen, verwirrenden

<sup>1</sup> Responsa des R. Salomo ben Addereth Nr. 418.

Anschauungen aus der Erklärung des Pentateuchs und der prophetischen Bücher.<sup>1</sup>

Dass aber Ibn Esra sich der durchaus eingreifenden und epochemachenden Bedeutung seiner exegetischen Methode bewusst war, ist bei einem so kritischen, scharf unterscheidenden Geiste von vorne herein als gewiss anzunehmen. Beruhen doch die Vorzüge dieser Methode zum Theil auf der Erkenntniss von Mängeln seiner Vorgänger und der Vermeidung dieser Mängel. Dies auszusprechen und das Programm seiner eigenen Erklärungsweise zu geben, dazu fühlte sich denn auch Ibn Esra gedrängt, und er that es in der Einleitung zu seinem exegetischen Hauptwerke, in der Einleitung zum Pentateuch-Commentar. Ein unverkennbares Selbstbewusstsein bildet den Grundton dieser Einleitung; aber es gehört die übelwollende Schmähsucht eines Karäers dazu, um in derselben nichts anderes zu erblicken, als „feindselige Herabsetzung aller anderen Bibelerklärer zum Zwecke der Selbstüberhebung,“<sup>2</sup> wie dies ein moderner Erläuterer des von Aaron ben Joseph verfassten Commentars Mibchar gethan hat.<sup>3</sup> Jener Ton des Selbstbewusstseins ist ein berechtigter; denn er stammt aus der sichern Erkenntniss Ibn Esra's, sein Weg sei der richtigste und dem der übrigen Exegeten überlegen.

Was aber den Inhalt und Werth dieser Einleitung betrifft, so ist Aufgabe der vorliegenden Abhandlung, sie zu würdigen. Es soll dies im Anschlusse an die einzelnen Theile der Einleitung geschehen, und zwar sollen die ziemlich lakonischen Urtheile Ibn Esra's über die einzelnen exegetischen Methoden durch anderweitige Aeusserungen von ihm und auch sonst ergänzt werden. Ein vorauszusendender kleiner Abschnitt wird noch einige allgemeine, zum Verständniss der Einleitung nothwendige Bemerkungen bringen. Schliesslich sei hier daran erinnert, dass die Ibn Esra'sche Einleitung, welche im Grunde nur ein Umriss der Geschichte der Bibelerklärung ist, in Wahrheit nur so vollständig beleuchtet werden kann, wenn man sie

1 . . . . . ובסופם הגיע ההכם הגדול ר'אברהם בן עזרא הנודע בשערים והוא העולה על כל הנזכרים בהבנות האמתות והשקירה על רלתות החכמה ודרחקת שבושי האמונות בכתובי התורה וספרי הנביאים . . . . .

2 . . . . . ולא כאבן עזרא שכתב שטנה על כל המפרשים ובלבר תלה הגדולה לעצמו

3 S. 8 a der Goslower Ausgabe des ספר המבחר.



besonders aus der Art ersichtlich, wie der karäische Nachahmer Ibn Esra's, Aharon ben Joseph, in der Einleitung zum Mibchar dasselbe Bild angewendet hat. Auch er theilt die Exegeten in vier Classen, die sich freilich keineswegs mit denen Ibn Esra's denken; ferner will der karäische Gelehrte diese Classen nicht kritisiren, sondern sie als berechnete Versuche zur Eruirung des wahren Schriftsinnes vorführen.<sup>1</sup> Die Vergleichung lehrt, dass der Karäer das entlehnte Bild in logischerer Weise und Aufeinanderfolge anwendet, als sein Vorbild.

Lehrreich ist es auch, eine andere Eintheilung der exegetischen Methoden zu vergleichen, welche unmittelbar an die Ibn Esra's sich anlehnt. Sie findet sich in der schon erwähnten pseudepigraphischen Schrift *שער השמים*. Die dritte und vierte Kategorie entsprechen dem dritten und vierten Wege Ibn Esra's, wobei jedoch der vierten, der des Derasch, eine andere und höhere Bedeutung zugemessen wird, vermöge des abweichenden Standpunktes, welchen der Verfasser einnimmt. An Stelle der ersten zwei Wege hingegen sind zwei ganz andere Kategorien getreten; nur insofern ist die zweite Exegetenklasse der karäischen Schule bei Ibn Esra analog, als sie ebenfalls dem Literal-sinne anhängt. Doch nicht die Gegner der Tradition bilden sie, sondern die Gegner des maimunischen Rationalismus, welche anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke buchstäblich zu nehmen sich nicht scheuen. Was endlich die erste Classe betrifft, so waren die *Geônîm*, ebenso wie die Karäer, dem Interesse des Autors entrückt. Er reiht in dieselbe diejenigen Erklärer, welche an den massoretischen Einzelheiten und Aeusserlich-

<sup>1</sup> Die Stelle lautet (Milchar 8 a b): *מהם השבני שעמדו על הנקודה ומהם סובבים על העטולה ומהם חוץ ממנה ומהם פעם כנקודה פעם כעטולה*. Chacham Joseph, der Verfasser des Supercommentars *שירת בסף*, nimmt an, mit diesen vier Classen seien die Männer des Literal-sinnes, Peschat, die allegorisirenden Erklärer, die Anhänger des Derasch und endlich diejenigen gemeint, welche bald dem Peschat, bald dem Derasch folgen. Vielleicht ist es aber richtiger, unter den ‚innerhalb des Kreises‘ sich Bewegenden die Männer des Derasch, als aus dem biblischen Gedankenkreise nicht hinaus-tretend, zu verstehen, unter den ‚ausserhalb des Kreises‘ Stehenden hingegen, entsprechend der dritten Classe Ibn Esra's, die Exegeten, welche das Bibelwort zu Gunsten eines fremden, sei es wissenschaftlichen, sei es mystischen Inhaltes, allegorisiren. So entspricht ja auch die vierte Classe Aharon's gewissermassen dem vierten Wege Ibn Esra's.

keiten des Textes haften und der Seele desselben, dem Inhalte, keine Aufmerksamkeit schenken.<sup>1</sup>

Besteht zwischen der eben besprochenen Eintheilung und der Ibn Esra's auch eine bedeutende Analogie, auch darin, dass in jener ebenfalls über die aufgezählten Kategorien ein Urtheil gefällt wird, so ist nichts gemeinsam zwischen Ibn Esra und dem die vier von ihm angenommenen exegetischen Methoden als gleichberechtigt berücksichtigenden Bachja ben Ascher.<sup>2</sup>

Der Unterschied zwischen den bisher erwähnten, durch Ibn Esra's Vorgang angeregten, späteren Classificirungen und der Eintheilung Ibn Esra's liegt auf der Hand. In jenen wird

<sup>1</sup> Die Einleitung zum *שער השמים* ist veröffentlicht von Luzzatto im Vorwort zu Bethülath Bath Jehüdâ, S. VIII ff. Auch die Vergleichung dieser Einleitung mit der Ibn Esra's beweist die von Luzzatto nach andern Momenten begründete Unechtheit der Schrift. Steinschneider, der im Catalog der Bodleyana S. 686 ebenfalls die Unechtheit annimmt, citirt sie im Artikel „Jüdische Literatur“ (in Ersch und Gruber S. 418, Anm. 9) als echt, von Ibn Esra verfasst. (S. auch Kerem Chemed, VIII, 88.) — Uebrigens entlehnte der Verfasser, nach Jellinek Isak Ibn Latif, in der Beschreibung seiner ersten Exegetenklasse Vieles aus der Schilderung der ersten Kategorie jüdischer Gelehrten im Eingange von Ibn Esra's *Jesôd Môrâ*.

<sup>2</sup> Einleitung zum Pentateuch-Commentar: *יש מהם דרך הפשט רורפים, ויש מהם דרך המדרש נכספים, ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים. ויש בני עליה במסלה העולה ביה אל עיני לכם צופים*. — Die ersten zwei Wege Ibn Esra's fehlen hier gänzlich; dafür entsprechen die dritte und vierte Classe Bachja's zusammen dem dritten Wege, sowie der vierte Weg gewissermassen in den beiden ersten Classen zu finden ist. Denn der Vertreter des Derasch bei Ibn Esra, Raschi, ist für Bachja der Hauptvertreter des Peschat. Freilich hat Derasch bei Bachja andere Bedeutung als bei Ibn Esra. Dieser versteht darunter die missbräuchliche Anwendung der Agada in der Exegese; Bachja denkt dabei nicht an eigentliche Exegese, sondern an die homiletische, praktischen Zwecken dienende Auslegung, wie dieselbe auch in den bekannten Hexanetern des Nicolaus Lyranus bezeichnet wird als *moralis quid agas* (*docet*). Ebenfalls einen praktischen Zweck will Bachja mit der Befolgung seiner dritten Methode erreichen, indem sie beweisen soll, dass *תורהו כלולה מכל החכמות. כל שאר ההכמות מושנות בדרך עיון ומחקר. ותורהו מן הקב"ה והוא העיקר*. Dieselbe lässt sich ganz gut als *רמו*, versteckte Hindeutung bezeichnen, so dass die vier exegetischen Kategorien Bachja's, wenn auch in anderer Reihenfolge, mit der vierfachen Auslegungsweise, wie sie das

uns ein nach den besonderen Standpunkten der Verfasser zusammengestelltes Schema der exegetischen Methoden geboten; Ibn Esra's Absicht ist es nicht so sehr, die Methoden in abstracter Weise zu kennzeichnen, als vielmehr die im Laufe der Jahrhunderte nach- und nebeneinander aufgetretenen exegetischen Verfahrensweisen in einem geschichtlichen Ueberblick vorzuführen und diejenigen Seiten derselben zurückzuweisen, welche er als falsch und unberechtigt erkannt hatte. Ihm galt es, für den neuen, von ihm betretenen Weg Raum zu schaffen durch Auseinandersetzung mit den Vorgängern, wie dies in jedem Wissensgebiete geschieht, wenn ein hervorragender Geist in demselben einen wahrhaften, über alles Bisherige hinausgehenden Fortschritt herbeiführt. Ibn Esra wollte hauptsächlich nur den eigenen Weg charakterisiren, und zwar in erster Reihe, indem er die Mängel der Vorgänger aufdeckt und verurtheilt. Daher kommt es, dass Saadja und die Karäer, denen doch Ibn Esra nicht wenig verdankte, bloß kritisiert, nicht auch nach ihren guten Seiten charakterisirt werden.

Haben wir so das Princip der Einleitung als ein historisches erkannt, so ist es leicht begreiflich, warum Ibn Esra mit den gaonäischen und karäischen Exegeten beginnt<sup>1</sup> und an dritter und vierter Stelle die auch zu seiner Zeit und in seiner Umgebung herrschende allegorisirende und agadistische Manier vorführt. Dass er gegen die Karäer und gegen die Anhänger des Derasch sich besonders ausführlich vernehmen lässt, kommt daher, dass Polemik gegen die Ersteren ein

bekanntes Notaricon פָּרָרָם enthält, identisch sind. — Ein merkwürdiges Schema der Pfade des Bibelstudiums liefert ein früherer Anhänger der Kabbala, der bekannte Abraham Abuláfja in seinem Sendschreiben (Jellinek, Philosophie und Kabbala, Leipzig 1854, I. Heft, S. 2 f.). Dieser Pfade sind sieben, davon die ersten vier (einfacher Wortsinn, Erläuterung der bildlichen Ausdrücke, agadische Auslegung, Deutung der in der heiligen Schrift vorhandenen Räthsel und Gleichnisse, welche die Menge nicht als solche auffasst) auch bei den übrigen Nationen vorhanden seien. Die letzten drei sind ausschliessliches Eigenthum Israels; es sind die drei Stufen der Kabbala: Buchstabenmystik, Zahlenmystik, Mystik des Gottesnamens.

<sup>1</sup> Den Letzteren, obwohl zuerst Aufgetretenen, mochte er als Häretikern nicht den Vortritt geben. Auch dauerte ja die karäische Exegese noch fort, als die gaonäische Zeit schon der Vergangenheit angehörte.

Lieblingsthema von ihm ist<sup>1</sup> und dass der Derasch besonders nachdrücklich bekämpft werden musste, weil derselbe beliebt und dazu von einer hohen Autorität getragen, und daher dem Aufkommen einer gesunden Exegese, wie sie Ibn Esra anstrebte, am meisten hinderlich war.<sup>2</sup>

### III.

#### Die Exegeten der gaonäischen Zeit, insbesondere Saadja.

„Der erste Weg ist lang und breit und den Neigungen unserer Zeitgenossen weit entrückt.<sup>3</sup> Wenn die Wahrheit (d. h. hier der wahre Schriftsinn) der Mittelpunkt im Kreise ist, so ist dieser Weg die den Kreis am weitesten einschliessende Linie.“ So beginnt das Urtheil, welches Ibn Esra über die Exegese des gaonäischen Zeitalters, „der grossen Meister der Hochschulen im Reiche der Araber“, fällt. Diesen Vorwurf der ungemainen und unnöthigen Weitschweifigkeit verstärkt er am Schlusse, nachdem er ihn mit Beispielen belegt, dadurch, dass er die Schädlichkeit des Herbeiziehens fremder Wissensstoffe und unbewiesen gelassener Lehrmeinungen in die Bibelerklärung betont. „Wer die weltlichen Wissenschaften verstehen will, der lerne sie aus den Büchern der Fachmänner, durch die er auch in die Beweisführungen Einsicht gewinnt und beurtheilen kann, ob sie richtig sind. Die Geônim aber brachten aus anderen

<sup>1</sup> Auch darf nicht vergessen werden, dass zu derselben Zeit, in welcher Ibn Esra seinen Pentateuch-Commentar vollendete, der Hass gegen die in Spanien wohnenden Karäer in einer vollständigen, von Kaiser Alphonso gestatteten und von Jehuda Ibn Esra ausgeführten Demüthigung und Ausweisung derselben seinen Gipfelpunkt erreichte.

<sup>2</sup> Während hier in der Einleitung Ibn Esra die Derasch-Exegeten auch als übrigens dem wahren Schriftsinne am nächsten Gekommene würdigt, tritt er in der Einleitung zum Schriftchen שפה כרורה mit ungemilderter Schärfe gegen sie, namentlich gegen Raschi, auf und lässt dem Aerger darüber, dass der Derasch so grosses Ansehen geniesse, freien Lauf. (S. Kerem Chemed Bd. IV, S. 148.)

<sup>3</sup> Schickard (Bechinath happeruschim S. 140) übersetzt den Passus וּמִנְפֹשֵׁי אֲנָשֵׁי דְּוֵרֵנוּ נִשְׁגְּבָה so: „et ab animis virorum nostrae generationis exaltata (hodie magni habita),“ wovon Ibn Esra das gerade Gegentheil meint.

Wissenschaften die Lehrsätze ohne Beweise in ihren Schriften vor; ja Manche von ihnen kannten nicht einmal die Methode der alten Gelehrten und ebensowenig den Ursprung der von diesen citirten Sätze.<sup>1</sup>

Wie sehr Ibn Esra in seiner eigenen Exegese bestrebt war, den letztern Vorwurf nicht auf sich zu lenken, beweist eine Stelle in einem seiner ältesten Commentare, dem zu Kôheleth, woselbst er nach einer kurzen Darstellung der bekannten Dreiseelentheorie sich folgendermassen vernehmen lässt: „Indessen ist diese Schrift nicht der geeignete Ort, um über die tiefen Geheimnisse der Seelenlehre zu sprechen. Die Wahrheit über dieselben erlangt der Einsichtige erst nach dem Lesen vieler Bücher. Und wäre ich nicht genothigt gewesen, zum Zwecke der Schrifterklärung von den verschiedenen Theilen der Seele zu sprechen, so hätte ich weder im Allgemeinen, noch im Speciellen darauf hingewiesen.“<sup>1</sup> Mit diesen Worten gibt Ibn Esra ein für alle Male eine Rechtfertigung aller Stellen in seinen exegetischen Schriften, an denen er scheinbar die perhorrescirte Manier der Geônîm sich selbst zu Schulden kommen lässt. Ihm dienen die Anführungen aus anderen Wissenschaften nur als Mittel zum Zwecke des tiefern Bibelverständnisses, während die weitläufigen gelehrten Episoden in den gaonäischen Commentaren nur ganz lose und äusserlich mit den betreffenden Schriftstellen zusammenhängen.

Was nun das Urtheil Ibn Esra's über diese Seite der gaonäischen Exegese betrifft, so fehlen die Mittel, uns durch Autopsie von der Richtigkeit derselben zu überzeugen. Die Commentare, aus denen er die Beispiele für seine Behauptung anführt, sind ein Raub der Zeit geworden. Die zwei Bücher, welche — nach Ibn Esra — der gelehrte Arzt und Philosoph

<sup>1</sup> Es ist bemerkenswerth, dass Ibn Esra die angeführte Stelle — zu Koh. 7, 3 — mit den Worten beginnt: כבֵּר בָּאָרוֹ חֲכָמֵי הָרַאיוֹת, gewissermassen um damit anzudeuten, dass die von ihm zu erwähnenden Sätze auf wissenschaftlicher Beweisführung beruhen. Sonst bezeichnet er in dergleichen Fällen seine Gewährsmänner nach den betreffenden Wissenschaften (חֲכָמֵי הַמְרוֹת) (Exod. 23, 20; חֲכָמֵי הַחֲשֵׁבֹן Kohel. 1, 5; חֲכָמֵי הַצְּוֹרוֹת Exod. 20, 4; חֲכָמֵי הַכְּפִירוֹת, Einl. und Gen. 1, 16; חֲכָמֵי הַתּוֹלְדוֹת ח' und ח' הַמּוֹלִיִּת Exod. 18, 13) oder nach ihrer Nationalität (יִן חֲכָמֵי לֵוִי Levit. 12, 2; Gen. 1, 31; חֲכָמֵי הָעָרֹד Exod. 19, 9; Levit. 26, 9).

in Kairuwân, Isak Israeli, über das erste Capitel der Genesis schrieb und in welchen er bei Gelegenheit der Schöpfung des Lichtes über den persischen oder manichäischen Dualismusglauben spricht,<sup>1</sup> ebenso die Schöpfung der Pflanzen und Thiere durch naturgeschichtliche Ausführungen illustriert, sind ebenso verloren,<sup>2</sup> wie der Pentateuch-Commentar des freisinnigen R. Samuel ben Chophnî, welcher Jakobs Reise (Gen. 28, 10) zum Anlass eines Excurses über die von Propheten berichteten Reisen im Besondern und über die Vortheile des Reisens im Allgemeinen nimmt und an den Traum Jakobs eine Abhandlung über das Träumen knüpft.

Das dritte Beispiel gaonäischer Weitläufigkeit führt Ibn Esra aus Saadja an, welcher zu Gen. 1, 14 fremde Lehrsätze gebracht hatte, um die Grössenverhältnisse der Gestirne nach

<sup>1</sup> אמנות בעלי האור והחשך הזכיר. Schickard (Bech. happer. S. 141) hat in dieser Stelle אמנות so verstanden, als wäre es אמנות. Handwerk, Kunst, und liefert folgende Uebersetzung: „Et in versu fiat lux, Artificii magistrorum lucis et tenebrarum recordatur.“ R. Isak habe „occasione lucis totam Optieen“ erwähnt!

<sup>2</sup> Das ספר יצירה, welches in einer Münchener Handschrift sich vorfindet und im „Orient“, Jahrg. 1850, S. 167, besprochen ist, ist höchst wahrscheinlich eine besondere Abhandlung und nicht, wie Grätz meint (Geschichte der Juden, V, 283 Anm.; s. auch Steinschneider, Art. Jüdische Literatur S. 399), mit den zwei Büchern Commentar zur Genesis c. I. identisch. Denn es behandelt auf speciellen Wunsch eines Fragestellers eine besondere Schwierigkeit, nämlich den — schon von R. Gamliel einem fragenden Römer gelösten — Widerspruch zwischen Gen. 1, 20 und ib. 2, 19, bezüglich der Erschaffung der Vögel (siehe Chullin 27b). Nach der ersteren Stelle heisst die Abhandlung bei Jedaja Penini מאמר ישרעי המים, bei Moses Ibn Esra genauer מקאלתה אלמילפה פיישרעי המים (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 1116), während der Titel ספר יצירה vielleicht aus dem Worte ייצר, dem wichtigsten der zweiten Stelle, herzuleiten ist. Uebrigens bestätigt, was von dieser Abhandlung bekannt ist, das Urtheil Ibn Esra's über Israeli's Exegese.

<sup>3</sup> Lippmann in seiner Ausgabe des שפת יתר. S. 20, Anm. 1, führt nach Assmann ein Manuscript der Vaticanischen Bibliothek an, welches die Ueberschrift führt: מדרשים ר' שמיאל כהן חפני על התורה. Die Unterschrift lautet: זה החכיר חבר החכם הגדול הפילוסוף רבני שמיאל בן הפני מקרטבא שנת ד' אלפים תתו ליצירה. So wird der im Jahre 1034 gestorbene Gaön nach Kordoba und in das Jahr 1047 versetzt. Dies, sowie die Ueberschrift ‚Midraschim‘ genügt, in der Handschrift ein Pseud-epigraph vermuthen zu lassen.

den Ansichten der Arithmetiker zu erörtern.<sup>1</sup> Dass nun Saadja, der auch in der Exegese bahnbrechende Meister, hier nur so beiläufig und in wenig rühmlicher Weise erwähnt wird, ist nach dem, was im vorhergehenden Abschnitte über die Oekonomie der Ibn Esra'schen Einleitung gesagt worden, nicht schwer begreiflich. Was aber den Vorwurf gegen ihn betrifft, so hebt Dukes<sup>2</sup> mit Recht hervor, dass die uns erhaltenen Erklärungen Saadja's eher Anlass geben, sich über Kürze zu beklagen. Und in der That, wenn man die ziemlich vollständigen Excerpte Ewald's aus den Erklärungen zum Psalmbuch und zu Hiob<sup>3</sup> durchgeht, so findet man nur äusserst selten unnöthige oder weitläufige Erörterungen.<sup>4</sup>

Es ist also am besten anzunehmen, dass der Pentateuch-Commentar Saadja's weitläufiger gewesen sei. Aus einem ausführlichen Commentar zur Genesis finden sich einige Citate. Saadja selbst führt ihn in seiner zu München handschriftlich in hebräischer Uebersetzung vorhandenen Erklärung zum Buche Jezira an,<sup>5</sup> ebenso am Ende des ersten Capitels des Sefer Emunoth.<sup>6</sup> Dann ist es Salmon ben Jerochim, der karäische Zeitgenosse Saadja's, welcher in seinem Sefer Milchamoth das Pithrôn Bereschith des Gegners citirt.<sup>7</sup> Nach dem ersterwähnten Citate fand sich in diesem Commentar eine Erörterung

<sup>1</sup> Ibn Esra selbst führt in Kürze einen solchen Satz zu Gen. 1, 16 von den **חמשי הספירות** an. Denselben gebraucht er in der Polemik gegen Saadja (zweite Recension des Exodus-Commentars, ed. Prag 1840, S. 69), um die verschwindende Kleinheit der Erde im Universum zu beweisen. Ebend. S. 71 nennt er die Arithmetik **חכמת הספירות**.

<sup>2</sup> Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments, Bd. II, S. 79.

<sup>3</sup> Ebendasselbst, Bd. I, S. 1—115.

<sup>4</sup> So zu Psalm 27, 9, darüber, wie das Herz dem Gesichte etwas befehlen könne; zu Psalm 79 Betrachtungen über das Exil; zu Hiob 1, 6 eine philosophische Erörterung über Verstand, Zorn und Begierde, als die drei Eigenschaften der menschlichen Seele, dieselbe, welche von Munk, Notice sur Saadja S. 8 f., veröffentlicht ist.

<sup>5</sup> Dukes, Beiträge, II, 14.

<sup>6</sup> S. Grätz, V, 530. Statt **בפירוש הראשית** ist zu lesen **בפירוש** oder **בפירוש הראשית**.

<sup>7</sup> S. Grätz, V, 306, 531.

über Paronomasien, nach dem letzten Polemische gegen die Karäer. Es ist möglich, dass Saadja einen besondern Commentar zum ersten Buch des Pentateuchs schrieb, wie ja der eben genannte Salmon seinen Commentar zu dem Psalter nach den fünf Büchern oder, wie er sie nennt, Rollen (מילה) desselben, getrennt erscheinen liess.<sup>1</sup> Von Saadja selbst wissen wir, dass er einen andern Theil des Pentateuchs besonders erklärte und herausgab, nämlich die zweite Hälfte des dritten Buches.<sup>2</sup> Dass Muhammed Ibn Ishäk, dem wir diese Notiz verdanken, nicht auch die Erklärung zur Genesis erwähnt, erklärt sich leicht aus der Erwägung, dass der muhammedanische Gelehrte auch andere Schriften Saadja's, von denen er wahrscheinlich keine Kenntniss besass, aufzuzählen unterlässt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Den ersten Theil verfasste er 917, den fünften 958. S. Fürst, Gesch. des Karäerthums II, 88 f.

<sup>2</sup> Es hat nämlich nichts gegen sich, die Worte in der bald zu besprechenden Stelle des Fihrist-ul-ülüm: כתאב הפסוק אלספר אלהאלת מן אלנפך (אל) אחר מן אלתוראה משרוח so aufzufassen. Die Emendations- und Erklärungsvorschläge bei Grätz (l. l. S. 536) sind kaum haltbar, da ein so kundiger Mann wie Ibn Ishäk sich schwerlich so gewunden ausgedrückt hätte, um die Mischna zu bezeichnen, auch bei seinen muhammedanischen Lehrern nicht verstanden worden wäre. Was aber hauptsächlich einzuwenden ist, ספר bedeutet im Arabischen in erster Reihe nur ein Buch des Pentateuchs, dann andere Theile der hebräischen Bibel und nur selten andere Werke; תוראה aber (= הורה) bedeutet ausser dem Pentateuch höchstens das ganze Alte Testament, im Gegensatz zum Evangelium, אמיל, nie aber das Judenthum, die jüdische Lehre in abstracto. — Aus diesem Commentar zur zweiten Hälfte des Leviticus ist wahrscheinlich das Stück, welches Moses Ibn Esra von Saadja aus dem שרה פרשת קרושים citirt (bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166 f.).

<sup>3</sup> Es weicht nicht zu sehr vom Gegenstande dieser Arbeit ab, wenn hier die von Muhammed Ibn Ishäk in seinem encyclopädischen Werke gebrachte Liste der 'Schriften Saadja's, nach der Flügel-Rödiger'schen Ausgabe, mit zum Theil neuen Erklärungen, vorgeführt wird:

1. כתאב אלמכארי, Buch der Anfänge, der Commentar zum Buche Jezira, welchen Saadja selbst als פ"ה הלכות יצירה citirt (Emúnóth I, 1). S. Grätz, V, 533.

2. כתאב אלשראיע, Buch der Religionsatzungen oder Religionslehren. Grätz, ib. S. 532, weist mit Recht sowohl die Erklärung Wunderbar's, es sei mit dem אורהות מ' identisch, als die Munk's (und Fürst's), es sei eine Art ספר המצות, zurück, lässt aber selbst den Inhalt der Schrift fraglich. Nun findet sich in dem von Munk

Es wäre oberflächlich und nicht einmal im Sinne Ibn Esra's, wenn wir in der Betrachtung der gaonäischen Exegese bei der äusserlichen Erscheinung des Hereinziehens fremder Wissensstoffe stehen blieben und nicht versuchten, diese Erscheinung aus inneren Gründen zu erklären. Als blos ausserliches Moment reicht die Weitschweifigkeit nicht hin, um eine

(Notice sur Saadia 14 f.) angeführten Oxforder Manuscript (cod. Pococke 256, bei Uri 370) ein Buchtitel, ebenfalls unmittelbar nach dem כּתאב אלמבאר, wie im Fihrist, von welchem der unsere offenbar Abkürzung ist. Er lautet: כּתאב אלקיאם עלי אלשראיע אלסמעיה 'Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze'. Wenn wir erwägen, dass die Vertheidigung der offenbarten Lehren einen Hauptzweck des philosophischen Grundwerkes Saadja's bildet, sowie die Unterscheidung der מצות מצות von den שמעיות מצות שכליות einen Grundzug seines Systems, wenn wir ferner bedenken, dass Muhammed Ibn Ishäk in seiner Liste Saadja's Hauptschrift gewiss nicht ausgelassen haben wird, dass er vielmehr an erster Stelle seine zwei philosophischen Werke brachte, so wird es nicht schwer, unter dem כּתאב אלשראיע oder, wie der ungekürzte Titel lautet, dem 'Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze' das ספר אמונות zu verstehen, welches demnach zwei Bezeichnungen hatte. Doppeltitel trugen, wie wir sehen werden, auch exegetische Schriften Saadja's. — Diese Hypothese, die freilich aus der erwähnten Handschrift bestätigt werden müsste, ist auch von Haneberg aufgestellt worden, doch ohne Beweisführung. Er bemerkt kurz, כּתאב אלשראיע sei 'wahrscheinlich Sefer Haämunoth'. (Abhandlungen der Phil.-histor. Classe der Baierischen Akademie der Wissenschaften 1840, S. 359.) Vgl. auch Nr. 5 dieser Anmerkung.

3. כּתאב תפסיר אשעיא, Commentar zu Jesaia. Einen solchen citirt auch Dünasch ben Labrät (פּחרין ספר ישעיה) in seiner polemischen Schrift gegen Saadja (ed. Schröter, Breslau 1860, S. 1, Nr. 3).

4. כּתאב תפסיר אלתוראה נסא בלא שרה. Auslegung der Thora, ohne Commentar; das ist gewiss die Pentateuch-Uebersetzung. נסא ist nicht ganz klar; vielleicht bedeutet es, nach der Bedeutung des Stammes נסא, ordnen: S. habe in seiner Uebersetzung die Ordnung, d. h. den Zusammenhang des Textes klar gemacht, was ja ein Merkmal seiner Uebersetzung ist.

5. כּתאב אלאמהאל [ורו עשר מקאלאת]. Man hat dem Worte אמהאל die ganz ungerechtfertigte Bedeutung 'argumenta' gegeben und dies farblose Wort für genügend gefunden, um das ס' אמונות ויעות zu bezeichnen (Grätz, l. 1. S. 535; Fürst, G. der Karäer II, S. 7 der Anmerkungen). Steinschneider (Catal. Bodl. S. 2184) will אמהאל in אמנות emendiren. Dazu führten einzig und allein die in Klammer gesetzten Worte 'aus zehn Abschnitten bestehend'. Haneberg (a. a. O.) macht daraus gar ein 'Buch der Gleichnisse aus zehn Gesprächen'. — Nun ist zweierlei

ganze Richtung in der Bibelerklärung zu kennzeichnen. Erst wenn wir dieses äussere Moment als aus dem innern Wesen der Richtung entspringend erkannt haben, verstehen wir, wieso es Ibn Esra als genügend fand, um damit die gaonäische Exegetenschule zu charakterisiren. Diese Erkenntniss aber ergibt sich durch folgende Erwägung.

sicher: כתאב אלמחאל bedeutet klar genug ספר המשלים oder מ' משלי, und aus zehn מקאלאח (= hebr. מאמרות) besteht nur Ein Werk Saadja's, das Sefer Emūnoth. Zwei so sichere Thatsachen berechtigen schon zu einer Conjectur, welche die sonst unübersteigbare Schwierigkeit am leichtesten entfernt. Die eingeklammerten Worte sind nur durch Versehen hieher gerathen, und zwar gehören sie zu Nr. 2, wenn כתאב אלשראיע das ספר אמונות bedeutet. Nach מקאלאח steht nun im Fihrist כתאב תפסיר אהכאם דאור, was Grätz (l. l. S. 531, Anm.) mit Einschlebung von אבן vor דאור gut als Commentar der Weisheitsprüche des Sohnes Davids erklärt. Schiebt man nun noch ein ורו vor — womit man auch eine Erklärung für die Versetzung des mit ורו beginnenden Passus כתאב מקאלאח hat — so lautet der vollständige Doppeltitel für den Commentar zu den Proverbien: כתאב אלמחאל ורו כתאב תפסיר אהכאם אבן דאור.

6. כתאב תפסיר אלנכת ורו תפסיר זכור דאור, d. i. Buch der Erklärung der Seltenheiten (seltenen, kostbaren Sprüche = נוטרר), das ist Commentar zu den Psalmen Davids.

7. Der oben, S. 20, Anm. 2, besprochene Commentar zur zweiten Hälfte von Leviticus.

8. כתאב תפסיר כתאב איוב. Höchst wahrscheinlich ist dieser Titel so zu ergänzen: כתאב אלחעדיל ורו תפסיר כתאב איוב, Buch der Rechtfertigung oder Erklärung des Buches Hiob. S. Munk, Notice sur Saadia, S. 7.

9. כתאב אקאמה אלצלואת ואלשראיע. Nach Grätz (S. 537) liturgische Agende, identisch mit dem סעריה ר' סרור; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2203 f.

10. כתאב אלעבור ורו אלחארך. S. Grätz l. l.

Der bei Saadja wahrgenommenen Sitte, biblische Commentare mit Doppeltiteln zu versehen, von denen der erste den Inhalt des Werkes symbolisch oder rhetorisch ausdrückt, der andere mit eigentlichen Worten, huldigte auch Ibn Esra, der seinen Pentateuch-Commentar so citirt: ספר הישר שהוא פירוש התורה. S. Sefer Haibbūr S. 94 und Halberstamm's Bemerkungen dazu. In pedantischer Weise sieht der alte Karäer Nissi ben Noach in dem Doppeltitel eines Buches eine Analogie zu der nach Nomen und Cognomen (Ism und Kunje) sich unterscheidenden Benennung eines Menschen. Er sagte in der Einleitung zur Schrift über den Dekalog: וכתי ספר ביתן המשכילים, וכתי ספר ומפי נכתב כרוי ששמו ביתן המשכילים, וכתי ספר פלם כאור המצות (Pinsker, Likkute Kadmōnijōt, Text S. 40).

Der mit Saadja beginnende und mit Maimûnî seinen Höhepunkt erreichende jüdische Rationalismus zeichnet sich durch die doppelte Grundlage einer tadellosen, unerschütterten Gläubigkeit und eines gleichzeitigen festen, ja kühnen und stolzen Vertrauens auf die menschliche Vernunft und die von ihr errungenen Wissensergebnisse und Wahrheiten aus.<sup>1</sup> Von dem europäischen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts unterscheidet ihn schon der unbedingte Glaube an die biblischen Wunder, deren Zahl zwar durch Auslegung hin und wieder vermindert wird, die man aber im Ganzen für vereinbar mit der Vernunft hält. Im Uebrigen jedoch ist es ein echter Rationalismus, welcher die Rechte und Resultate des menschlichen Denkens mit ganzer Seele anerkennt. Was unumstösslich als solches Resultat erkannt ist, dem muss die heilige Schrift sich accommodiren. Vollständige Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Wissenschaft auf der einen und Glauben und Bibel auf der andern Seite, das bildete von vorneherein das Programm, mit welchem Saadja die Fahne des aus stumper Gedankenlosigkeit, aber auch aus verwirrendem Unglauben Erlösung bringenden Rationalismus erhebt.<sup>2</sup> Bibel und Wissenschaft sind keine getrennten Gebiete für die Schule Saadja's, welche die Wissenschaft mit jugendfrischem Enthusiasmus, die heilige Schrift mit stahlfester Gläubigkeit, beide mit Innigkeit und Hingebung umfasst; der Inhalt der einen ist der andern nicht fremd. Warum sollte man sich also scheuen, wissenschaftliche Gegenstände, wenn auch nur lose angeknüpft, in die Bibelerklärung hineinzutragen; wurde doch die Bibel hiemit gewissermassen ergänzt. Auch ein praktisches Motiv mag bestimmend gewesen sein. In jener ersten Zeit des literarischen Aufschwunges, wo die Literatur noch nicht die spätere reiche Gliederung aufwies, boten Bibelerklärungen hauptsächlich Gelegenheit, allerlei wissenschaftliche Kenntnisse unter das Volk zu bringen; andererseits wieder liebten die Leser, neben der Auslegung der Schrift noch nebenher mancherlei Anderes zu lernen. Dass es dabei nicht besonders gründlich zugehen konnte, dass der von Ibn Esra gerügte Mangel, die Lehrsätze ohne Beweisführung vorzubringen,

<sup>1</sup> S. auch *Dukes*, Beiträge, II, 88 ff.

<sup>2</sup> S. *Grätz*, Gesch. der Juden, V, 316.

unabwendbar war, ist gewiss. Dasselbe ist aber fast stets der Fall, wo die Wissenschaft ‚popularisirt‘ werden soll.

Doch das von Ibn Esra gerügte Moment ist nicht das einzige, in welchem sich der Einfluss von Saadja's Rationalismus auf seine Exegese zeigte. Auch die Principien und die Methode seiner Auslegung sind rationalistisch. Was die Principien betrifft, so hat sie Saadja selbst klar ausgesprochen und die Priorität der vernunftgemässen Erwägung als selbstverständlich hingestellt. ‚Ausser dem Bibelwort haben wir noch zwei Quellen: <sup>1</sup> eine, die ihm vorausgeht, das ist der Quell der Vernunft; die andere, die ihm folgt, das ist der Quell der Tradition. Durch sie werden die Gebote nach Beschaffenheit und Dauer oder der Bestimmung, wie oft sie zu wiederholen seien, ergänzt.‘<sup>2</sup> Dies sagt Saadja zunächst in Bezug auf die Auslegung des gesetzlichen Theiles der Bibel; aber gewiss hielt er auch sonst daran fest, von den Wahrheiten der Vernunft auszugehen. So sucht er über die Frage der Auferstehung Aufschluss aus den vier Quellen der Natur, der Vernunft, der Schrift und der Ueberlieferung.<sup>3</sup>

Saadja's exegetische Methode musste so eine synthetische werden, indem die für ihn feststehenden Ergebnisse der vernünftigen Speculation den Ausgangspunkt, die Grundlage abgaben, um in der auszulegenden Bibelstelle die Bestätigung zu finden. Am deutlichsten zeigt sich diese Methode in dem Commentar zum Buch der Sprüche, dessen Einleitung und erstes Capitel mir zu lesen gegönnt war.<sup>4</sup> Da dieser Commentar noch nicht veröffentlicht ist,<sup>5</sup> die Einleitung aber besonders

<sup>1</sup> oder Principien, hebr. עִצְמוֹת.

<sup>2</sup> Emúnóth, Abschnitt III, c. 10; vgl. II, 8.

<sup>3</sup> Emúnóth, Abschnitt VII, c. I.

<sup>4</sup> In einer im Besitze des Herrn Dr. R. Schröter befindlichen Copie einer Oxforder Handschrift (s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2193). Wie die ‚Academy‘ (vom 1. Mai 1875, S. 453) meldet, gehört zu den neuen handschriftlichen Acquisitionen des British Museum auch ein Folio-manuscript aus dem 14. Jahrh. Inhalt. ‚R. Saadjah's Commentaries on the Psalms, Proverbs, Songs of Solomon etc. Hebrew.‘ Wenn dies Wort ‚Hebrew‘ nicht die Schriftzüge bezeichnen soll, so hätten wir da eine hebräische Uebersetzung Saadja'scher Commentare.

<sup>5</sup> Einige Zeilen daraus bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2165 f.

viel des Interessanten bietet, so möge hier eine Analyse den besten Einblick in die von Saadja befolgte Methode gewähren.

Saadja geht von dem im Menschen waltenden Gegensatze der sinnlichen Natur und der seine Würde ausmachenden Vernunft aus (עצם und לִב). Der Vernunft gebührt das oberste Entscheidungsamt; und wie der Richter nur das Recht befragt und sich um die Freude oder Trauer der Parteien nicht kümmert, so berücksichtigt auch die Vernunft nicht die Neigung oder Abneigung der sinnlichen Natur. In der Regel hat die letztere vermöge ihrer Begierde Freude an der vergänglichen Lust, möge ihr auch viel Leid folgen; vermöge der ihr angeborenen Trägheit (כח) hat sie Abneigung gegen den augenblicklichen Schmerz, wenn seine Folge auch Freude und Lust ist. Daher bedarf der Mensch der Leitung, welche ihn über die Folgen seiner Handlungen belehrt. Wäre nun diese Leitung der freien Entschliessung des Menschen überlassen geblieben, so wäre die Gefahr nahe, dass ihn die sinnliche Natur von der Erlangung der richtigen Einsicht ablenken werde. „Darum fand es der Allweise für nöthig, über diese Leitung ein Buch niederschreiben zu lassen, durch Salomo, den Sohn Davids, in welchem einerseits enthüllt werden sollen die guten Folgen der Dinge, von denen die sinnliche Natur sich abwendet, um durch die Schilderung ihrer Schönheit und Würde die Neigung des Menschen anzuregen, wenn seine Trägheit ihn davon ableiten will. Andererseits offenbart dies Buch die bösen Folgen der für die Sinnlichkeit angenehmen Dinge und will durch Entdeckung der mit denselben verbundenen Uebel und Bitterkeiten und Plagen den Menschen von ihnen abbringen, wenn seine Begierde ihn dazu drängt.“

Nach diesen allgemeinen Sätzen folgen ausführlichere Erläuterungen. In denselben wird gezeigt, wie die menschliche Natur vermöge ihrer Trägheit sowohl in der Herbeischaffung der körperlichen Bedürfnisse, als in der Erkenntniss der Pflichten — welche Saadja als zweierlei kennzeichnet: von der Vernunft und von der Offenbarung vorgeschriebene — Abneigung gegen Mühe und Beschwerde habe und nur durch die Vernunft auf die übeln Folgen der Unthätigkeit aufmerksam gemacht wird. Andererseits lehrt die Vernunft, wie aus

den von der Begierde eingegebenen Ausschreitungen Unheil und Schmach in dieser, schmerzliche Strafen in der künftigen Welt erwachsen.

So weit über den Inhalt des Buches der Sprüche. Was die Form desselben, die der Gleichnisse — למשל — betrifft, so war die Anwendung derselben nothwendig. Denn dem gewöhnlichen Menschen liegt das Wissen vom Sinnlichen näher und fällt ihm leichter als das vom Vernünftigen, Begrifflichen. Darum sind für ihn Gleichnisse nöthig, durch die ihm die Erfordernisse der Vernunft als mit denen der Sinne übereinstimmend nahegelegt werden. Das wird durch ein Beispiel erläutert. Vor dem Feuer, vor einem schreckenden Lärm flieht die Natur des Menschen schon vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, weil ihr durch diese die drohende Gefahr bekannt ist. Will nun die Vernunft vor anderen Gefahren warnen, so redet sie mit der sinnlichen Natur in ihrer Sprache und sagt zu ihr: Diese Gefahr ist wie brennendes Feuer, wie tiefes Wasser, vor denen du dich zu hüten pflegst. So besteht der Nutzen des Gleichnisses darin, dass es der sinnlichen Natur die Anforderungen der Vernunft nahebringt. Wegen der vorwiegenden Anwendung von Gleichnissen hat auch das Sefer Mischlé seinen Namen erhalten.

Jetzt lässt Saadja eine Reihe von anderen zum Verständniss des Proverbienbuches nothwendige Bemerkungen folgen, indem er sich Weiteres für den Commentar selbst vorbehält. Zuerst eine Darlegung des Vorzuges der Vernunft über die Sinnlichkeit. Die sinnliche Natur hat keine Ahnung von den Erkenntnissen der Vernunft, während diese auch von den Zuständen jener Kunde hat, so dass sie höher steht als dieselbe. Die Natur hat daher kein Recht, der Vernunft entgegenzuhalten, dass sie selbst die eigenen Neigungen und deren Folgen besser kenne. Die Natur ist blind und gleicht Jemandem, der noch nie ein Kind grossziehen gesehen hat oder keinen Begriff davon hat, wie das Weizenkorn wächst,<sup>1</sup> und den Erzieher und Säemann für thöricht hält, während sie doch mit Weisheit

<sup>1</sup> Dieselben zwei Gleichnisse wendet Saadja in Bezug auf den Messiasglauben Israels an, im Eingange des VIII. Abschnittes seines Sefer Emünöth (arabisch steht das Stück bei Munk, Not. s. S. 20 f.).

handeln und er selbst der Thor ist. — Wichtig für die Leitung des Menschen ist die Thatsache, dass er an dem Gescheicke des Nebenmenschen sich ein Beispiel nimmt. Darum verzeichnete auch Gott in der Thora das Glück der Frommen, das den Frevlern beschiedene Unheil. Salomo aber bringt den Menschen nach göttlicher Eingebung — *ען אללה* — die Schicksale von ihresgleichen zur Warnung, so die der Trägen, der Wollüstigen, das Beispiel des Weisen, der eine Stadt rettet.

Nun folgt ein Excurs über die Stufen, die zur Erkenntniss führen. Es sind vier: Aufnahme, Bewahren, verständiges Beurtheilen — *פאסר* — und vernünftige Unterscheidung — *תמיין*. Es wird nun gezeigt, wie das durch Unterricht erlangte Wissen durch diese vier Stufen gehen müsse. Saadja hat dasselbe auch in Bezug auf die zweite von ihm angenommene Quelle des Wissens, das eigene Nachdenken, ausgeführt; aber leider befindet sich hier im Manuscript eine Lücke, welche sich auch noch über den folgenden Absatz erstreckt. Dieser bietet, wie das von ihm erhaltene Stück zeigt, eine Classificirung der im Proverbienbuche enthaltenen Sätze. Die ersten fünf Kategorien fehlen, die letzten sieben sind folgende: 6. Eine über den Gegenstand in seinem ganzen Umfange sich erstreckende kategorische Behauptung. Beispiele 17, 9; 16, 21. — 7. Sätze, die man für Aussagesätze halten möchte, die aber Gebote oder Verbote enthalten: 16, 12. — 8. Vergleichung eines höher stehenden mit einem niedrigeren Gegenstande: 18, 10. — 9. Beziehung eines Gegenstandes, über den man uns belehren will, auf einen bekannten und Gleichsetzung beider: 27, 9. — 10. Behauptungen, von denen man meinen könnte, dass sie ohne Ausnahme gelten, während die Ausnahme implicite angezeigt ist: 24, 10; 14, 7. — 11. Zwei Verse stehen so nebeneinander, dass der Leser sie für unabhängig von einander halten könnte, während sie in Wirklichkeit zusammengehören. So sind 20, 21; 18, 19; 17, 17 mit den beziehungsweise vorausgehenden Versen zu verbinden. — 12. An-

<sup>1</sup> Saadja meint im erstern Falle die Ergänzung der Bedingungsartikel, im andern als Beispiel citirten Verse die Einschlebung eines „wenn nicht“ vor *וכל*.

weisung für den Weisheit Suchenden, wie er sie zu suchen habe; durch eine Erklärung von 30, 1—5 illustriert. Dieser Passus enthalte eine Warnung für den Forscher, sich nicht in Dinge einzulassen, deren Erkenntniss unmöglich sei, wie die Schöpfung aus Nichts und die Natur der Dinge in ihrer Wurzel.<sup>1</sup> — Man sieht, dass Saadja in dieser Zusammenstellung ein hermeneutisches Schema für die syntaktische und inhaltliche Erklärung der Sprüche geben wollte. Die Reihe ist ziemlich bunt, zeigt aber das Bestreben, den Text tiefer und im Zusammenhange zu erkennen. Mit dieser Reihe bricht auch in der vorliegenden Handschrift die Einleitung ab; doch ist sie jedenfalls damit nicht beendet.

Was nun den Commentar zum ersten Capitel angeht, so ist er ziemlich ausführlich und zeigt dieselbe Neigung zu schematisiren, wie die Einleitung. Ein besonders hervorragendes Beispiel dafür ist die Auslegung zu den Versen 20—33.<sup>2</sup> Der Zweck dieses ganzen Stückes sei die rechte Leitung und Vorbereitung in allen Angelegenheiten. Die Leitung kann sich auf vier Stufen bewähren. In erster Reihe lehrt sie, sich in nichts einzulassen, bevor man Mittel hat, um etwaigen Gefahren vorzubeugen; sie lehrt, nachdem man sich eingelassen, Mittel suchen, bevor das Unheil eintritt; sie lehrt Mittel suchen, nachdem das Unheil eingetreten; sie lehrt endlich Heilungsversuche nach der Schädigung. Jede dieser vier Stufen zerfällt nun in zwei Seiten, je nachdem es sich um weltliche oder religiöse Dinge handelt. Das wird einzeln auseinandergesetzt, wobei als weltliches Beispiel die Gesundheitslehre angeführt wird. Die Stufenfolge wird dann noch besonders auf Regierungskunst angewendet, sowie ihre Anwendbarkeit auf den Handel und die Disputirkunst behauptet. Von allen

<sup>1</sup> ודרך הו עלם אלאבראע ואלאבתראע ושבע אלאשא מן אלאצל.

<sup>2</sup> Wie in den Psalmen, so sendet auch hier Saadja der Erklärung die Uebersetzung voraus. (Ebenso verfährt Salmon ben Jeruchim; s. Fürst, G. der Karäer II, 86.) Nur zerlegt er das Capitel in Abschnitte; dieselben sind im ersten Capitel der Sprüche: 1—7; 8—9; 10—19; 20—33. In dem letzten Abschnitte folgt nach der Uebersetzung vor der längern, eigentlichen Auslegung eine Reihe von Worterklärungen zur Rechtfertigung der Uebersetzung.

diesen äusserlichen Berufskreisen könne man Gleichnisse für die religiösen Dinge herholen. — Diesen vier erörterten Stufen entsprechen nun auch die vier Wirkungsorte, welche Salomo der als Lehrerin auftretenden Weisheit angewiesen hat.<sup>1</sup> Sehr witzig wird gezeigt, wie diese Orte mit den obigen Stufen parallel laufen und sie bezeichnen, sowie dass die vier für das Verkünden der Lehren angewendeten Ausdrücke<sup>2</sup> eine ähnliche Stufenfolge bilden. Dann folgt die Anwendung dieser allgemeinen Erörterung auf einzelne Verse des Passus. — Ein eclatanteres Beispiel für die synthetische Methode von Saadja's Bibelerklärung als dieses könnte nicht vorgebracht werden; solche Beispiele waren es auch wahrscheinlich, welche Ibn Esra ausser den von ihm angeführten im Auge hatte.

Da die gegenwärtige Abhandlung sich an die Einleitung Ibn Esra's anschliesst, so wäre es die ihr gesetzten Schranken überschreiten, wollten wir an diesem Orte eingehender über die sonstige Art Saadja'scher Exegese sprechen. Auch hat dieselbe in ihren Hauptpunkten einigermaßen vollständige Darstellung schon gefunden durch Dukes<sup>3</sup> und Geiger.<sup>4</sup> Nur einige Bemerkungen seien hier gestattet, zu welchen Ibn Esra's sonstige Polemik gegen den Gâôn Anlass gibt und welche die exegetische Weise des Letztern zu beleuchten vermögen.

Bekanntlich ist Saadja der von Ibn Esra am häufigsten angeführte und bekämpfte Erklärer. Wie sehr er sich fortwährend mit ihm beschäftigte, beweist der Umstand, dass die zweite Recension des Exodus-Commentars, obwohl kurz und an sonstigen Citaten ziemlich arm, von Saadja allein etwa 45 neue, in der ersten Recension nicht stehende Anführungen enthält. In einem dieser Citate der zweiten Recension wird eine sehr schwere Anklage gegen Saadja erhoben.

Dieser hatte nämlich sowohl וי, Genesis 20, 4, als עם, Exod. 21, 8, für gleichbedeutend mit אי erklärt. Zur letztern Stelle bringt und widerlegt Ibn Esra Saadja's Ansicht schon

<sup>1</sup> בפתח שערים, בראש הומות, ברחובות, בחוץ.

<sup>2</sup> האמר, הקרא, תתן קול, תרנה.

<sup>3</sup> Beiträge, II, 75—96.

<sup>4</sup> Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie, Bd. V, S. 262—324.

in der ersten Recension, während er zu Gen. 20, 4 davor warnt, ‚auf den Träumer zu hören, der das eine Wort für das andere setzen will.‘ Dieser Träumer ist kein Anderer als Jona Ibn Ganâch,<sup>1</sup> welcher diesen Worttausch zu einer exegetischen, mit Vorliebe auf zahlreiche Stellen angewandten Regel ausgebildet hatte. Er formulirt dieselbe am Beginn des betreffenden Abschnittes seines grammatischen Hauptwerkes,<sup>2</sup> wie folgt: ‚Oft gebraucht der Schriftsteller ein Wort, während er ein anderes im Sinne hat, was man damit rechtfertigen kann, dass beide Wörter irgend etwas gemeinsam haben, sei es die Art oder die Gattung, oder eine Qualität oder dergleichen.‘<sup>3</sup> Diese Theorie nun erregte, als der Würde der heiligen Schrift nahtretend, den besondern Zorn Ibn Esra's. Schon in Sefer Zachût<sup>4</sup> widmet er ihr einen besondern Abschnitt und sagt: ‚Hüte dich, den Worten jenes Grammatikers zu glauben, welcher in seinem Buche mehr als hundert Wörter erwähnte, für welche man nach seiner Behauptung andere setzen muss. Dergleichen darf man von keinem gewöhnlichen literarischen Werke behaupten, geschweige denn von den Worten des lebendigen Gottes.‘ Auch im Schriftchen Sâfâ berûrâ<sup>5</sup> schleudert er gegen das Sefer Harikma das Verbrennungsurtheil, weil Ibn Ganâch in Jeremias 33, 26 דור als Verschreibung für

<sup>1</sup> Dieser ist auch einer der von Ibn Esra am häufigsten citirten Autoren. Merkwürdig ist, dass er ihn im Commentar zu den kleinen Propheten und in der ersten Recension zu Exodus consequent R. Marinus — Merwân — nennt, sonst aber fast durchaus R. Jona. (In Bezug auf Exodus ist dies schon bemerkt von Geiger in Melô Chophnaim, Breslau 1840, S. 83.) Diese beiden Commentare hat Ibn Esra auch im selben Jahre — 1157 — zu Rhodéz vollendet, wie neuerdings Halberstamm in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Sefer Haibbûr (Lyk 1874) S. 13, 15 ausgeführt hat. Ueber eine andere bedeutsame Analogie beider Commentare s. unten S. 51, Anm. 2. Auch in dem im nächstfolgenden Jahre entstandenen Büchlein Jesôd Môra gebraucht Ibn Esra nur den Namen Marinus für Ibn Ganâch; s. c. I zu Anfang und c. II zu Anfang.

<sup>2</sup> ספר הרקמה ed. Goldberg-Kirchheim S. 177—194.

<sup>3</sup> Das heisst, durch irgend eine Art der Ideenassociation ist dem Schriftsteller statt des einen Wortes das andere in die Feder gerathen.

<sup>4</sup> Gegen Ende, ed. Lippmann, S. 72.

<sup>5</sup> ed. Lippmann, S. 96.

אדרין ausgibt. Hier nennt er ihn auch den ‚Faseler‘.<sup>1</sup> Ebenso entschieden lautet die Abweisung im Commentar zu Daniel 1, 1: ‚Wie wäre es anzunehmen möglich, dass irgend Jemand das eine Wort schreibt oder spricht und eigentlich ein anderes meint. Wer solches behauptet, gehört zu den Wahnsinnigen. Jenem Erklärer wäre es eher zugekommen, zu sagen: Ich weiss nichts, als die Worte des lebendigen Gottes zu verdrehen.‘ Als Wahnsinnigen — משונע — bezeichnet dann auch Ibn Esra den R. Jona (zu Exodus 19, 12), weil er behauptet, Mose hätte הרר [הגבל את] (Ex. 19, 23) nur aus Versehen gesagt, statt העב [את].

Von dieser Theorie nun, gegen welche Ibn Esra — und nicht mit Unrecht — eine solche Schärfe richtet, behauptet er an der genannten Stelle in der zweiten Recension des Exodus-Commentars, zu derselben sei ihr Urheber durch keinen Geringern als den Gaôn Saadja berechtigt worden. ‚Auf diese Pfeiler der Lehre<sup>2</sup> stützte sich der Faseler in seiner Vertauschung von Wörtern; — es folgen einige Beispiele — welche Stellen ich alle ohne Vertauschung erklärt habe. Sein Buch ist werth, verbrannt zu werden.‘<sup>3</sup> War Ibn Esra zu solcher Anklage berechtigt? Zunächst ist nun hervorzuheben, dass Ibn Ganâch in der That als allererstes Beispiel des Worttausches gerade das von Exodus 21, 8 (אי-ש-עם) wählt. Er nennt zwar

<sup>1</sup> Dieses Epitheton — המהביל — gibt Ibn Esra nur noch dem Bibelkritiker Jizchâki, zu Hiob 42, 16, sowie er nur noch des Letztern Werk für verbrennungswürdig erklärt, zu Gen. 36, 30. Dabei ist es aber zu beachten, dass Ibn Esra an allen angeführten Stellen nie R. Jôna's Namen nennt; gewiss aus feinem Tactgefühl, um den verdienstvollen Grammatiker nicht in den Augen der unkundigen Leser als Ketzler zu brandmarken. Die Kundigen merkten ohnedies, auf wen gezielt war. Welch' ein Ton von Achtung geht auch durch die ebenfalls anonyme Anführung des S. Harikmâ, zu פ' 77, 3: ש' חכם גדול חבר ספר נכבד רק י"ש (Vertauschung von י"ד mit עיני). Ibn Esra, der Ibn Ganâch so viel zu verdanken hatte, wollte ihn offenbar nicht blossstellen. — Zu berichtigen ist Gross (Menachem ben Sarûk, S. 18), der unter המהביל stets Jizchâki verstehen will.

<sup>2</sup> D. h. Saadja und den ebenfalls als Urheber willkürlicher Worterklärung citirten Onkelos.

<sup>3</sup> . . . . . ויאמר הגאון כי כמוהו הגוי נם צדיק תדרונו. ובאלה עמודי התורה נתלה המהביל להחליף מלה במלה . . . . .

Saadja nicht, aber für den Kundigen war dies gewissermassen eine Rechtfertigung der kühnen Theorie durch stillschweigenden Hinweis auf den gefeierten Gaôn. Auch in der Einleitung zum Rikma — S. VII — beruft er sich hinsichtlich der Herbeiziehung talmudischer und arabischer Wörter zur Erklärung von biblischen auf das Vorbild Saadja's.

Hatte also Ibn Esra wahrscheinlich Recht mit der Annahme, Ibn Ganâch stütze sich auf Saadja, so thut er diesem entschieden Unrecht mit der Annahme, er huldige derselben Theorie des Worttausches wie Ibn Ganâch; denn während dieser wirklich eine Verschreibung im Texte behauptet, legt Saadja nur aus dem Zusammenhange einem Worte für die betreffende Stelle eine Bedeutung bei, welche ihm sonst gar nicht zukommt, was, wie sich Geiger<sup>1</sup> ausdrückt, ‚die Kinderstufe der Sprachforschung verräth‘. So erklärt Saadja סנה, Deuter. 33, 16, mit Himmel;<sup>2</sup> נפשו, ψ 24, 4, mit שמו,<sup>3</sup> wegen des Verbuns נשא; שלמי, ψ 7, 5, mit Feind;<sup>4</sup> zu בני, ψ 2, 7, meint er, es müsse Freund bedeuten,<sup>5</sup> ‚weil der Verstand die nächste Bedeutung, Sohn, nicht zulasse‘. Merkwürdig ist die Erklärung von ויתנו, Levit. 1, 7, mit ‚anzünden‘. Die Söhne Aharon's hätten es im gewöhnlichen Sinne verstanden, woher ihr Versehen mit dem ‚fremden Feuer‘.<sup>6</sup> Daran knüpft Saadja eine längere Warnung, auf die Bedeutung der Worte sorgfältig zu

<sup>1</sup> Zeitschrift, Bd. V, S. 287.

<sup>2</sup> Ibn Esra zu Exodus 3, 2.

<sup>3</sup> Dukes, Beiträge, II, 81. Saadja übersetzt וזא כאלאם זורא ,wer nicht falsch beim Namen schwört‘, als hiesse es אשר לא נשא לשוא ,wobei das Suffix ו auf Gott bezogen wird, wie auch Ibn Esra zur Stelle erklärt.

<sup>4</sup> Ewald, Beiträge, S. 15. Dieselbe Bedeutung ‚Feind‘ vindicirt Saadja auch שלמים, ψ 69, 23 und שלמן, Hosea, 10, 14.

<sup>5</sup> Ewald, ebendas. S. 10. Saadja beruft sich auf Deut. 14, 1 und 32, 5. Auch ψ 73, 15 übersetzt er בניך mit אוליך ,deine Freunde‘ (ib. S. 54). Der Ausdruck ולי bedeutet speciell Gottesfreunde, Fromme, und wird bei Anführung biblischer Personen oft als Epitheton gebraucht.

<sup>6</sup> Die ganze Stelle ist bei R. Bachja ben Ascher (Pentateuch-Commentar ed. Venedig, 122 c) erhalten. Geiger (l. l. S. 289) übersetzt sie. Es ist dort, Anm. 1, für וישעלוא zu lesen וישעלוא, wie auch ed. Pesaro, 154 b, hat. שעל heisst arabisch ‚anzünden‘.

achten, woraus ersichtlich ist, wie ernst es ihm mit solchen uns willkürlich vorkommenden Worterklärungen war.

Diese Art gewaltsamer, einer fortgeschrittenen Exegese verwerflich erscheinender Worterklärung hängt zum Theile mit dem Rationalismus Saadja's zusammen. Derselbe heischte es, in der Bibel nichts unklar zu lassen; alles musste einleuchtend und zusammenhängend erscheinen. Anderentheils wiederum folgte Saadja hierin dem Beispiele jener angesehenen Uebersetzungen, welche die seinige ablösen sollte, der Targumim. Dies näher auszuführen, sowie nachzuweisen, wie Saadja auch sonst in den Fustapfen der aramäischen Bibelversionen ging, ist hier nicht der Ort.<sup>1</sup> Nur eine andere Seite seiner Worterklärung, wo diese Analogie mit dem Targumim stark hervortritt, sei hervorgehoben. Es ist die Wiedergabe von geographischen und anderen Namen mit neueren Bezeichnungen, wobei Saadja oft der talmudischen oder targumistischen Tradition folgt, oft aber auch eigene Erklärungen wagt. Das wirft ihm Ibn Esra zu Genesis 2, 11 vor. Er habe חיללה so übersetzt, wie er es gerade nöthig hatte, ohne eine Tradition für sich zu haben,<sup>2</sup> auf die er sich stützte. Ebenso sagt er zu Exodus 28, 20: ‚Wir haben kein sicheres Mittel, die Bedeutung der Edelsteine am Brustschild zu ermitteln. Der Gaôn hat dieselben nach Willkür übersetzt, obwohl er keine Tradition zur Stütze hatte.‘ An die zuerst angeführte Stelle knüpft Ibn Esra den allgemeinen Tadel, dass Saadja also auch bei allen Völker- und Ländernamen, Thieren, Vögeln und Steinen verfahren sei. ‚Vielleicht hat ihm ein Traum die betreffenden Erklärungen

<sup>1</sup> Bachja Ibn Pakúda bemerkt (Herzespflchten, I, 10), Saadja habe in seiner rationellen Uebersetzung der Anthropopathien die Targumim zum Vorbilde gehabt. S. auch Munk, Notice sur Saadia, S. 44.

<sup>2</sup> בי אין לו קבלה. Diese vier harmlosen Worte haben Haneberg (in der oben angeführten Abhandlung) zu einem sehr argen Missverständnisse geführt. Nachdem er die frühere, von den Karäern verbreitete, irrige Ansicht wiederholt, Saadja sei von Salmon ben Jerochim erzogen worden, fährt er fort: ‚Daher befremdet uns die Nachricht von Ibn Esra nicht, dass Saadja keine Kabbala annehme (Gen. 2 בי אין לו קבלה)!! Daran knüpft Haneberg eine lange Anmerkung über die ältere Geheimlehre. — Munk's Notice sur Saadja, wo die ganze Stelle aus Ibn Esra übersetzt ist (S. 54), war schon zwei Jahre vorher erschienen (1838).

enthüllt. Jedenfalls hat er sich bei manchen geirrt, wie ich es an seinem Orte zeigen werde. Darum dürfen wir uns auf seine Träume nicht stützen. Möglich ist es — so schliesst Ibn Esra seinen Ausfall — Saadja habe das Alles zu Gottes Ehre gethan, indem er die Bibel in Sprache und Schrift der Araber übersetzte und diese nicht zu der Behauptung veranlassen wollte, es gäbe Gebote der heiligen Schrift, die wir nicht verstehen.<sup>4</sup> Nach dem Obigen können wir indessen auch ohne Ibn Esra's Vermuthung<sup>1</sup> uns Saadja's Streben, Alles zu erklären, begreif-

<sup>1</sup> Uebrigens mag es richtig sein, dass Saadja bei seiner Uebersetzung auch muhammedanische Leser im Auge hatte. Schon sein Lehrer Abu Kethir hatte mit muhammedanischen Gelehrten Unterredungen (s. Grätz, Geschichte, V, 282), und dass Saadja's Schriften, auch die exegetischen, in muhammedanischen Gelehrtenkreisen bekannt waren, bezeugt die Stelle im Fihrist-ul'ulûm. Dass über dreihundert Jahre später Abulfedâ keine arabische Uebersetzung der Bibel kannte, was Pococke (Walton'sche Polyglotte, VI. Band, achter Abschnitt) als Argument gegen Ibn Esra vorführt, beweist nichts, da der lange Zeitraum genügte, um die arabisch geschriebenen Exemplare aus dem Verkehre zu bringen. — Vieles weist darauf hin, dass Saadja auf den Islâm Rücksicht nahm. Es ist kein Zufall, dass die nach targumistischer Weise affirmativ übersetzte Frage **מי** 'אלוהי מבלעדי' **ד'** 18, 32, arabisch bei Saadja dem Glaubensbekenntniss der Muslimen gleich lautet: **לא אלהא אלא אללה** (Ewald, Beiträge, I, 22). Doch wollte Saadja damit gewiss nicht, wie Ewald meint, zeigen, dass schon das Alte Testament so weit sei, denn das war überflüssig. Vielmehr wählte er gerne Ausdrücke, die den Muhammedanern geläufig sind. So übersetzt er **ψ** 99, 6 **כהניי** mit **אימתה**, um die Imame in's Gedächtniss zu rufen; im Scholion zu **ψ** 72 König mit **בליפה**, Chalif (angeführt bei Haneberg) **ψ** 2, 2 **רוזים** mit **וזרא**, Veziere. **ψ** 28, 2 ist ihm die heilige Ecke der muslimischen Bethäuser, das **מחראב**. Sogar die heilige Schrift nennt er mit demselben Namen, wie die Muhammedaner die ihrige, indem er von einem Hapax legomenon sagt: **לם תדביל פי אלקרואן אלי דאהנא** es komme sonst in der Schrift (**קרואן** = hebr. **מקרא**) nicht vor (Ewald, Beiträge, I, 70). Moses erhält von Saadja den Titel, welcher die stehende Bezeichnung Muhammed's ist, nämlich **עליה** **אלרסולא** (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166). Dass Saadja, und nach seinem Vorgange auch andere Exegeten der Gaonenzeit, wie R. Hai im Osten, Jehûfa ibn Koreisch im Westen, den Korân für ihre Bibel-erklärung benutzten, ist bekannt. Von ersterem berichtet Ibn Esra, zu Hiob 21, 32, er habe das schwere Wort **גרייט** als eine Bezeichnung des Grabgewölbes — **קברה** —, wie solches in arabischen Ländern Sitte ist, erklärt. — Auch auf die Correctheit seines arabischen Ausdruckes war Saadja sehr bedacht. Im Proverbien-Commentar bemerkt er zu 1, 17, er

lich machen. Er wollte eben, dass seine Uebersetzung — und sein Commentar — nichts in dem heiligen Texte undeutlich lasse.

Noch einen ähnlichen Vorwurf richtet Ibn Esra gegen Saadja in Bezug auf Deutung der Eigennamen. Zu ערה וצלה, Gen. 4, 19, sagt er: ‚Kehre dich nicht an die Worte des Gaon in Bezug auf Eigennamen; denn würden wir auch die ganze heilige Sprache kennen, — also auch die Stammbedeutung der Nomina propria — so könnten wir doch von den Begebenheiten nichts wissen (d. h. von dem geschichtlichen Grunde der zu deutenden Namen).‘ Hierin nun war offenbar Saadja's Vorbild die Agada, gegen welche denn auch Ibn Esra, wenn auch nicht direct, dieselbe Rüge richtet. Zu Exodus 6, 25 lesen wir nämlich bei ihm: ‚Putiel war ein Israelit (also nicht identisch mit Jethro); warum es so hiess, wissen wir nicht, sowie wir auch den Grund des Namens מישאל nicht kennen und den von vielen anderen Namen, wie z. B. Aharon. Stände die Geschichte Mose's nicht in der heiligen Schrift selbst, so wüssten wir auch von ihm nicht, warum er so genannt wurde.‘ Und zu Genesis 10, 8 sagt er: ‚Suche keinen Grund für Namen, wenn derselbe nicht in der Schrift angegeben ist.‘<sup>1</sup>

habe מורה nicht mit dem arabischen دري wiedergegeben, weil dieses auf das Netzstellen nicht angewendet wird. Zu ירשנה (ψ 20, 4) meint er, das Wort, als von רשן, Asche, stammend, hätte eigentlich mit ירמרה übersetzt werden sollen. Aber das ginge im Arabischen nicht; darum gibt er יחרקא (verbrennen = einäschern). Zu ψ 22, 1 macht er darauf aufmerksam, אילת השחר bedeute eigentlich ‚Macht der Morgenröthe‘ — von איל; aber so könne man arabisch nicht sagen, er übersetze daher מטלע אלפנר, ‚Aufgang der Morgenröthe‘ (Beiträge, I, 23, 24). Wir sehen, wie Saadja um der Correctheit willen seine ungemein starke Vorliebe, für den hebräischen Ausdruck möglichst etymologisch und auch lautlich deckende arabische Wörter zu geben, geopfert. — Diese Vorliebe führte ihn, um ein weniger bekanntes Beispiel anzuführen, dazu, וחידותם, Prov. 1, 6, mit אחריותם, ‚ihre Geschichten, Traditionen‘ zu übersetzen, was nur dem Lautklange nach zum Textworte stimmt; ebenso ψ 49, 5 חריתי mit חריתי (bei Haneberg). Im Uebrigen s. über diesen Punkt Munk, Notice sur Saadia S. 56 f. Geiger, Wiss. Zeitschrift S. 290.

<sup>1</sup> Ebenso macht er sich, zu Esther 9, 8, über ‚spanische Gelehrte‘ lustig, welche sich freuten, für die — persischen — Namen איריחא und פירחא Bedeutungen gefunden zu haben,

Die von Ibn Esra so sehr gerügte, weil von keiner Tradition unterstützte Erklärung von allerlei seltenen Ausdrücken wurde von Anderen eher willkommen geheissen als getadelt. Ibn Ganâch freut sich, durch dieselbe in den Stand gesetzt zu sein, sein Wurzelwörterbuch zu vervollständigen. Er sagt: <sup>1</sup> ‚Wir haben auch diejenigen unabgeleiteten Hauptwörter — das ist solche, deren Stamm kein Zeitwort bildet — in unser Werk aufgenommen, an welche sich eine nützliche Erklärung anschliesst; so die Namen der Masse, Gewichte, Vögel, Steine und dergleichen, deren Erklärung ich aus den Schriften der vertrauenswürdigen Gelehrten und Schulhäupter,<sup>2</sup> wie R. Saadja, R. Scherira, R. Hai, R. Samuel bar Chophni, R. Chephez, geschöpft habe, sowie aus anderen Commentatoren und Geonim.‘

Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass in diesem Punkte der Worterklärung Saadja nicht allein dasteht,<sup>3</sup> wie ja auch die beliebte Ableitung biblischer Wörter aus talmudischen ein gemeinsamer Zug der gaonäischen Exegese ist, der besonders bei R. Hai<sup>4</sup> auftritt. Leider haben sich von den übrigen Commentatoren dieser Epoche, abgesehen von den spärlichen Citaten bei Späteren, keine Werke erhalten, obwohl sie, wie Ibn Ganâch's eben citirte Aeusserung zeigt, zahlreich genug gewesen sein müssen. Wir können also keine vollständige

<sup>1</sup> Sefer Harikmâ, Einleitung, S. XII.

<sup>2</sup> Im arabischen Original (bei Munk, Notice sur Aboulwalid, Journal Asiatique, 1850, nov., déc., S. 376), heisst es: אלעמא ואלרוסא אלמחוק: בנקלהם, also ‚auf deren Ueberlieferung man sich verlassen kann‘. Demnach betrachtete Ibn Ganâch diese Erklärung als aus früherer Tradition durch die Geonim erhaltene.

<sup>3</sup> Auch von Isak Israeli hat sich ein Beispiel erhalten, wie er ein Wort abweichend von der sonstigen Bedeutung nach dem Zusammenhange erklärt. Er sagt nämlich in seiner oben (S. 18, Anm. 2) angeführten Abhandlung, וייצר (Gen. 2, 19) sei so viel als ויאסף. Vielleicht leitete er das Wort vom Stamm אצר. anhäufen, sammeln, ab.

<sup>4</sup> Nach Grätz, Geschichte, VI, 7, hat R. Hai kein exegetisches Werk verfasst. Indessen ist es wahrscheinlich, dass er Hiob commentirt hat, denn zu 6, 10 erwähnt Ibn Esra ausdrücklich: ואני ראיתי בפירושי ר' חיי ו'ל שפירש ואסלרה לשין הגבורה. was keine blos ungenaue Redewendung sein kann. Gerade zu Hiob wird R. Hai von Ibn Esra am häufigsten angeführt, ausser der genannten Stelle noch zu 4, 15; 14, 27; 21, 32; 37, 20.

Vorstellung ihrer exegetischen Art uns bilden. Das aber ist gewiss, dass die Exegese der mit Saadja beginnenden Glanzzeit der Geônim bahnbrechend und für immer Ausschlag gebend war für eine vernunftgemässe, das klare Verständniss des Textes bezweckende und mit Bewusstsein anstrebende Schrifterklärung. So beruft sich denn auch Ibn Ganâch, den zeitgenössischen Finsterlingen gegenüber, welche alle freiere und vom traditionellen Wege abweichende Auslegung der Bibel perhorrescirten, darauf, dass sie zu wenig sich mit den Commentaren der Paschtânim<sup>1</sup> R. Saadja und R. Samuel bar Chophni beschäftigten. (Harikmâ, S. VIII.)

Als Vertreter des Peschat wird noch ein anderer Exeget des gaonäischen Zeitalters genannt. Es ist R. Chananel aus Kairuwân, der grosse Talmudlehrer, an den Ibn Esra jedenfalls auch gedacht hat, wenn er von den ‚Grossen und Meistern im Reiche der Araber‘ spricht. Ihn führt R. Bachja ben Ascher in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar, neben Raschi, als Muster des Peschat an.<sup>2</sup> R. Bachja ist es auch, der uns sehr zahlreiche Stellen aus der Pentateuch-Erklärung R. Chananel's erhalten hat. Rapoport hat dieselben durch anderweitige Citate vermehrt und diese Analekten aus Chananel's Exegese als Anhang zu dessen Biographie veröffentlicht.<sup>3</sup> Durch diese Sammlung ist es leicht, sich ein Bild von der Exegese des Kairuwâner Meisters zu machen. Ihm gilt, ebenso wie Saadja, als Princip die Dreiheit: Vernunftkenntniss, Schrift und Tradition.<sup>1</sup> Wie rationell er dachte, zeigt die Er-

<sup>1</sup> Das hebr. פשטנים ist im arabischen Texte (bei Munk, l. l. S. 365) zu אלפסאמיה arabisirt.

<sup>2</sup> Er nennt ihn: הפשיט והפמיט (so ed. Pesaro, l. הפמיט). החוק רבנו חננאל

<sup>3</sup> לקוטים מפ' ר"ע על התורה in Bikkûrê haïttim-Bd. XII, S. 34—55. Die meisten Beispiele sind zu Exodus. Ibn Esra citirt R. Chananel zu Levit. 18, 22.

<sup>1</sup> Am Schlusse der Erläuterung von Exodus 21, 23 sagt er: והא למרת מן הרעת ומן הכתוב ומדברי חכמים שאין פירושו עין תחת עין ממש אלא רמזים. — הרעת ist hier, was bei Saadja מושכל. Der Karäer Sahl ben Mazliach hat dafür חכמת הרעת, während bei Ibn Esra der Ausdruck שקול הרעת am geläufigsten ist. Es ist bezeichnend, dass ein anderer karäischer Exeget, Sa'id ben Jepheth, das Princip חכמת הרעת ausdrücklich verwirft; auch Josua der Jüngere lässt es aus. S. Grätz, Geschichte, V, 510.

klärung zu Exodus 15, 22: „Der Weg war drei Tagereisen lang. Sie selbst gingen jedoch nur einen Tag, der Wassermangel konnte nur einen Tag gedauert haben; denn es ist gegen die menschliche Natur, drei Tage ohne Wasser zu leben, geschweige hier, unter den Israeliten, wo es Weiber und Kinder gab.“ — Sonst bemüht er sich, namentlich den Zusammenhang einer Stelle deutlich zu machen. Auch an willkürlicher Worterklärung fehlt es nicht.<sup>1</sup> Vieles erklärt er in agadischer Manier. Das hängt gewiss mit dem praktischen Zwecke zusammen, welchen R. Chananel's Exegese anstrebte. Sie entsprang offenbar aus sabbathlichen Vorträgen, daher die echt homiletischen Anwendungen, die zahlreich gewesen sein müssen.<sup>2</sup> Auch die Rechtfertigung von scheinbaren Anstössig-

<sup>1</sup> Genesis 43, 1 erklärt er למה אין אתם מפוררים למה למה התראו mit להם ונתראה פנים (II Könige, 14, 8) hin.

<sup>2</sup> Zu Gen. 43, 10 heisst es: „Die Schrift lehrt dich hier, dass Jakobs Söhne lieber mit Knappheit sich nährten, als dass sie ehrenrührige Reden gegen den Vater führten. Sie warteten, bis er von selbst ihnen zu Willen that, weil sie ihn hoch in Ehren hielten“. Zu Gen. 50, 10 steht ein langer Excurs über die Todtenklage — הספר —, deren neun Arten aufgezählt werden. Zu Exodus 14, 31 über das vierfache Glauben. — Zu Gen. 17, 20: „Wir sehen, dass diese Zusicherung — nämlich dass Jismael zum grossen Volke werden wird — sich um 2333 Jahre verzögert hat. — So lange verfloss von Abraham bis zum Jahre 4381 der Welt, in dem nach Chananel die Higrä stattfand. — Es lag nicht an ihrer Schuld; auch harreten sie darauf alle jene Jahre hindurch, bis es schliesslich, eintraf und ihr Reich Festigkeit erlangte. Um wie viel eher sollten wir, die wir unser Reich durch eigene Sünde eingebüsst haben, auf Gottes Zusicherung harren und nicht verzweifeln!“ — Eine wirksamere Aufforderung zum Ausharren in der Hoffnung auf die künftige Erlösung konnte R. Chananel an seine Zeitgenossen nicht richten. — Noch an anderer Stelle flicht Chananel die Herrschaft des Islam in eigenthümlicher Weise in die Exegese ein. Zu Genesis 32, 15 sagt er: כל ראשי הבהמות במנהג הוא תקין לפיכך קרמה, כלל (ed. Pesaro richtiger כלל), „Die Summe der Thierhäupter in Jakobs Geschenk an Esau beträgt 550; darum ging das Reich Edom dem Reiche Israel um 550 Jahre voran.“ Das klingt vollständig unverständlich, wie denn auch Rapoport zu dieser Stelle gar keine Erklärung versucht hat. Eine solche ist erst dann möglich, wenn man folgende Stelle des arabischen Historikers Mas'ûdî damit zusammenstellt: „Jakobs Angst vor seinem Bruder Esau war sehr gross, obwohl ihm Gott Sicherheit zugesagt hatte. Er besass 5500 Stück Vieh; davon

keiten in der Bibel, wie Rachel's Diebstahl, Gen. 31, 9, Mose's Weigerung, Exod. 3, 18, das Entleihen von kostbaren Geräthen, ib. 3, 22; 11, 2, wird in homiletischer Weise vorgetragen. Auch auf die Karäer nimmt Chananel Rücksicht. Er vertheidigt die Tradition im Allgemeinen, zu Gen. 18, 19, und besonders das berechnete Mondjahr, zu Exod. 12, 1. Auch sucht er talmudische Erklärungen zu rechtfertigen, zu Gen. 38, 25; Exod. 4, 25. — Und was Ibn Esra an den gaonäischen Exegeten rügt, die Abschweifungen vom Gegenstande, dafür finden sich auch bei R. Chananel Beispiele, die ebenfalls zum Theile auf die praktischen Zwecke seiner Schrifterklärung zurückzuführen sind. So hat er zu Gen. 29, 19 eine Ausführung über die verschiedenen Arten, wie man die Dinge mit einander vergleichen kann; Exod. 5, 22 über die Leiden, יסורים;

gab er seinem Bruder den zehnten Theil aus Furcht vor dessen Angriff, trotz der Versicherung Gottes, Esau werde ihm nichts anhaben können. Gott bestrafte ihn für diese Vertrauenslosigkeit an seinen Kindern und offenbarte ihm: Mein Wort beruhigte dich nicht, darum sollen die Kinder Esau's deine Nachkommen 550 Jahre lang beherrschen! Und wirklich verflossen 550 Jahre seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis zu seiner Eroberung durch Omar ibn al-Chattâb. (Prairies d'or Bd. I, S. 89; s. meinen Aufsatz in Kobak's Jeschurun, Bd. VIII, S. 22). Letzteres Datum ist nun dahin zu berichtigen, dass als Ende der Römerherrschaft nicht Omar's Sieg, sondern der Beginn der muhammedanischen Aera zu rechnen ist; dann ist die Zahl 550 bis auf wenige Jahre richtig von 68 bis 622). Jetzt wird R. Chananel's Deutung verständlich; nur muss man statt ישראל lesen ישמעאל. Daraus geht auch hervor, dass die Deutung nicht von ihm herrührt, sondern von irgend einem jüngeren Agadisten, da sie schon dem 100 Jahre früher lebenden Mas'ûdi bekannt ist. Dieser wird sie von dem mit ihm verkehrenden Abu Kethir, Saadja's Lehrer, gehört haben und modificirte sie wohl ein wenig. Sonst klingt die Stelle echt agadisch. Jakobs Furcht trotz Gottes Zusicherung findet schon ein älterer Midraschlehrer, R. Reuben, tadelnswerth. S. Bereschith rabba c. 76, Anfang. — Dass man die Herrschaft der Römer über Israel mit der Zerstörung Jerusalems, die der Araber mit Muhammeds Flucht beginnen liess, beweist die Angabe des im selben Jahrhundert wie R. Chananel lebenden karäischen Exegeten Abulfarag Jeschua, zur Zeit der Abfassung seines Commentars dauere die Herrschaft Roms bereits 1020, die Ismaels 482 Jahre. ואחריהם קמו ארומים ומולכים עד עתה אלף וכו' (Pinsker, Likk. Kadm. Anhang, S. 75). Die Zahl 482 ist erst auf julianische Jahre zu reduciren, da sie reine Mondjahre meint, um das Jahr 1090 zu erhalten.

Exod. 13, 17 über cumilirte Wunder, נס בתוך נס; ib. 29, 40 über den Tempeldienst; zu Deut. 18, 3 bei Gelegenheit der Priestergaben über das פריין הן specielle Vorschriften; zu Exod. 32, 18 über die verschiedenen Arten des Götzendienstes

## IV.

## Die karäische Exegese.

Bevor wir an den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes gehen, muss ein merkwürdiges Missverständniss erwähnt werden, welches zwei christliche Forscher dahin führte, in dem nur die Karäer behandelnden zweiten Absatze der Einleitung Ibn Esra's noch etwas ganz anderes zu erblicken, woran Ibn Esra sicher nicht gedacht hat. Wilhelm Schickard, Professor der hebräischen Sprache in Tübingen, der in seiner Schrift über verschiedene exegetische Gegenstände<sup>1</sup> auch Ibn Esra's Einleitung übersetzt und erläutert,<sup>2</sup> beginnt die Darlegung des zweiten Weges so: Secundus modus priori est oppositus, illorum qui solo textu freti, plane nullam admittunt expositionem, ut olim Sadducæi, quo nomine nos quoque Christianos habet suspectos. In der darauf folgenden Uebersetzung fehlen die von Ibn Esra als Beispiele angeführten Autornamen. Dann nimmt er die Christen noch besonders gegen Ibn Esra in Schutz und meint: Sed injuriam nobis quidem Christianis facit, qui nec omnes prorsus expositiones recusamus, neque hodie abolemus eam quæ placuerat heri (S. 143). Schickard meint demnach, dass Ibn Esra mit den צרוקים die Christen und die alten Sadducäer versteht, wie er denn auch den Schlusssatz der Einleitung so paraphrasirt: Tandem in Sadducæos invehitur, qui omnes glossas et commentarios repudiabant, solum vero contextum pro authentico cognoscebant;

<sup>1</sup> Bechinath happeruschim, hoc est Examinis Commentationum Rabbincorum in Mosen Prodromus. Tübingen, 1624.

<sup>2</sup> Einiges daraus war schon Gelegenheit zu berichtigen, oben S. 16 und 18. S. auch unten S. 73.

ut hodie Carræi, Judæorum quædam secta, in orientioribus Europæ finibus se continens (S. 158). Offenbar wusste Schickard von den alten Karäern nichts.<sup>1</sup>

Richard Simon hingegen, der gelehrte Oratorianer, welcher genaue Kunde von den Karäern hatte,<sup>2</sup> erklärte die צרוקים Ibn Esra's richtig als ‚Caraites, qu'il nomme Saducéens‘, fügt aber dann hinzu: Il accuse en même temps les Chrétiens de ce défaut, comme s'ils n'ajoutaient point foi à la Tradition.<sup>3</sup> Er vertheidigt besonders den Stifter des Christenthums gegen Ibn Esra's Vorwurf: Au reste, quand Aben Esra met les Chrétiens au même rang, il prétend par là, que notre Seigneur ne devoit pas s'éloigner de la Tradition de ses Pères, et qu'il ne lui étoit pas permis d'innover . . . . . De plus, Aben Esra, dans ses Commentaires sur l'Écriture, approche beaucoup davantage de la methode des Caraites, que de celle de ses Pères. — Es ist nicht nöthig zu erklären, dass es Ibn Esra nicht eingefallen ist, mit dem Angriff gegen die Karäer auch einen solchen gegen das Christenthum und seinen Stifter zu verweben. Wie aber dieses offenbar sehr geläufig gewordene Missverständniss zu erklären ist? Höchst wahrscheinlich gaben die zwei Autorennamen משיח ישוע dazu Veranlassung, die man bei der Unbekanntschaft mit der karäischen Literaturgeschichte nicht anders auffasste, denn als Bezeichnung für Jesus Christus, womit sie sich in der That vollständig decken. Der Irrthum wurde noch verstärkt durch das unmittelbar folgende וכל מן, womit man überwiegend die Christen bezeichnet glaubte, nach

<sup>1</sup> Schickard entdeckt noch einmal in der Einleitung Ibn Esra's Christen, wo man sie am wenigsten vermuthet hätte. Den Schluss des dritten Absatzes hat er nämlich gar nicht verstanden und liefert von dem Satze: נוצרים ימצא בתולדות רבים folgende ergötzliche Uebersetzung: Reperiet enim in argumentationibus Magistrorum Christianorum (S. 147). Demnach hat er רבים als Mehrzahl von רב, Meister, genommen und statt נוצרים, creata, gelesen: נוצרים. תולדות endlich fasste er in seiner Bedeutung als logischer Terminus: Schlussfolgerung, Beweisführung.

<sup>2</sup> Bezeichnete er doch auch die Protestanten als Karäer. S. Grätz, Geschichte, X, 294.

<sup>3</sup> Histoire Critique du Vieux Testament. L. III, Ch. V, ed. Rotterdam, Bd. I, S. 373.

der bekannten falschen Erklärung als Abbreviatur von מאמיני ישו נוצרי.<sup>1</sup>

Uebrigens lässt sich von vorneherein als gewiss annehmen, dass Ibn Esra der christlichen Exegese keine grosse Aufmerksamkeit schenkte,<sup>2</sup> geschweige denn sie an so hervorragender Stelle in der Einleitung bekämpfte. Nur einmal hat er eine ausdrückliche Polemik gegen christologische Schriftauslegung, nämlich zu Jesaias 52, 13. — Wahrscheinlich meint er die christliche Erklärung — vgl. Vulgata, Peschittha —, wenn er in der zweiten Recension vom Exodus-Commentar — S. 92 — sagt: על בן חנו הנזיר במשוח קדש קדשים: die nämlich Daniel 9, 24 auf den Messias bezogen hatten.<sup>3</sup> Zu  $\psi$  3, 3 führt

<sup>1</sup> In einer neuern, mit vielen Commentaren ausgestatteten Warschauer Pentateuch-Ausgabe hat wahrscheinlich die Censur aus וכל מין das harmlosere וכל מי gemacht, während die verfanglichen Worte וכן משיח וישועה ganz weggelassen sind. Mit demselben Missverständniss hängt der in den Ausgaben allgemein vorkommende Fehler zusammen, dass statt וכן משיח zu lesen ist משיח וכן. Von einem [Hassan] Ben Maschach wusste man nichts, so wurde denn וכן zur verbindenden Partikel וכן corruptirt. Dies וכן wurde noch durch den Umstand begünstigt, dass nach ובנימין wegen des Reimes mit מין, ein Absatz ist. Möglicherweise entstand jener Irrthum und die Leseart וכן in jüdischen Kreisen. Im Lesen der rabbinischen Literatur waren ja stets Juden die Lehrer der christlichen Gelehrten. Speciell Richard Simon hatte an dem italienischen Juden Jona Salvador einen solchen. S. Grätz, Geschichte, X, 293. — Die Supercommentare lassen diese Namen unberührt; nur im Ohel Joseph wird von Anan und Benjamin gesagt, sie seien Autoritäten der Karäer gewesen. — Hier sei erwähnt, dass zu Ibn Esra's Einleitung von zwei anderen christlichen Gelehrten besondere Uebersetzungen erschienen: von Joseph de Voisin, Paris 1635, und Gall, Upsala 1711; doch waren mir dieselben nicht zugänglich.

<sup>2</sup> Ibn Esra, der ziemlich viel citirt, führt nichtjüdische Autoritäten fast gar nicht an. Schon Joseph ben Elieser aus Saragossa fiel dies auf und er rühmt in der Vorrede zu seinem Supercommentar Ohel Joseph von Ibn Esra: אף על פי שלמד ספרי חכמי האומות לא הוכיר בספריו כי אם דברי חכמי ישראל. Maimonides verfolgte hierin das gerade entgegengesetzte Verfahren.

<sup>3</sup> Die zweite Recension zu Exodus enthält auch zwei Beispiele muhammedanischer Polemik. S. 6 zu 1, 7: האומרים על מלך ישמעאל שמספר במאד: מה יעשו בזה שהוא כתוב על ישראל מאד כשמו בנימטריא. Gemeint ist Muhammed, dessen Zahlenwerth (מהמר) gleich dem von מאד מאד (= 92.

er unter den Ansichten über סלה als zweite die des מתרגם ספר תהלות לערלים an, es sei bloß ein musikalisch technischer Ausdruck.<sup>1</sup>

Die ganze Wucht einer auch den schärfsten Ausdruck nicht scheuenden Polemik hat Ibn Esra gegen die Karäer gerichtet, deren Exegese er in seiner Einleitung die zweite Stelle

ist; dies beuteten die auf Erwähnung ihres Propheten in der Thora erpichteten Muhammedaner in der Gen. 17, 20 stehenden Verheissung für Ismael aus. S. Näheres darüber Flügel, Die Arab., Pers., Türk. Handschriften der k. k. Hofbibliothek, Bd. III, S. 529. — Die andere Stelle ist grösser und beginnt (S. 30 zu 13, 18): ודרש שעלו אחד מהמש מאות (s. Mechilta z. St.) דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת ואיננו קבלה כלל, ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל שהם אומרים אך יתכן מחמשים וחמשה זכרים שיולדו במאתים ועשר שנים שש מאות אלף זכרים מבן עשרים. והנה היו Ibn Esra lässt den Einwand nicht ohne arithmetisch durchgeführte Widerlegung. Dass gerade die Zahl der aus Egypten Gezogenen Angriffspunkt der muhammedanischen Polemik gegen die Juden war, beweist der Umstand, dass im 14. Jahrhunderte Ibn Chaldûn dieselbe Zahl einer sehr scharfen Kritik unterzieht. (Prolégomènes, ed. Quatremère, Bd. I, S. 11 ff.) Auch ohne Ibn Esra wüssten wir, dass jene Zeit viel muslimische Polemik gegen das Judenthum entstehen sah; ein halbes Jahrhundert vor Ibn Esra blühte Ibn Hazm, der gegen seinen Zeitgenossen Samuel Ibn Nagdêla, den Fürsten, eine polemische Schrift verfasste und auch in anderen Schriften Bibel und Talmud angriff. S. Goldziher's Mittheilungen in Kobak's Jeschurun Bd. VIII, S. 76—104. — Auch gegen die bekannte Anwendung der drei Berge in Deuter. 33, 2 als symbolische Bezeichnung für Judenthum, Christenthum und Islâm wendet sich Ibn Esra (z. St.). Diese Stelle war den Muhammedanern sehr geläufig. Der im 13. Jahrhundert lebende Jâkût weiss auch genau, wo sie steht, nämlich im zehnten Abschnitte des fünften Buches der Thora. (Geographisches Wörterbuch, ed. Wüstenfeld, Bd. III, S. 11.) Wenn man וזאת הברכה וילך mit נצבים zusammennimmt, ist in der That der zehnte Wochenabschnitt des Deuteronomium.

<sup>1</sup> Die Stelle lautet: ספר תהלות לערלים אמר כי מלת סלה אין לה טעם רק היא לתקן טעם הנינון והעד כי לא תמצא זאת המלה בכל המקרא כי אם בתפלת חבקוק שלשה שהיא כדרך תהלות על השנינות. Unter dem 'Uebersetzer des Psalmbuches für die Christen' ist schwerlich Hieronymus gemeint, da gerade dessen Psalmenübersetzung nicht in die kirchliche lateinische Bibel übergang und auch der ihm zugeschriebene Psalmen-Commentar unecht ist. Auch lässt der Letztere סלה ganz unberücksichtigt. Doch gibt Hieronymus zu Habakkuk 3, 3 eine von dem ἀνάλογα der LXX ausgehende Bemerkung, die mit der von Ibn Esra citirten Aehnlichkeit hat.

anweist. ‚Den zweiten Weg — so beginnt er — haben verkehrte Menschen israelitischen Stammes eingeschlagen; sie glauben den Punkt der Wahrheit selbst erreicht zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo er sich befindet. Es ist der Weg der Sadducäer,<sup>1</sup> wie Anan, Benjamin, Ben Maschiach, Jeschûa und anderer Ketzler, die den Ueberlieferern des Religionsgesetzes keinen Glauben schenken. Solch' ein Ketzler schwankt zwischen rechts und links und Jeder erklärt nach eigener Willkür die Schriftverse, sogar bei Geboten und gesetzlichen Vorschriften. Da sie aber baar sind der Erkenntniss der hebräischen Sprachgesetze, irren sie auch in grammatischen Dingen. Und wie sollte man hinsichtlich der Gebote sich auf ihre Erkenntnisse verlassen, da sie doch unablässig nach ihrem Gutdünken von der einen Seite zur andern sich wenden. Thatsächlich aber ist kein einziges Gebot im Pentateuch nach allen Seiten hinreichend klar. Nur ein Beispiel will ich erwähnen.‘ In längerer Ausführung zeigt nun Ibn Esra, wie das Gebot der Neumondsbestimmung, von dem so ungemein viel im religiösen Leben abhängt, in der schriftlichen Lehre gar nicht erläutert ist, diese also auf eine mit ihr gleichbedeutende, mündlich überlieferte Lehre hinweist. ‚Es gibt keinen Unterschied zwischen beiden Lehren; beide sind uns aus den Händen unserer Väter überliefert.‘

Zweifach ist der Vorwurf, welchen Ibn Esra gegen die Schriftauslegung der Karäer erhebt. Ihre Erklärung der Gebote sei schwankend und unaufhörlich sich ändernd, während die Grundlage der Exegese, die grammatische Erkenntniss der hebräischen Sprache, keine genügende ist. Der erstere Vorwurf bezieht sich nur auf einen Theil der Bibelerklärung und ist mehr dogmatischer Natur. Den andern hat Ibn Esra nur nebenher, gewissermassen als Verstärkung des Hauptvorwurfes

<sup>1</sup> Ibn Esra will mit dieser Bezeichnung den Zusammenhang der Karäer mit der alten sadducäischen Häresie betonen. Die Karäer selbst wiesen denselben entschieden zurück und konnten sich dabei auf die Ansicht Jehuda Hallewi's berufen. S. Cassel, Cusari S. 283. — Ibn Esra nennt die Karäer auch im Commentar häufig so; z. B. Levit. 11, 19, wo eine Ansicht Anan's gemeint ist. Auch מִכְרֵי שֵׁיב. Leugner, nennt er sie: Levit. 19, 20; Num. 6, 23; Deuter. 12, 17; 16, 1; 24, 6.

ausgesprochen, aber er ist gewichtig genug, um in der Beurtheilung der karäischen Schriftforschung ein bedeutungsvolles Moment abzugeben. Wir wollen ihn zuerst beleuchten.

Nun darf zuvörderst nicht aus dem Auge gelassen werden, dass diesen Mangel klarer Einsicht in die hebräischen Sprachgesetze die Karäer mit Saadja, ihrem Gegner, und dessen nächsten Nachfolgern theilen. Schon Dúnasch ben Labrât konnte von einer fortgeschrittenen Stufe sprachlicher Erkenntniss aus dem berühmten Gaôn eine lange Reihe auch grammatischer und etymologischer Fehler nachweisen, die Ibn Esra selbst in seiner Vertheidigungsschrift als solche anerkennt.<sup>1</sup> Saadja stand thatsächlich in dieser Beziehung auf keiner viel höhern Stufe als seine karäischen Gegner und Zeitgenossen. Erwägt man aber, dass in den letztern die gesammte karäische Bewegung und Entwicklung ihre Höhe erreicht hat,<sup>2</sup> während mit Saadja für die wissenschaftliche

<sup>1</sup> Saadja liess sich sogar gegen bessere grammatische Erkenntniss von den im Talmud aufbewahrten Erklärungen der alten Lehrer beeinflussen, wie dies Ibn Esra in der ersten Nummer seines Anti-Dúnasch (שפת יתר) bezeugte: ועוד מצינו שאמר הגאון במקומות רבים: מספריו אע"פ שמסברת דקדוק הלשון אינו כדברי הראשונים או נסמך עליהם ונעוּב דעתו כי היא נקלה כנר רעתם. Das benützt denn auch Ibn Esra als Argument der Vertheidigung (Nr. 1, 7, 33). Ibn Esra bestrebt sich überhaupt in dieser Schrift, den Gaôn auch da zu entschuldigen, wo er selbst seine Behauptung verwerfen muss. Zuweilen gibt er sogar im Commentar zur betreffenden Stelle Dúnasch Recht, obwohl er im שפת יתר ihn zu Gunsten Saadja's bekämpft hat. Vgl. Nr. 3 mit Comm. zu Jesaia 27, 11. — Ueber Saadja's grammatische Mängel s. Geiger, Wiss. Zeitschrift, V, 283 ff.

<sup>2</sup> Das gilt namentlich in Bezug auf die Exegese, wie dies von einer Autorität wie Pinsker ausgesprochen wurde. „Alle Gelehrten der Karäer, — sagt er in Likk. Kadm., S. 217 des Textes — die bis zu den Zeiten Ben Jerachim's, Jephet's und Sahl's, diese mit eingeschlossen, lebten, zeichneten sich durch Selbständigkeit in der Schrifterklärung sowohl, wie in der Polemik gegen die Rabbaniten aus, indem jeder von ihnen einen eigenen Weg verfolgte und eigene Ansichten vortrug, und selbst da, wo ein Vorgänger citirt wird, kritisch zu Werke geht und zu der alten Meinung eine eigene, neue hinzufügt. Von jener Zeit ab — also von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts — kenne ich unter ihren Gelehrten keinen durch Erklärung des einfachen Schriftsinnes sich auszeichnenden Exegeten, bis auf R. Aharon — ben Joseph —, der auch nur Ibn Esra sich zum Muster nahm . . . .“

Pflege der hebräischen Sprache unter den Rabbaniten die Entwicklung erst beginnt,<sup>1</sup> so ist man genöthigt, nicht nur vom polemischen, sondern vom rein geschichtlichen Standpunkte aus, zu der Beurtheilung der Karäer auch aus ihrer sprachwissenschaftlichen Inferiorität ein Motiv zu schöpfen.

Oder lag es etwa an rein äusserlichen Umständen, dass diejenige Abzweigung der jüdischen Diaspora, in welcher zuerst das Streben nach einfachem, von Traditionsfesseln unbeeengten Schriftverständnisse rege war, ja welche auf Grund dieses einseitig befriedigten und zu weitgehenden Consequenzen führenden Strebens als besondere Sekte sich forterhielt, dass das Karäerthum auf jenem Gebiete, in dem sein Princip und seine erhaltende Kraft sich befand, es zu keiner, wenn auch relativen Vollendung gebracht hat, dass es weder die Grundgesetze der hebräischen Sprache blosslegen, noch in der Exegese mehr als Ansätze von wirklicher Bedeutung liefern konnte? Ist es blosser Zufall, dass die Männer, welche die Blüthe biblischer Sprachkunde und Exegese herbeiführten, nicht zu den „Männern der Schrift, der Forschung“<sup>2</sup> gehörten, sondern treue und bewusste Anhänger der Tradition waren? Ist es bloß eine Missgunst des Geschickes, dass im selben Jahrhundert, in welchem die Glanzzeit der rabbanitischen Literatur begann, der Karäismus einer Erstarrung verfiel, aus welcher er sich nur noch selten zu innerer geistiger Regsamkeit emporraffen sollte?

Gewiss, den wahren Grund für diese wahrhaft tragische Erscheinung, dass der Karäismus dasjenige Ziel, welches zu erreichen er vermöge seines Principes am ehesten geeignet scheint, nicht erreichen konnte, müssen wir in dem Principe selbst suchen; die nähere Erwägung muss lehren, dass die erwarteten Blüten und Früchte deshalb ausblieben, weil der Keim von vorneherein nicht die genügende Triebkraft besessen hat. Die Ursprünge und ersten Wandlungen des Karäerthums liegen heute — trotz manches dunkel gebliebenen Punktes —

<sup>1</sup> Im Vorworte zu Meösnajim nennt Ibn Esra den Gaön als den Ersten unter den „Aeltesten der heiligen Sprache“.

<sup>2</sup> בעלי החפוש, בעלי המקרא.

offen genug zu Tage, um aus ihnen den gesuchten Grund seiner beschränkten Leistungsfähigkeit zu erkennen.

„Forschet genau in der Schrift!“<sup>1</sup> Das war der Grundsatz Anan's, das blieb der Wahlspruch seiner Anhänger und Nachfolger. Begründung des religiösen Lebens auf der alleinigen schriftlichen Lehre und Abfall von der durch Jahrhunderte lange Uebung und Fortbildung mit dem Leben der Nation innig verwachsenen Tradition, das waren die beiden Seiten des durch jenen Satz ausgedrückten Princip's. Sowie aber die negative Seite desselben, das Brechen mit der Tradition, von Anfang an nicht vollständig zur Wahrheit wurde und eine Reihe von überlieferten Satzungen im karäischen Schisma sich forterhielt, um später, als dieses systematisirt wurde, unter dem Namen ‚ererbte Bürde‘<sup>2</sup> sanctionirt zu werden, so wurden der positiven Seite, der zur Pflicht gewordenen, dem wahren Schriftsinne nachgehenden Bibelforschung, durch das Princip selbst Fesseln angelegt, denen ähnlich, aus welchen man sich losringen wollte. Denn die karäische Exegese, indem sie von der Rücksicht auf die mündliche Traditionslehre sich befreite, verfiel einer zweifachen Tendenz. Einerseits galt es, der Ueberlieferung Opposition zu machen, andererseits mochte man gerne in der Schrift, der nunmehr ausschliesslichen Autorität für religiöse Satzung, dasjenige finden, was man in ihr zu finden sich bemühte. Diese letztere Tendenz machte die Freiheit der Schriftforschung wieder zu einer illusorischen, während die erstere bewirkte, dass man auch richtige Erklärungen willkürlichen Einfällen zu Liebe fahren liess, blos weil die Tradition sie aufstellt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> חפישו באורייתא שפיר.

<sup>2</sup> סבל הירושה.

<sup>3</sup> Schon die wenigen von Anan erhaltenen Erklärungen liefern Beispiele. רוביפא nimmt er gegen alle Ueberlieferung als Bezeichnung für das ganze Hühnergeschlecht, welches seine Jünger wieder unter den תורים, Turteltauben, der Bibel verstanden wissen wollten. לחם עוני ist ihm nicht Brot des Elends, sondern Brot der Armen, also Gerstenbrot. Wiederum lässt ihn asketische Tendenz in בחריש ובקצור תשבות (Exodus 34, 21) jenen eigenthümlichen Sinn hineinlesen, den Ibn Esra geisselt. Oppositionslust erzeugte gewiss bei Sahl ben Mazliach die sonderbare Ansicht, וערפרו, Exodus 13, 13, bedeute so viel als קרש בערפו.

So wird begreiflich, dass die Karäer, wenigstens in Bezug auf den gesetzlichen Theil der heiligen Schrift, eine wahrhaft unbefangene und in erster Reihe das objective Schriftverständniss anstrebende Exegese nicht schaffen konnten, was um so bedenklicher war, als sie der Täuschung sich hingaben, eine solche Exegese erreicht oder, mit Ibn Esra zu sprechen, den Punkt der Wahrheit getroffen zu haben. Und während die Rabbaniten, bei welchen die religiöse Praxis ein- für allemal auf dem Boden der Ueberlieferung ruhte, zu immer klarerer Anschauung über die Nothwendigkeit gelangten, den einfachen Schriftsinn von den traditionsgemässen Erweiterungen und Deductionen zu sondern, blieb bei den Karäern, welche es mit der adoptirten Satzung noch strenger hielten, die für die Gegenwart massgebende Deduction mit der reinen Exegese auf störende Weise verquickt. Das Schwanken, welches im religiösen Leben selbst durch den Einfluss der subjectiven Auslegung auf dasselbe entstand und das Ibn Esra in unserer Einleitung den Karäern ebenfalls entgegenhält, kann an diesem Orte nicht besprochen werden. Nur ein Hinweis auf das treffende Gleichniss sei gestattet, mit dem Jehuda Hallewi dasselbe verdeutlicht. (Kusari III, 37, ed. Cassel S. 247.)

Aber nicht blos dem Aufkommen einer wahrhaft freien Exegese war das karäische Princip ungünstig; auch die eifrige Hingebung an nicht religiöses Wissen, an allgemeine Culturbestrebung, eine Hingebung, wie sie seit Jsak Israeli und Saadja die rabbanitischen Juden zu so erfolgreichen Begründern einer eigenen und Mitarbeitern an der allgemeinen Culturblüthe machte, wurde von jenem Princip nicht befördert. Während es seine zur Freigeisterei neigenden Anhänger durch Berührung mit der Wissenschaft zu jener bunten Sektenstiftung getrieben hat, welche mit dem Karäerthum der ersten Zeit Hand in Hand geht,<sup>1</sup> verfiel der ernstere, glaubenstreue

---

Das Bedürfniss, die traditionelle Schlachtweise irgendwie biblisch zu begründen, liess es zu einer Art Dogma der Karäer werden, dass  $\text{מִסַּח}$  mit  $\text{מִן שְׂחָךְ}$  zusammenhänge und so viel als  $\text{מִן שְׂחָךְ}$ , hinziehen (scil. das Messer) bedeute. Diese Beispiele sind natürlich nicht vereinzelte Fälle, sondern sie charakterisiren die ganze Richtung.

<sup>1</sup> S. Grätz, Geschichte, Bd. V, Note 18.

Kern der karäischen Gemeinde immer mehr einer trüben Askese, welche der lebensfrohen Beschäftigung mit den Wissenschaften lieber aus dem Wege ging. Jenes Gefühl der religiösen Unsicherheit, von dem Jehuda Halewi spricht, liess ein unbefangenes Sichhingeben an weltliche Wissenschaft nicht oft aufkommen; und selbst wo ein befähigter Kopf, wie Joseph Haroeh, sich die Weisheit der muslimischen Philosophenschulen zu eigen macht, versucht er nicht gleich seinem grossen rabbanitischen Zeitgenossen, dieselbe auf das Judenthum anzuwenden und ein jüdisches System der Religionsphilosophie zu schaffen. So bleibt denn in der That die karäische Literatur, mit wenigen Ausnahmen, auf polemische Schriften, exegetische und nomologische Behandlung der Bibel, sowie grammatische und lexicologische Behandlung der hebräischen Sprache beschränkt.

Aber das geistige Leben ist ein Organismus, in dem ein Glied nur dann wahrhaft gedeihen und wachsen kann, wenn dem Ganzen die treibende Kraft innewohnt, wenn dem Ganzen die nährenden Säfte zugeführt werden. Auch der karäischen Exegese und Sprachwissenschaft konnte der auf sie concentrirte Eifer und Fleiss nicht zur rechten Vervollkommnung gereichen. Die zweihundertjährige ununterbrochene Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Sprache konnte die karäischen Gelehrten nicht zu dem Ziele hinführen, auf welches die rabbanitische Sprachforschung Nordafrikas und Spaniens schnell hinsteuerte: zu einer festen, wissenschaftlichen Grundlegung einer hebräischen Laut- und Wortbildungslehre, wie sie Jehuda Ibn Chajjûg gelungen ist.<sup>1</sup> Und dennoch lag den karäischen Forschern das vergleichende Mithineinziehen der arabischen Grammatik in das hebräische Studium, welchem in erster Reihe Juda's grosser Wurf zu verdanken ist, näher als den rabbanitischen Forschern im Westen. Lebten jene doch an oder unweit den Hauptsitzen der classischen arabischen Sprachwissenschaft, Bagdad und Basra. Sie nahmen auch zum Theil die arabische Terminologie an; aber sie trieben das fremde Sprachstudium nur mit innerem Widerstreben, wie am deut-

<sup>1</sup> Bemerkenswerth ist die bündige Aeussderung Ibn Esra's in שפת יתרו, Nr. 74: לא נודע דקרוק לשון הקדש עד קום ר' יהודה בר דור ראש המרקקים.

lichsten aus der bezeichnenden Aeusserung hervorgeht, welche der bedeutendste Exeget der karäischen Blüthezeit, der Basenser Jepheth ben Ali in seinem Commentar zu Echa 1, 8 einflicht: 'Wie viele Sünden begehen wir alle Tage, wie oft übertreten wir das Gesetz! Wir mengen uns mit den Völkern, ahmen ihre Handlungen nach, streben ihre Sprache zu erlernen, nebst ihrer Grammatik, geben sogar unser Geld aus, um sie zu erlernen, und vernachlässigen das Wissen der heiligen Sprache und das Erforschen der göttlichen Gebote.' Jepheth schwebte also als höchstes Ideal geistiger Beschäftigung das einseitige Wissen der hebräischen Sprache und die Erkenntniss der göttlichen Vorschriften vor. Alles Andere dünkte ihm sündhafte Ablenkung von diesem Ideale. Da konnte freilich echt wissenschaftlicher Geist und Durchdringung des hebräischen Sprachstudiums mit demselben nicht aufkommen!

Die bisherige Ausführung versuchte die geschichtliche Thatsache, dass die Karäer von der traditionsgläubigen Mehrheit ihrer Stammesbrüder bald auch auf ihrem eigentlichen Felde, in der Erforschung der heiligen Sprache und Schrift überflügelt wurde, nach ihrem innern Grunde klarzulegen. Der Mangel, welchen ihnen Ibn Esra zunächst vom polemischen Gesichtspunkte aus vorhält, dass sie nämlich die hebräische Sprache nicht genügend ergründet haben, hat sich als aus dem Principe selbst sich ergebend erwiesen und daher als geeignet, auch zur objectiven Beurtheilung des Karäerthums als Beitrag zu dienen. Aber auch der andere, der eigentliche Vorwurf Ibn Esra's, den Abfall von der Tradition betreffend, ist im Laufe der Darstellung als berechtigt erwiesen worden, indem derselbe zwar in erster Reihe dogmatischer Art ist, thatsächlich aber das Brechen mit der Ueberlieferung auch auf die karäische Exegese von massgebendem und nicht durchwegs günstigem Einflusse war.

Es wäre ungerecht, nicht auch die Verdienste der Karäer um eine freie und nüchterne Bibelforschung zu betonen. Ibn Esra selbst hat in der Einleitung kein anerkennendes Wort ihrer Verurtheilung beigefügt, was er aber für die gaonäische

<sup>1</sup> Bei Munk, Notice sur Aboulvalid, in Journal Asiatique, Avril 1850, S. 335.

Exegese auch nicht thut. Aber zweifellos hat er auch die Leistungen der Karäer nach ihrer vortheilhaften Seite zu würdigen verstanden. Freilich das Mass dessen, was er ihnen entlehnt hat, ist nicht so bedeutend, dass man mit Joseph Delmedigo von seinem Angriffe auf sie sagen dürfte, es sei, wie wenn ein Kind in die es nährende Mutterbrust beisst.<sup>1</sup> Aber es genügt die Thatsache, dass er sie nicht nur aus polemischen Gründen anführt, sondern ihre zwei hervorragendsten Exegeten sehr häufig citirt: Jepheth ben Ali und Jeschûa ben Jehuda, Letztern sogar stets als Rabbi Jeschûa,<sup>2</sup> was um so mehr hervorsticht, als gerade dieser von dem freilich gegen die Karäer sehr fanatisch gesinnten R. Abraham ben Dawid,

<sup>1</sup> S. Geiger, Melô Chophnaim, S. 20 des hebr. Textes.

<sup>2</sup> Es ist zu beachten, dass Beide am häufigsten in den zwei — auch in einer andern Aeusserlichkeit zusammentreffenden (s. oben S. 30, Anm. 1), — Commentaren zu Exodus, erster Recension, und den zwölf kleinen Propheten angeführt werden; ausserdem noch im Daniel und im Psalm-buch, R. Jeschûa auch noch zu Genesis und Leviticus. Von dem Letztern führt weder Pinsker, noch Fürst einen Commentar zu den kleinen Propheten an; auch erwähnen sie die Citate aus demselben bei Ibn Esra nicht. — Eine andere, R. Jeschûa angehende und meines Wissens noch nicht bemerkte Thatsache ist, dass seine Erklärungen zuweilen mit denen Raschi's übereinstimmen. So zu Exodus 8, 22 die Erklärung von **מִצְרַיִם** **זִמְעוּ** **בְּמִצְרַיִם**, zu **וַיִּצְוֶה**, ib. 6, 13, zu **וַיִּבְלַע**, ib. 7, 12. Im zweiten dieser Fälle folgt Raschi dem Midrasch Tanchuma, im dritten R. Eleazar im bab. Talmud, Sabbath, 97a. In allen jedoch führt Ibn Esra als den Urheber der von ihm verworfenen Ansicht R. Jeschûa an. Dasselbe thut er zu Hosea 5, 7, wo R. Jeschûa ebenso wie Raschi **כִּדְרִשׁ** auf den Monat Ab bezieht. Auch im Psalmen-Commentar führt Ibn Esra zweimal Erklärungen Jeschûa's an, die auch bei Raschi zu lesen sind, zu 119, 160 die Beziehung von **רִאשׁוֹן** **בְּרִיךְ** auf das erste Sinajwort und zu 149, 6 den Zusammenhang beider Vershälften. Es wäre fast absurd, anzunehmen, dass die Schriften des französischen Rabbinen auf den ihm durchaus gleichzeitigen jerusalemischen Karäer von Einwirkung gewesen seien. Vielmehr müssen diese Uebereinstimmungen auf den Einfluss zurückgeführt werden, welchen das Studium rabbinischer, besonders midraschischer Werke auf Jeschûa geübt hat. Wie weit dieser Einfluss ging, zeigt z. B. die Art, wie er einmal den Mischrasatz **בִּי מִאֲמֵרוֹת נִבְרָא** **הַעֲלֵם** citirt: **אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ** **וְלֵךְ** (Pinsker, Likk. Kadm., Anhang S. 72). Für ihn spricht auch deutlich genug die midraschartige Anlage und der Titel seines Homilienwerkes **בְּרֵאשִׁית רַבָּה**.

Ibn Esra's Zeitgenossen, ausdrücklich als Ketzler gebrandmarkt wird.<sup>1</sup>

Es müsste aber die ältere exegetische Literatur der Karäer in weiterem Umfange bekannt sein, um ihre Verdienste und ihre Einwirkung auf die rabbanitische, namentlich Ibn Esra, genauer zu untersuchen. Solch' eine Untersuchung gehört auch gar nicht in den Rahmen dieser Abhandlung. Was aber der Karäismus durch sein Auftreten in einer Zeit der Stagnation für das Judenthum und speciell für das Zustandekommen einer freien Bibelforschung geleistet hat, das bildet den Titel seiner geschichtlichen Berechtigung, das ist auch von einer gerecht würdigenden Geschichtsforschung zur Genüge erkannt worden. Mit dem Rufe: ‚Forschet in der Schrift!‘ hat das Karäerthum die erste eigentliche Exegese im nachtalmudischen Judenthum angebahnt. Es hat eine stattliche Reihe von Bibelklärern geliefert, bevor die alle Vorgänger verdunkelnde Sonne Saadja's erschien. Die Losung: ‚Forschet in der Schrift!‘ wird fortan von den Lehrern des traditionstreuen Judenthums angenommen und viel erfolgreicher verwirklicht; aber wir dürfen nie vergessen, dass es das Karäerthum war, welches zuerst mit ihr das Bedürfniss einer freien Schrifterklärung ausdrückte. Das Karäerthum war es aber auch, welches durch seinen Widerspruch gegen die Tradition die Träger und Lehrer derselben nöthigte, den wahren Schriftsinn überall in seine Rechte einzusetzen und das wahre Verhältniss der heiligen Schrift zur Traditionsliteratur sich immer klarer zum Bewusstsein zu bringen.

Wie hat sich Ibn Esra dies Verhältniss gedacht? Diese Frage ist hier angebracht, weil ihre Beantwortung die positive Seite seiner Polemik gegen die Karäer zeigt. Ein scharfer und klarer Geist wie Ibn Esra musste doch darauf bedacht sein, nicht nur die Stellung des Gegners anzugreifen, sondern auch seiner eigenen eine feste Grundlage zu geben. Die Aeusserungen Ibn Esra's sind deutlich genug, um einen Einblick in seine Ansicht über diesen Punkt zu gestatten. Wie schon aus der Einleitung zum Pentateuch-Commentar ersichtlich ist, schreibt er der traditionellen Auslegung und Erweite-

<sup>1</sup> Sefer Hakkabbala, Ende. S. Fürst, Gesch. des Kar., II, 167.

rung der biblischen Satzungen sozusagen ein selbständiges Dasein zu: sie ist ebenso überliefert, wie die schriftliche Lehre selbst.<sup>1</sup> Das Dasein der Tradition ist aber auch nothwendig, um das Schwanken in Bezug auf die in der Schrift enthaltenen Gebote zu verhindern; ,denn man kann die Schriftstellen auf verschiedene Weisen erklären, darum bedürfen wir in allen Gesetzworschriften der traditionellen mündlichen Lehre'.<sup>2</sup> Durch diese Nothwendigkeit der Ergänzung verliert die Schrift keineswegs ihre Würde, ,denn die Wurzeln der Gebote sind in ihr enthalten'.<sup>3</sup> Ist einmal die Nothwendigkeit der Tradition klar, so ist auch ihre Glaubwürdigkeit eine erwiesene, in allen Fällen, wo sie die gesetzlichen Vorschriften erläutert und näher bestimmt.<sup>4</sup> Auch da, wo der Verstand im Schrifttexte einen andern Sinn finden lässt, gilt nicht das von uns Gefundene, sondern das von den Tradenten des Religionsgesetzes — מעתיקי הרה — Ueberlieferte ist gesetzliche Norm.<sup>5</sup>

Wohnt so der Tradition eine in sich selbst beruhende und gewissermassen von der heiligen Schrift unabhängige Autorität bei, so ist es für die Kraft dieser Autorität durchaus nicht von Belang, ob sie auch gleichzeitig im Schrifttexte eine Begründung hat. ,Die Aussagen der Tradition sind an sich

<sup>1</sup> Das Argument für das Vorhandensein der Tradition, aus der nothwendigen Annahme einer solchen für die integrale Forterhaltung der schriftlichen Lehre, findet sich auch bei Juda Halewi, Kusari III, 33. Ibn Esra gebraucht es besonders deutlich im Sefer Haibbûr 7 b (ed. Lyck).

<sup>2</sup> Zweite Recension zu Exodus 35, 3 (ed. Prag, S. 112). Ibn Esra wird nicht müde, die unumgängliche Nothwendigkeit der Tradition immer wieder hervorzuheben. So Leviticus 11, 29 in Bezug auf die unreinen Vögel; Levit. 20, 9, Art der Todesstrafen; Numeri 30, 3, Alter der Majorennität; Deuter. 17, 6, Zeugenbestimmungen; zweite Rec. zu Exodus 12, 17 und 24, Pesachvorschriften; ib. zu 16, 29, Sabbathgesetze, ganz so auch zu Jesaia 58, 13; ib. 20, 14, Kürze der letzten fünf Gebote.

<sup>3</sup> Zu Deuter. 30, 10 עיקר המצות שם ואם צריכים פירוש קבלה.

<sup>4</sup> Ibn Esra kommt sehr oft darauf zurück. S. zu Gen. 32, 32; Exod. 12, 8; 21, 2 (עליהם נסמך בכל); והנה התברר כי רברי קרמינוי נכונים כי עליהם נסמך בכל; (המצות כאשר קבלנו מאבותינו; Lev. 20, 3; 21, 7; 27, 7; Numeri 3, 38; 6, 23; 9, 10; Deuter. 6, 4, 7; 14, 28.

<sup>5</sup> S. Numeri 31, 23; 5, 6 (beidemale: מרעתם רחבה מרעתו; Deuter. 12, 15 (wo sich Ibn Esra auf die ihn etwas compromittirende Unterredung mit dem Karäer, zu Levit. 7, 20, bezieht); Deuter. 16, 7.

stark genug und bedürfen nicht anderweiter Bestärkung.<sup>1</sup> Wenn also in der Traditions-Literatur irgend eine gesetzliche Bestimmung aus der Schrift so deducirt wird, dass ein vollständiger Widerspruch zwischen dem natürlichen, grammatischen Sinne der Stelle und dem aus ihr deducirten Inhalte offenbar ist, hindert nichts anzunehmen, dass diese von den Männern der Tradition versuchte Herleitung keine Exegese beabsichtigt, sondern eine blosser Anlehnung oder ein Mnemonicon<sup>2</sup> sein will. Am deutlichsten hat dies Ibn Esra in der zweiten Recension zu Exodus 22, 8, S. 57, formulirt. ‚Folgendes -- heisst es da -- spreche ich als Grundregel aus: Wir haben im Pentateuch gewisse Stellen, welche von unseren Weisen zu einer Art Anlehnung benutzt wurden, von denen sie aber den eigentlichen Sinn gekannt haben.<sup>3</sup> Ibn Esra zeigt dies an der Ableitung des dem Gatten zustehenden Erbrechtes von Numeri 27, 11,<sup>4</sup> sowie an anderen ähnlichen halachischen Deductionen, wie Deut. 28, 6 (הבכור); Exod. 22, 8 (לעם נכרי).<sup>5</sup> — Wo jedoch zwei gleichberechtigte Erklärungen der selben Stelle einander

<sup>1</sup> ודבריו קבלה חקים ואין צריכים חווק Ibn Esra fertigt damit — zu Exodus 13, 9 — Moses Giquatilla ab, welcher aus Jesaia 48, 13 und Richter 5, 26, wo im Parallelismus יד von ימין unterschieden wird, beweisen will, dass ידך wirklich die linke Hand bedeutet, wie die Tradition bestimmt. Ibn Esra verschweigt vielleicht absichtlich, dass schon eine Borajtha beide Bibelstellen ebenso verwendet (Menächôth 36 b f.).

<sup>2</sup> אם אין ראיה וזכר, letzteres nach dem bei Tannaiten häufigen ראיה אם אין ראיה, gebraucht Ibn Esra in einem weitern Sinne als der Talmud.

<sup>3</sup> Noch entschiedener sagt Ibn Esra das Letztere in Jesôd Môra, c. I: Die Weisen kannten den einfachen Schriftsinn eher als alle folgenden Generationen: וזה ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם. Von modernem Gesichtspunkte aus wird dies durch Sachs (Religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 161) so ausgesprochen: ‚Das Volksgefühl und Gesamtleben ist ohne Grammatik und kritischen Apparat ein viel besserer Ausleger, als die nachher eintretende philologische und hermeneutische Kritik‘.

<sup>4</sup> Baba Bathra 109, b. — Vgl. Einleitung zu שפה ברורה ed. Lippmann, 4 b.

<sup>5</sup> Ebenso sagt er zu Exodus 23, 2 (zweite Recension, S. 66): ‚Unsere Weisen wollten von hier die Regel ableiten, dass sich die Entscheidung nach der Mehrheit zu richten habe. Was sie tradirt haben, d. h. die Sache selbst, ist gewiss Wahrheit, aber den Schriftvers haben sie nur als mnemonisches Mittel angewendet, wie ich oben erklärt habe.‘ — S. auch Jesôd Mora, c. VI.

gegenüberstehen, wie z. B. ob man das Gebot von den Zeichen an Hand und Stirne, sowie das von den Schaufäden in einer sinnlichen oder in figürlicher Bedeutung zu nehmen habe, da fällt das Ansehen der Tradition schwer genug in's Gewicht, um der einen von beiden den Vorzug zu verschaffen; in solchem Falle ist also die Tradition für die Exegese selbst massgebend.<sup>1</sup>

Aus diesen Ansichten,<sup>2</sup> welche hier nur referirt, nicht beurtheilt werden sollten, geht zweierlei hervor. Die Exegese Ibn Esra wurde durch sie nur gefördert; denn mit der Unabhängigkeit der Tradition von der Exegese hatte er auch die möglichst volle Selbständigkeit der Exegese ausgesprochen und sie von jenen Fesseln befreit, welche die Rücksicht auf religiöse Praxis ihr auferlegen muss, und von denen, wie wir sahen, die Karäer sich nicht freimachen konnten, trotz oder vielmehr wegen ihres Schriftprincips. — Ferner ist klar, dass der Traditionsglaube Ibn Esra's gegen alle Verdächtigung geschützt ist. Diese Verdächtigung, dass nämlich Ibn Esra mit seinen fortwährenden Versicherungen, in der Tradition sei Wahrheit, nicht seine wahre Meinung aussprach, sondern dass er vielmehr mit seiner eigentlichen esoterischen Ansicht zurückhalte, finden wir besonders scharf beim Karäer Elija Baschjazi.<sup>3</sup> Er sagt unter Anderem, Ibn Esra habe auf die öffentliche Meinung seiner Bekenntnisgenossen Rücksicht genommen, wie das auch Maimûni, nach dem Geständnisse seines Commentators Narbôni, gethan habe; Ibn Esra habe damit einen ‚sechsten Weg‘ eingeschlagen.<sup>4</sup> Er habe auch den Karäern von

<sup>1</sup> Schluss der Einleitung: Commentar zu Exodus 14, 9, besonders in der zweiten Recension.

<sup>2</sup> Etwas zurückhaltender, aber im Grunde ganz so, äussert sich auch Jehûda Halewi im Kusari; s. besonders III, 73 Anfang. Vgl. auch R. Samuel Hannâgid im Mebô s. v. הגדה.

<sup>3</sup> Addereth Elija ed. Goslow 6bc.

<sup>4</sup> (sic) אמנם חלק כבוד לפרסום כפי מה שעשה החכם המימוני באמרו . . . . . הגרבוני ואין זה אלא כבנין החומה סביב וזה דרך ששי ורע זה . . . . . Die ziemlich malitïöse Bemerkung, das sei der ‚sechste Weg‘, will gewiss sagen, Ibn Esra hätte in seiner Einleitung noch einen sechsten ebenfalls von ihm selbst, gleich dem fünften, beschrittenen Weg anführen können, den der Verheimlichung.

ihnen nie gehegte Ansichten fälschlich zugeschrieben, um dieselben zu widerlegen und ihre Urheber herabzusetzen, ganz so wie es Abu Hamd — d. i. Alghazâlî — in Bezug auf die Philosophen gethan habe. Diese auch auf Unrichtigkeiten<sup>1</sup> sich stützende Anklage des karäischen Gelehrten gegen den heftigen Bekämpfer seiner Ahnen ist, was nicht besonders bewiesen werden muss, eine tendentiöse. Ibn Esra hat in seinen Commentaren mit so Manchem, zuweilen ganz unnöthiger Weise, heimlich gethan; aber seine Ansichten über Tradition und über das Verhältniss derselben zur Exegese hat er oft und deutlich genug ohne Hehl zum Ausdrucke gebracht.

## V.

## Allegorisirende Exegese.

Während in den übrigen von Ibn Esra erwähnten ‚Wegen‘ fest umgrenzte Gebiete aus der Geschichte der Biblexegese uns vorgeführt werden, die gaonäische Zeit, die karäische Schule, die deraschistische Exegese der christlich-europäischen Länder, ist der dritte Weg ohne irgend einen Hinweis auf bestimmte Vertreter desselben gelassen. Was wir unter ihm zu verstehen haben, ist klar; man kann nicht im Ungewissen darüber sein, welche Art der Auslegung Ibn Esra mit folgenden Worten schildert: ‚Der dritte Weg ist Finsterniss und Dunkel, er befindet sich ausserhalb der Kreislinie. Ihn beschreiten Jene, die aus eigener Einsicht für alle Dinge Geheimnisse erdichten, in dem Wahne, dass alle Lehren und Vorschriften Räthsel seien. Ich will mich nicht dabei aufhalten, sie zu widerlegen, da sie in vollständigem Irrthum befangen sind und die Dinge nicht richtig abgetheilt haben.‘<sup>2</sup>

<sup>1</sup> So behauptet er, was übrigens alter karäischer Irrthum, Jepheth ben Ali sei der Lehrer des 200 Jahre spätern Ibn Esra gewesen, ferner dieser habe in den meisten Fällen den Erklärungen Jepheth's beigepflichtet, was aber nur selten der Fall ist.

<sup>2</sup> Das heisst, wie aus dem Folgenden hervorgeht, ihre Auslegungsart nicht am richtigen Orte angewendet haben.

Es ist die allegorisirende Exegese, die hier in scharfer Kürze abgewiesen ist. Aber es ist bedauerlich, dass Ibn Esra, der offenbar von einer zu seiner Zeit üblichen Allegoristik spricht, keinen Namen und kein Beispiel zur Ergänzung hinzufügte, um so bedauerlicher, als wir nicht mehr in der Lage sind, diese Lücke auszufüllen, indem kein Commentar aus Ibn Esra's Zeit und der ihm vorausgegangenen als Illustration dieses dritten Weges sich erhalten hat.<sup>1</sup>

Erst ein halbes Jahrhundert nach Ibn Esra beginnt in der Kabbala die mystisch-allegorisirende Bibelerklärung eine Macht zu werden; und noch länger währte es, bis durch Maimûni's Schriften die Philosophie einen solchen Einfluss auf die Exegese hatte, dass Sabbathredner in ihren Auslegungen auch biblische Erzählungen als Hülle für aristotelische Philosopheme ausgaben und die Bannstrahlen der Rabbinen auf sich luden. Mystik, wie sie von den Schülern Isaks des Blinden angebaut wurde, kann auch Ibn Esra in seinem dritten Wege nicht gemeint haben;<sup>2</sup> es hätte sich sonst etwas von diesen Anfängen der Kabbala erhalten. Eher ist zu glauben, dass er durch philosophische Studien bewirkte Allegorisirung der heiligen Schrift abweist. Wenn wir auch keine Zeugen philosophischer Allegoristik aus jener Zeit besitzen, so ist Ibn Esra's Aussage an sich genügendes Zeugniss, und dass diese Art der Exegese schon ziemlich beliebt und entwickelt gewesen sein muss, beweist die Stelle, welche er ihr unter den übrigen Methoden zutheilt.

Was war nun das Wesen dieser allegorisirenden Methode? Ibn Esra's kurze Beschreibung kennzeichnet es deutlich genug; wir erkennen in ihr die Merkmale jeder Allegorese. Der erste Versuch, die Bibel allegorisch zu erklären, wie er unter dem Einflusse Plato's und der Stoa in Alexandrien gemacht worden war und in den Schriften Philo's verewigt ist, dieser Versuch trägt Alles an sich, was jede folgende allegoristische Exegese charakterisirt. Diese entsteht aus einem doppelten Bedürfnisse; für die Anschauungen der philosophischen Schule, der man

<sup>1</sup> Siehe übrigens unten S. 67.

<sup>2</sup> Ibn Esra citirt häufig das Buch Jezira, auch Raziel und Schiûr Kôma. Doch behandelt er sie wie agadistische Schriften.

angehört, für die eigenen Anschauungen sucht man gerne die Autorität der Offenbarungsschriften zu gewinnen, und andererseits was in diesen Schriften als widerspruchsvoll, als unwürdig, als zu einfach und kleinlich erscheint, dem sucht man einen höhern, inneren Sinn zu unterlegen. Beide Bedürfnisse kommen sich gewissermassen entgegen und aus ihnen entwickelt sich dann jenes System, welches oft mit bewundernswerthem Scharfsinne, oft aber auch mit äusserster Verkehrtheit für alles noch so Fremdartige im Texte Anhaltepunkte findet und wiederum aus allen, auch den unscheinbarsten Einzelheiten des Textes etwas zu machen versteht. Bedenklich wird dieses System dann, wenn es sich auf geschichtliche Erzählungen und auf gesetzliche Vorschriften erstreckt, die einen wie die anderen zu Symbolen und blossen Hüllen eines tiefern Sinnes verflüchtigt. Es ist bekannt, dass in Alexandrien die allegorisirende Bibelauslegung in der That so weit gekommen war, und dass Philo, der ihren Höhepunkt bezeichnet, der aber ein treuer Anhänger des väterlichen Glaubens und der israelitischen Ueberlieferungen war, nachdrücklich gegen die Missachtung der Gebote, welche jene Auslegung hervorgerufen hatte, eifert. Wie verhielten sich hierin die Exegeten, welche Ibn Esra im Auge hat? Wären sie in ihrer Allegoristik so weit gegangen, ihr auch praktische Einwirkung auf die Ausübung der biblischen Vorschriften zu gestatten, so hätte sich irgend eine Spur solcher Ausschreitung erhalten. Nur so viel können wir festhalten, dass sie ihre geheimnissuchende Allegoristik auch auf die gesetzlichen Theile der heiligen Schrift ausdehnten und, wie sich Ibn Esra ausdrückt, auch in den Lehren und Vorschriften Räthsel erblickten, Räthsel, zu denen ihnen ihre philosophischen und anderweitigen Kenntnisse die Lösung liefern mussten.

Wir müssen gleich hier uns klar zu machen suchen, was Ibn Esra, der doch auch die biblischen Vorschriften sich nicht ohne geistigen Hintergrund gedacht hat, in Bezug auf diesen Punkt als die eigene Anschauung aufgestellt hat. Am besten gibt Aufschluss darüber die Schrift *Jesôd Môra*, welche sich hauptsächlich mit der Classificirung und den Gründen der Gebote beschäftigt. Nur eine Hauptstelle aus derselben sei hervorgehoben. „Einige Gebote — so heisst es im fünften

Abschnitte — sind Grundgebote, welche an keinen Ort, an keine Zeit, noch an sonst etwas gebunden sind und im Herzen wurzeln, Gebote, welche auch vor der mosaischen Gesetzgebung durch Vernunftprüfung bekannt waren. Andere Gebote sind dazu gegeben, um an die erstgenannten zu erinnern, wie Pessach, Laubhütte, Sabbath u. s. w.<sup>1</sup> — Es ist im Grunde die Eintheilung Saadja's in Vernunftlehren und offenbarte Gesetze; aber die Bedeutung der letzteren als Erinnerungsmittel — זכר — für die Wahrheiten der Vernunft ist bei Ibn Esra allein scharf und consequent durchgeführt. Auf diesen höhern Zweck der Ritualgesetze spielt er auch im Commentar zu Leviticus 18, 4 an, wo er meint, deshalb werde ihre Einschärfung mit den Worten: ‚Ich bin der Ewige, euer Gott‘ verstärkt, weil, ‚wer ihr Geheimniss versteht, dem verleihe der Ewigelebende das ewige Leben‘; <sup>1</sup> das soll gewiss nichts anderes sagen, als dass, wer die höheren Wahrheiten erkannt hat, zu welchen die Uebung der Gebote hinlenken soll, der Unsterblichkeit theilhaftig wird.<sup>2</sup> Noch klarer spricht er von dem Vorzuge, welcher der geistigen Auffassung der Gebote gebührt, im siebenten Abschnitte des Jesôd Môrà. ‚Alle Gebote werden entweder mit dem Glauben des Herzens, dem Geiste, geübt, oder mit dem Munde oder durch Handlungen. Wie aber die Eins in jeder Zahl gefunden wird, so bedarf jedes von der Sprache oder der That abhängige Gebot der im Geiste ruhenden Wurzel; ohne diese ist Alles nichtig und leer.‘ ‚Auch könne — heisst es dann im achten Abschnitte — der Einsichtige viele Gründe erkennen, die in der heiligen Schrift selbst klar angedeutet sind; andere dieser Gründe sind nur für Einen aus Tausenden ersichtlich. — Einige dieser nur Wenigen erkennbaren Gründe der Gebote bilden auch einen Theil der in seinem Commentar niedergelegten ‚Geheimnisse‘. So deutet er das Geheimniss der Qpfer an, zu Levit. 1, 1;

<sup>1</sup> המבין סודם חי העולם יחינו ולא ימות לעולם על בן כתוב ד' אלהים ופה ארמון לך zu verstehen zu Levit. 19, 10 wo Ibn Esra auch denselben Vers, Genesis 26, 5, als Beleg für die vorsinaitischen Vernunftgebote anführt, wie im Jesôd Môrà. Das bemerkt auch der Supercommentar Ôhel Joseph.

<sup>2</sup> S. zu Deuter. 11, 22: ולדבקה בו: בסוף והוא סוד גדול.

das der Feier des ersten Tischri, auf der Heiligkeit der Siebenzahl beruhend;<sup>1</sup> die Abgaben der Erstgeborenen und Zehnten sollen auf die Zahl Eins und die Zehn, als die zweite Eins des dekadischen Systems hinweisen;<sup>2</sup> die Vorschrift, dass der Nasiräer ein Sündopfer bringt und dass die Aeltesten der einem von unbekannter Hand Erschlagenen zunächst liegenden Stadt den Mord zu sühnen haben, führt er auf das Geheimniss zurück, welches in dem Satze: ‚Der Sünde Lohn ist Sünde‘ ausgedrückt ist.<sup>3</sup>

Aus dem Bisherigen wird klar, was Ibn Esra damit meint, wenn er den Allegoristen zugibt, dass alle Gebote ‚mit der Wage des Herzens gewogen werden müssen‘. Auch er sucht für die Gebote einen geistigen, inneren Sinn; aber derselbe lässt die Vorschrift selbst in ihrer Wortbedeutung unberührt. Er ist nur das Höhere, worauf das Gebot als seinen geistigen Grund hinweist; aber dieses Höhere selbst ist in dem Gebote mit keinem Worte ausgedrückt. Die Allegoristik hingegen glaubt die Vorschrift selbst zu erklären, ihren Wortlaut auszulegen, wenn sie irgend ein Philosophem als inneren Sinn in denselben hineinlegt. Die geistige Auffassung der Gebote, wie sie ja mehr oder weniger allen jüdischen Religionsphilosophen seit Saadja eigen ist, sucht den geistigen Gehalt, welchen sie denselben zuschreibt, in der heiligen Schrift selbst zu entdecken; die Allegoristik, mag sie von Hellenisten oder Aristotelikern oder von Mystikern geübt werden, holt den Inhalt der in die Schrift hineinzutragenden Geheimnisse anderswo her, erdichtet ihn, wie Ibn Esra sagt, aus eigenem Herzen. Dort wird zu ermitteln gesucht, was der Autor gemeint haben kann, es ist also wirkliche Exegese; in der Allegoristik wird von der Voraussetzung ausgegangen, der Text könne nicht das meinen, was sein Wortlaut besagt, er müsse vielmehr das meinen, was die dem betreffenden Ausleger zur Ueberzeugung gewordene philosophische Erkenntniss besagt. Solche Auslegung verdunkelt wirklich, wie Ibn Esra sagt, statt zu erklären; sie steht ausserhalb des der rechten Exegese zustehenden Kreises.

<sup>1</sup> Zu Leviticus 23, 24; vgl. auch Numeri 23, 5.

<sup>2</sup> Zu Deuter. 14, 22; s. auch Levit., Ende des letzten Capitels.

<sup>3</sup> Numeri 6, 11; Deuter. 21, 9.

Die auf biblische Vorschriften sich erstreckende unerlaubte Allegoristik ist übrigens schon von Saadja als grundzerstörend abgewiesen worden. Ob er in seiner Zeit bestimmte Veranlassung hatte, derselben ihre gefährlichen Consequenzen vorzuhalten, kann man nur muthmassen. Er selbst spricht nur hypothetisch. ‚Eingehenderes Nachdenken — so beginnt er<sup>1</sup> — führte mich zu der Erkenntniss, dass, wenn es nöthig oder gestattet wäre, die von den Todtenbelebungen sprechenden Schriftstellen umzudeuten und ihrem Wortsinn zu entrücken, ohne dass sonst ein Zwang dazu vorläge, es ebenso nothwendig oder wenigstens gestattet wäre, auch bei den Offenbarungsgesetzen, sowie bei den Erzählungen aus der Vorzeit und den in der Bibel erwähnten Wunderzeichen andere Bedeutungen unterzulegen, so dass von ihrem Wortsinne nichts verbliebe und sie alle ganz fernliegenden Gegenständen zum Ausdrucke dienten.‘ Er zeigt dann auf recht witzige Weise, mit fingirten Belegstellen, wie man das Verbot, Ungesäuertes zu essen, auf die Untersagung der Unsittlichkeit deuten, dem Verbote, am Sabbath kein Feuer anzuzünden, den Sinn unterlegen könnte, das beziehe sich auf das Feuer des Krieges, sowie mit dem Verbote, die Mutter nebst den Kuchlein auszunehmen, gemeint sein könne, man solle von den besiegten Feinden nicht Alte nebst Jungen tödten. Ebenso könne man die Thatsachen der Weltschöpfung so umdeuten, dass nichts davon übrig bliebe, und was Wunder betrifft, auch den Durchgang durch's rothe Meer und das Stillstehen der Sonne auf Josua's Geheiss durch Allegorisirung beseitigen. ‚Wer aber — so schliesst Saadja — sich nicht scheuet, auch bei den Schöpfungsberichten, bei den biblischen Wundern und den Offenbarungsgesetzen die Methode der Umdeutung anzuwenden, der ist damit aus dem Judenthume ausgetreten.‘ Man sieht aus dem Ganzen, dass solche Allegorisirungsversuche, wie sie Saadja, wenn auch nur als Hypothesen vorbringt, zu seiner Zeit vorlagen, sowie man aus den angeführten Beispielen schliessen kann, dass es Saadja nicht einfiel, es könne Jemand auch die eigentlich erzählenden Partien der Bibel, abgesehen von dem Schöpfungsberichte, anders als geschichtlich auffassen wollen. Bestimmt weiss man nur von

<sup>1</sup> Emúnóth VII, 1, S. 73a der Berliner Ausgabe.

den beiden, wahrscheinlich karäischen Sekten der Iudghâniten und Schadhâniten, dass sie die Verpflichtungen der Thora nur während der Tempelzeit für gültig erklärten.<sup>1</sup> Es lässt sich nicht schwer annehmen, dass sie zu dieser Ungültigkeitserklärung die Allegoristik zu Hilfe nahmen, wie ja vom Stifter der Iudghâniten Schahristânî berichtet, er habe, nach Art der muslimischen Bâtinijja, der ganzen Thora neben dem äussern einen innern Sinn vindicirt.<sup>2</sup>

Dass es indessen eine Allegoristik gibt, welche dem Exegeten nicht nur gestattet, sondern geboten ist, das hat ebenfalls Saadja in einer Regel als hermeneutisches Gesetz ausgesprochen. ‚Wir Israeliten — so sagt er gleichfalls in der Untersuchung über die Belebung der Todten,<sup>3</sup> — glauben, dass Alles, was in den Schriften der Propheten zu lesen ist, so aufgefasst werden muss, wie aus dem Contexte und der bekannten Bedeutung der einzelnen Worte ersichtlich ist; es wäre denn, dass der einfache Sinn und Wortlaut zu einer der folgenden vier Consequenzen führte: Widerspruch mit der sinnlichen Erfahrung, Widerspruch mit der Vernunftkenntniss, Widerspruch mit einer andern Aussage der Schrift, endlich Widerspruch mit dem von den Vätern Ueberlieferten.‘ . . . . ‚Die in solchen Fällen zu befolgende Methode besteht darin, dass man eine von der Sprache selbst an die Hand gebotene Auskunft sucht, indem aus dem Sprachgebrauche eine für die betreffenden Wörter geltende Bedeutung ermittelt wird, durch deren Annahme der Widerspruch fortfällt.‘ Dies zeigt auch Saadja an den vier gewählten Beispielen und schliesst: ‚Solcher Umdeutungen bedienen wir uns, sowie andere Forscher, so oft einer der genannten vier Fälle eintritt.‘

Sehen wir nun zu, welche Regel Ibn Esra für die erlaubte Allegorisation aufgestellt hat, in dem zweiten Theile des dieser Methode gewidmeten Absatzes, so bemerken wir sofort, dass er die zwei letzten Fälle Saadja's gar nicht erwähnt; und

<sup>1</sup> Nach Jepheth ben Ali, bei Pinsker, Likk. Kadm., Text S. 26.

<sup>2</sup> S. Grätz, Geschichte, Band V, S. 517.

<sup>3</sup> Emûnôth ib. S. 71a. Vgl. auch II, 3 gegen Ende, wo er sich auf die weitere Ausführung des Themas in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung beruft.

er thut dies mit Recht, denn was den vierten betrifft, so hatte er über die Ausgleichung des Schrifttextes mit der Tradition die schon erörterten, von denen Saadja's<sup>1</sup> abweichenden Ansichten, während im dritten Falle nicht immer durch Umdeutung die Schwierigkeit gehoben wird und andere exegetische Mittel anzuwenden sind.

Ibn Esra's Regel lautet: „Wenn die Vernunft einen Ausdruck nicht duldet, oder dieser hebt eine sinnliche Erfahrung auf,<sup>2</sup> dann muss man seinen verborgenen Sinn aufsuchen, denn die vernunftgemässe Erwägung, das ist die Grundlage (der Exegese),<sup>3</sup> da die Lehre nicht für Solche gegeben ist, die von der Vernunftkenntniss keinen Gebrauch machen, vielmehr der vermittelnde Engel zwischen dem Menschen und seinem Gotte seine Vernunft ist. Alles aber, was von der Vernunft nicht gezeugnet wird, müssen wir nach dem einfachen Wortsinne erklären und in sich beruhen lassen, indem wir das deutlich Ausgesagte als den wahren Sinn anerkennen; nicht aber dürfen wir wie Blinde umhertasten und die Ausdrücke, wie wir es gerade brauchen, ziehen und dehnen, denn was frommt es, aus Klarem Verhülltes zu machen! Freilich gibt es Fälle, wo beide, der klare und der verhüllte Sinn, verbunden

<sup>1</sup> Am bezeichnendsten für Saadja ist in dieser Hinsicht, was er in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung, von der Poccocke in der Walton'schen Polyglotte, Bd. VI, Abth. 8, ein Bruchstück veröffentlicht hat, sagt: „Der Leser dieser Uebersetzung möge erwägen, was ich mit einem zugesetzten oder weggelassenen Worte zu verstehen gegeben habe. Thut er dies, so erhält er über viele Fragen Aufklärung, sowie er damit eine Grundlage für die Gesetzeswissenschaft, ich meine Mischna und Talmud, sowie für andere, von den Propheten Gottes überkommene Traditionen erlangt.“ Ein Beispiel, wie Saadja diese Art von Exegese übt, hat Ibn Esra zu Exodus 30, 16 f. (in der zweiten Recension) erhalten.

<sup>2</sup> **יִשְׁחִית** Subject zu **יִשְׁחִית** אִם הִרְעַת לֹא תִסְבֹּל רַבֵּר, או יִשְׁחִית אֲשֶׁר בְּדַרְשָׁתוֹ יִתְבַּר רַבֵּר. Für das anders als II, Samuel 22, 27 zu verstehende **יִתְבַּר** lesen manche Ausgaben und auch Motot: **יִחְבֵּר**. Das gäbe auch einen guten Sinn: „Der Ausdruck hebt das von den Sinnen — zu einer Wahrnehmung — Verknüpfte auf.“ **מַחְבֵּר** mit **רַבֵּר** réimt Ibn Esra auch in der kleinen philosophischen Abhandlung **עֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם** (Kerem Chemed, Bd. II, S. 2). **רֵאִיתִי הַגּוֹף הַמְּאֻסָּף מְפֹרָד תַּחַת הַיּוֹתוֹ מְחֻבֵּר, וְאָרַע כִּי לֹא נִהַפֵּךְ מִמֶּרְתּוֹ בּוֹ אִם לִרְבֵּר**.

<sup>3</sup> S. oben, S. 24 und S. 37, Anm. 4.

sind und beide als zuverlässig und deutlich gelten müssen, indem der Ausdruck zugleich etwas Körperliches und etwas Begriffliches besagt, wie z. B. der Ausdruck ‚beschneiden‘ im wirklichen und auch im figürlichen (vom Herzen) Sinne vorkommt. Ebenso ist in der Erzählung vom Baume der Erkenntniss ein innerer Sinn — סוד — anzunehmen, während die Erzählung auch dem Wortsinne nach wahr ist. Wenn Jemandem dies unbegreiflich vorkommen sollte, möge er sich umsehen und er wird auch unter den Naturdingen viele zu zweifachem Zwecke bestimmte Gebilde antreffen, wie die Nase, die Zunge, die Füße.<sup>1</sup>

Was nun zunächst den letztern Punkt betrifft, die zuweilen nothwendige Annahme eines vom biblischen Autor selbst beabsichtigten doppelten Schriftsinnes, so drückt sich Ibn Esra im Jesôd Môra, Schluss des siebenten Abschnittes, ebenso darüber aus: ‚Wisse, dass die Lehre nur für Leute von Verstand gegeben ist; darum muss man die Schrift mit vernunftgemässer Erwägung erklären, z. B. ‚ich trug euch mit Adlerflügeln‘, ‚beschneidet die Vorhaut eueres Herzens‘,<sup>2</sup> ‚öffnen sollst du deine Hand‘, nach unseren Alten<sup>3</sup> auch die Stelle Deut. 22, 17, ‚sie sollen ausbreiten das Tuch‘. Einige Stellen aber gibt es, welche sowohl im Wortsinn als wahr zu betrachten, wie auch allegorisch zu erklären sind, z. B. die Erzählung vom Garten Eden, vom Baume der Erkenntniss

<sup>1</sup> Wie Schickard diesen Passus missdeutet hat, ist oben, S. 41, Anm. 1, gezeigt worden. Die Nase dient zur Absonderung (zur Reinigung des Gehirns, wie die Alten sich ausdrückten) und zum Athemholen; die Zunge ist Organ des Geschmacksinnes und der Sprache. Welches der zweifache Zweck der Füße sei, darüber sind die Erklärer uneinig. Gehen und Stehen sind doch gleichartige Verrichtungen, auch die eine — worauf es besonders ankömmt — nicht edler als die andere. Es ist daher nicht zu gewagt, anzunehmen, dass רגלים ein Euphemismus ist, wie Jesaia 7, 20; 36, 20.

<sup>2</sup> Hier nimmt Ibn Esra den Ausdruck als einfache Metapher; in unserer Einleitung fasst er ihn doppelsinnig, wobei er aber das Wort ‚beschneiden‘ an sich im Auge hat.

<sup>3</sup> Ibn Esra wählt gerade diejenige unter den von Rabbi Jismael auf dem Wege der Allegorie gedeuteten Stellen, bei welcher derselbe nicht die Zustimmung der anderen Tannaiten erhielt. S. Sifré, Deuter. §. 237, Mechilta zu 22, 1, jer. Kethûbôt, IV, 4 und beh. Kethûb. 46 a.

und dem des Lebens, Bedeutung der Cherubim und dergleichen.<sup>1</sup>

Ibn Esra hat auch nicht verabsäumt, in seinem Commentar den durch die Erzählung vom Paradiese allegorisch dargestellten innern Sinn zu enthüllen. Es soll in ihr von den Seelenkräften und dem durch den menschlichen Intellect anzustrebenden Zusammenhang mit Gott symbolisch die Rede sein. Um jedem Missverständnisse vorzubeugen, bemerkt er dazu: ‚Wisse, dass Alles, was wir geschrieben finden, Wahrheit ist und dass es ohne Zweifel sich thatsächlich so zutrug, aber auch ein Geheimniss ist darin verborgen.‘ Uebrigens hatte Ibn Esra in seiner allegorischen Auffassung des Paradieses einen Vorgänger und zwar Ibn Gebiról. Er leitet nämlich den in Rede stehenden, in der ersten Recension des Genesis-Commentars viel vollständiger erhaltenen Passus<sup>2</sup> so ein: ‚Hier will ich dir andeutungsweise — ברמז — das Geheimniss des Gartens, der Ströme und der Röcke (aus Fellen) enthüllen; dasselbe habe ich bei keinem der Grossen gefunden, nur bei R. Salomo Ibn Gebiról, gesegneten Andenkens, welcher in den Geheimnissen der Seele<sup>3</sup> sehr kundig war.‘<sup>4</sup> Auch die allegorische Deutung des Stiftszeltes, in welchem er symbolisch Makrokosmos und Mikrokosmos dargestellt findet, gibt er unter

<sup>1</sup> Nach Philo kann die Erzählung von den beiden Bäumen und von der redenden Schlange nur allegorisch genommen werden. S. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments, S. 168.

<sup>2</sup> Abgedruckt in Ozar Nechmad Bd. II, S. 218. Dasselbst müssen die Zeilen 15—19, der Commentar zu v. 22—24, vor Zeile 3 gesetzt werden. In der zweiten, der gewöhnlichen Recension stehen blos die Schlusszeilen 20 bis 24.

<sup>3</sup> סוד הנפש bedeutet einfach Seelenlehre, ebenso Kôheleth 7, 3. Auch sonst wird סוד als Bezeichnung der nur dem engen Kreise von Fachgelehrten zukommenden Kenntnisse gebraucht, z. B. אנשי המדות יבינו אלה הסודות, zu Gen. 1, 1, wo astronomische Erkenntnisse gemeint sind, ebenso zu Gen. 1, 16; 7, 4. Exodus 30, 2 heissen die Arithmetiker בעלי סוד החשבון. Daher auch der gewöhnliche Ausdruck סוד העבור für Kalenderkunde.

<sup>4</sup> Von ‚R. Salomo, dem Spanier‘ bringt Ibn Esra zu Gen. 28, 12 auch die Deutung, dass die Leiter in Jakobs Traum auf den obersten Intellect, הנשמה העליונה, die Engel auf die Gedanken hinweisen. Ibn Gebirol war es auch, welcher die Ansicht Saadja's, weder die Schlange, noch die Eselin Bileam's hätten wirklich gesprochen, gegen die Einwendungen R. Samuel ben Chophni's in Schutz nahm, wie Ibn Esra zu Gen. 3, 1

Berufung auf die Autorität des Gaôn Saadja, dessen Deutung indessen nur in der zweiten Recension ausführlicher gegeben wird.<sup>1</sup> — Derselben Theorie vom doppelten Sinne folgt Ibn Esra auch, wenn er zu Genesis 2, 8 meint, dass der Artikel in הארם auf ein Geheimniss hindeute, was wohl heisst, dass man die Stelle nicht nur auf Adam, den Erstgeschaffenen, sondern auch auf den Menschen überhaupt zu beziehen habe.

Ein umfassendes Beispiel allegorisirender Exegese liefert Ibn Esra in seinem Commentar zum Hohenliede. Jedoch ist es nicht eigentliche Allegoristik, die er da treibt, sondern er folgt den Spuren der Agada; bezeichnet er ja selbst die von ihm dabei angewendete Methode als die des Midrasch.<sup>2</sup> Er glaubt dabei erlaubte Umdeutung des Schriftwortes zu üben, indem man beim hochangesehenen Hohenliede doch nicht glauben könne, sein Verfasser habe bloss Liebesgeschichten geben wollen; vielmehr müsse man annehmen, es sei in dem-

und Num. 22, 28 berichtet. Beide Male nennt er ihn: שלמה המפירי ר' בעל השירים השקולים, nur ist in der zweiten Stelle שלמה corruptirt zu שמואל. Ibn Esra selbst entscheidet sich für die buchstäbliche Fassung; nur scheint er mit der Schlusswendung zu Num. 22, 28 dennoch für Bileam's Fall die Visionstheorie annehmen zu wollen. — Philosophische Erklärungen von Ibn Gebirol citirt Ibn Esra auch zu ψ 143, 10 und ψ 150, 6.

- <sup>1</sup> Zu Exodus c. 25, S. 80 f. Dafür fehlt hier die in der ersten Recension stehende längere philosophische Ausführung Ibn Esra's. Auch Josephus, Antiqu. III, 77, nimmt die Stiftshütte als Symbol für das Weltgebäude. — Krochmal, More Nebuche Hazeman, S. 299, meint, was schon an sich unstatthaft ist, unter הנאין sei R. Hai zu verstehen. Krochmal lag die zweite Recension nicht vor, sonst hätte er bemerkt, dass in der sinnigen dreifachen Parallele Saadja's sich aus dem, was Botarel aus Hai's Sendschreiben citirt, nichts findet. Die Analogie, die Saadja zwischen den Engeln im Makrokosmos und den Gedanken in der kleinen Welt des Menschen findet, scheint auch Ibn Gebirol beeinflusst zu haben. S. die vorige Anmerkung. — Schliesslich ist zu bemerken, dass nicht, wie es in der ersten Recension heisst, 18, sondern 14 Analogien zu zählen sind. Aus יד ist יה geworden. Es ist nicht nöthig hervorzuheben, dass diese Analogien mehr agadisch spielender Natur sind und keineswegs auf einer tiefen philosophischen Grundanschauung beruhen, wie z. B. die bei Joseph Ibn Zaddik im Buch vom Mikrokosmos zu lesen. <sup>2</sup> ובפעם השלישית יהיה מפורש על נתיבות המדרש. Weiterhin ebenfalls in der Einleitung: גם אני יצאתי בעקבותיהם. Ebenso verfuhr Saadja in seinem Commentar zum Hohenliede; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2188.

selben, ebenso wie im Kleinen bei Jecheskel und Hosea, das Verhältniss zwischen der Gemeinde Jakobs und Gott, ihrem Freunde, in einem ausführlichen Gleichnisse dargestellt. Ibn Esra schied seinen Commentar auch mit Bewusstsein von den mit philosophischer Tendenz allegorisirenden Werken anderer Erklärer. Er sagt von ihnen: ‚Männer der Forschung haben es unternommen, dieses Buch als Allegorie zu erklären auf das Geheimniss der Welt, sowie auf die Art der Verbindung des obersten Intellects mit dem auf der untersten Wesensstufe sich befindenden Körper; Andere haben es astronomisch gedeutet. Aber Alle trägt ein Wind davon, denn sie sind nichtig. Vielmehr ist die Wahrheit, was unsere Alten überliefert haben, dass dieses Buch sich auf die Gemeinde Jakobs beziehe, und hiernach werde auch ich es erklären.‘

Wir sehen aus diesen in der Einleitung zum Hohenliede stehenden Worten, dass philosophisch allegorisirende Erklärer damals nicht selten waren. Der für sie angewendete Ausdruck ‚Männer der Forschung‘ kommt auch sonst bei Ibn Esra vor, und zwar sowohl für Philosophen, Männer der Wissenschaft, als speciell für philosophische Exegeten, ganz so wie der synonyme Ausdruck ‚Männer der Vernunftprüfung.‘<sup>1</sup> Solche

<sup>1</sup> Es ist der Mühe nicht unwerth, dem Gebrauche beider Bezeichnungen bei Ibn Esra nachzugehen. **אנשי המחקר** sind Gen. 38, 1 Astronomen, welche wissen, dass die Bewegung von Norden nach Süden als Hinabsteigen bezeichnet werden kann; ebenso heissen Gen. 1, 2 die Astronomen, welche wissen, dass es nur eine Erde gibt: **אנשי שקול הרעת**. Den **אנשי המחקר** entlehnt Ibn Esra zu Exodus 20, 1 die aristotelische Lehre von den zehn Kategorien, deren erste das Wesen anzeigt, es sind also Philosophen. Ebenso meint er unter **אנשי שקול הרעת**, zu Koheleth 4, 3, die Philosophen, mit deren widerspruchsvollem Satze: Jedes Ding ist entweder oder ist nicht — **כל דבר יש או אין** — er den Widerspruch rechtfertigt, dass Koheleth von dem gar nicht Geborenen aussagt, er sei besser als der Geborene. — Rationalistische Erklärer, die das Wunder des in eine Schlange verwandelten Stabes auf natürliche Weise deuten wollen, nennt er in der ersten Recension, zu Exodus 4, 3, **חכמי המחקר**, dieselben in der zweiten Recension, zu 7, 12, **אנשי שקול הרעת**. Mit letzterem Namen bezeichnet er, zu Num. 22, 28, Saadja und Ibn Gebirol, welche das Wunder der redenden Eselin wegdeuteten. Was er in der zweiten Recension, zu Exodus 7, 3, von den **אנשי שקול הרעת** bringt, ‚Gott verhärtete das Herz Pharao's‘ bedeute, Gott habe es stark zum Ertragen von Drangsalen gemacht, vindicirt er in der ersten Recension

philosophisch gebildete Bibelerklärer können wir auch als die Träger der Allegoristik uns denken, gegen welche Ibn Esra in dem dritten Wege seiner Einleitung sich wendet. Einmal zu Exodus 26, 2, bezeichnet er sie auch als Unvernünftige, welche in den 28 Ellen, dem Längenmasse der Teppiche des Stiftszeltes, die 28 Stationen des Mondes erblicken wollen.

Im Ganzen hat Ibn Esra nicht oft von dem Auskunfts- mittel des doppelten Schriftsinnes Gebrauch gemacht. Mit eigentlicher Exegese unvereinbar ist es da, wo er z. B. seine Zahlensymbolik in die Bibel hineinträgt, während anderwärts auch die nüchternste Bibelerklärung solch' einen doppelten

---

dem R. Jeschua. In der Einleitung zu Hiob bringt er von ihnen die Eintheilung der göttlichen Züchtigungen in drei Classen, zu Gen. 22, 1, und in der zweiten Recension auch zu Exodus 2, 26, die Eintheilung des göttlichen Wissens in ein Wissen vom Kommenden, Möglichen, und ein Wissen um das Gegenwärtige, Wirkliche. Zu Num. 20, 8 bemerken sie, dass nicht Ungehorsam Mose's Vergehen gewesen sein könne, denn wie könnte man ihm sonst als Gottesgesandten glauben. Zu ↓ 102, 27 sprechen sie die von Ibn Esra bekämpfte Ansicht aus, dass der Himmel und seine Gesetze aufhören werden und Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Dem gegenüber citirt er die Meinung des Grammatikers Juda ben Chajjüg, dass die Gattungen ewig, nur die Individuen vergänglich sind. Dieselbe Meinung sprechen, zu ↓ 104, 30, die חכמי התושיה, die Weisen der wirklichen Einsicht' aus, und zwar entgegen der orthodoxeren Meinung der אנשי המחקר, dass jeder Lebende nach dem Tode auferstehen wird, כל חי אחר מותו יקום. Im Excurs zu Exodus 3, 15 citirt Ibn Esra die Ansicht von der Vergänglichkeit der Individuen nebst einem schönen Gleichniss im Namen der חכמי לב. Unter דרך התושיה versteht Ibn Esra die Lehre vom Wesen der Dinge, also Metaphysik. S. Krochmal, More Neb. Hazeman, 1851, S. 263. Vgl. auch Jesöd Mëra, c. XII: עולם קטן האדם עולם קטן. — Von den אנשי המחקר endlich wird noch eine an orthodox-muslimische Anschauung von der Ewigkeit des Koräns erinnernde Anschauung gebracht: כי השם תבדך בורא תמיר התורה וכסא הכבוד ואין להם ראשית ולא יהיה להם סוף (Gen. 1, 1 in der ersten Recension, Ozar Nechmad II, 210). Diese Zusammenstellung diene auch als Ergänzung zu der Bemerkung Steinschneider's im Artikel 'Jüdische Literatur', S. 397, Anm. 3. — Isak aus Akko kennt die Bezeichnung אנשי המחקר als festen Terminus für die המתפלספים, die Gegner der Kabbala. S. Jellinek, Nachman's Dissertation, S. 37. Ebendasselbst sagt Isak, die ח' המחקר wären identisch mit den העיון ח', wie denn auch ein kabbalistischer Autor (Kerem Chemed VIII, 105) die בעלי הקבלה den בעלי העיון entgegensetzt.

Sinn anzunehmen bereit ist. Man kann mit Ibn Esra ohne Schwierigkeit annehmen, dass die Bibel selbst mit der Erzählung vom Paradiese und Sündenfalle ausser dem Wortsinne typisch auch einen höhern Sinn verbindet, wenn es auch nicht eben der von Ibn Esra gemeinte ist.

Selbstverständlich ist die allegorische Erklärung bei den sogenannten rhetorischen Typen, d. h. den der Sprache die sinnliche Grundlage verleihenden, besonders aber im dichterischen und überhaupt höhern Styl zur Ausschmückung und Veranschaulichung der Rede angewendeten bildlichen Ausdrücken. Diese müssen natürlich nicht nach dem buchstäblichen Sinne des Wortes, sondern nach dem Sinne, den die Sprache, den der Autor mit demselben aussagen wollte, erklärt werden. Hier ist die Allegorie von der Sprache, von dem Schriftsteller beabsichtigt, die Umdeutung also Pflicht des Exegeten. Diese alle Arten der Tropen umfassende Allegorie im weitern Sinne ist so allgemein und in's Sprachbewusstsein so innig eingegangen, dass sie Missverständnissen keinen Raum bietet. Bei einem Buche aber, wie die Bibel, von dem man sich gewöhnt hatte, auch die geringsten Aeusserlichkeiten hochzuhalten und den buchstäblichen Wortlaut ebenso zu verehren wie dessen Inhalt, bei einem solchen Buche mussten die Exegeten auch ihre Berechtigung zum Umdeuten jener im weiteren Sinne allegorischen Ausdrücke hervorheben, wie wir das bei Saadja und bei Ibn Esra gesehen haben. Denn die beiden von ihnen erwähnten Fälle, in denen ein Ausdruck entweder der sinnlichen Erfahrung oder der Vernunft widerstrebt und daher nicht buchstäblich genommen werden darf, sie umfassen eben die gesammte bildliche Ausdrucksweise, die vom göttlichen Wesen ausgesagten Anthropopathien und Anthropomorphismen mit inbegriffen. Dass namentlich in Bezug auf die letzteren der Exegese das Recht auch streitig gemacht wurde, sie bildlich zu nehmen, ist bekannt genug. Bekanntlich hat erst die Philosophie Maimûni's dies Recht vollständig erobert und in das Gesamtbewusstsein eingeführt. Als Norm wurde dabei der vom Talmud entlehnte, aber in diesem in ganz anderem Sinne gebrauchte Satz aufgestellt: Die Bibel drückt sich in menschlicher Redeweise aus. Auch Ibn Esra

wendet diesen Canon häufig an,<sup>1</sup> und nicht nur wo der bildliche Ausdruck sich auf Gott bezieht, sondern auch wo dies nicht der Fall ist.<sup>2</sup> Ein noch viel öfter, besonders in den prophetischen und poetischen Büchern angewendeter Terminus ist bei Ibn Esra die Bezeichnung einer bildlichen Redeweise als **משל ברך**.<sup>3</sup> Derselbe wird wiederum auch da gebraucht, wo von Gott die Rede ist.<sup>4</sup>

## VI.

### Die Anhänger des Derasch.

Mit der allegorisirenden Exegese, der philosophischen sowohl als der kabbalistischen, hat die Auslegungsweise des Midrasch Vieles gemeinsam. Auch treten sie in der Geschichte der jüdischen Bibalexegese gleichzeitig und aus demselben Boden emporwachsend auf, dieser in den nationalen Lehrstätten Palästina's, jene unter den philosophisch gebildeten Schriftforschern und Synagogenrednern Alexandriens. Es sind geschichtlich nachweisbare Verhältnisse, unter welchen der Midrasch der Alexandriner so bald zur ausgebildeten Allegoristik wurde. Der wesentliche Grund ist folgender. Midrasch wie allegorisirende Exegese entspriessen aus derselben Wurzel, dem schon oben besprochenen doppelten Bedürfnisse, das von der Gegenwart Erkannte in den heiligen Schriften der

<sup>1</sup> Bei Anthropopathien: z. B. Gen. 6, 6; Exod. 32, 14; Jesaia 1, 24; 9, 16; Jona 4, 10; Maleachi 2, 17;  $\psi$  31, 3. Bei Anthropomorphismen: Gen. 11, 5; 13, 21; Deut. 32, 10; 32, 20; Jesaia 6, 2;  $\psi$  31, 3. Bei sonstigen von Gott ausgesagten und seiner Erhabenheit nicht entsprechenden Ausdrücken oder Wendungen: Exod. 3, 8; 31, 17; Num. 15, 30; Deut. 5, 29; 32, 20; Jesaia 43, 24; 52, 5; 59, 2; 62, 4; 63, 8; Maleachi 2, 17; Hiob 2, 3; Ruth 1, 21. Wo von Gott eine Zeitbestimmung ausgesagt wird:  $\psi$  102, 26 (zu **לפנים אדם בני ברך**); Hiob 36, 26 (zu **לשון בני אדם**). Ausführlicher erörtert Ibn Esra selbst diesen Canon in dem Excurse zu Daniel 11, 1. S. auch zu Jona 4, 10.

<sup>2</sup> Zum Beispiel bei **ארבות**, Gen. 7, 11.

<sup>3</sup> Die Beispiele sind zu häufig, als dass es nöthig wäre, einzelne hervorzuheben.

<sup>4</sup> Zum Beispiel Jesaia 1, 14; 29, 30; 46, 4; 59, 17; Haggai 2, 33;  $\psi$  18, 11; 59, 9; 132, 8; 135, 14; Echa 3, 44.

Vergangenheit nachzuweisen und ferner in diesen selbst nichts als überflüssig zu betrachten, nichts unbenutzt, ungedeutet zu lassen. Das letztere Bedürfniss liefert die bei vieler Willkür auch viel Methode zeigende Weise der Behandlung des Textes, also das formale Princip, welches im Midrasch fast dasselbe ist, wie in der Allegoristik.<sup>1</sup> Das erstere Bedürfniss führt zu dem Inhalte der Auslegung, auf dessen Verschiedenheit denn auch hauptsächlich der Unterschied zwischen midraschischer und allegorisirender Auslegung beruht. Was die Alexandriner — man kann in der Mehrzahl sprechen, da Philo nicht der Einzige, wie auch nicht der Erste unter den Alexandrinern allegorisirte — in der Bibel suchten und zu finden vermeinten, war eine mehr oder weniger systematische Fülle aus der griechischen Bildung geschöpfter Erkenntnisse und Theorien. Die Erzählungen, Lehren und Gesetze der Bibel sollten zum Ausdrucke einer ganz fremden Weltanschauung gezwängt werden. Da musste die eigentliche Bedeutung des Textes einer systematischen Umdeutung unterzogen werden: Alles wurde zum Gleichniss, die Auslegung wurde zur umfassenden Allegoristik.

Ebenso war es vorzugsweise sein Inhalt, welcher den Midrasch Palästina's vor dem Ausarten in schrankenloses Allegorisiren schützte, denn diesen Inhalt bildete niemals ein geschlossenes Ganzes von Theorien und Erkenntnissen; auch war es grösstentheils nichts Fremdartiges, was er mit dem Schriftworte vermälen wollte. Aus dem Leben und Empfinden der Nation selbst schöpfte ihr Kern, schöpften die alten Lehrer die niemals abschliessenden, die sich fortwährend ändernden und entwickelnden, zuweilen auch gegenseitig aufhebenden Glaubensansichten, Hoffnungen, Sagen, Sprüche der Lebensweisheit und dergleichen, wozu eine immer mehr sich verfeinernde Kunst der Auslegung in der heiligen Schrift die Quelle oder wenigstens den Anhaltspunkt anzugeben wusste. Da konnte es zu keiner folgerichtigen allegorisirenden Exegese kommen,<sup>2</sup> umsoweniger, als das Schriftwort selbst in der alten

<sup>1</sup> Dies gilt besonders für Philo. Vgl. Siegfried, Philo aus Alexandrien als Ausleger, S. 160—180.

<sup>2</sup> Mit Ausnahme des Hohenliedes, wo aber die Allegorese ebenfalls echt nationalen Inhalt hatte und durch den bunten Wechsel der Einzeldeutungen sich gewissermassen selbst aufhob.

heiligen, zwar dem täglichen Gebrauch entrückten, aber nie vergessenen Sprache und mit dem schlichten, dem Bewusstsein nie sich entfremdenden Sinne wie ein Felsen dastand, fest ruhend in der Liebe und Verehrung des Volkes und seiner Lehrer, und immer wieder in seiner Einfachheit hervorschimmernd unter der Fülle von einander ablösendem Blätterwerk und Schlinggewächs, womit der Midrasch ihn bereicherte und schmückte.

Dass aber der Midrasch dennoch dem Emporkommen einer eigentlichen, die Darlegung des Schriftsinnes objectiv und unbefangen bezweckenden Exegese hinderlich sein musste, wurde schon oben in den einleitenden Bemerkungen hervorgehoben, sowie dass derselbe zu einem noch bedeutenderen Hindernisse wurde, als er mit Abschluss der talmudischen Epoche durch Niederschreiben geheiligt und den kommenden Geschlechtern zum Gegenstande höchster Verehrung, aber auch zur Ursache von einschneidenden Problemen und inneren Kämpfen wurde. Bildet doch der Kampf zwischen den in der talmudisch-midraschischen Literatur niedergelegten Anschauungen und Schriftauslegungen und den von einer neuen, glänzenden Culturepoche getragenen und auf eine hochangesehene Philosophie gegründeten Ansichten eines der hervorragendsten Capitel in der inneren Entwicklungsgeschichte des mittelalterlichen Judenthums. Auch für die jüdische Biblexegese war dieser Kampf von entscheidender Tragweite, und in ihrem Höhepunkte, in Ibn Esra, können wir am genauesten wahrnehmen, wie er geschlichtet wurde, wie die Gebiete der kämpfenden Mächte von einander gesondert und die Bedeutung der Midrasch-Exegese in bestimmten Schranken und von der Einwirkung auf die eigentliche Exegese ferngehalten wurde. Mit welcher Schärfe dies in Bezug auf die halachische Auslegung geschah, wurde oben in kurzen Zügen gezeigt. Wie Ibn Esra der Agada gegenüber auftrat, wird am besten aus dem ‚vierten Wege‘ seiner Einleitung ersichtlich.

Als den vierten Weg in der Bibelerklärung bezeichnet Ibn Esra den vielbeschrifteten Weg der ‚Gelehrten in den Ländern der Griechen und Lateiner, welche nicht auf das Gewicht der Wage — d. h. der vernunftgemässen, die Grammatik zu Rathe ziehenden Erwägung — sich stützen, sondern

auf die Methode des Derasch'. Als Beispiele führt er das zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfasste Werk des Mainzer Töbija, Lekach Tob, und ein sonst nicht bekanntes, Or 'Enajim, an.<sup>1</sup> Es ist also ein selbst geographisch streng abgegrenztes Gebiet, in welchem Ibn Esra die Exegese dem überwiegenden Einflusse des Midrasch unterworfen sieht, ein Gebiet, welches auch in der allgemeinen Culturgeschichte jener Zeit als das Reich der nur von spärlichen Bildungsstrahlen beleuchteten Christenheit von dem damals wahrhaft humane Cultur in sich schliessenden Machtkreise der Araber absticht. Auch die Geschichte der Juden, besonders aber die des jüdischen Geistes, unterscheidet nach inneren Merkmalen diese beiden Gebiete, und vor Allem ist es die Behandlung der Bibel, die zur Erkenntniss jener Merkmale beiträgt. Lange schon war in den Ländern des Islam die wissenschaftliche Ergründung der hebräischen Sprachgesetze, sowie die auf natürliche Auffassung der Schrift hinzielende Exegese in rasch vorschreitender erfreulicher Entwicklung begriffen, als in den christlich-europäischen Ländern die Beschäftigung mit der Bibel noch identisch war mit dem Studium der agadischen Literatur, welche ja auch dem poetischen Theile der Literatur, der synagogalen Dichtung ihr Gepräge aufdrückte. An die letzten Ausläufer der jüngeren Agada reihen sich die auf der Gesamtkennntniss des midraschischen Schrifthums beruhenden Werke der Darschânîm, welche schon in ihrem Namen die Methode ihrer Schriftauslegung zur Schau tragen. Die Darschânîm<sup>2</sup> waren aber auch die ersten eigentlichen jüdischen Exegeten in den der arabischen Cultur fremden Ländern. Obwohl sie der proteusartigen Deutungsweise der Agada in unbedingter Ergebenheit huldigten, war ihre Aufmerksamkeit von vorneherein nicht nur auf

<sup>1</sup> Schickard (l. l. S. 148) hat diese Buchtitel nicht als solche erkannt, sondern übersetzt: sed nituntur methodo Drasch *doctrinâ bonâ* (S. h. liest בלקח statt כלקח) *et luce oculorum!*

<sup>2</sup> Dass dieser Titel nicht nur in Westeuropa, sondern auch in Griechenland üblich war, beweist Maimûni, welcher den דרשנין ארורים, das heisst den Darschânîm Griechenlands (ריום — Neuron) ihr Haften an der sinnlichen Auffassung der von Gott gebrauchten körperlichen Ausdrücke vorwirft. Aus ihrer Mitte sei das anstössige Buch שיעור קומה hervorgegangen. S. das kleine Gutachten bei Geiger, נטעי נעמנים S. 17 des hebräischen Theiles.

Kenntnissnahme der verschiedenen vorliegenden agadischen Deutungen, sondern auch auf eine zusammenhängende Erläuterung des Schriftwortes gerichtet. Zwar hatten die Erklärungen, die sie aus Eigenem aufstellten, häufig selbst agadischen Charakter; aber es war natürlich, dass zum vollständigen Verständniss auch reine Wort- und Sacherklärungen hinzugefügt wurden. Von da bis zum Entstehen einer einfachen, bloß das Schriftwort seinem eigentlichen Sinne nach auslegenden Exegese war nur ein Schritt, aber freilich ein Riesenschritt, bei welchem vor Allem von der Herbeiziehung der Midraschdeutungen um ihrer selbst willen abgesehen und die Grundsätze einer einfachen Auslegung, anstatt nur auf einzelne Stellen, auf die Gesammtheit der heiligen Schrift angewendet werden mussten.

Diesen Schritt that der klare Geist Salomo Jizchâki's, dessen Auftreten auf den von so verschwindend geringen Vorarbeiten urbar gemachten Boden der Bibelforschung seiner Heimat im vollen Sinne des Wortes Epoche machte. Halten die Resultate seiner Exegese auch bei weitem nicht den Vergleich mit denen Ibn Esra's aus, so stand auch das, was dieser vorfand, in jeder Hinsicht unvergleichlich höher, als das Material, aus dem sich die nüchterne Exegese Raschi's emporrang. Zu sehr dürfen wir indessen dies Material nicht unterschätzen. Vollständige Vertrautheit mit sämmtlichen biblischen Schriften, gründliche Kenntniss der aramäischen Versionen und der Massora, ein vom Midrasch selbst geschärfter Blick für Wortbedeutungen und eine bei aller technischen Unbehilflichkeit lückenlose, empirische Einsicht in die Regeln der hebräischen Sprache bilden eine tüchtige Grundlage für eine Exegese, welche mit dem hellsten Verstande, mit einer von seltener natürlicher Begabung getragenen und durch eine für alle Zeiten unübertroffene Erklärung des schwersten aller Literaturwerke, des Talmuds, ausserordentlich geübten Interpretationskunst gehandhabt wird. So wurde Raschi aus eigener Kraft ein Bahnbrecher des Peschat und der Begründer einer auf dem einmal gezeigten Wege rasch und glücklich vorschreitenden Schule. Samuel ben Meir und Joseph Kara übertrafen den Meister bald als nüchterne und gewandte Erklärer des Bibelwortes, und was sie, was Raschi als solche erreicht haben, das

genügt vollkommen, um auf die ganze dem Derasch anhängende Richtung im Bibelstudium ein verklärendes Licht zu werfen, so dass Ibn Esra von dieser Richtung sagen konnte, dass sie dem Punkte der Wahrheit nahegekommen, ein Lob, welches er keinem andern der besprochenen Wege zu Theil werden lässt.<sup>1</sup>

Aber nur einen flüchtigen Seitenblick gönnt Ibn Esra den Vorzügen der französischen Exegeten, um mit der grössten Entschiedenheit gegen den Derasch als unberechtigten Bestandtheil der Bibelerklärung seine Kritik zu richten. Dass er dies mit so grosser Ausführlichkeit und Wärme thut, dafür ist der Grund, wie schon oben bemerkt wurde, gewiss in dem Umstande zu suchen, dass in den christlichen Ländern, wie sich Ibn Esra durch eigene Erfahrung überzeugen konnte, der Midrasch fortwährend in vollem Ansehen und massgebend für die Auffassung des Bibelwortes blieb. Hatte doch zwischen ihm und der neuen nüchternen Hermeneutik, welche in der Schule Raschi's erblühte, keine Auseinandersetzung stattgefunden. Wie ein frischer Schössling war diese nordfranzösische Exegetenschule neben dem alten, mit allen Wurzeln im Volksbewusstsein befestigten agadischen Schriftthum emporgekommen; er wuchs und trieb kräftige Zweige neben diesem, aber ihn aus dem Boden zu verdrängen oder auch nur den Umfang seines Einflusses einzuschränken vermochte er nicht. Oder, um ohne Bild zu sprechen, wie konnte der Derasch aus seinem Ansehen gedrängt werden, wenn selbst der zuweilen so kühne und immer so klar blickende Enkel Raschi's seinem Pentateuch-Commentar die Worte voranschickt: „Die Einsichtigen werden begreifen, dass alle Worte unserer Lehrer und ihre Deutungen richtig und wahr sind, worauf die im Tractat Schabboth stehende Aeusserung eines Amôra zu beziehen ist: Achtzehn Jahre zählte ich schon und wusste nicht, dass keine Schriftstelle aus ihrem Wortsinne hinaustreten kann.“<sup>2</sup> Die Halacha's und die agadischen Deutungen leiten sich hauptsächlich von

<sup>1</sup> Besondere Hinweisungen für das Bisherige auf die allbekannten Forschungen von Zunz, Rapoport, Geiger und Anderen sind nicht nöthig.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 5 f.

dem her, was in den Schriftstellen überflüssig erscheint, oder von Aenderungen im Ausdrucke. Der einfache Sinn der Stelle ist nämlich so ausgedrückt, dass man daraus zugleich die agadische Deutung ableiten kann. Z. B. aus der im Grunde unnöthigen Länge des Wortes בהבראם (das heisst statt בבראם) haben unsere Lehrer entnommen, dass es auf Abraham hinweist.<sup>1</sup> Die Deutungen der Agada werden somit als vollberechtigt, als von der Schrift selbst beabsichtigt anerkannt; nur werden sie von dem in erster Reihe geltenden einfachen Sinne losgelöst, damit dieser ungehindert in seiner vollen Klarheit entwickelt werde. Dass Raschi ebenfalls mit unbefangenster Gläubigkeit sämtlichen Deutungen der Agada gegenüberstand, sie aus der Vieldeutigkeit des, einem mit dem Hammer bearbeiteten Felsstücke gleich, sich zersplitternden Bibelwortes erklärte und nur während der exegetischen Thätigkeit achtungsvoll bei Seite liegen liess, ist hinlänglich bekannt.<sup>2</sup> Ja auch bei dieser Thätigkeit befand er sich noch so sehr im Banne des Derasch, dass er vielfach agadistische Deutungen als einfachen Wortsinn annimmt, wenn auch eine besonders unwillige

<sup>1</sup> Anfang des Genesis-Commentars, veröffentlicht von Geiger in Kerem Chemed, Bd. VIII, S. 43. Andere Stellen sind gesammelt bei Geiger, נמעי נעמים S. 32 f.

<sup>2</sup> Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass der von Raschi, zu Genesis 33, 20; Exodus 6, 11, auf die Vieldeutigkeit des Bibelwortes angewendete Vers Jeremia 23, 29 ursprünglich in ganz anderem Sinne gedeutet wurde. In bab. Schabbath erklärt R. Jôchanan den Satz (ψ 68, 12): ‚Der Herr gibt das Wort, der Verkünderinnen ist ein grosses Heer‘ so, dass jedes Wort, welches — am Sinaj — aus dem Munde der Allmacht hervorging, nach den siebenzig Sprachen sich theilte, nimmt also die Sprachen sehr passend als eben so viele Herolde des Gotteswortes. Dazu citirt er eine Borajtha R. Ismaels, wonach dieser den genannten Vers in Jeremia ebenso deutete: מא פמיש זה נחלק לבמה ניצוצות אף כל רבור ורבור שיצא מפרק אהר יוצא לכמה) מפי הקרוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשונות. Sanhedrin 34a nun wird dieselbe Borajtha zu Abajji's Deutung von ψ 68, 12 (מקרא אהר יוצא לכמה) als Beleg citirt, aber so, dass statt der sinaitischen Gottesworte der Schriftvers überhaupt, und statt der siebenzig Sprachen ‚mancherlei Bedeutungen‘ genannt werden (אף מקרא אהר יוצא לכמה טעמים). Offenbar hatte man später das Wort לשונות in dem ihm sonst allerdings ebenfalls zukommenden Sinne ‚Bedeutungen, Versionen‘ genommen und den ganzen Ausspruch auf die Vieldeutigkeit des Schriftwortes angewendet. So ist auch der Ursprung des Satzes פנים לתורה שבעים, den auch Ibn Esra am Schluss der Einleitung bringt, deutlich. Die Zahl siebenzig, für die Sprachen

Aeusserung Ibn Esra's in der Einleitung zu Sâfâ berûra<sup>1</sup> als übertrieben abzuweisen ist. Auch äusserlich zeigt sich bei Raschi sein Ursprung aus der Schule der Darschânim, indem er oft agadische Deutungen um ihrer selbst willen neben einander vorführt.

So hatte denn Ibn Esra das Recht, der französischen Exegese wegen ihrer gelungenen Bestrebungen zur Ermittlung des wahren Schriftsinnes seine Anerkennung zu zollen, dennoch aber gegen ihre kritiklose Hochachtung des Derasch die Spitze seines Urtheiles zu richten. Denn trifft diese Spitze die Bibelcommentare eines Raschbam, eines Joseph Kârâ auch nicht unmittelbar, so trugen sie doch durch ihre Haltung gegenüber dem Midrasch indirect Schuld daran, dass dieser durch ihre lichtvollen Arbeiten an Einfluss bei ihren Landsleuten nicht einbüsste, dass diese Arbeiten nach verhältnissmässig kurzer Zeit aus der Oeffentlichkeit verschwanden und aus der ganzen Schule nur das Werk ihres Gründers, das nach seinem eigenen vielcitirten Geständnisse so sehr verbesserungsfähig war, sich in dauerndem Ansehen erhielt. Die ohne Kampf inauguirte Epoche der nordfranzösischen Exegese machte ohne Kampf der erneuten und durch die aufsteigende Macht der kabbalistischen Mystik noch vermehrten Herrschaft des Midrasch wieder Platz.

Sehen wir nun näher zu, welchen Standpunkt Ibn Esra dem agadischen Midrasch gegenüber einnimmt. Er hat denselben in der Einleitung mit einigen Punkten gekennzeichnet. Zunächst rügt er die fortwährende Wiederholung der alten Midraschim durch die Neueren, nachdem dieselben ja in den Schriften der Alten zur Genüge zugänglich sind.<sup>2</sup> Dann wendet

die traditionelle, aber bei טעמים völlig unmotivirt, hat sich hier an die Stelle des unbestimmten כמה gesetzt und aus כמה טעמים wurde שבעים פנים. Parchon, Schluss der grammatischen Einleitung zu seinem Wörterbuche, coordinirt sogar die פנים שהתורה נדרשת בהם שלש שבעים פנים שהתורה נדרשת בהם — Abajji's Deutung citirt Raschi am Beginn der Einleitung zum Hohenliede.

<sup>1</sup> והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש כר' שלמה ז"ל שפירש התנ"ך על דרך דרש והוא חשב כי הוא על דרך פשוט ואין כספריו פשוט אהר מני אלה.

<sup>2</sup> Auch für Raschi war dieser Grund massgebend, um die agadischen Deutungen nicht ohne Noth in zu grosser Anzahl seinem Commentar einzuverleiben, was er freilich nicht immer festhielt. Genesis 3, 8 sagt er:

er sich zur Kritik der agadischen Aussprüche, aus welcher sich ergeben soll, dass dieselben zur wirklichen Schriftauslegung nicht zugezogen werden können, eine solche in ihnen auch nicht beabsichtigt ist. Denn

1. oft sagt der eine Derasch das dem andern Entgegengesetzte aus;<sup>1</sup>

2. manche Midraschsätze verbergen eine innere, wenn auch nicht klar ausgedrückte Wahrheit,<sup>2</sup> wie der, dass die Thora zweitausend Jahre vor der Welt geschaffen worden sei, was wörtlich zu nehmen absurd wäre;

3. mancher Derasch bezweckt die Beruhigung schwacher Seelen in Bezug auf einen schweren Traditionssatz. Was Ibn Esra damit meint, ist nicht recht klar; vielleicht die zu halachischen Zwecken angewandte künstliche Auslegung, durch welche eine Satzung kraft scheinbarer Begründung im Bibelworte für schwache Geister, d. h. solche, die der Tradition allein nicht Glauben schenken würden, sanctionirt wäre. Doch zeigt die parallele Stelle in der Einleitung zum Echa-Commentar, dass ‚Halacha‘ hier als Lehrmeinung überhaupt, nicht blos halachisch zu nehmen sei. Die Stelle lautet: Einige Midraschim

Zu dieser Stelle gibt es viele Midraschauslegungen, die jedoch von unseren Lehrern längst in Bereschith rabba und anderen Midraschwerken in ihren Arten vorgeführt sind. Ich beschränke mich auf den einfachen Sinn der Schrift und auf solche Agada, welche den sachgemässen Zusammenhang klar machen kann.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> י״ש דרש הפך דרש. Ich glaube, dieser Satz sei nicht im Zusammenhange mit dem folgenden aufzufassen, da er dann nur einen gezwungenen Sinn gibt. י״ש דרש אשר לו סוד ist so viel als י״ש דרש לו סוד.

<sup>2</sup> Von diesem in der ganzen spanisch-arabischen Zeit sehr gewöhnlichen Auskunftsmittel, im Midrasch eine verhüllte Wahrheit zu suchen, macht Ibn Esra auch in seinem Commentar Gebrauch. S. zu Gen. 6, 21; 9, 20; Exod. 33, 23; Deut. 32, 8. In Jesöd Mōra, gegen Ende, wird ein Satz aus dem Schiur Koma als Ausdruck für ein Mysterium gedeutet. Auch die Stellen, wo Ibn Esra Sätze aus dem Sefer Jezira anführt, gehören hieher. — Was den erwähnten Schluss des Jesöd Mōra betrifft, so ist derselbe durch Interpolation und mit einigen Aenderungen und Kürzungen an den Schluss einer Abhandlung des Kairuwāner R. Nissim gerathen. S. Geiger, נטעי נעמנים hebr. S. 17, deutsch S. 48; ferner Grätz, Gesch. VI, 16. Das interpolirte Stück beginnt indessen schon S. 17, Z. 2, mit den Worten שאלני על מה שאמרו, nicht, wie Geiger will, erst in der vorletzten Zeile dieser Seite.

dienen dazu, um matte Herzen bei tiefer liegenden Gegenständen zu beruhigen;<sup>1</sup>

4. mancher Derasch ist auf bekannte Meinungen gegründet;<sup>2</sup>

5. andere agadische Aussprüche sind wie ein nicht zur Norm gewordener Lehrsatz;<sup>3</sup>

6. mancher agadische Satz hat den Zweck, unmündige Menschen auf das Richtige hinzuführen und Solchen, die, gewissen Vögeln gleich, das helle Tageslicht nicht vertragen können, die Wahrheit durch dunkle Schriftdeutungen zu zeigen. Zum Beispiel der Derasch, dass die Welt mit dem Buchstaben Beth erschaffen sei, weil derselbe Segen bedeute, indem ברכה mit Beth anfängt. Ibn Esra führt dies ad absurdum, indem er eine Reihe von ebenfalls mit Beth anfangenden Wörtern aufzählt, die jedoch nur Schlimmes und Unheilvolles ausdrücken. Daran anknüpfend meint er,

7. auch der minder Verständige könne solche agadische Deutungen aus sich selbst produciren, freilich der mit Geist Begabte noch leichter. Daraus ist ersichtlich, dass in diesen Deutungen überhaupt nichts Festes, Verlässliches und für die wirkliche Schriffterklärung Massgebendes zu suchen ist. Sie

<sup>1</sup> להריוה לבות נאות בפרקים עמוקים.

<sup>2</sup> So erklärt Ibn Esra die agadische Meinung, es gebe sieben Erden, damit seien die sieben Klimate der bewohnten Erde gemeint. (Zu Gen 1, 1.)

<sup>3</sup> Nach Motot sind damit die bloß als Meinungen Einzelner angeführten Sätze zu verstehen. So sagt Ibn Esra auch zu Exodus 19, 17 (zweite Recension): נם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד לא נלמד מהם ולא נכרישם. Als דברי יחיד verwirft er ib. zu 21, 19 die Ansicht des R. Jismael (Berachôt 60a, Baba Kamma 84a), aus רפא ירפא wäre erwiesen, dass die Thora gestattet, ärztlichen Rath in Anspruch zu nehmen. „Denn meiner Ansicht nach ist das Richtige, sich auf seinen Schöpfer und nicht auf menschliche Einsicht zu verlassen, sowohl in astrologischen wie in medicinischen Fragen. Die Schrift sagt ja: Ich, der Ewige, bin dein Arzt. Da ist es also unnöthig, ihm einen andern Arzt beizugesellen. Diese für Ibn Esra so sonderbare Ansicht, welche er mit noch andern Bibelstellen belegt, hat er in der ersten Recension des Exodus-Commentars deutlicher so ausgedrückt, dass man bloß für äusserliche Schäden chirurgische Hilfe beanspruchen dürfe, bei inneren von Gott gesendeten Krankheiten aber Gott walten lassen müsse. Dort deutet er in diesem Sinne auch den Satz R. Ismaels, während er ihn in der zweiten Recension in seinem vollen Umfange auffasst, aber verwirft.“

sind dieser gegenüber nur wie Hüllen um den Körper; das heisst wie man Kleider in unbestimmter Zahl um den Leib legen kann, ohne dass dieser dadurch irgendwie modificirt würde, so kann man zu dem einfachen Schriftsinne Midrasch auf Midrasch häufen, ohne dass jener dadurch geändert wird.<sup>1</sup> So ist — schliesst Ibn Esra — auch der Satz zu verstehen, dass kein Schriftvers aus seinem Wortsinne hinaustritt. Zur Illustration lässt nun noch Ibn Esra eine Menge bunter, an die ersten zwei Verse der Genesis sich anlehnenen Midraschim folgen, theils aus der alten agadischen Literatur geschöpft, theils jüngsten Ursprunges oder gar eigener Mache.<sup>2</sup> Endlich, so bricht er ab, für den Derasch gibt es kein Ende.

Systematisch ist diese Eintheilung der midraschischen Auslegungen gewiss nicht zu nennen. Eine solche war von Ibn Esra aber auch nicht beabsichtigt; ihm lag nur daran, nachzuweisen, dass der Derasch seiner ganzen Natur nach kein Recht hat, als wirkliche Darlegung des vom Texte ausgedrückten Inhaltes zu gelten. Der Derasch — sagt er an einer anderen Stelle — ist nur von aussen hinzugekommener Zusatz zum wahren Inhalte.<sup>3</sup> Nun kann es aber auch nach Ibn Esra Fälle geben, wo ein agadischer Ausspruch an sich etwas Wahres aussagt, obwohl seine Anlehnung an die Schrift nur fictiv ist; und zwar geschieht dies dann, wenn sich Ibn Esra veranlasst sieht, wirkliche Tradition in Bezug auf irgend eine Thatsache anzunehmen. Solcher Tradition gegenüber

<sup>1</sup> Dasselbe Bild gebraucht Ibn Esra auch in der Einleitung zu Echa: על כן ידמו לגופות מעמי הפסוקים, והמררשים כמלבושים בנוף רבקים, מהם כמשי רקים, ומהם עבים כשקים.

<sup>2</sup> So die Deutung, dass Beth der erste Buchstabe der heiligen Schrift sei, um auf die zwei Principien alles Geschaffenen, Wesen und Form, hinzuweisen. Ebenso ist in der Zeitphilosophie begründet die Erklärung von שית (als Bestandtheil des nach dem Vorgange R. Ismaels, Sukka 49a, in zwei Worte zerlegten Wortes בראשית) mit den sechs (שית aramäisch = 6) Dimensionen. Ibn Esra selbst wird die Deutung angehören, dass die Summe der von den Anfangsbuchstaben des ersten Bibelverses bezeichneten Zahlen der Zahl der Buchstaben des Alphabetes gleichkomme ( $2 + 2 + 1 + 1 + 5 + 6 + 5 = 22$ ), dass seine sieben Wörter den sieben Grundvokalen entsprechen, oder den sieben Planeten, dass seine 28 Buchstaben den 28 Stationen des Mondes analog sind. Vrgl. ob. S. 68.

<sup>3</sup> שפה ברורה, והדרש הוא תוספת טעם.

verhält er sich dann ebenso, wie gegenüber der halachischen Ueberlieferung: er nimmt sie selbst gläubig an, verwirft aber ihre Herleitung aus dem Bibelworte; z. B. Exodus 19. 1 geht aus der Exegese hervor, dass der Tag der sinaitischen Offenbarung nicht der sechste Siwan war. Dies Alles aber, schliesst Ibn Esra die Erörterung, ist nur Ergebniss der eigenen Erwägung; wir aber verlassen uns auf die Ueberlieferung, welche den Tag der Gesetzgebung auf den sechsten Siwan legt.<sup>1</sup> — Zu dem schwierigen Verse Amos 5, 25 bemerkt er, nach Ansicht der Alten hätten die Leviten allein in der Wüste Opfer dargebracht. Wenn dies Tradition ist, fährt er fort, nehmen wir sie an; denn was den Wortsinn und was die Vernunft-erwägung betrifft, so würden sie zu der Ansicht führen, dass sie keine Opfer darbrachten. Solche bedingte Annahme von geschichtlichen Traditionen — ואם קבלה היא נקבל — finden wir bei Ibn Esra nicht selten, so über Jesaia's Tödtung durch Manasse, zu Jesaia 1, 1; Identität von Jiska mit Sara, Genesis 11, 29; Isaks Alter zur Zeit seiner befohlenen Opferung, Genesis 21, 5. Hieher gehört auch, was er in der Einleitung zum Psalmbuche sagt: „Mit Unrecht wundern sich die Exegeten, dass am Beginn dieses Buches nicht die Ueberschrift steht: Prophetie Davids. Ist es doch auch unter den Israeliten über allen Zweifel erhaben, dass das erste Buch des Pentateuchs von Mose geschrieben ist, weil es unsere heiligen Väter, gesegneten Andenkens, so als Tradition überkommen haben; dennoch fehlt zu Anfang des Buches ein Satz wie: Gott redete zu Mose.“ Während in diesem zuletzt angeführten Falle im Consensus omnium Ibn Esra ein Kriterium für die Wahrheit der Tradition fand, konnte er natürlich ein solches Kriterium sonst nur selten anführen, daher die schon bemerkte bedingungsweise Anerkennung der Ueberlieferung. Aber nach einer Seite hin versäumte Ibn Esra nicht, einen Grundsatz aufzustellen, welcher der jüngern Sagenliteratur, die im Gewande der Tradition auf die Leichtgläubigkeit des Volkes rechnete,

<sup>1</sup> S. auch zu Exodus 15, 22. נניח סברותינו ונסמך על הקבלה. Besonders beachtenswerth ist, was Ibn Esra zu Exodus 16, 1 einer die Tradition stützenden Erklärung Saadja's gegenüber sagt: מה שאמר הגאון נקבלהו. בעבור הקבלה לא בעבור פירושו Gaon vor, er habe sie, ohne Tradition zur Stütze zu haben, aufgestellt.

ihren falschen Nimbus benehmen sollte. Auf die in der Moses-Chronik erzählte Sage von der äthiopischen Königin, die Mose geheirathet haben soll, anspielend, sagt er zu Exodus 2, 22: „Ich will dir einen Grundsatz sagen. Jedes Buch, welches nicht von den Propheten oder Weisen nach Ueberlieferung geschrieben ist, kann kein Vertrauen beanspruchen; wie erst wenn es der richtigen Denkart widersprechende Dinge enthält. Solche Bücher sind das Buch Zerübabel,<sup>1</sup> das Buch Eldad Haddáni und ähnliche.“<sup>2</sup> Ebenso sagt er Exodus 1, 7 (zweite Recension), was in der Moses-Chronik steht, sei nichtig, weder in der Schrift, noch in der Ueberlieferung begründet.

Zum Schlusse darf nicht unerwähnt bleiben, dass Ibn Esra auch auf Schönheiten der Agada aufmerksam zu machen pflegt. Zu Numeri 12, 1 sagt er: „Wie schön sind die Worte unserer Alten, welche von den Weisen, Aeltesten sagen: Heil ihnen, aber wehe ihren Frauen!“ — Zu Deuter. 15, 8: Der Infinitiv פתח vor dem Verbum finitum sei die gewöhnliche Redeweise; „aber auch die Art, wie der Midrasch ihn deutet,

<sup>1</sup> Dennoch berücksichtigt Ibn Esra einmal auf eigenthümliche Weise eine Behauptung dieses in der Mitte des 11. Jahrhunderts geschriebenen Buches. In demselben heisst es nämlich, der kommende Messias führe den Namen Menachem ben Ammiel (s. Grätz, Geschichte, Bd. VI, S. 66). Ibn Esra sagt nun zu Zecharia 3, 8, nachdem er selbst צמח als Bezeichnung für Zerubabel erklärt und dann erwähnt hat, dass es viele Erklärer auf den Messias deuten: צמח בנימטריא (s. Grätz, Geschichte, Bd. VI, S. 66). (= 138) מנחם והוא בן עמיאל. Jedenfalls meint Ibn Esra diesen Derasch nicht ernst, sondern gibt ihn in derselben delusorischen Art, wie in der Einleitung die verschiedenen Deutungen zu Genesis 1, 1—2, oder wie zu Exodus 22, 16 (zweite Recension) die vorgeschlagene Deutung von כמה = „wieviel?“, 200, die zweihundert Züz des Ehepaktes, und wie zu Koheleth 5, 1 einen satirischen Verbesserungsvorschlag zu Kaliri's Pijut. David Kimchi citirt die Deutung von כמה als ernst und ohne Quellenangabe: ועוד דרשו בו כי המשיח מנחם שמו מנ' בנימטריא צמח.

<sup>2</sup> Ein Constantinopler Sammelband in der Bodlejana, bei Steinschneider Catalog Nr. 3442, enthält neben אלתר הרני דברי הימים של משה auch פטירת אדרון und פטירת משה. — Das Buch Josippon hält Ibn Esra für zuverlässig. Er citirt es unter dem Namen ספר בנימטריא, zu Jesaia 2, 1 und Chaggai 2, 9 behufs historischer Angaben aus der Zeit des zweiten Tempels, zu פ' 120, 5 zur Erklärung des Volknaumens משך, zu פ' 49, 5 zur Erklärung von אור (das Licht der künftigen Welt).

ist schön.<sup>1</sup> Indessen noch häufiger ist die Bezeichnung דרך דרש<sup>2</sup> für irgend eine an die Weise der Agada erinnernde Erklärung, zugleich als Verurtheilung derselben zu finden. Er gebraucht sie bei Erklärungen von Raschi,<sup>3</sup> Saadja,<sup>4</sup> Jona Ibn Ganâch<sup>5</sup> und anderen von unbekannter Herkunft.<sup>6</sup>

## VII.

## S c h l u s s .

Den letzten Absatz seiner Einleitung widmet Ibn Esra dem fünften, als dem von ihm selbst beschrittenen Wege, doch eine eigentliche Charakteristik desselben hat er damit nicht geboten. Nur die Gesinnung, die ihn bei seiner Exegese leitet und was er zunächst mit ihr bezweckt, schildert er mit kurzen Sätzen, um dann nochmals in den kritischen Ton zu verfallen und seine exegetische Methode auch den Massoreten gegenüber abzugrenzen. Er meint damit die Kleinigkeitskrämer, welche für die geringste Eigenthümlichkeit des Textes, und sei sie noch so äusserlich und nebensächlich, einen Grund entdecken wollen und an Buchstaben und Punkte die abenteuerlichsten Deutungen knüpfen. Besonders bot die ohne Grund wechselnde Scriptio plena und defecta der langen Vokale dazu Veranlassung. Auch im Jesôd Môra c. I. spricht Ibn Esra von

<sup>1</sup> גם הדרש יפה. Vgl. auch zu Numeri 11, 22 und Koheleth 10, 1. Eigenthümlich sind drei Stellen, alle im Commentar zu Jesaia (6, 1; 14, 19; 41, 2), bei denen Ibn Esra die Deutungen anführend, meint, sie wären auch richtig, aber dann die eigene Erklärung als die wahre folgen lässt

<sup>2</sup> Auch הדרש דרש.

<sup>3</sup> Zu Amos 1, 9; Zacharia 1, 8; ψ 16, 2. An keiner dieser Stellen nennt er Raschi, sondern führt nur seine Erklärung als יש אומר oder המפרש an.

<sup>4</sup> Zu Exodus 31, 2.

<sup>5</sup> Zu Genesis 3, 8.

<sup>6</sup> Zu Exodus 5, 1 (zweite Recension) heisst es: ויש אומר שעל יום מתן תורה רמזו וזה דרך דרש. Diese Ansicht citirt Joseph Kâra im Namen seines Vaters (Geiger, Parschandâthâ, S. 38 des hebr. Theiles), der sie aber an Exodus 3, 12 anknüpft, zu welcher Stelle sie auch Raschi ohne Quellenangabe bietet

Solchen, die für jeden Fall dieser wechselnden Schreibart einen Grund suchen. In der Einleitung zu Sâfâ berûrâ (ed. Lippmann 6b) wendet er sich noch schärfer gegen das mit den massoretischen Eigenthümlichkeiten des Textes getriebene Unwesen: „Die Gelehrten der Massora haben aus sich selbst Gründe für volle und mangelhafte Schreibung ersonnen, die aber nur von Denen für voll genommen werden, die Mangel an Verstand haben.“<sup>1</sup> Auch dort wie hier führt Ibn Esra diese geringfügigen Unterschiede auf die Willkür des Schriftstellers zurück; Mose habe es vorgezogen, heisst es hier, ׁמלך ohne Wâw zu schreiben, die Redacteurs der Proverbien schreiben das Wort mit Wâw, wobei zu berücksichtigen sei, dass eine Menge von Jahren zwischen ihnen liege.<sup>2</sup>

Ein kleines, aber besonders wichtiges Gebiet der Massora hebt dann Ibn Esra ausdrücklich hervor. Es sind die unter dem Namen תקן סופרים bekannten Stellen, an welchen nach alter Ueberlieferung zur Zeit der Soferim Aenderungen vorgenommen wurden, um die Gott schuldige Ehrfurcht geltend zu machen. Die Annahme solcher Aenderungen, meint Ibn Esra, ist bei richtigen Erklärungen unnöthig. Noch deutlicher spricht er dies im Schlussabsatz des Sefer Zachûth aus. Er gibt auch dort für einige Stellen Erklärungen, nachdem er die Annahme von Tikkûn Soferim für blosser Ansicht eines Einzelnen, das heisst nicht für wahre Ueberlieferung erklärt hat. Es lag dies im ganzen Systeme Ibn Esra's, dass er für die volle Integrität des Textes auch der talmudischen Tradition gegenüber in die Schranken trat, wie er das nach anderer Richtung Ibn Ganâch gegenüber gethan hat.

Nach der Massora folgt die Auseinandersetzung mit dem andern von der alten Zeit überkommenen exegetischen Hilfsmittel, mit dem Targum, von dem nur das sanctionirte baby-

<sup>1</sup> וחכמי המסורת בראי מלבם טעמים למלאים וחסרים והם טובים למלא כל חסר לב. In der Einleitung: הם טעמיהם טובים הם.

<sup>2</sup> Vgl. auch צחות ׁמ ed. Lippmann 72a. Wie die Deutung der Massora eine Literatur hatte, beweist auch die Aussage R. Tam's in seiner Verteidigungsschrift für Menachem ben Sarûk gegen Dûnasch (ed. Filipowski, S. 8): וראיתי אני ספר אשר חבר אחד מן הגדולים אשר היו לפנינו אשר נתן כח ופתרון בכל מקרא ומסורת להיותם אחד.

lonische — Onkelos — berücksichtigt wird.<sup>1</sup> Im Ganzen habe der aramäische Vertent die Wahrheit geboten und manches ohne ihn verborgen Gebliebene enthüllt; und auch da, wo er dem Derasch huldigt, habe er sicherlich auch vom Wortsinne Kunde gehabt.<sup>2</sup> Daran anknüpfend nimmt Ibn Esra Gelegenheit, noch einmal seinen Standpunkt dem Derasch gegenüber, aber auch gegenüber den Leugnern der Tradition, den Karäern, kurz zu kennzeichnen. Mit dieser wiederholten Hervorhebung derjenigen exegetischen Richtungen, deren Kritik den grössten Theil der Einleitung füllt, schliesst Ibn Esra die ganze Einleitung ab.

Sehen wir nun noch, wie Ibn Esra seine eigene exegetische Art mit positiven Merkmalen beschreibt: ‚Der Weg, den ich für meine Erklärung gewählt habe, ist derjenige, welchen ich vor Gott als den richtigen erkannte. Gott allein fürchte ich, sonst will ich in der Auslegung der Thora kein Ansehen achten.<sup>3</sup> Die grammatische Form jedes Wortes werde ich mit ernstem Bemühen wohl erforschen und es dann nach bestem Wissen erklären. Dabei werde ich das Wort stets da erklären, wo es zum ersten Male vorkommt; z. B. das Wort שמים im ersten Verse und so den ganzen Sprachschatz.‘ Das sind gewiss sehr dürftige Sätze zur Charakterisirung eines Werkes, wie es der Commentar Ibn Esra's ist. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass der Verfasser dieses Werkes nicht zugleich der Darsteller seiner Vorzüge sein konnte. Ferner war Ibn Esra nicht der Mann, der die Methode seiner Auslegung in systematischer und wohlgeordneter Zusammenstellung seiner Principien zu beschreiben vermochte oder die Lust hatte. Ihm

<sup>1</sup> Ibn Esra citirt Onkelos (המתרגם ארמית, המתרגם) über dreissig Mal, meist um ihm beizupflichten. Fraglich ist, warum er zu Exodus 4, 22 (zweite Recension) bemerkt דרך התרגום (כני בכורי) כדרך הדרש. Zu Leviticus 25, 55 citirt Ibn Esra das תרגום ירושלמי, zu Jesaia 19, 25 und 66, 11 das Prophetentargum.

<sup>2</sup> In שפה ברורה 11 b spricht sich Ibn Esra über das Targum fast wörtlich so aus, wie hier in der Einleitung. In Jesôd Môra sagt er kürzer: גם התרגום מעיל אף על פי שאיננו כלי על דרך פשט (c. I.).

<sup>3</sup> Die Unerschrockenheit Ibn Esra's hebt auch der unbekante Verfasser des (unechten) Briefes von Maimûnî an seinen Sohn hervor: כי ההכם הזה הנזכר לא היה מפחר משום אדם ולא היה נושא פנים לשום בריה.

genügte es, in dem Programme, welches er in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar aufstellte, an allen bis zu ihm aufgetretenen exegetischen Richtungen Kritik zu üben und seine eigene Richtung von jenen scharf abzugrenzen. Wir haben ihn im vorliegenden Versuche auf seinem kritischen Gange begleitet. Denselben fortzusetzen und Ibn Esra's Methode eingehenderer Prüfung zu unterziehen, wäre Sache einer besonderen Arbeit, die Ibn Esra's Exegese nicht nur in ihrem Gegensatze zu anderen Methoden, sondern auch nach ihren wesentlichen Merkmalen, ihren Resultaten, aber auch nach ihrer — von der Einleitung unberührt gelassenen — in den grammatisch-exegetischen Vorarbeiten der arabisch-spanischen Schule ruhenden Unterlage zu untersuchen hätte. In ihrer Werthschätzung aber dürfte natürlich nicht der Massstab an sie gelegt werden, welchen die in vieler Hinsicht über Ibn Esra hinausgegangene Exegese unserer Zeit geschaffen hat, sondern der aus den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen seine Exegese entstand, sich ergebende. Soviel ist gewiss, auch die genaueste Untersuchung wird den Ruhm Ibn Esra's nicht schmälern können, einer der begabtesten und auch glücklichsten Arbeiter gewesen zu sein auf dem vieldurchwühlten und immer neue Arbeit erheischenden Gebiete der Biblexegese.