

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. **Albrecht**-Oldenburg — Prof. Lic. **Bauer**-Marburg
Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem — Pfarrer Lic. **Frankenberg**-Ziegenhain
Prof. Lic. Dr. **Frhr. von Gall**-Gießen — Prof. D. Dr. **Holzinger**-Stuttgart
Prof. Dr. **L. Köhler**-Zürich — Prof. D. **Marti**-Bern — Prof. D. **Meinhold**-Bonn
Prof. D. Dr. **Nowack**-Straßburg — Prof. D. Dr. **Rothstein**-Breslau
Prof. Lic. Dr. **Westphal**-Marburg — Pastor **Windfuhr**-Hamburg u. A.

herausgegeben von

Prof. D. Dr. **G. Beer**-Heidelberg und Prof. D. **O. Holtzmann**-Gießen

Berakot

(Gebete)

Text, Übersetzung und Erklärung

Nebst einem textkritischen Anhang

Von

D. Oscar Holtzmann

a. o. Prof. d. Theologie an der Univ. Gießen



24

1912

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung
Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen

herausgegeben von den Univ.-Professoren

D. Dr. G. Beer-Heidelberg und D. O. Holtzmann-Gießen

Alle Traktate der Mischna werden in dem gleichen Format und in der Satzeinrichtung, wie der hier vorliegende Traktat, erscheinen.

Die Ausgabe wird stets in abgeschlossenen Traktaten erfolgen, also nicht lieferungsweise und nicht in unabgeschlossenen Teilen.

Sobald ein Mitarbeiter einen übernommenen Traktat im Manuskript fertiggestellt hat, erscheint derselbe im Druck, wodurch sich von selbst ergibt, daß eine genaue Reihenfolge in der Veröffentlichung der Traktate nicht eingehalten werden kann.

Herausgeber und Verleger hoffen, daß es durchaus möglich sein wird, die ganze Mischna im Verlaufe von 4—5 Jahren vollständig fertig vorliegen zu haben, nachdem bereits fast ohne Ausnahme alle 63 Traktate ihre Bearbeiter gefunden haben.

Diejenigen Traktate, die zu einunddemselben Seder gehören, werden später auch zusammen in Buchform erhältlich sein und so die Mischna nach ihrem Abschlusse in etwa 6 handlichen Bänden oder Doppelbänden vorliegen.

Es kann entweder auf alle Traktate abonniert oder jeder Traktat einzeln käuflich erworben werden. Später werden voraussichtlich auch die einzelnen Seder käuflich abgegeben.

Der Verleger eröffnet auf diese Mischnaausgabe hiermit eine **Subskription** und räumt den Subskribenten gern einen bedeutend günstigeren Bezugspreis ein. Voraussichtlich wird im Durchschnitt der Druckbogen in der Subskription mit etwa 60 bis 65 Pfg., beim Einzelkauf mit etwa 70 bis 75 Pfg. berechnet werden.

Bei dem großen Umfang der aus 63 Traktaten bestehenden Mischna ist es naturgemäß, daß der spätere Gesamtpreis für das vollständige Werk verhältnismäßig groß sein wird. Durch die aber in der Sache selbst liegende notwendige Verteilung des Erscheinens auf den Zeitraum von 4—5 Jahren wird für die Subskribenten die jährliche Aufwendung für die einzelnen Traktate nicht so besonders groß sein, und wird jedenfalls in durchaus angemessenem Verhältnis zu der großen Wichtigkeit und dem hohen Wert des Gebotenen stehen.

Die gleiche Bearbeitung der außerkanonischen Mischnatraktate und der Tosephta bleibt von Herausgebern und Verlag vorbehalten.

Gleichzeitig mit diesem Traktat erscheint:

II. Seder: Moäd, 3. Traktat: Pesachim (Passahfest), bearbeitet von Univ.-Professor D. Dr. Georg Beer-Heidelberg. Umfang 14 Bogen.

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. **Albrecht**-Oldenburg / Prof. Lic. **Bauer**-Marburg / Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem
Pfarrer Lic. **Frankenberg**-Ziegenhain-Cassel / Prof. Lic. Dr. **Frhr. von Gall**-Gießen
Prof. D. Dr. **Holzinger**-Stuttgart / Prof. Dr. **Ludwig Köhler**-Zürich / Prof. D. **Marti**-Bern
Prof. D. **Meinhold**-Bonn / Prof. D. Dr. **Nowack**-Straßburg / Prof. D. Dr. **Rothstein**-Breslau
Prof. Lic. Dr. **Westphal**-Marburg / Pastor **Windfuhr**-Hamburg u. A.

herausgegeben von

Prof. D. Dr. **G. Beer**-Heidelberg und Prof. D. **O. Holtzmann**-Gießen

I. Seder. Zeraim. 1. Traktat. Berakot.

Berakot

(Gebete)

Text, Übersetzung und Erklärung

Nebst einem textkritischen Anhang

Von

D. Oscar Holtzmann

a. o. Prof. d. Theologie an der Univ. Gießen



1912

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

HI 24: Jg S/330

00/19415)

Bd 1,1

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1912 by Alfred Töpelmann

56/1980x1

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

Stadt- u. Univ.-Sibl.
Frankfurt/Main

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V—VIII
Einleitung	1—35
I. Zur Entstehung von Bekenntnis und Tagesgebet	1—27
A. Das tägliche Bekenntnis (Ber I II III)	1—10
B. Das Tagesgebet (Ber IV V)	10—27
II. Die Gebetszeiten (Ber IV 1)	27—31
III. Die Entstehungszeit des Traktates Berakot	31—35
Text mit Übersetzung und Erklärung	36—97
A. Das tägliche Bekenntnis (I II III)	36—59
1. Seine Zeit (I 1. 2)	36—41
I. Abends (I 1)	36—39
II. Morgens (I 2)	38—41
2. Körperstellung beim Bekenntnis (I 3)	40—43
3. Gebete beim Bekenntnis (I 4)	42—43
4. Die Erwähnung des Auszugs aus Ägypten (I 5)	44—45
5. Das Bekenntnis im Gesetzbuch (II 1a)	46—47
6. Der Gruß während des Bekenntnisses (II 1b)	46—47
7. Abschnitte der Bekenntnisformel (II 2a)	46—47
8. Die Gedankenfolge im Bekenntnis (II 2b)	48—49
9. Von Mängeln beim Aufsagen (II 3)	48—49
10. Bekenntnis an der Arbeitsstätte (II 4)	50—51
11. Bekenntnis in der Hochzeitsnacht (II 5a)	50—51
12. Regeln und Ausnahmen (II 5b—7)	50—53
13. Lust und Kraft (II 8)	52—53
14. Das Bekenntnis bei Todesfällen (III 1. 2)	52—55
I. Im Trauerhaus (III 1a)	52—53
II. Beim Zug zum Grabe (III 1b)	54—55
III. Rückkehr vom Grabe (III 2)	54—55
15. Vom täglichen Bekenntnis befreit (III 3)	56—57
16. Gerade verhindert (III 4—6)	56—59
B. Das Tagesgebet (IV V)	60—73
1. Seine Zeit (IV 1)	60—61
2. Ein Gebet außer der Zeit (IV 2)	60—61
3. Formel des Tagesgebetes (IV 3. 4a)	60—65
4. Gebet in Gefahr (IV 4b)	64—65
5. Die Gebetsrichtung (IV 5. 6)	64—67

IV

	Seite
6. Zusatzgebete (IV 7)	66—67
7. Heiligkeit des Gebetes (V 1)	66—67
8. Einfügungen in das Tagesgebet (V 2)	68—69
9. Unerlaubte Gebete (V 3 a)	68—69
10. Das gottesdienstliche Gebet (V 3 b—5)	70—73
I. Fehler beim gottesdienstlichen Gebet (V 3 b c)	70—71
II. Jeder darf segnen (V 4 a)	70—71
III. Gebet und Segen (V 4 b)	70—71
IV. Vorzeichen beim Gebet (V 5)	72—73
C. Die Tischgebete (VI VII VIII)	72—89
1. Die Benennung Gottes bei den einzelnen Speisen (VI 1—3)	72—75
2. Bei vielerlei Speisen (VI 4)	74—75
3. Befreiungen (VI 5)	74—75
4. Gemeinsamer Lobpreis vor dem Genuß (VI 6)	76—77
5. Regel und Ausnahme zu den Befreiungen (VI 7)	76—77
6. Der Lobpreis nach Tisch (VI 8 a)	76—79
7. Lobpreis beim Wasser (VI 8 b)	80—81
8. Das gemeinsame Dankgebet (VII 1—5 a)	80—85
I. Wen man auffordert (VII 1. 2)	80—83
II. Die Form der Aufforderung (VII 3 a b)	82—85
III. Abweichende Formen (VII 3 c)	84—85
IV. Teilnehmerzahl (VII 4. 5 a)	84—85
9. Lobpreis beim Wein (VII 5 b)	84—85
10. Tischregeln der Schulen Hillel und Schammai (VIII 1—8 a)	86—89
11. Das Tischgebet des Samariters (VIII 8 b)	88—89
D. Gebete in besonderen Lebenslagen (IX)	88—97
1. An bedeutsamen Orten (IX 1)	88—91
2. Bei Naturereignissen und Natureindrücken (IX 2)	90—91
3. Neues Haus und neue Einrichtung (IX 3 a)	90—91
4. Der Lobpreis beim Guten und Schlimmen (IX 3 b)	90—91
5. Ein unnütz Gebet (IX 3 c)	92—93
6. Beim Gang zur Stadt (IX 4)	92—93
7. Der Lobpreis im Unglück (IX 5 a)	92—93
8. Die Heiligkeit des Tempelbergs (IX 5 b)	94—95
9. Von Ewigkeit zur Ewigkeit (IX 5 c)	94—95
10. Der Gruß mit dem Namen (IX 5 d)	96—97
Textkritischer Anhang	98—103

Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften	104—106
---	---------

Vorwort.

Die Grundsätze unserer Bearbeitung der Mischna und damit auch der nachfolgenden Bearbeitung des Traktates Berakot haben wir in einem ausführlichen Prospekte vorgelegt, auf den ich kurz verweise. Hier möchte ich mich über die von mir gebrauchte Umschreibung des Gottesnamens äußern in Ergänzung dessen, was in der Erklärung zu Ber IV 4b und im Vorwort meiner Bearbeitung des Tosephtatraktates Berakot in den Beiheften zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (XXIII, 1912) gesagt worden ist.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß Lev 24 15. 16 im heute vorliegenden hebräischen und griechischen Text die Aussprache des Gottesnamens als todeswürdiges Verbrechen bezeichnet ist und Philo (Vita Mosis III 25. 26 203—208) sich in diesem Sinne auf dieses Gebot bezieht und daß doch fast zur Zeit Philos — etwas früher — Diodorus Siculus den Gott der Juden Jao zu nennen weiß (I 94), daß um 190 n. Chr. — also etwa zur Zeit, da die Mischna zusammengestellt wurde — Clemens Alexandrinus die Aussprache Jahu für den jüdischen Gottesnamen kennt (strom. 56), wie sie schon die ägyptischen Juden der Perserzeit nach den neuerlich gefundenen Papyri von Assuan-Elephantine gehabt haben, und daß endlich um 450 n. Chr. — also zur Zeit, da der Jerusalemer Talmud vollendet und der Babylonische Talmud in der Bildung begriffen war, Theodoret von Kyros die Aussprache Ἰαία (nach anderer Lesart Ἰά) bei den Juden und Ἰαβέ bei den Samaritern vorgefunden hat.

Dieser eigentümliche Widerspruch kann noch anders aufgewiesen werden. Zweifellos verschwindet in der jüdischen Literatur mehr und mehr in der Zeit von Abschluß des AT bis zum Abschluß des Talmuds nicht bloß die Benutzung des alten Gottesnamens, sondern die unmittelbare Bezeichnung Gottes überhaupt. Die Septuaginta setzt für den Gottesnamen der Herr; im Buch Daniel gebraucht ihn nur der Verfasser des Kap. 9; im Buch Hiob steht er nur in den umrahmenden Kapitel 1. 2. 38—42, im Qohelet fehlt er durchaus. Aber das Buch Esther und das

erste Makkabäerbuch reden nur umschreibend von Gott, und die Gewohnheit, Gott nicht unmittelbar, sondern nur umschreibend zu nennen, beherrscht die ganze griechische, hebräische und aramäische jüdische Literatur. Aber daneben steht wieder ein ganz anderes Bild. Auch in späterer Zeit führen die Juden deutlichst mit ihrem Gottesnamen zusammengesetzte Namen, während sie das Wort Baal aus ihren geschichtlich überlieferten Namen ausmerzen (Eschbaal, Meribaal). Die Septuaginta behält das Wort Hallelu-Jah in der hebräischen Form bei (Ps 104 ff.); es ist liturgische Formel, die nicht bloß im Tempel gebraucht wird (III Makk 3 17, MPes 10 5, Suk 3 10). Schon in der Offenbarung Johannis 19 1.3.6 wird die Formel von Christen gebraucht. Nach Tob 13 16 sollen alle Straßen des neuen Jerusalems Halleluja rufen. Aber noch mehr. Die regelmäßigen Gebetsformeln, sowohl die, welche das tägliche Bekenntnis umrahmen, als auch das Tagesgebet und die mancherlei Tischgebete sind durchweg unter reichlicher Benutzung des Gottesnamens gestaltet worden. Wenn dem nicht so wäre, so hätten wir zu diesen Ausführungen keinerlei Anlaß. In der Tosephta (Ber VII 20) wird ausdrücklich der gelobt, der den mit יה beginnenden Gottesnamen im Lobpreis reichlich verwendet. Es ist einfach undenkbar, daß man das alles immer nur geschrieben, aber nicht ausgesprochen hätte. Diese ganze Gebetsliturgie hat erst nach der Zerstörung des Tempels ihre spätere Gestalt erhalten. Wie sollten die Juden sich immer in Versuchung bringen, etwas auszusprechen, was sie nicht aussprechen durften? Für den Gruß wird M Ber IX 5d geradezu die Benutzung des Gottesnamens gefordert und an Beispielen aus der h. Schrift erläutert.

Der Ausweg aus diesem Widerspruch ist zunächst der, daß nur der Name Jahwe als Tetragramm (שם המפורש Jom 6 2) dem Tempeldienst vorbehalten blieb (Philo, vita Mosis III 11 114); nur wer den Namen ‚nach seinen Buchstaben‘ ausspricht, verdient nach Sanh X 1 den Tod. Wir wissen aus den oben angeführten Zeugnissen, daß die Juden auch der späteren Zeit ihren Gott Jahu oder Jah nannten.

Bei Theodoret begegnet neben der Lesart Jah die Lesart Aja (᾿Αία). Da die Form Jah bekannt war, so ist die Entstehung der Lesart Aja aus ihr nicht ebenso erklärlich, wie der umgekehrte Vorgang. Herr Prof. Marti schreibt mir: ‚Die Form ᾿Αία ist nichts anderes als ᾿λά; das erste A ist als rein prosthetisch zu betrachten, wie solche vorgesetzte Vokale im Syrischen besonders häufig sind.‘ Somit hätten die Juden für יה also איה gesprochen. Die Ersetzung eines Anlauts mit ׳ durch Anlaut mit א ist im Neuhebräischen vielfach nachzuweisen (vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch u. א). Da ׳ hier gleichzeitig als Vokalzeichen und

die folgende Silbe tragender Konsonant auftritt, mußte es verdoppelt sein. Diese Verdoppelung wird im Neuhebräischen häufig nicht durch Dagesch, sondern durch doppelte Schreibung des Konsonanten ausgedrückt (z. B. $\text{חייב} = \text{חַיִּב}$). Nun ist es begreiflich, daß man bei der Schreibung den immer mit ם anlautenden Namen nicht mit ם beginnen lassen wollte. Man schrieb also nur die beiden ם und punktierte ם. So (unpunktiert) findet sich der Gottesname in den ältesten Handschriften aus der Geniza von Kairo, die uns die palästinische Rezension des Achtzehngebetes erhalten haben. Später wehrte man einer silbenmäßigen Trennung der beiden Jod, die doch nur statt eines einzigen dageschierten Jod stehen, durch ein in die Mitte übergeschriebenes drittes Jod, also ם, ם. Diese somit in sich leicht erklärliche Schreibweise fand bei den Christen Anklang, weil sie dadurch an die Dreieinigkeitslehre erinnert wurden.

Aus dieser neuhebräischen, verstärkten, mit anlautendem Vokal einsetzenden Aussprache des J in dem verkürzten Gottesnamen Jah fällt nun auch ein Licht auf eine nicht bloß wegen ihres Ursprungs, sondern auch wegen ihres ganzen Charakters dunkle Sache. Ich zögerte, davon zu reden, wenn nicht der Gang der Untersuchung neben einer der häßlichsten Verleumdungen von Juden und Christen zugleich eine wirkliche Ruhmestat des jüdischen Volkes vor Augen führte und dabei eine völlige Erklärung für den oben aufgedeckten Widerspruch brächte zwischen dem Verbot und dem Gebrauch und sogar pflichtmäßigen Gebrauch des Gottesnamens.

Schon im 2. Jahrhundert v. Chr. erzählte Mnaseas, daß die Juden in ihrem Tempel einen goldenen Eselskopf verehrten, den ihnen ein Schwindler aus Dora einmal geraubt habe (Jos Ap II 112—114). In der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. berichtete Posidonius von Apamea, Antiochus IV. habe im Jerusalemer Tempel das steinerne Reiterstandbild eines bärtigen Mannes auf einem Esel vorgefunden (Th. Reinach, *Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaisme* 1895 S. 58). Nach Suidas wußte auch ein Historiker Damokritus, daß die Juden einen goldenen Eselskopf anbeteten (Reinach S. 121). Zur Zeit des Tiberius, Caligula, Claudius berief sich Apion auf Apollonius Molon und Posidonius dafür, daß die Juden in ihrem Heiligtum einen goldenen Eselskopf aufgestellt hätten (Jos Ap II 80). Plutarch (quaest. conviv. IV 5) sagt wenigstens, daß die Juden den Esel ehrten, weil er ihnen in der Wüste eine Quelle gezeigt habe. Tacitus gibt denselben Grund für die Verehrung eines Eselsbildes an, obgleich er daneben sehr wohl weiß, daß die Juden überhaupt kein Bild verehrten (Hist. V 3. 5). Dieser Vorwurf der Eselsanbetung übertrug sich frühe auf die Christen. Tertullian

VIII

(apolog. 16, ad nat. I 11) kennt Spottbilder auf den Gott der Christen mit Eselsohren und Eselshuf, im Oktavius des Minucius Felix (9) ist dieselbe Verleumdung erwähnt. Im Palatin wurde ein Spottbild (vielleicht aus der Zeit der Severer) mit der griechischen Unterschrift gefunden: ‚Alexamenos betet zu seinem Gott‘; es stellt einen Gekreuzigten mit Eselskopf dar (Abbildung z. B. bei Duruy-Hertzberg, Gesch. des röm. Kaiserreichs IV 231). Ich glaube nicht fehlzugreifen, wenn ich diese widerliche und doch so verbreitete Verleumdung auf die neuhebräische Aussprache des jüdischen Gottesnamens zurückführe. Sie traf Juden und Christen; denn auch die Christen riefen in ihrem Gottesdienst ἀλληλουϊα.

Aus dieser Tatsache erklärt sich aber auch erst völlig der heute allgemein durchgeführte Verzicht der Juden auf ihren angestammten Gottesnamen. Damit der Name Gottes nicht mißbraucht und Jahwe nicht verflucht oder verlästert werde (nur das verbot ursprünglich Lev 24 15. 16, s. Siegfried-Stade zu **נקב** und **קבב**), zog man auch hier einen Zaun um das Gesetz, vermied und verbot geradezu die Aussprache des Gottesnamens. Aber die Durchführung dieser Maßregel war nicht leicht, und es fehlte nicht an Rückschlägen. So erklärt es sich, daß die Gebetsliturgie noch lange den verkürzten Gottesnamen festhielt, daß man ihn für den Gruß geradezu forderte, während daneben das Ziel der allmählichen Ausscheidung des Gottesnamens um der Meidung der Lästerung willen immer festgehalten wurde.

Streng phonetisch müßte also der Gottesname der späteren Zeit Ajja oder Jjja geschrieben werden. Aber die Juden selbst schrieben statt dessen Jeja (mit kaum hörbarem e). Es ist nicht abzusehen, warum diese Umschrift nicht auch im Deutschen angewandt werden sollte.

Die breite Erörterung dieser Frage war bei der geschichtlichen Bedeutung der Sache notwendig, zumal da die im Traktat Berakot besprochenen Gebete den Gottesnamen immer und immer wieder anwenden.

Gießen, April 1912.

Oscar Holtzmann.

Einleitung.

I. Zur Entstehung von Bekenntnis und Tagesgebet.

A. Das tägliche Bekenntnis.

(Ber I. II. III.)

1 Die Mischna setzt als feste Sitte voraus, daß täglich morgens und abends ein Bekenntnis gesprochen wird (Ber I 1. 2). Dieses Bekenntnis fügt sich, abgesehen von einleitenden und abschließenden Gebeten, aus drei Abschnitten zusammen (II 2 a), deren erster mit שְׁמַע (höre) beginnt, der zweite mit וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ (und es wird geschehen, wenn ihr hört), und der dritte mit וַיֹּאמֶר (und er sprach). Damit ist gesichert, daß für die Mischna das Bekenntnis aus denselben Gesetzesabschnitten gebildet wird, aus denen es noch nach der heutigen Übung besteht: Deut 6⁴⁻⁹ 11¹³⁻²¹ Num 15³⁷⁻⁴¹. Auch diese Reihenfolge der Abschnitte wird Ber II 2 b besonders begründet aus dem jedesmaligen Inhalt: zuerst übernimmt man das Joch des Himmelreichs, nämlich die Pflicht, Gott zu lieben (Deut 6 5); dann übernimmt man das Joch der Gebote, von denen Deut 11¹³ redet; und endlich kann man die Pflicht, auf die Quasten am Kleide zu schauen und sich durch sie an das Gesetz erinnern zu lassen, nur bei Tag erfüllen; diese Pflicht lehrt Num 15³⁸. Es steht also fest, daß das Bekenntnis zur Zeit der Entstehung der Mischna dasselbe war, wie es noch heute gesprochen wird. Der Anfang des ersten der drei Abschnitte hat dem ganzen Bekenntnis den Namen שְׁמַע gegeben, der wie ein Substantiv gebraucht wird (Ber I 1 a אֶת שְׁמַע). Die umschließenden Gebete sind nach Ber I 4 morgens andere, als abends. Sie gehören also nicht zum eigentlichen Bestand des Bekenntnisses; sonst dürfte man mit ihnen nicht wechseln, und der Name des Bekenntnisses wäre dann nicht שְׁמַע, sondern das erste Wort des ersten Gebetes.

2 Der Text des Bekenntnisses ist nun:

I Deut 6 4—9.

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:	4 Höre, Israel, Jahwe unser Gott,
וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ॥ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ:	5 Jahwe ist einer. Und du sollst Jahwe deinen Gott lieben ॥ von ganzem Her- zen, von ganzer Seele und mit aller
וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ॥ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם ॥ עַל לִבְבְּךָ:	6 Macht. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, ॥ nimm dir zu Her-
וּשְׁנַתָּם לְבְנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם ॥ בְּשַׁבְּתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְתְּךָ בְּדַרְךָ ॥ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ:	7 zen. Und schärfe sie deinen Söhnen ein und sprich von ihnen, ॥ wenn du weilst zu Hause, wenn du gehst auf der Straße, ॥ beim Liegen und Auf-
וְקָשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדְךָ ॥ וְהָיוּ לְטַטְפוֹת בֵּין עֵינֶיךָ:	8 stehen. Und binde sie zum Zeichen an deine Hand, ॥ und als Stirnbänder
וְקָתַבְתָּם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ:	9 zwischen die Augen. Und schreibe sie auf die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore.

Hier ist also das *Bekenntnis zu Gottes Einheit* — so ist V. 4 im Judentum immer aufgefaßt worden, auch wenn er ursprünglich nur besagte, daß Israel keinen andern Gott verehren dürfe, als Jahwe — und die *Pflicht der Liebe gegen Gott* der Inhalt, den Israel zu Herzen nehmen und seinen Kindern immer und überall und auf mannigfache Weise einprägen soll. Dazu gehört auch, daß es davon redet zu Hause und auf der Straße, beim Liegen und Aufstehen. Aus diesen Worten: וְקָשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדְךָ ॥ וְהָיוּ לְטַטְפוֹת בֵּין עֵינֶיךָ läßt sich die Pflicht eines ausgerechnet zweimaligen Aufsagens irgendwelcher Formel nicht unmittelbar ableiten; sie verlangen nur ein ununterbrochenes Gedenken an den Glauben und seine Forderung, und ein Reden davon, sooft sich dazu irgendwelche Gelegenheit bietet. Mindestens verlangt der Abschnitt nicht, selbst in seinem ganzen Umfang immer wieder aufgesagt zu werden. Die Worte, von denen Israel immer reden soll, sind nur Deut 6 4. 5; die regelmäßige Wiederholung von V. 6—9 liegt nur soweit im Sinne des Gesetzgebers, als auch durch ihre Wiederholung die Wichtigkeit der Verse 4. 5 eingepreßt und eingeschärft werden kann. Freilich kann auch das andere eintreten, daß die gedankenschweren Worte V. 4. 5 beim Aufsagen nur als wenig beachtete Einleitung aufgefaßt werden zu der Einschärfung der Pflicht, das Bekenntnis aufzusagen und Denkzeichen

an dem Arm, an der Stirne und an den Türpfosten zu haben. Über diese Denkzeichen s. zu Ber III 3.

II Deut 11 13–21.

- 13 Und es wird geschehn, wenn ihr recht hört auf meine Gebote, || die ich euch heute gebiete, || zu lieben Jahwe euren Gott und ihm zu dienen von ganzem Herzen und ganzer Seele: — so gebe ich den Regen eurem Lande zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, || und du wirst einbringen dein Getreide, deinen Most und dein Öl. Und ich gebe Gras auf dein Feld für dein Vieh; || du sollst essen und satt werden.
- 14 Hütet euch, daß nicht euer Herz euch verführe || und ihr zurückweicht und anderen Göttern dient und sie anbetet. Da wird entbrennen der Zorn Jahwes über euch, || er wird den Himmel verschließen, und es wird nicht regnen, || und der Boden wird seinen Ertrag nicht geben; || und ihr werdet rasch hinschwinden aus dem guten Land, || das euch Jahwe gibt. Und diese meine Worte nehmt euch zu Herz und Seele, || bindet sie als Zeichen an eure Hand || und als Stirnbänder zwischen eure Augen.
- 15 Hütet euch, daß nicht eure Söhne, von ihnen zu reden || wenn du weilst zu Hause, wenn du gehst auf der Straße, beim Liegen und Aufstehn.
- 16 Und schreib' sie auf die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore, auf daß viel werden eure Tage und die Tage eurer Söhne auf dem
- וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשׁוֹכֶם: 13
- וְנָתַתִּי מִטֶּר אֶרְצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאִסְסַף דְגָנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ: 14
- וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשַׂדְּךָ לְבִהֶמְתֶּךָ וְאֶכְלָתָּ וּשְׂבַעְתָּ: 15
- הִשְׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסִרְתֶּם וְעַבְדִּתֶם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם: 16
- וְתָרָה אַף יְהוָה בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מִטֶּר וְהִקְאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְאֶבְדִּיתֶם מִתְרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יְהוָה נֹתֵן לָכֶם: 17
- וְשָׁמַתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל-לִבְבְּכֶם וְעַל-נַפְשׁוֹכֶם וְקִשְׂרִיתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל-יְדֵיכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפוֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: 18
- וְלַמְדִּיתֶם אֹתָם אֶת-בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשַׂבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְחֶךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ: 19
- וְכַתַּבְתֶּם עַל-מְזוּזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: 20
- לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיְמֵי בְנֵיכֶם עַל-הָאָדָמָה: 21

אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם ॥ פְּיָמִי
הַשָּׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ: Boden, || den Jahwe euren Vätern zu
geben geschworen hat, || solange der
Himmel über der Erde steht.

Dieser Abschnitt ist, namentlich in den Versen 13. 18—20 deutliche Wiederholung von Deut 6 4—9, aber mit Hinzufügung des Vergeltungsgedankens. Der Verfasser hat das Gebot, Jahwe allein zum Gott zu haben, in ursprünglicher Weise verstanden, er warnt vor dem Abfall zu andern Göttern (V. 16). Angeredet ist das in dem „guten Lande“ wohnende und wurzelnde Volk, dem nach einem Schwur Jahwes an seine Väter dieses Land gehören soll, „solang der Himmel über der Erde steht“. Regelmäßige Ernten sind als Segen der Frömmigkeit, Unfruchtbarkeit des Bodens und Hinsterben als Strafe der Abgötterei bezeichnet. Und diese Worte werden nun fast zweitausend Jahre Tag für Tag morgens und abends aufgesagt von dem jüdischen Volk, dem sein Heimatland Palästina nicht mehr gehört. Aber auch in diesem Abschnitt ist keineswegs ein zweimaliges Hersagen an jedem Tage geboten. Die entscheidenden Worte in V. 19 sind buchstäblich von Deut 6 7 herübergenommen: das erkennt man aus dem freilich auch sonst vorkommenden Wechsel von Mehrzahl und Einzahl der angeredeten Person; der Satz beginnt mit der Mehrzahl וְלִמְדַתֶּם אֶת־בְּנֵיכֶם und geht dann plötzlich, Deut 6 7 anführend, zur Einzahl über: בְּשִׁבְתְּךָ. Nun ist allerdings der Inhalt dessen, wovon bei jeder Gelegenheit gesprochen werden soll, etwas weiter gefaßt als Deut 6. Auch Verheißung und Drohung soll man sich immer vergegenwärtigen. Aber die Übung, diesen ganzen Abschnitt zu bestimmten Tageszeiten regelmäßig aufzusagen, ist genau ebensoviel und ebenso wenig im Gesetz begründet wie bei Deut 6 4—9.

III Num 15 37—41.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 37 Und Jahwe sprach zu Mose also:
דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם ॥ וַעֲשׂוּ 38 sprich zu den Kindern Israel und
לָהֶם צִיצֵת עַל־כַּנְּפֵי בְּגָדֵיהֶם לְדִרְתָּם ॥ וְנָתַנוּ rede zu ihnen, || sie sollen sich Quasten
עַל צִיצֵת הַכַּנָּף פִּתְּלֵי תְּכֵלֶת: machen an den Enden ihrer Kleider
in ihren Geschlechtern || und sollen zu
den Quasten am Ende violetten Pur-
purfaden nehmen. Und ihr sollt
daraus Quasten haben || und ihn sehn
und aller Gebote Jahwes gedenken ||

אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם || אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים
 אַחֲרֵיהֶם: und sie tun; || und spähet nicht eueren
 Herzen und Augen nach, || denen ihr
 buhlerisch folgt: —

לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת-כָּל-מִצְוֹתַי || וְהִייתֶם
 קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם: 40 Damit ihr im Gedächtnis habt
 und tut all meine Gebote || und eurem

אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם || אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם
 מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם || לְהִיזֹת לָכֶם לֵאלֹהִים || אֲנִי יְהוָה
 אֱלֹהֵיכֶם: 41 Gott heilig seid. Ich Jahwe bin
 euer Gott, || der ich euch aus dem
 Lande Ägypten herausgeführt habe, ||
 um euer Gott zu sein; || ich Jahwe
 bin euer Gott.

In diesem letzten Abschnitt des Bekenntnisses ist vollends gar nicht die Rede von einer Pflicht, irgendwelche Worte regelmäßig aufzusagen. Der Anschluß dieser Verse an das Bekenntnis empfahl sich nur deshalb, weil so am leichtesten die gesetzliche Forderung erfüllbar schien, die blauen Quasten an den Enden des Gewandes regelmäßig anzuschauen und dabei der Gebote zu gedenken (Num 15³⁹). Diese Forderung meinte aber ursprünglich nicht ein in bestimmten Zeitabschnitten wiederholtes, sondern ein beständiges Anschauen; der Blick des Israeliten soll auf diese Quasten gerichtet sein, damit das Herz auf die Gebote gerichtet bleibe und nicht durch äußere Eindrücke abgezogen werde. So soll sich der Israelit als Eigentum des Gottes darstellen, der sein Volk aus Ägypten geführt hat, um eben sein Gott sein zu können.

- 3 Die Einführung eines täglichen zweimaligen Aufsagens dieser drei Gesetzesabschnitte soll die Erfüllung ihrer Forderungen erleichtern: man will immer die Einheit Gottes, die Pflicht, ihn zu lieben, die verheißende und drohende Vergeltung, die Gebote, durch die man sich als Gottes heiliges Volk darstellt, vor Augen haben. Aber die Form, in der das geschieht, — durch zweimaliges Hersagen jeden Tag — ist nirgends im Gesetz einfach vorgeschrieben. Bei den zwei ersten Abschnitten war es immerhin leicht, auch diese Form in den alttestamentlichen Text hineinzulesen. Bei dem dritten Abschnitt war das nicht möglich. Man begründete später die Pflicht, auch diesen dritten Abschnitt regelmäßig aufzusagen, aus den Worten Deut 16³, die auf die Sitte des Passahfestes Bezug haben, wo es heißt: **לְמַעַן תִּזְכְּרוּ אֶת-יוֹם צֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם כֹּל יְמֵי חַיְיְכֶם** s. Ber I 5. Das ist aber, auch wenn man von den besondern Spitzfindigkeiten der angeführten Mischna absieht, eine sehr künstliche und

unzureichende Begründung für das regelmäßige Aufsagen einer Gesetzesstelle, die Deut 16³ gar nicht erwähnt ist.

- 4 Das Bekenntnis ist also durch bewußte Arbeit aus den drei im Gesetzbuch nicht zusammenstehenden Abschnitten einmal zusammengestellt worden, und zwar in einer Reihenfolge der Abschnitte, die nicht der Ordnung des Gesetzbuchs entspricht. Es ist ebenso in bewußter Arbeit das allgemeine, regelmäßige, morgens und abends pflichtmäßige Aufsagen des Bekenntnisses im ganzen Gebiet des schon damals weit verstreuten jüdischen Volkes eingeführt worden. Von den Männern, die hier mitgewirkt haben, von der Zeit, in der das Bekenntnis zusammengestellt und eingeführt wurde, sagt keine Überlieferung etwas aus. Wir sind auf wenige, nicht immer deutliche Nachrichten angewiesen.

I. Der Brief des Aristeas an Philokrates über die Entstehung der LXX wird mit Grund in die Mitte oder noch erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gesetzt (*Schürer* Gesch. d. jüd. V. III⁴ S. 611 f. *O. Holtzmann* Zeitgesch.² 262 f.). Hier wird darauf hingewiesen, wie das Gesetz immer und überall Erinnerung an Gott fordert, beim Essen durch das Weihegebet über den Speisen, an den Kleidern durch besondere Denkzeichen, an Toren und Türen durch Sprüche, an den Händen durch die Gebetsriemen (Wendland 157—159). Dann fährt Aristeas fort (160):

κελεύει δὲ καὶ κοιταζομένους καὶ
διανισταμένους καὶ πορευομένους με-
λετᾶν τὰς τοῦ θεοῦ κατασκευάς, οὐ
μόνον λόγῳ ἀλλὰ διαλήψει θεωροῦν-
τας τὴν κίνησιν καὶ τὴν ὑπόληψιν ἑαυ-
τῶν, ὅταν εἰς ὕπνον ἔρχωνται καὶ τὴν
ἐγερσιν, ὡς θεία τίς ἐστὶν καὶ ἀκατά-
ληπτος τούτων ἡ μετάθεσις.

Er befiehlt aber auch beim Zubette-
gehn und Aufstehn und Gehen die
Veranstaltungen Gottes zu bedenken,
nicht nur mit Worten, sondern auch
mit Verständnis anschauend die eigne
Bewegung und Vorstellung, wenn
man zum Schlaf kommt, und das
Erwachen, wie göttlich und unmerk-
lich dieser Wechsel ist.

Da ist also von einer auch in Worte (λόγῳ) gefaßten Betrachtung die Rede, die man beim Zubettegehn und Aufstehn, auch beim Umhergehen anstellen soll: also nicht grade immer bloß zweimal im Tag. Aber trotzdem ist so sehr an eine Übung vor dem Einschlafen und beim Erwachen gedacht, daß sogar die körperlichen und seelischen Zustände bei dem Übergang vom Wachen zum Schlafen als der wesentliche Inhalt dieser religiösen Betrachtung bezeichnet werden. Das ist eine solche Verflüch-

tigung und Verschiebung der Sache, daß man über den wirklichen Inhalt dessen, was zur Zeit des Verfassers die Juden morgens und abends zu sprechen pflegten, gar nichts erfährt. Aber die Nennung der drei Denkzeichen an Kleid, Tür und Hand macht es doch recht wahrscheinlich, daß hier schon mindestens eine Urform des spätern Bekenntnisaufsagens gemeint ist.

II. Philo von Alexandrien hätte sehr häufig Anlaß gehabt, die Stelle Deut 6 4.5 anzuführen, wenn sie ihm irgendwie geläufig gewesen wäre; denn er betont stark den Gedanken der Einheit Gottes (de mundi opific. 61 § 171; leg. alleg. 114 § 51; de decem orac. 14 § 65: πρῶτον μὲν οὖν παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύωμεν ἐν ἑαυτοῖς, ἓνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν θεόν· δόξα δ' ἡ πολυθεοῦ μὴδ' ὧτων ψαυέτω—ἀνδρός); und wie ihm Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit Gott das höchste Ziel ist, so müßte ihm die Pflicht, mit ganzem Herzen, ganzer Seele und aller Macht Gott zu lieben, ein äußerst willkommener Ausdruck seiner eigenen Gedanken gewesen sein (vgl. de decem oraculis 15 § 73: εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν — καὶ τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἑξομοίωσιν; de monarch. I 5 § 36: ἄμεινον οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὐρεσις αὐτοῦ διαφέυγη δύναμιν ἀνθρωπίνην). Trotzdem hat Philo die Stelle Deut 6 4.5 in den uns überlieferten Werken nirgends angeführt. Dagegen bespricht er die Stelle Deut 6 6–9 in dem ersten Kapitel seiner Schrift de justitia (= de special. legg. IV 136 ff.). Das Rechte (τὰ δίκαια) soll man zu Herzen nehmen, an die Hand befestigen, und es soll einem vor Augen schweben (εἶναι κειόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν — die LXX hat ἀκάλευτον oder ἀκάλευτα, während es bei Philo geradezu heißt: κάλον ἔχέτω ταῦτα κινούμενα). Sind damit die beiden Denkzeichen von Deut 6 8.9 genannt, so sagt Philo, daß der, welcher das Rechte so immer zur Hand und vor Augen hat, als vollkommener Mann der Lehrer der andern werde nach Deut 6 7. Diesen Vers gibt er so wieder (§ 141):

προδιδασκέτω δὴ τὰ δίκαια συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ πάντας νέους οἴκοι καὶ ἐν ὁδῷ καὶ πρὸς κοίτην ἰόντας καὶ ἀνισταμένους, ἵν' ἐν πάσαις μὲν χρέεσι καὶ κινήσεσιν, ἐν πᾶσι δὲ χωρίοις ἰδίοις τε καὶ δημοσίοις μὴ μό-

Er lehre also das Rechte Verwandte und Freunde und alle Jungen zu Hause und unterwegs, wenn sie zu Bette gehn und aufstehen, damit sie in allen Lagen und Bewegungen, an allen privaten

von ἐγρηγορότεσ ἀλλὰ καὶ κοιμώμενοι und öffentlichen Plätzen, nicht nur
φαντασίαισ τῶν δικαίων ἐνευφραί- wachend, sondern auch schlafend
ωνται. sich an der Vorstellung des Rechten
erfreuen.

Hier ist also durchaus nicht an das Aufsagen irgendwelcher Formel durch jeden einzelnen gedacht, sondern an die Belehrung vor allem der Jugend. Der Schüler soll immer an das Rechte gemahnt werden, auch wenn er gerade zu Bette geht oder aufsteht. Diese Auslegung beweist doch ganz deutlich, daß Philo nicht gewohnt war, das Glaubensbekenntnis in der später üblichen Weise aufzusagen. Er war aber nicht bloß der im Schrifttum seines Volkes wie der Griechen bewandertste, sondern auch einer der angesehensten Juden Alexandrias, um das Jahr 40 n. Chr. ein alter Mann. Bis zu diesem Jahr war also das Aufsagen des Bekenntnisses mindestens bei den ägyptischen Juden noch keine allgemein verbreitete Sitte. Da Philo achtlos an Deut 6 4.5 vorübergeht, so darf man wohl sagen: das Aufsagen des Bekenntnisses war damals in Alexandrien noch unbekannt.

III. Die synoptischen Evangelien erzählen, daß Jesus das Gebot Deut 6 4.5 für das erste im Gesetz erklärt habe. Dabei verdient sicher die Erzählung bei Marc (12 28—34), mit der die des Mat (22 34—40) im ganzen übereinstimmt, den Vorzug vor der des Luc (10 25—28), wo ein Gesetzeslehrer zuerst seine Frage stellt, um sie sofort selbst aufs glänzendste zu beantworten. Nach Marc und Mat ist es Jesus, der die beiden Gesetzesstellen Deut 6 4.5 und Lev 19 18 als die größten aus dem Gesetze heraushebt. Nun tritt mindestens in der Erzählung nicht mehr hervor daß Jesus mit der Auszeichnung von Deut 6 4.5 nur seine Zustimmung zu einer ihm wie allen seinen Volksgenossen längst vertrauten Gewöhnung gibt. Vielmehr macht die Antwort des Schriftgelehrten bei Marc (12 32.33) den Eindruck, als ob ihm etwas Neues entgegengebracht worden sei, das er sich überlegt. Darf man also auch auf die überlieferte Form von Rede und Gegenrede hier nicht allzu großes Gewicht legen, so bleibt doch immer bestehen, daß der Evangelist bei dem Wort Jesu von einem Anschluß an eine bestehende jüdisch-religiöse Übung nichts weiß.

IV. Josephus ist nach Vita 5 im ersten Jahr des Kaisers Gajus, also 37 n. Chr. geboren und hat seine Archäologie nach ant 20 267 in seinem 56. Jahr, im 13. des Kaisers Domitian, also 93 n. Chr. beendet. Hier (ant 4 212) führt er als Gebot Moses an:

δις τε ἐκάστης ἡμέρας ἀρχομένης
 τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα
 τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς
 δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ
 τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε.

Zweimal jeden Tag bei seinem
 Beginn und wenn es Zeit ist, schlafen
 zu gehn, sollen sie Gott bezeugen
 die Gaben, die er nach der Befreiung
 aus dem Lande der Ägypter
 ihnen gewährte.

In unmittelbarem Anschluß daran erwähnt noch Josephus die Denkzeichen an Tür, Arm und Stirne. Er ist also der erste, der klar aussagt, daß zweimal am Tag, morgens und abends, ein Bekenntnis gesprochen werden muß. Aber auffallend ist die Inhaltsangabe: sie paßt gar nicht auf Teil I und II des Bekenntnisses und auch auf Teil III nur schlecht: denn da nennt sich freilich Jahwe als der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, aber nur um sein Recht auf das so erlöste Volk zu betonen und Beachtung seiner Gebote zu fordern. Von Gaben, die Gott nach der Befreiung aus Ägypten seinem Volk zuteil werden ließ, ist keine Rede. Ohne Zusammenhang mit der Befreiung aus Ägypten ist im mittleren Abschnitt des Bekenntnisses von dem guten Lande die Rede, das Jahwe seinem Volke gibt (Deut 11 17), und von dem Boden, den er ihren Vätern zu geben geschworen hat, solange der Himmel über der Erde steht. Als Josephus seine Archäologie schrieb, war seinem Volk das verheißene Land genommen. Trotzdem mußte jeder täglich zweimal in seinem Bekenntnis es bezeugen, daß Gott den Vätern dieses Land zu ewigem Besitz zugeschworen und daß er ihnen auch das gute Land gegeben hatte, wie es ihnen jetzt um ihrer Schuld willen entrissen war. Diese einstmalige Gabe Gottes auch jetzt noch Gott zu bezeugen (μαρτυρεῖν τῷ θεῷ) war nach dem unglücklichen Ausgang des Kriegs mit Rom eine besonders harte Pflicht. Es ist nicht wunderbar, daß einem Juden jener Zeit grade in diesem Gedanken der Hauptinhalt des Bekenntnisses zu liegen schien. In der Art, wie Gott seinem Volk das Land vorzeiten gegeben und jetzt wieder genommen hatte, hatte man den erst recht kennen gelernt, dem man gehören und den man lieben sollte. Das mag der Anlaß sein, um des willen Josephus den Inhalt des Bekenntnisses gradeso wiedergibt, wie er es tut. Ein Zweifel darüber, daß er wirklich das noch heute gesprochne Bekenntnis bei seinen Worten vor Augen hat, ist nicht möglich. Denn die Bezeichnung der Zeiten „bei Tagesbeginn“ und „wenn es Zeit ist schlafen zu gehen“ entspricht deutlich den Ausdrücken Deut 6 7 11¹⁹ בְּשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמָךָ (LXX

Deut 6⁷ κοιταζόμενος καὶ διανιτάρμενος; 11¹⁹ καθεύδοντός σου καὶ διανιτάρμενός σου, vgl. die angeführten Stellen von Aristeas und Philo); der Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten steht Num 15⁴¹, während die Gaben Gottes an sein Volk in dem mittleren Teil des Bekenntnisses Deut 11^{13–21} genannt sind. Josephus kennt also das aus Deut 6^{4–9} 11^{13–21} Num 15^{37–41} zusammengesetzte Bekenntnis und führt die Sitte, es zweimal täglich aufzusagen, auf ein Gebot des Mose zurück.

V. Somit sind die Zeitgrenzen, innerhalb deren das Aufsagen des Bekenntnisses aufgekommen sein muß, nahe zusammengerückt. Josephus, der das Bekenntnis als mosaisches Erbgut betrachtet, ist im ersten Jahr des Kaisers Gajus geboren (37 n. Chr.); Philo ist als alter Mann im Auftrag der Judenschaft Alexandrias zu diesem Kaiser gereist (leg. ad Gai. 1. 28), seine Erzählung darüber hat er sicher erst nach des Gajus Tod (24. Jan. 41) veröffentlicht: er kennt die Sitte des täglichen Bekenntnisses noch nicht. Danach mußte sich diese Sitte in Jerusalem im vierten, spätestens fünften Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts eingebürgert haben; von da aus verbreitet sie sich allmählich über die Diaspora. Vielleicht gehört auch die Erzählung Marc 12^{28–34} (s. o. III) in die Bewegung zur Einführung des neuen Bekenntnisses hinein. Es fällt auf, daß Paulus zweimal das Gebot der Nächstenliebe als Summe aller Gebote bezeichnet, ohne das Gebot der Gottesliebe zu erwähnen (Röm 13⁹ Gal 5¹⁴). Man kann die Vermutung aussprechen, daß Jesus davon wußte, wie Deut 6^{4.5} als Glaubensbekenntnis von den Schriftgelehrten empfohlen wurde: da stellte er diesem Gebot der Gottesliebe das Gebot der Nächstenliebe Lev 19¹⁸ als gleichwertig zur Seite. Wie dem aber auch sei: die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses und die Einführung regelmäßigen Aufsagens dieses Glaubensbekenntnisses in derselben Zeit, in der das Christentum aus dem Schoße des Judentums hervorging, — diese Tatsachen geben Zeugnis von einem starken religiösen Leben in jenen Tagen.

B. Das Tagesgebet.

(Ber IV. V.).

Nach Ber IV 3 überlegten sich schon Gamliel II, Josua und Aqiba, drei Schriftgelehrte, die um 95 n. Chr. miteinander eine Romreise gemacht haben (*Strack* Einl. in den Talm⁴ 87), ob man täglich die Achtzehn (שְׁמֹנֶה עָשָׂר) zu beten habe oder nur einen Auszug daraus.

Ihnen lag das noch heute gebräuchliche Tagesgebet der 18 Lobsprüche vor. Die ältesten Formen dieses Gebetes, die sich heute erreichen lassen, hat *Dalman* herausgegeben (Worte Jesu 1898 S. 298—304: eine palästinische Form, die S. Schechter in einer Geniza von Kairo entdeckte, nach dessen und zwei erst von Dalman benützten Texten; und eine babylonische Form nach einem in Leipzig (im Besitz des Dr. Chamizer) befindlichen Manuskript des Siddur Jemen und mit Varianten einer Leipziger Handschrift des Siddur nach deutschem Ritus. Ich lasse beide Rezensionen hier im Text von Dalman ohne Varianten folgen.

a. Palästinische Rezension I.

יְיָ שִׁפְתַי תִּפְתַּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתְךָ. || בְּרוּךְ
 אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ || אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
 אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב || הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר
 וְהַנּוֹרָא || אֵל עֲלִיוֹן קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ || מְגַנְנוּ
 וּמִגֵּן אֲבוֹתֵינוּ || מְבַטְחֵנוּ בְּכָל דּוֹר וָדוֹר || בְּרוּךְ
 אַתָּה יְיָ מִגֵּן אַבְרָהָם:

Jeja, öffne meine Lippen, und mein
 1 Mund verkünde dein Lob! || Geprie-
 sen seist du, Jeja, unser Gott und Gott
 unsrer Väter, || du Gott Abrahams,
 Isaaks und Jakobs, || du großer,
 starker und furchtbarer Gott, || du
 höchster Gott, der Himmel und Erde
 erschuf, || unser Schild und Schild
 unsrer Väter, || unsre Zuversicht von
 Geschlecht zu Geschlecht, || gepriesen
 seist du, Jeja, du Schild Abrahams.

אַתָּה גִּבּוֹר מִשְׁפִּיל גֵּאִים || חוֹקוֹמְדֵינָא עֲרִיצִים ||
 חַי עוֹלָמִים מְקִיִּם מְתִים || מְשִׁיב הָרוּחַ וּמוֹרִיד
 הַטֶּל || מְכַלְכֵּל חַיִּים מְחַיֶּה הַמֵּתִים || כְּהַרְף עֵין
 יִשׁוּעָה לָנוּ תִצְמִיחַ || בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְחַיֶּה
 הַמֵּתִים:

2 Du bist stark und erniedrigst die
 Stolzen, || kraftvoll, und hältst Ge-
 richt über Trotzige, || lebst in Ewig-
 keit und erweckest Tote, || lässest
 wehen den Wind und bringest herab
 den Tau, || sorgst für die Lebenden,
 belebest die Toten, || im Augen-
 blick läßt du uns Heil ersprießen. ||
 Gepriesen seist du, Jeja, der du
 Tote erweckst.

קְדוֹשׁ אַתָּה וְנוֹרָא שְׁמֶךָ || וְאֵין אֱלֹהִים מִבְּלַעֲדֶיךָ ||
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקְּדוֹשׁ:

3 Heilig bist du und furchtbar dein
 Name, || und nicht ist ein Gott außer
 dir; || gepriesen seist du, Jeja, du
 heiliger Gott.

Diese drei Strophen bilden den dem Gebet vorausgeschickten Lobpreis. Es sind zwei Strophen von sieben Zeilen, denen eine kurze zweiteilige Eingangszeile vorausgeht und eine dreizeilige Strophe als Abschluß folgt. Gepriesen wird die überweltliche, einzigartige Stärke des Gottes Israels, und zwar so, daß die erste Strophe ihn als den Beschützer seines Volkes feiert (מְגַנְנוּ); die zweite betont seine Kraft und Stärke gegenüber Hochmut und Trotz und seine Macht, auch die Toten zu beleben. Die Anreihung dieser Strophe an die erste hat ihren Anlaß in der scheinbaren Vernichtung Israels durch die römische Weltmacht: die Belebung der Toten ist im Sinne von Ez 37 die Wiedererweckung des scheinbar toten Israels. Das Gebet ist also nach dem Jahr 70 entstanden. Der abschließende Lobpreis der Heiligkeit Gottes bringt nichts Neues; die Einheit Gottes wird betont, damit man wisse, daß ihm nichts widerstehn kann. Eine andre Handschrift aus Kairo bietet Strophe II in anderer Form.

אַתָּה גְבוּר וְאֵין כְּמוֹךָ ॥ חֲזַק וְאֵין זוּלָתְךָ ॥
 מְשִׁיב הַרוּחַ וּמוֹרִיד הַגֶּשֶׁם ॥ מְכַלְכֵּל חַיִּים מְחַיֶּה
 הַמֵּתִים ॥ יָרַב לְהוֹשִׁיעַ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְחַיֶּה
 הַמֵּתִים:

Du bist stark und gleich dir ist keiner ॥ kraftvoll und keiner ist außer dir, ॥ du läßt wehen den Wind, bringst den Regen herab, ॥ sorgst für die Lebenden, belebst die Toten, ॥ bist reich an Hilfe: ॥ gepriesen seist du, Jeja, der du Tote erweckst.

Hier ist jede Beziehung auf die Übermütigen, die Gott demütigen kann, getilgt; auch die Hoffnung auf die plötzliche Hilfe für Israel ist in einen ganz farblosen Ausdruck gekleidet; während in der ersten Form der Gedanke, daß Gott auch das Tote wiederbeleben kann, wegen seiner Wichtigkeit für das niedergeworfene Israel, außer in dem Lobpreis am Schluß, zweimal steht, ist hier die erste Zeile, die ihn stark betont, getilgt, so daß auch das Gleichmaß von Strophe 1 und 2 nicht mehr vorhanden ist: die zweite Strophe enthält nur sechs anstatt sieben Zeilen. So ist die hier an zweiter Stelle gegebene Form eine Umbildung, bei der alles entfernt ist, was Römern und Römerfreunden Anstoß gewähren könnte. Dagegen stellt sich die erste Form in allen Punkten als ursprünglich dar. Wir vergleichen nun damit sofort die drei ersten Strophen der babylonischen Rezension.

b. Babylonische Rezension I.

אֲדַנִּי שְׁפַתִּי תִפְתַּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתֶיךָ.

Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund verkünde dein Lob.

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ || אֱלֹהֵי
אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב || הָאֵל הַגָּדוֹל
הַגָּבוֹר וְהַנּוֹרָא || אֵל עֲלִיּוֹן גּוֹמֵל חַסְדִּים טוֹבִים ||
וְקוֹנֵה הַכֹּל || זוֹכֵר חַסְדֵי אֲבוֹת וּמְרַחֵם עַל-
בְּנֵיהֶם || וּמַבְיֵא גּוֹאֵל לְבְנֵי בְנֵיהֶם לְמַעַן שְׁמוֹ ||
בְּאַהֲבָה מְלֶךְ רַחֲמָן מוֹשִׁיעַ עוֹזֵר וּמַגֵּן || בָּרוּךְ
אַתָּה יְיָ מִגֵּן אֲבֹרָהֶם:

1 Gepriesen seist du, Jeja, unser Gott und Gott unsrer Väter, || du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, || du großer, starker und furchtbarer Gott, || du höchster Gott, der gute Gnaden erweist || und das All erschuf, || der der Liebe zu den Vätern gedenkt und sich ihrer Söhne erbarmt, || der den Söhnen ihrer Söhne einen Erlöser bringt um seines Namens willen, || in Liebe ein barmherziger König, ein Retter, Helfer und Schild; || gepriesen seist du, Jeja, du Schild Abrahams.

אַתָּה גָּבוֹר לְעוֹלָם יְיָ מְחַיֶּה מֵתִים || אַתָּה רַב
לְהוֹשִׁיעַ || מְשַׁיֵּב הָרוּחַ וּמוֹרִיד הַגֶּשֶׁם || מְכַלְכֵּל
חַיִּים בְּחַסְדְּךָ || מְחַיֶּה מֵתִים בְּרַחֲמִים רַבִּים || רוֹפֵא
חוֹלִים עוֹזֵר דַּלִּים || סוֹמֵךְ נוֹפְלִים מְתִיר אֲסוּרִים ||
וּמְקַיֵּם אַמוּנָתוֹ לְיֹשְׁבֵי עָפָר || וּמִי כָמוֹךָ בַּעַל
גְּבוּרֹת וּמִי דוֹמָה לָךְ || מִמֵּית וּמְחַיֶּה וּמְצַמִּיחַ
יְשׁוּעָה || וְנִאֲמָן אַתָּה הוּא לְהַחְיֹת מֵתִים || בָּרוּךְ
אַתָּה יְיָ מְצַוֶּה הַמֵּתִים:

2 Du bist stark in Ewigkeit, Jeja, der du Tote belebst, || du bist reich an Hilfe, || der du wehn läßt den Wind und den Regen herabbringst, || sorgst für die Lebenden in Gnade, || belebst Tote in vielem Erbarmen, || heilest Kranke und hilfst den Schwachen, || stüttest Fallende, lösest Gebundene, || hältst dein Wort den Schläfern im Staub, || und wer ist wie du mit Stärke begabt und wer ist dir gleich? || Der da tötet und belebt und Heil sprießen läßt. || Wahrhaftig bist du, Tote zu beleben. || Gepriesen seist du, Jeja, der du belebest die Toten.

אַתָּה קְדוֹשׁ וְשִׁמְךָ קְדוֹשׁ || וְקְדוּשִׁים בְּכֹל יוֹם
יְהִלְלוּךָ סְלָה || בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקְּדוֹשׁ:

3 Du bist heilig und dein Name ist heilig || und Heilige werden dich preisen jeden Tag, Selah. || Gepriesen seist du, Jeja, du heiliger Gott.

Die babylonische Form stimmt mit der palästinischen überein zunächst in der Gleichheit der Einleitungszeile. Die erste Anrede an Gott ist in der babylonischen Form אֱלֹהֵינוּ, sonst wie in der palästinischen immer יי: ein deutliches Zeichen, daß letztere Form nicht אֱלֹהֵינוּ gelesen wurde. Dann kehrt am Ende der drei Strophen in beiden Rezensionen genau derselbe Lobpreis wieder, und die dritte Strophe ist auch hier nur aus drei Zeilen gebildet. Die erste Strophe stimmt in beiden Bearbeitungen bis zur Mitte der vierten Zeile völlig überein: beide haben noch אֱלֹהֵינוּ; dann aber ist nur noch das Partizipium קוֹנֵה und das Stichwort מִגֵּן gemeinsam, das im Lobpreis aufgenommen wird. Statt der sieben Zeilen der palästinischen Rezension hat die babylonische neun. Inhaltlich nennt die palästinische Rezension mehr die Stärke, die babylonische mehr die helfende Liebe Gottes, die den Söhnen der Söhne den Erlöser bringt. Noch mehr findet sich diese Betonung der Liebe Gottes in der zweiten Strophe der babylonischen Fassung. Hier beschränkt sich die Übereinstimmung beider Bearbeitungen nur auf einzelne Wendungen und den Schlußvers. Und zwar folgt die babylonische Form schon der spätern, oben an zweiter Stelle vorgelegten palästinischen Fassung: vgl. Zeile 2 רַב לְהוֹשִׁיעַ und גִּשְׁמוֹ; daneben stammt מִצְמִיחַ יְשׁוּעָה (Z. 9) aus der frühern Fassung. Gleiche Worte sind noch am Anfang אֲתָה גְבוּר, die Worte der zweiten Zeile, in der dritten מְכַלְכֵּל חַיִּים, in der vierten מְחַיֶּה מֵתִים. Die drei Zeilen der dritten Strophe gehen auch auseinander: übereinstimmt der Anfang: אֲתָה קָדוֹשׁ, das Wort שָׁמַךְ und der Lobpreis; in der Mitte ist geändert. Daß die palästinische Fassung älter ist als die babylonische, geht daraus hervor, daß die in ihr völlig klare politische Lage Israels in der babylonischen Fassung verdunkelt ist. Von Trotzigen, die gedemütigt werden müssen, ist ebensowenig mehr die Rede wie von dem plötzlichen, augenblicklichen Kommen des Heils. Nicht der gegenwärtigen Generation, sondern den Söhnen der Söhne wird Gott einen Erlöser bringen. Das Bild von der Totenerweckung ist nicht mehr verstanden: so ist hinzugefügt, daß Gott auch Kranke heilt, den Schwachen hilft, Fallende stützt und Gebundene löst; die Totenerweckung ist nur eine seiner vielen Heilstaten. Auch die Änderungen der ersten Strophe mildern hauptsächlich den fast kriegerischen Charakter der ersten Fassung: das Bild vom Schild taucht erst am Schluß auf. Und genau so ist auch Strophe 3 geändert: statt „furchtbar“ (גּוֹרָא) ist Gottes Name „heilig“; statt des trotzigen אֵין אֱלֹהֵי מְבַלְעָרֵיךָ ist nur gesagt „Heilige werden dich preisen

jeden Tag“. So sehen wir, wie zuerst wohl in Palästina selbst die römerfeindlichen Beziehungen möglichst aus dem Gebet getilgt wurden (vgl. die oben angeführte zweite palästinische Fassung) und wie dann bei den Juden Babyloniens die wortreiche, aber inhaltlich matte Form zur Geltung kam, die jetzt allgemein gilt. Nur zum Schluß soll noch darauf hingewiesen sein, wie auch die alte rhythmische Harmonie (1:7:7:3) in der babylonischen Rezension zerstört wurde: sie gibt 1:9:12:3; das ist gewiß nicht die ursprüngliche Zahlenreihe.

a. Palästinische Rezension II.

- 4 **חַנּוּנוֹ אָבִינוּ דַּעַה מֵאַתָּהּ וּבִינָה וְהַשְׁכֵּל** 4 Begnadige uns, unser Vater, mit Erkenntnis von dir; || mit Einsicht und Klugheit aus deinem Gesetz; || gepriesen seist du, Jeja, der mit Erkenntnis begnadigt.
- מִתּוֹרַתְךָ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ חוֹנֵן הַדָּעַת:**
- 5 **הַשִּׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנִשׁוּבָה** 5 Bring uns zurück, Jeja, zu dir, und wir wollen umkehren, || erneure unsre Tage, wie ehemals; || gepriesen seist du, [Jeja], der Gefallen hat an der Umkehr.
- חַדָּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם**
- בְּרוּךְ אַתָּה הַרוֹצֵה בְּתִשׁוּבָה:**
- 6 **סַלַח לָנוּ אָבִינוּ כִּי חָטָאנוּ לָךְ** 6 Vergib uns, unser Vater: denn gesündigt haben wir an dir, || wisch ab und bring weg unsre Freveltaten von deinen Augen; || denn reich ist dein Erbarmen; || gepriesen seist du, Jeja, der reich ist an Vergebung.
- פְּשָׁעֵינוּ מִנְּגֵד עֵינֶיךָ** || **כִּי רַבִּים רַחֲמֶיךָ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַמְרַבֵּה לְסִלּוּחַ:**
- 7 **רְאֵה בְעֵינֵינוּ וְרִיבָה רִיבֵנוּ** 7 Sieh auf unser Elend und führ unsern Streit || und erlöse uns um deines Namens willen. || Gepriesen seist du, Jeja, du Erlöser Israels.
- וּגְאָלֵנוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ** || **בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל:**
- 8 **רַפְּאוּנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִמִּכְאוּב לִבֵּנוּ** 8 Heile uns, Jeja, unser Gott, von der Qual unsres Herzens, || und Schmerz und Kummer bring' weg von uns, || und schaffe Heilung für unsre Schläge. || Gepriesen seist du, [Jeja], der die Kranken seines Volkes Israel heilt.
- וְיָגוֹן וְאֲנַחָה הַעֲבֵר מִמֶּנּוּ** || **וְהַעֲלֵה רְפוּאָה לְמַכּוֹתֵינוּ:** || **בְּרוּךְ אַתָּה רּוֹפֵא חוֹלֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:**

- בָּרַךְ עָלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ ॥ אֵת הַשָּׁנָה הַזֹּאת
 לְטוֹבָה ॥ בְּכֹל מִיְּנֵי תְבוּאַתָּה ॥ וְקָרַב מְהֵרָה שְׁנַת
 קָץ גְּאֻלָּתֵנוּ ॥ וְתֵן טַל וּמָטָר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה ॥
 וְשַׁבַּע עוֹלָם מֵאוֹצְרוֹת טוֹבָךָ ॥ וְתֵן בְּרָכָה בְּמַעֲשֵׂה
 יְדֵינוּ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְבָרַךְ הַשָּׁנִים:
- 9 Segne für uns, Jeja, unser Gott, ॥
 dieses Jahr zum Guten ॥ in allen
 Arten seines Ertrags ॥ und bring'
 eilends nahe das Jahr des Ziels
 unserer Erlösung. ॥ Und gib Tau
 und Regen dem Boden ॥ und mach'
 satt die Welt von den Schätzen
 deiner Güte. ॥ Und gib Segen auf
 das Werk unsrer Hände: ॥ gepriesen
 seist du, Jeja, der da segnet die
 Jahre!
- תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחֵירוֹתֵנוּ ॥ וְשֵׂא גַם לְקַבּוּץ
 גְּלִיּוֹתֵינוּ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מִקְבֵּץ נִדְחֵי עַמּוֹ
 יִשְׂרָאֵל:
- 10 Stoß in eine große Posaune zu
 unsrer Befreiung; ॥ erhebe ein Ban-
 ner zur Sammlung unserer Verbann-
 ten; ॥ gepriesen seist du, Jeja, der
 da sammelt die Zerstreuten seines
 Volkes Israel!
- הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשׁוּנָה ॥ וְיִוָּעֲצֵנוּ
 כְּבַתְחִלָּה ॥ וּמִלֶּךְ עָלֵינוּ אַתָּה לְבַדְּךָ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה
 יְיָ אוֹהֵב הַמִּשְׁפָּט:
- 11 Mach' wieder unsre Richter wie
 zuerst ॥ und unsre Ratgeber wie am
 Anfang ॥ und herrsche über uns du
 allein. ॥ Gepriesen seist du, Jeja, der
 da liebt das Recht.
- לְמַשְׁמָדִים אֵל תְּהִי תִקְוָה ॥ וּמַלְכוּת זָדוֹן
 מְהֵרָה תִעַקֵּר בְּיָמֵינוּ ॥ וְהַנְּצָרִים וְהַמִּינִים כְּרָגַע
 יֵאָבְדוּ ॥ יִמְחוּ מִסֵּפֶר הַחַיִּים ॥ וְעַם צְדִיקִים אֵל
 יִכְתְּבוּ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְכַנְיַע זָדִים:
- 12 Den Verfolgern sei keine Hoff-
 nung, ॥ das Reich des Übermuts
 entwurzle rasch in unsern Tagen, ॥
 Nazarener und Abtrünnige mögen
 plötzlich vergehen, ॥ sie seien getilgt
 aus dem Buch der Lebendigen, ॥
 und bei den Gerechten seien sie
 nicht geschrieben! ॥ Gepriesen seist
 du, Jeja, der die Frechen beugt.
- עַל גְּרֵי הַצָּדִק יִהְיֶה רַחֲמֶיךָ ॥ וְתֵן לָנוּ שְׂכָר
 טוֹב עִם עוֹשֵׂי רְצוֹנְךָ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְבַטֵּחַ
 לְצְדִיקִים:
- 13 Über die frommen Fremden sei
 deine Liebe lebendig. ॥ Gib uns guten
 Lohn mit denen, die deinen Willen
 tun. ॥ Gepriesen seist du, Jeja, du
 Zuversicht der Gerechten!

- 14 **רחם יי אלהינו ברחמיך הרבים || על ישראל
עמך ועל ירושלים עירך || ועל ציון משכן
כבודך || ועל היכלך ועל מעונך: || ועל מלכות
בית דוד משיח צדקך || ברוך אתה יי אלהי
דוד בונה ירושלים:**
- 15 **שמע יי אלהינו || בקול תפלתנו || ורחם עלינו ||
כי אל חנון ורחום אתה || ברוך אתה יי שומע
תפלה:**
- 16 **רצה יי אלהינו ושכון בציון || ויעבדוך
עבדיך בירושלים || ברוך אתה יי שאותך ביראה
נעבד:**
- 14 Erbarm dich, Jeja, unser Gott, mit deinem reichen Erbarmen || über Israel, dein Volk, und über Jerusalem, deine Stadt, || über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, || über dein Heiligtum und deine Behausung, || über das Reich des Hauses David, deines rechten Gesalbten. || Gepriesen seist du, Jeja, Gott Davids, der Jerusalem baut.
- 15 Höre, Jeja, unser Gott, || auf die Stimme unsres Gebets || und erbarme dich unser, || denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist du. || Gepriesen seist du, Jeja, der da hört ein Gebet.
- 16 Es gefalle Jeja unserm Gott, und er wohne in Zion, || und dienen mögen dir deine Knechte in Jerusalem. || Gepriesen seist du, Jeja, dem wir dienen wollen in Furcht!

Den Kern des Tagesgebetes machen die dreizehn Bitten des mittleren Teiles aus. Sie sind in sehr durchsichtiger Weise geordnet. Voran stehn die Bitten um die wichtigsten religiösen Güter des Einzelnen: Erkenntnis, Bekehrung, Vergebung. Daran schließt sich sachgemäß die Bitte um Hebung sozialer und materieller Not. Das führt zur Bitte um gute Ernte und überhaupt um Segen bei der Arbeit. Der Gedanke an den heimischen Boden weckt nun politische Wünsche nach Sammlung der Israeliten aus der Diaspora, um Aufrichtung des Gottesreiches als einer politischen Größe, um Vernichtung des Reichs der Bosheit, während für fromme Heiden Anteil am Lohn der Gerechten erfleht wird; diese politischen Wünsche endigen im Gebet um Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels. Den Abschluß bilden die Gebete um Erhörung und um Ermöglichung des Opferdienstes: das letztere keineswegs müßige Wiederholung der Bitte um Wiederherstellung Jerusalems. Vielmehr enthält diese letzte Bitte eine leise Entschuldigung dafür, daß der Bittende es wagt, ohne Opfer — also gleichsam mit leeren Händen — vor

Gott zu treten. Der Betende gelobt, daß das anders werden soll, sobald es Gott gefällt, wieder in Jerusalem zu wohnen. Man sieht, das Ganze ist ein Gebet aus *einem* Guß mit klarer Gedankenfolge.

Es läßt sich aber auch die Entstehungszeit dieses Gebetes noch feststellen. V. 7 ist eine Bitte um Recht und Erlösung: **וְיָצִיבנוּ וְיִגְאָלֵנוּ**; V. 8 redet von den Schlägen (**מַכּוֹת**), die Israel getroffen haben; V. 9 ersehnt das Jahr herbei, da die Erlösung zum Ziel kommt (**שָׁנָה קָץ גָּאֻלְתָּנוּ**). Genauer erbittet V. 10 Befreiung (**תְּהִירֵנוּ**) und Sammlung der verjagten Israeliten (**קְבוּץ גְּלוֹיֵהֵינוּ**); V. 12 redet von Verfolgern (**מְשַׁמְדִים**), vom Reich des Übermuts (**מַלְכוּת זָדוֹן**: damit kann nur das römische Reich gemeint sein) und von den **נֹצְרִים**, den Christen, deren Gemeinden also schon jedem Juden wohlbekannt und verhaßt sind. V. 14 wird allerdings die Zerstörung Jerusalems und des Heiligtums nicht genannt; aber wenn nur Gottes Erbarmen über beides erbeten wird, so sieht man daraus, daß es mit beiden schlecht steht. Und wenn dasselbe Erbarmen auch erfleht wird für das „Reich des Hauses David, des rechten Gesalbten Gottes“, so ist damit eine Größe genannt, die zweifellos überhaupt nicht besteht. Also wird man rückschließend auch von Tempel und Stadt Jerusalem annehmen müssen, daß sie im Augenblick nicht vorhanden, sondern zerstört sind. So wird denn auch Gott gepriesen entweder als „Erbauer Jerusalems“ oder als Gott des David, des Erbauers Jerusalems. Die Schlußzeile von V. 14 läßt beide Deutungen zu. Endlich wird V. 16 gebeten, daß Gott in Zion wohne und daß seine Knechte in Jerusalem dienen. Die Bitte setzt, auch nach ihrer ganzen Stellung im Gebet (s. oben), voraus, daß jetzt in Jerusalem kein Opferdienst stattfindet. Das Gebet trägt also überall die Zeichen der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus.

Die Verwünschung der Christen im täglichen Gebet der Juden erwähnt Epiphanius (+ 403) haer. 29 9 (Opp. Dindorf II p. 89): ἀνικτάμενοι ἔωθεν καὶ μέγας ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρίς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσιν τρίς τῆς ἡμέρας φάσκοντες, ὅτι ἐπικατάραι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίουσ. Etwa gleichzeitig schreibt Hieronymus († 420) in Jes 52 5 (Opp. Vallarsi IV p. 604): sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta. Der älteste Zeuge für diese Verwünschung ist aber Justin d. M. in seinem Dialog mit Tryphon: cap. 16 sagt er von den Juden: καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιτεύ-

οντας ἐπὶ τὸν Χριστόν (p. 234 B fin.); cap. 47: τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταναθεματίσαντας καὶ καταναθεματίζοντας τοὺς ἐπ' αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστόν πιστεύοντας (p. 266 D); cap. 93: καταρωμένους καὶ τῶν τοῦτον τὸν ἐσταυρωμένον ὑφ' ὑμῶν ἀποδεικνύντων εἶναι τὸν Χριστόν (p. 321 C); cap. 95: αὐτοῦ τε ἐκείνου [sc. τοῦ Χριστοῦ] καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων καταρᾶσθε (p. 323 B); cap. 96: ὑμεῖς γὰρ ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καταρᾶσθε πάντων τῶν ἀπ' ἐκείνου γενομένων Χριστιανῶν (p. 323 C); cap. 108: καταρᾶσθαι αὐτοῦ καὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὸν πάντων τολμᾶτε (p. 335 D); cap. 133: ἀδιαλείπτως δὲ καταρᾶσθε αὐτῷ τε ἐκείνῳ καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ (p. 363 C fin.). Ein Bild, das dieselbe Sache meint, braucht Justin cap. 117, wo er von schmutzigen Kleidern redet, welche die Juden allen Christen angezogen hätten (p. 345 B). Nach dem Talm j. Ber 5^a 8^a b. Ber 28^b hat zur Zeit Gamliels II in Jabne Samuel der Kleine die Verwünschung der מִינִים in das Gebet eingeschaltet. Wahrscheinlich ist das ganze Gebet zur Zeit Gamliels II (um 100 n. Chr.) entstanden. S. zu Ber IV 3.

b. Babylonische Rezension II.

- 4 אַתָּה חוֹנֵן לְאָדָם דָּעַתּוֹ וּמְלַמֵּד לְאָנוֹשׁ בִּינָהּ 4 Du begnadigst den Menschen mit Erkenntnis || und lehrst das Menschenkind Wissen, || so begnadige uns von dir mit Erkenntnis, || mit Wissen und Einsicht. || Gepriesen seist du, Jeja, der mit Erkenntnis begnadigt.
- וְחֲנִנּוּ מֵאַתָּה דְעָהּ וּבִינָהּ וְהַשְׂכִּילּוּ בְרוּךְ אַתָּה יְיָ חוֹנֵן הַדָּעַתּוֹ
- 5 הַשִּׁבְנוּ אָבִינוּ לְתוֹרָתְךָ וְקָרְבָנוּ מִלְּפָנֶיךָ 5 Bring uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz, || und führ uns, unser König, zu deinem Dienst; || laß uns umkehren in völliger Buße vor dir: || gepriesen seist du, Jeja, der Gefallen hat an der Umkehr!
- לְעִבּוֹדְתְךָ וְהַחְזִירְנוּ בְתַשׁוּבָה שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ בְרוּךְ אַתָּה יְיָ הַרוֹצֵה בְתַשׁוּבָה:
- 6 סִלַּח לָנוּ אָבִינוּ כִּי חָטָאנוּ מְחוּל לָנוּ מִלְּפָנֶיךָ 6 Vergib uns, unser Vater: denn gesündigt haben wir; || verzeih uns, unser König, denn gefrevelt haben wir; || denn ein Gott gütig und vergebend bist du; || gepriesen seist du, Jeja, gnädig und reich an Vergebung.
- כִּי פָשַׁעְנוּ כִּי אֵל טוֹב וְסִלַּח אַתָּה בְרוּךְ אַתָּה יְיָ חַנוּן הַמְרַבֵּה לְסִלּוּחַ:
- 7 רְאֵה בְעֵינֵינוּ וְרִיבָה רִיבָנוּ וּמַהֲרָה לְגַאֲלָנוּ 7 Sieh auf unser Elend und führ unsern Streit || und erlöse uns rasch;||

כִּי אֵל גּוֹאֵל חֲזַק אֶתָּה ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גּוֹאֵל
יִשְׂרָאֵל:

denn ein Gott erlösend und stark bist du. ॥ Gepriesen seist du, Jeja, du Erlöser Israels.

רַפְּאֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְנִרְפָּא ॥ הוֹשִׁיעֵנוּ וְנִשְׁעָה ॥
וְהַעֲלֵה רְפוּאָה שְׁלֵמָה ॥ לְכֹל תַּחֲלוּאֵינוּ ॥ כִּי
אֵל רּוֹפֵא רַחֲמָן אַתָּה ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ רּוֹפֵא
חוּלֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:

8 Heile uns, Jeja, unser Gott, so sind wir geheilt; ॥ rett uns, so sind wir gerettet; ॥ und bring vollkommene Heilung ॥ für all unsre Leiden; ॥ denn ein Gott heilend, barmherzig bist du; ॥ gepriesen seist du Jeja, der da heißt die Kranken seines Volks Israel.

בְּרַכְנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יְדֵינוּ ॥ וּבְרַךְ
אֶת שָׁנוֹתֵינוּ ॥ וְתֵן טַל וּמָטָר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה ॥
וְשַׁבַּע אֶת הָעוֹלָם כּוֹלוֹ מִטּוֹבָהּ ॥ וְרוּחַ סָנִי
תִּבֵּל מֵעוֹשֶׂר מִתְּנוּת יְדִידָהּ ॥ וְשִׁמְרָה וְהַצִּילָה יְיָ
אֱלֹהֵינוּ ॥ אֶת הַשָּׁנָה הַזֹּאת וְאֶת כָּל מִינֵי תְבוּאֹתָהּ ॥
מִכָּל מִינֵי מִשְׁחִית וּמִכָּל מִינֵי פוֹרְעָנוֹת ॥ וְתֵן
לָהּ אַחֲרִית וְתִקְוָהּ וְשׁוֹבַע ॥ וְשָׁלוֹם וּבְרַכּוּהָ
בְּשָׁנִים הַטּוֹבוֹת: ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְבַרֵךְ הַשָּׁנִים:

9 Segne uns, Jeja, unser Gott, bei allem Werk unsrer Hände ॥ und segne unsre Jahre; ॥ gib Tau und Regen über das Erdreich ॥ und sättige die ganze Welt mit deinem Gut; ॥ und tränke den Erdkreis vom Reichtum der Gaben deiner Hand ॥ und halte und behüte, Jeja, unser Gott, ॥ dies Jahr und alle Arten Ertrag ॥ vor allen Arten Verderben und vor allen Arten von Züchtigung ॥ und gib ihm Zukunft und Hoffnung und Sättigung ॥ und Frieden und Segen wie guten Jahren. ॥ Gepriesen seist du, Jeja, der da segnet die Jahre.

תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתֵנוּ ॥ וְשָׂא נֶס לְקַבֵּץ
אֶת כָּל גְּלוּתֵינוּ ॥ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ ॥
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַבֵּץ נְדָחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:

10 Stoß in eine große Posaune zu unsrer Befreiung, ॥ erhebe ein Banner zu sammeln all unsre Verbannten ॥ von den vier Enden der Erde in unser Land; ॥ gepriesen seist du, Jeja, der da sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel.

הַשִּׁיבֵּהּ שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָא שׁוֹנָה ॥ וְיִזְעַצְנוּ
כְּבַתְחֻלָּה ॥ וְהִסֵּר מִמֶּנּוּ יָגוֹן וְאַנְחָה ॥ וּמִלֶּךְ עָלֵינוּ

11 Mach' wieder unsre Richter wie zuerst ॥ und unsre Ratgeber wie am Anfang; ॥ und Schmerz und Kummer entferne von uns ॥ und eilends herrsche du allein über uns ॥ mit

מְהֵרָה אַתָּה לְבַדְּךָ ॥ בְּרַחֲמִים בְּצַדֵּק וּבְמִשְׁפָּט ॥
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט:

Erbarmen, Gerechtigkeit und Recht. ॥
 Gepriesen seist du, Jeja, König, der
 da liebt Gerechtigkeit und Recht.

לְמִשׁוּמְדִים אַל תְּהִי תִקְוָה ॥ וְכָל הַמִּינִים
 וְהַמוֹסְרִים כְּרַגַע יֵאָבְדוּ ॥ וּמַלְכוּת זָדוֹן תִּעְקֹר
 וְתִשְׁבֹּר ॥ מְהֵרָה בְּיָמֵינוּ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שׁוֹבֵר
 אוֹיְבִים וּמְכַנְיֵעַ זָדִים:

12 Den Abgefallenen sei keine
 Hoffnung, ॥ alle Abtrünnigen und
 Verräter mögen plötzlich vergehn; ॥
 das Reich des Übermuts entwurzle und
 zerbrich ॥ rasch in unseren Tagen; ॥
 gepriesen seist du, Jeja, der die Feinde
 zerbricht und die Frechen beugt!

עַל-הַצְדִּיקִים וְעַל-הַחֲסִידִים ॥ וְעַל-גְּרֵי הַצַּדִּיק
 וְעַל שְׂאֵרֵי עַמֶּךָ ॥ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה
 רַחֲמֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ ॥ וְתֵן שָׂכָר טוֹב לְכָל הַבּוֹטְחִים
 בְּשִׁמְךָ בְּאֵמֶת ॥ וְשִׂים חֶלְקֵנוּ עִמָּהֶם לְעוֹלָם לֹא
 יִבּוֹשׁ ॥ כִּי בְשִׁמְךָ בְּטַחְנוּ וְלִישׁוּעָתְךָ נִשְׁעָנוּ ॥
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מִשְׁעָן וּמִבְטָח לְצַדִּיקִים:

13 Über Gerechten und über From-
 men, ॥ über rechtschaffenen Fremden
 und über dem Rest deines Volkes, ॥
 dem ganzen Haus Israel, sei deine
 Liebe lebendig, Jeja, unser Gott; ॥ gib
 guten Lohn allen, die treulich deinem
 Namen vertrauen; ॥ gib uns teil bei
 ihnen, laß nie uns zuschanden wer-
 den; ॥ denn auf deinen Namen traun
 wir, auf deinen Namen stützen wir
 uns; ॥ gepriesen seist du, Jeja, du
 Stütze und Zuversicht der Gerechten!

תִּשְׁכֹּן בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם עִירְךָ בְּקֶרֶב כְּאִשְׁר
 דִּבַּרְתָּ ॥ וּבְנֵה אוֹתָהּ בְּנֵן עוֹלָם בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ ॥
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ בִּנְה יְרוּשָׁלַם:

14 Wohne in Jerusalem, deiner Stadt,
 in Bälde, wie du gesagt hast, ॥ und
 baue sie zu ewigem Bau in Eile in
 unsern Tagen. ॥ Gepriesen seist du,
 Jeja, der Jerusalem baut.

אֵת צֶמַח דָּוִד מְהֵרָה תִצְמִיחַ ॥ וְקַרְנּוֹ תִרוֹם
 בִּישׁוּעָתֶיךָ ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מִצְמִיחַ קַרְן הַיְשׁוּעָה:

15 Den Sproß Davids laß eilends ent-
 sprießen ॥ und sein Horn sei hoch
 durch deine Hilfe. ॥ Gepriesen seist
 du, Jeja, der entsproßen läßt das
 Horn der Hilfe.

שְׁמַע קוֹלֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ ॥ חוּס וְרַחֵם עָלֵינוּ ॥
 וּקְבַל בְּרַחֲמִים וְרַצוֹן אֶת תְּפִלָּתֵנוּ ॥ מִלְפָּנֶיךָ

16 Hör' unsre Stimme, Jeja, unser
 Gott, ॥ sei gnädig, erbarme dich über
 uns; ॥ nimm auf mit Erbarmen und
 Wohlgefallen unser Gebet. ॥ Von dir,
 unser König, laß uns nicht leer zu-

מִלְכָנוּ רִיקָם אֵל תְּשִׁיבֵנוּ ॥ כִּי אַתָּה שׁוֹמֵעַ
תְּפִלַּת כָּל פֶּה ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יי שׁוֹמֵעַ הַתְּפִלָּה:

17 רָצָה יי אֱלֹהֵינוּ בְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל ॥ וְלִהְפֹלְתָם
שָׁעָה ॥ וְהָשֵׁב הָעֲבֹדָה לְדָבִיר בֵּיתְךָ ॥ וְאֲשִׁי
יִשְׂרָאֵל וְתִפְלָתָם וְעֲבֹדָתָם ॥ מְהֵרָה בְּאַהֲבָה
תִּקַּבֵּל בְּרָצוֹן ॥ וְתִהְיֶה לְרָצוֹן תָּמִיד עֲבֹדַת
יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ ॥ וְתִרְצָנוּ וְתַחֲזִינָה עֵינֵינוּ ॥ בְּשׂוֹבְךָ
לְנֹךְ לְצִיּוֹן בְּרַחֲמִים כְּמָאוֹ: ॥ בְּרוּךְ אַתָּה יי
הַמְּחִיזֵר בְּמִהֲרָה שְׂכִינָתוֹ לְצִיּוֹן:

rückkommen; || denn du hörst das Gebet jedes Mundes. || Gepriesen seist du, Jeja, der da hört das Gebet.

Hab' Gefallen, Jeja, unser Gott, an deinem Volk Israel || und schaue auf ihr Gebet; || bring wieder den Dienst ins Heiligtum deines Hauses; || die Opfer Israels, ihr Gebet, ihren Dienst || nimm eilends hin in Liebe mit Wohlgefallen; || und wohlgefällig sei immerdar der Dienst Israels, deines Volkes. || Hab' Gefallen an uns; laß schau unsre Augen, || wie du kehrst in dein Haus auf Zion mit Erbarmen wie ehemals. || Gepriesen seist du, Jeja, der eilends seine Wohnung aufschlägt in Zion!

In diesem großen Mittelstück des Gebetes fällt zunächst auf, daß die Zahl der Bitten um eine, nämlich um die Bitte um den Messias, den Sproß Davids, vermehrt ist (babyl. N 15). Bei genauerer Betrachtung sieht man, daß hier nur ein in der palästinensischen Bearbeitung unselbstständiges Glied der 14. Bitte selbständig geworden ist. Auch da wird um Erbarmen gebeten **עַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד מְשִׁיחַ צְדָקָה**. Die Veränderung von der einen Form zur andern ist hier nur um wenigens größer als in dem ganzen sonstigen Gebet. Denn das Kennzeichen beider Bearbeitungen ist, daß in beiden der Lobpreis am Schluß der einzelnen Bitten fast immer derselbe ist oder doch im Wortlaut nur geringe Abweichungen zeigt, während in den Bitten selbst zwar überall mehr oder weniger Anklänge und Übereinstimmungen sich aufweisen lassen, aber der Text im ganzen stark auseinandergeht. Die babylonische Form ist meist breiter und wortreicher; doch gibt es auch Ausnahmen. In der Bitte (4) um Erkenntnis ist die babylonische Rezension nur um die ersten zwei Zeilen länger als die palästinische, und es fehlt die Anrede **אָבִינוּ**, sowie der Hinweis auf das Gesetz als die Quelle der Erkenntnis (**מִתּוֹרָתְךָ**); aber Hinzufügungen und Auslassungen sind von demselben Gedanken beherrscht, das eng Israelitische (**אָבִינוּ מִתּוֹרָתְךָ**) zum allgemein Menschlichen zu erweitern: der dem Menschen (**אָדָם, אָנוּשׁ**) Erkenntnis gibt,

möge auch uns Erkenntnis geben. — Die folgende Bitte (5) um Bekehrung hat nur das erste Wort und den Lobpreis in beiden Rezensionen gemein; hier sind nun gerade in der babylonischen Bearbeitung Gesetz und Gottesdienst (תורה und עבודה) das Ziel der Bekehrung, während die palästinische wehmütig nach der Vorzeit (קדם) zurückblickt. — Die Bitte (6) um Vergebung hat nicht bloß fast gleiche Eingangs- und Schlußzeile (im Eingang fehlt in der babylonischen Form תָּ; am Schluß schiebt sie hinter יי noch תּוּן ein); auch die beiden andern Zeilen sind durchaus parallel: die zweite wiederholt den Gedanken der ersten, wobei die Sünde mit פֶּשַׁע bezeichnet wird; für vergeben steht diesmal in der babylonischen Form מָחַל, in der palästinischen מָחָה. Die dritte Zeile preist Jejas Erbarmen, beidemale mit verschiedenen Worten, so daß nur das Bindewort כִּי wiederkehrt. — Die Bitte (7) an den Erlöser Israels ist in Eingangs- und Schlußzeile identisch, in Zeile 2 kehrt beidemale das entscheidende Wort, wenigstens in den Konsonanten, wieder (גאלנו); aber in der babylonischen Form steht eine Zeile mehr, die der dritten von Bitte 6 entspricht, mit der sie die Worte כִּי אֵל — אָתָּה gemein hat. — Wirklicher Anklang ist in der Bitte um Heilung (8) nur in den ersten Worten und im Lobpreis zwischen beiden Rezensionen vorhanden; in der babylonischen ist verallgemeinert (לְכָל תְּחִלּוֹתֵינוּ), was in der palästinischen Hinweis auf die besondere Lage des besiegten und unterdrückten Volkes ist (מִכּוֹתֵינוּ, יְגוֹן וְאִנְקָה, מִכְּאוֹב לְבָנוּ). Aber auch hier hat die babylonische Form eine Zeile mit den Worten כִּי אֵל — אָתָּה wie in 6 und 7. — Bei der Bitte (9) um Segnung der Jahre fällt auf, daß die babylonische Form zuerst den Segen für jedes Werk der Hände erbittet, während die andre Form das ganz am Schluß ausspricht: die palästinische Form setzt noch ein wesentlich ackerbauendes Volk voraus, die babylonische nicht mehr. Sie ist im ganzen viel breiter. Ehe in ihr für dieses Jahr und allen seinen Ertrag gebeten wird, was in der palästinischen Form gleich zu Anfang geschieht, wird allgemein für „unsre Jahre“ gebetet; dabei fällt weg der Wunsch nach baldigem Kommen „des Jahrs des Ziels unsrer Erlösung“: auch damit ist ein Wort getilgt, das die gedrückte Stimmung eines niedergeworfenen Volkes erkennen läßt. Wörtlich beibehalten ist die Bitte um Tau und Regen für den Erdboden und Sättigung der Welt durch die Güte Gottes: nicht zufällig steht in der babylonischen Form hinter עוֹלָם noch כּוֹלֵוּ, das entspricht dem gleich in der Bitte um Erkenntnis nachweisbaren allgemein mensch-

lichen Standpunkt. So ist hier noch eine Zeile eingefügt, die um Segnung des Erdkreises (תָּבֵל) bittet. Erst jetzt folgt die Bitte für dieses Jahr, zwar in fünf Zeilen, aber mit so allgemeinen Ausdrücken, daß man sieht: die Wünsche eines Bauernvolkes sind hier nicht mehr maßgebend. Der Lobpreis am Schluß ist in beiden Formen derselbe. — Die Bitte um Sammlung der zerstreuten Israeliten ist in beiden Rezensionen fast wörtlich gleich. Nur ist in der babylonischen Rezension die Zeile hinzugefügt, wonach sie von den vier Enden der Welt in das Land Israel geführt werden sollen, vielleicht ein Zeichen dafür, daß nicht wie ursprünglich in besonderer Weise an die durch den römischen Krieg Verjagten gedacht ist. — Dagegen scheint in der (11.) Bitte um das Königtum Jejas, also um das Gottesreich, die babylonische Rezension das bisher Versäumte nachholen zu wollen. Die zwei ersten Zeilen sind in beiden Bearbeitungen völlig gleich; aber jetzt folgt in der babylonischen der Wunsch nach Beseitigung von יְגוֹן וְאַנְחָה, der in der achten Bitte wegeblieb; das Gebet um Jejas Königtum wird dringender gestaltet durch Hinzufügung von מְהֵרָה (schon in Bitte 7 ist מְהֵרָה hinzugefügt, מְהֵרָה fehlt in Bitte 9) und von לְבִדְדָהּ, das zweifellos einen starken Gegensatz zur Herrschaft der Heiden bezeichnet. Ein solcher mag auch mitklingen, wenn die Eigenschaften Gottes genannt sind, durch die er seine Herrschaft führt: Erbarmen, Gerechtigkeit und Recht. Dem Hauptinhalt der Bitte entspricht es, wenn hinter יי in den Lobpreis das Wort מְלִךְ eingefügt ist. — Die Erweiterung der 11. Bitte wird sofort wieder einigermaßen gutgemacht durch die Verkürzung der 12., die gegen das Reich der Bosheit gerichtet ist. Zwar ist bei der Verwünschung des Reichs und bei dem Lobpreis verstärkend noch das Verbum שָׁבַר eingefügt (שׁוֹבֵר אוֹיְבִים, וְתִשְׁבֵּר); aber es fehlen die Worte: sie seien getilgt aus dem Buch der Lebendigen, und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben. Aus den Christen נִצְרִים sind Verräter (מוֹסְרִים = παραδοδόντες) geworden. So wendet sich das Gebet nur gegen Unterdrücker und Abtrünnige, nicht gegen die Christen als Religionsgemeinde; und die Verwünschungen sind gemildert. In der 13. Bitte für die frommen Fremden ist in der babylonischen Bearbeitung der ursprüngliche Gegensatz zur 12. Bitte (Verwünschung der gottlosen Fremden) ganz vergessen. So ist diese Bitte zu einer Bitte für alle Frommen, namentlich auch die Israeliten, umgestaltet und erweitert. Vgl. namentlich palästinisch Zeile 2: וְתֵן שְׂכָר טוֹב לְכָל הַבּוֹטְחִים mit babylonisch Zeile 4: וְתֵן שְׂכָר טוֹב לְכָל הַבּוֹטְחִים

בְּשִׁמְךָ בְּאֵמֶת. Da sieht man, wie eine quietistische Frömmigkeit den Stolz auf die Werke verdrängt hat. Bitte 14. 15 der babylonischen Rezension entsprechen Bitte 14 der palästinischen. Daß diese ursprünglich ist, sieht man schon aus dem alten Namen: Achtzehngebet. Der Wortlaut im einzelnen geht in beiden Bearbeitungen ganz auseinander. Nur der Lobpreis am Schluß der 14. Bitte ist beidemale gleich, doch fehlt in der babylonischen Form die Bezeichnung Jejas als **אֱלֹהֵי יְדוּד**, da sie dem Gedanken nach hier in Bitte 15 gehört. Zu beachten ist, wie in beiden Bitten der babylonischen Form Gottes baldige, rasche Erhörung erfleht wird (**בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ**, **בְּקָרוֹב מְהֵרָה**), s. Bitte pal. 9. 12; babyl. 11. 12. Die Bitte pal. 15 babyl. 16 um Gebeterhörung hat beidemale dasselbe Anfangswort **שָׁמַע** und denselben Lobpreis am Schluß; außerdem steht beidemale **רַחֵם עָלֵינוּ**. Aber nur die babylonische Fassung sagt, daß Gott die Bitte aus jedem Munde hört. Die Entschuldigung wegen mangelnden Opfers pal. 16 babyl. 17 spricht in der babylonischen Form den Wunsch nach Wiederherstellung des Jerusalemer Gottesdienstes breiter und deutlicher aus als in der palästinischen. Das **שְׂכֹן בְּצִיּוֹן** der letzteren steht in der babylonischen Bitte 14. Diesmal ist auch der Lobpreis in beiden Fassungen verschieden.

a. Palästinische Rezension III.

מִדֹּדִים אֲנַחֲנוּ לָךְ אֲתָהּ הוּא || **יְיָ אֱלֹהֵינוּ** 17 Wir danken dir; du bist ja || Jeja, unser Gott und der Gott unsrer Väter; || für alles Gute, für Gnade und Erbarmen, || das du uns erwiesen und uns erzeigt hast || und unsern Vätern vor uns; || und wenn wir sagten: es wankt unser Fuß, || so stützt uns deine Gnade, Jeja. || Gepriesen seist du, Jeja; dir muß man danken.

שִׁים שְׁלוֹמְךָ עַל יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ || **וְעַל עִירְךָ** 18 Gib deinen Frieden über Israel, dein Volk, || über deine Stadt und über dein Erbe; || und segne uns alle wie einen Mann; || gepriesen seist du, Jeja, der da schafft den Frieden.

וְעַל נַחְלָתְךָ || **וּבְרַכְנוּ כָּלֵנוּ כְּאֶחָד** || **בְּרוּךְ אַתָּה** || **יְיָ עוֹשֵׂה הַשְּׁלוֹם**:

Den Abschluß des ganzen Gebetes bildet der Dank und die Bitte um Frieden. Bemerkenswert ist das mächtige Einheitsgefühl der Israeliten. Der Dank begnügt sich nicht mit Erwähnung des Guten, das der Betende

selbst erfahren hat; das jüngere Geschlecht dankt auch für die Wohltaten, die den Vätern zuteil wurden; ebenso wird schließlich der Friede Gottes erfleht über alle wie einen. Dieser Abschluß mit der Bitte um Frieden entspricht dem aaronidischen Segen: „יְשֵׁם לְךָ שְׁלוֹם“ ist auch da das letzte Glied (Num 6 26). Bemerkenswert ist auch hier die Bezugnahme auf die Stadt Gottes (עִירָךְ); der Schmerz über ihren Untergang beherrscht das ganze Gebet.

b. Babylonische Rezension III.

18 מוֹדִים אֲנַחְנוּ לְךָ שְׂאֵתָהּ הוּא ॥ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ ॥ צוּר חַיֵּינוּ מִגֵּן יִשְׁעֵנוּ ॥ אֵתָהּ
הוּא לְדוֹר וָדוֹר ॥ גּוֹדֵה לְךָ וְנִסְפָּר תְּהִלָּתְךָ ॥
עַל חַיֵּינוּ הַמְּסוּרִים בְּיָדְךָ ॥ וְעַל נַשְׁמוֹתֵינוּ
הַפְּקוּדוֹרָה לְךָ ॥ עַל נַסִּיךָ וְעַל נִפְלְאוֹתֶיךָ ॥
וְטוֹבוֹתֶיךָ שֶׁבְּכָל עֵת וָעֵת ॥ עָרַב וּבָקֵר וְצִהְרִים
הַטּוֹב ॥ כִּי לֹא כָלוּ רַחֲמֶיךָ אֲנָה הַמְּרַחֵם ॥ כִּי
לֹא יָתְמוּ חֲסָדֶיךָ ॥ כִּי כָל הַחַיִּים יִהְיוּ לְךָ
שִׂמְחָה הַגְּדוֹלָה ॥ כִּי טוֹב הָאֵל הַטּוֹב ॥ בְּרוּךְ אַתָּה
יְיָ הַטּוֹב שִׂמְחָה תָּמִיד ॥ וְלֹךְ נֶאֱמָה לְהוֹדוֹת:

Wir danken dir; denn du bist ja||
Jeja unser Gott und der Gott un-
srer Väter, || der Fels unsres Lebens,
der Schild unsres Heils; || du bist
es von Geschlecht zu Geschlecht.||
Wir danken dir und erzählen deinen
Ruhm || für unser Leben, das gelegt
in deine Hand, || für unseren Atem,
der dir anvertraut ist, || für deine
Zeichen und deine Wunder, || für
deine Gaben zu jeglicher Zeit, || am
Abend, am Morgen, am Mittag,
du Guter! || Denn nicht alle wird
dein Erbarmen, o du Erbarmender,||
deine Gnade kommt nicht zu Ende||
denn alle Lebendigen preisen deinen
großen Namen, || denn gut ist der
gute Gott. || Gepriesen seist du, Jeja;
der Gute heißest du immerdar; || und
dir ist es schön zu danken.

19 שִׁים שְׁלוֹם טוֹבָה וּבְרָכָה ॥ חֵן וְחֶסֶד וּרְחָמִים ॥
עֲלֵינוּ וְעַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ ॥ וּבְרַכְנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
כּוֹלְנוּ יַחַד בְּאוֹר פְּנִיךָ ॥ כִּי בְּאוֹר פְּנִיךָ נִתְּתָהּ
לָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ ॥ תּוֹרָה וְחַיִּים אֲהַבָּה וְחֶסֶד ॥
צְדָקָה וְשְׁלוֹם בְּרָכָה וּרְחָמִים ॥ וְטוֹב בְּעֵינֶיךָ

Gib Frieden, Gutes und Segen,||
Gnade und Güte und Erbarmen||
über uns und über Israel, dein Volk,||
und segne uns, Jeja, unser Gott,
allesamt mit dem Licht deines An-
gesichts: || denn mit dem Licht deines
Angesichts gabst du uns, Jeja, unser
Gott, || Gesetz und Leben, Liebe und

לְבָרְךָ אֵת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל ॥ בָּרַב עוֹ וְשָׁלוֹם ॥ בְּרוּךְ
 אַתָּה יְיָ הַמְבָרֵךְ אֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּשָׁלוֹם.
 אָמֵן:

Gnade, || Gerechtigkeit, Frieden, Segen und Erbarmen, || und gut ist's, in deinen Augen zu segnen dein Volk Israel || mit Fülle der Kraft und des Friedens; || gepriesen seist du, Jeja, der da segnet sein Volk Israel mit Frieden. Amen.

Auch in den beiden abschließenden Stücken ist die babylonische Fassung wortreicher, aber darum nicht durchsichtiger als die palästinische. Im Dank sind beide Fassungen gleich in den beiden ersten Zeilen; der Lobpreis ist in der babylonischen Form zu zwei Zeilen erweitert, doch so, daß die Worte der palästinischen Rezension vollständig wiederkehren. In der Bitte um Frieden fehlt in der babylonischen Fassung die Erwähnung der Stadt Gottes und die Betonung der Einheit Israels. Durchgesetzt hat sich im wesentlichen die babylonische Form, die mit geringen Abweichungen noch heute gebetet wird.

II. Die Gebetszeiten.

(Ber IV 1.)

Nach Ber IV₁ gibt es ein dreifaches Gebet für jeden Tag: ein Morgengebet (תְּפִלַּת הַשַּׁחַר), ein Speiseopfergebet (תְּפִלַּת הַמִּנְחָה) und ein Abendgebet (תְּפִלַּת הָעֶרֶב). Dabei ist mit מִנְחָה Speiseopfer das abendliche tägliche Opfer im Tempel gemeint; denn in alter Zeit wurde morgens ein Brandopfer und abends ein Speiseopfer dargebracht II Kön 16¹⁵: עָלַת הַבֶּקֶר מִנְחַת הָעֶרֶב. Daher redet man schon damals von der Zeit, da man das Speiseopfer bringt I Kön 18²⁹: עֵד-לְעֹלוֹת הַמִּנְחָה. Allerdings verlangt das Priesterbuch im Gesetz für Morgen und Abend dieselben Brandopfer, Speiseopfer und Trankopfer (Ex 29³⁸⁻⁴² Num 28³⁻⁸); und die Chronik setzt schon die entsprechende Sitte voraus (I 16⁴⁰ II 13¹¹). Trotzdem wird noch Es 9⁴ und sogar Dan 9²¹ von dem abendlichen Speiseopfer geredet; bei Esra heißt es: עֵד-לְמִנְחַת הָעֶרֶב, bei Daniel: בְּעֵת מִנְחַת עֶרֶב. Bei Esra und Daniel ist von einem Gebet um die Zeit des Speiseopfers die Rede. Daher ist also bis über die Zerstörung des Tempels hinaus das Gemeindeopfer am Nachmittag Speiseopfer (מִנְחָה) genannt worden. Man rechnete nach der Zeit des Speiseopfers (vgl. an unsrer Stelle עֵד פְּלִג הַמִּנְחָה) und nannte das Gebet in dieser Zeit das Speiseopfergebet. Nun wissen

wir von Josephus (ant 14 65), daß die beiden täglichen Gemeindeopfer im Tempel in der Morgenfrühe und um die neunte Stunde, d. h. etwa um drei Uhr nachmittags dargebracht wurden (πρωί τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν). Die neunte Stunde heißt aber auch in der Apostelgeschichte (3 1) die Stunde des Gebetes, bei der man in den Tempel geht (ἀνάβαινον εἰς τὸ ἱερόν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην). Ebenso beten nach Jud 9 1 auch die Juden außerhalb Jerusalems zu der Stunde des abendlichen Rauchopfers: mit der Räucherung im Tempel schließt abends das Gemeindeopfer, wie es morgens damit beginnt (Philo de victim. 3 = de special leg. I 168·169; de sacrific. 4 = de special leg. I 276). Luc 1 9.10 wird geschildert, wie zur Stunde der täglichen Räucherung, die im Tempel versammelte Volksmenge betet (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῆ ὥρα τοῦ θυμιάματος). Somit erklärt sich also das Morgen- und Nachmittagsgebet aus der Sitte des Tempels. Ein alttestamentliches Minchagebet ist Ps 141 vgl. V. 2: **תְּפִלַּתִּי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מְשַׁחַת כַּפַּי מִנְחַת עֶרֶב**. Aber schon Dan 6 10 ist von einem dreimaligen Gebet am Tag die Rede. Nach dieser Stelle hat Daniel im Obergemach seines Hauses in der Richtung nach Jerusalem geöffnete Fenster; da kniet er dreimal nieder und betet zu seinem Gott und dankt ihm. Über die Zeit dieser Gebete ist nichts gesagt. Im Zweifel konnte man nur über das dritte, nicht durch die Tempelsitte bestimmte Gebet sein. Tatsächlich liegt auch da eine doppelte Überlieferung vor. Schon in griechischer Zeit betet Judit nachts (11 17 12 5–9 13 10); als Frau hat sie das Bekenntnis nicht aufzusagen, und es ist ausdrücklich von ihrem „Gebet“ die Rede (11 17 προσεύξομαι πρὸς τὸν θεόν; 12 6 ἐπὶ προσευχὴν ἐξελεύειν; 8 ἐδέετο τοῦ κυρίου...). Dem entspricht die Anschauung der Mischna, daß das dritte Gebet eine **תְּפִלַּת עֶרֶב** sei. Aber daneben geht eine Überlieferung her, die eine andre Sitte voraussetzt. Ps 55 17. 18 lauten:

**אָנִי אֶל-אֱלֹהִים אֶקְרָא || וַיְהִי יוֹשִׁיעֵנִי: ||
**עֶרֶב וּבֹקֶר וְצַהֲרַיִם || אֲשִׁיחָה וְאֶהְמָה || וַיִּשְׁמַע
 קוֹלִי:****

Ich will rufen zu Gott || und Jahwe
 hilft mir; || abends und morgens und
 mittags || will ich reden und seufzen, ||
 und er hört meine Stimme.

Hier tritt also neben die beiden dem Morgen- und Abendopfer gleichzeitigen Gebete ein Mittagsgebet. Und die hier angedeutete Sitte scheint in der Apostelgeschichte vorausgesetzt zu sein. Da ist nämlich neben dem

Gebet um die neunte Stunde (im Tempel in Jerusalem 3 1; im Privathaus eines frommen Heiden in Cäsarea 10 3. 4) ein Gebet um Mittag (und zwar auf dem Dach in Ermangelung der nach Jerusalem offenen Fenster im Obergeschoß Dan 6 10 — Apg 10 9) und wahrscheinlich das Frühgebet um die dritte Stunde (2 15) erwähnt. Ferner heißt es im slav. Hen 51 4: des Morgens, Mittags und Abends ist es gut, in das Haus des Herrn zu gehn um des Ruhmes eures Schöpfers willen. Insbesondere enthält aber die babylonische Fassung des Achtzehngebets im Dank (Stück 18) auch die Erwähnung dieser drei Gebetszeiten: „am Abend, am Morgen, am Mittag“ (עָרֵב וּבֹקֵר וְצַהֲרַיִם). Der Wortlaut des Gebetes steht hier also in einem gewissen Gegensatz zu der von der Mischna geheiligten Sitte. Denn wenn man auch sagen kann, daß diese Stelle des Gebets, wie sie noch heute allgemein gesprochen wird, nicht die Gebetszeiten meine, sondern die Zeiten der göttlichen Gnadenerweisungen, so ist doch klar, daß der Dank gegen Gott dann auch in diesen Zeiten seinen gegebenen Platz hat. — Über die Gründe, weshalb das dritte Gebet entweder mittags oder abends bzw. nachts gesprochen wurde, gibt es nur Vermutungen. Man kann davon ausgehen, daß sowohl Ps 55 18 und das Achtzehngebet als auch die Mischna Ber IV 1 von einem Gebet am „Abend“ reden. Der Psalm und das Achtzehngebet verstehen aber darunter das Minchagebet gemäß der älteren Anschauung, daß die Zeit des Speiseopfers der Abend sei: מִנְחַת הָעֶרֶב heißt es II Kön 16 15 Es 9 4 Dan 9 21; vgl. II Chron 2 3 31 1 Es 3 3. Im Gesetz Ex 29 39 Num 28 8 ist als Zeitbestimmung angegeben בֵּין הָעֶרְבִים, was die LXX an erster Stelle mit τὸ δειλινόν, an zweiter mit τὸ πρὸς ἑσπέραν wiedergibt. Philo deutet den Ausdruck de vict. 3 = de special. leg. I 169 mit δείλης ἑσπέρας und meint, daß das Opfer mit Sonnenuntergang (ἡλίου-δυομένου) sein Ende finde. Unverkennbar ist seine Anschauung, wenn er sagt, daß durch das tägliche Frühopfer für die Wohltaten des Tages und durch das tägliche Abendopfer für die Wohltaten in der Nacht Gott gedankt werde (ὑπὲρ εὐχαριστίας ἐκάτερον τὸν μὲν ὑπὲρ τῶν μεθ' ἡμέραν, τὸν δὲ ὑπὲρ τῶν νύκτων εὐεργεσιῶν). Da hat neben dem Minchagebet ein Abendgebet keinen Platz. Nach Ex 30 7. 8 soll das Rauchopfer im Tempel mit der Besorgung des Leuchters morgens und abends verbunden sein; es fand also abends erst statt, wenn Zwielicht (עֶרְבַיִם) eintrat. Nun sollte aber bei den drei täglichen Gebeten der Blick nach Jerusalem, genauer nach dem Allerheiligsten des Tempels, gerichtet sein. Deshalb liegen die Fenster des Obergemachs,

da Daniel betet, in der Richtung gegen Jerusalem (נִגְדַי יְרוּשָׁלַם Dan 6 11); die Mischna erörtert sehr genau, wie weit man zur Einhaltung der Gebetsrichtung verpflichtet ist. (Ber 4 5. 6). Dabei liegt der Gedanke zugrunde, daß der Betende sich gewissermaßen einrechnet in die im Tempel um diese Zeit versammelte Gemeinde, die ihren Blick auf das Tempelhaus richtet, wo jetzt gerade das Rauchopfer Gott dargebracht wird. Im Rauchopfer kommen nach dem Volksglauben die Gebete vor Gott (Apc 5 8 8 3. 4). Damit ist aber gegeben, daß ursprünglich auch das dritte Gebet ein Tagesgebet war, weil nur zwischen den beiden Rauchopfern ein Gottesdienst im Tempel stattfand. Jeden Abend wurde der Tempel geschlossen (Jos Ap. II 105. 119 καθ' ἐκάστην ἡμέραν; Jos bell j VI 293 περὶ δειλῆν). Bei Nacht also war keine betende Gemeinde in ihm zu treffen, in die man sich mit seinen Gedanken hätte einrechnen können. Dagegen ist ausdrücklich die Mittagsstunde als für den Gottesdienst im Tempel bedeutsam bezeichnet Jos Ap II 105. Da ist davon die Rede, daß auch die Priester nur zu bestimmter Zeit den ihnen vorbehaltenen Raum des Tempels (beim Altar) betreten: nämlich frühmorgens und wieder um die Mittagszeit; es ist also vorausgesetzt, daß sie nach den morgens dargebrachten Opfern sich ausruhn, um dann von Mittag bis Abend weiterzuarbeiten, bis der Tempel geschlossen wird. „Tanta vero est circa omnia providentia pietatis, ut secundum quasdam horas sacerdotes ingredi constitutum sit: mane etenim aperto templo oportebat facientes traditas hostias introire et *meridie* rursus, dum clauderetur templum.“ Somit war die Mittagsstunde der Augenblick, da die Opfer, die eine kurze Zeit unterbrochen waren, wiederaufgenommen wurden. Auf solche Tempelsitte weist noch der in demselben Kapitel des Jos Ap II 108 (mediante die) bezeugte Wechsel der diensttuenden Priesterabteilung am Mittag jedes Sabbates hin (jeden Sabbat, vgl. ant VII 365: [Δαυίδης] διέταξε-μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας ὀκτὼ ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον). Es hatte also in der Tempelsitte seinen guten Grund, daß man auch um Mittag im Blick nach Jerusalem betete. (Hen slav 51 4 ist ausdrücklich empfohlen, auch am Mittag in das Haus des Herrn zu gehen.) Das jüdische Gebet um die Mittagszeit ist aber nicht bloß Ps 55 18 Apg 10 9 Achtzehngebet (bab.) 18 bezeugt; noch Epiphanius haer. 29 9 (Opp. Dind. II p. 89) bestimmt die drei Gebetszeiten der Juden: ἀνιστάμενοι ἔωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν τρις τῆς ἡμέρας ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς . . . Also bis an das

Ende des vierten Jahrhunderts hat die Sitte eines täglichen Mittagsgebetes neben Morgen- und Abendgebet fortbestanden.

In der Apostelgeschichte ist nun das Minchagebet bereits auf die neunte Stunde vorgeschoben (Apg 31 10 3.4); trotzdem ist an dem Mittagsgebet (um die sechste Stunde 10 9) festgehalten. Das dürfte die Sitte zur Zeit des herodianischen Tempels gewesen sein, als die großen Anforderungen und vielleicht auch die Bequemlichkeit der Priesterschaft eine Einschränkung des täglichen Dienstes wünschenswert machten. In Jerusalem und Judäa wird sich die Gebetssitte der veränderten Tempelsitte angepaßt haben: man sprach nun das letzte Tagesgebet schon um drei Uhr nachmittags. Aber in der Diaspora lag es nahe, das von früher her übliche Abendgebet nun trotzdem festzuhalten und dafür das Mittagsgebet fallen zu lassen, das ja doch nicht im Gesetz, sondern in einer mehr zufälligen Tempelsitte seinen Grund hatte und durch die neue Tempelsitte zu nahe an das Minchagebet herangerückt war. Diese im Buch Judit erstmalig bezeugte Sitte ist dann durch die Mischna nach dem Fall des Tempels geheiligt worden, weil sie wahrscheinlich weiter verbreitet war. Aber die oben angeführte Notiz des Epiphanius läßt erkennen, wie doch noch lange die andere Sitte daneben bestanden hat. Das dürfte auch daraus hervorgehen, daß die spätere babylonische Fassung des Achtzehngebetes das Mittagsgebet noch erwähnt, während die ältere jerusalemitische Form diese Worte nicht hat. Epiphanius hat nach Herkunft und Wohnort die jüdische Sitte Palästinas, Ägyptens und Cyperns vor Augen. Das bestätigt die Vermutung, daß der Ersatz des Mittagsgebets durch ein Abendgebet in der Diaspora seinen Ursprung hat.

III. Die Entstehungszeit des Traktates Berakot.

1. Der Traktat Berakot beruft sich nirgends auf einen Schriftgelehrten, dessen Wirksamkeit vor die Zerstörung des Tempels durch Titus fiel. Es werden von ihm angeführt folgende Schriftgelehrte:

1. Rabbi Eliezer I 1.2 IV 4a V 2 VII 5b. — 90—110 n. Chr.
2. Rabban Gamliel I 1 II 5b—7 IV 3 VI 8a. — 90—110 n. Chr.
3. Rabbi Josua I 2 IV 3.4b. — 90—110 n. Chr.
4. Rabbi Tarphon I 3b VI 8b. — 110—130 n. Chr.
5. Rabbi Eleazar, Azarjas Sohn I 5 IV 7. — 90—110 n. Chr.
6. Ben Zoma I 5. — 110—130 n. Chr.

7. Rabbi Meir II 1b. — 130—160 n. Chr.
8. Rabbi Juda II 1b. 2a II 3 III 4. 6 IV 1. 7 VI 1. 3. 4 VII 2 IX 2. — 130—160 n. Chr.
9. Rabbi Josua ben Qorcha II 2b. — 130—160 n. Chr.
10. Rabbi Jose II 3. — 130—160 n. Chr.
11. Rabban Simeon ben Gamliel II 8. — 130—160 n. Chr.
12. Rabbi Nechunja ben Haqqana IV 2. — 70—90 n. Chr.
13. Rabbi Aqiba IV 3 V 2 VI 8a VII 3c. — 110—130 n. Chr.
14. Rabbi Chanina, ben Dosa V 5b. — 70—90 n. Chr.
15. Rabbi Jose der Galiläer VII 3c. — 110—130 n. Chr.
16. Rabbi Ismael VII 3c. — 110—130 n. Chr.
17. Ben Azzai IX 4. — 110—130 n. Chr.
18. Rabbi Natan IX 5d. — 160—190 n. Chr.

Von den beiden ältesten dieser Schriftgelehrten, Nechunja und Ben Dosa, sind keine Lehrentscheidungen, sondern nur Lehrerzählungen gegeben; der späteste, Natan, gibt eine Erklärung des letzten angeführten Schriftwortes, die leicht später hinzugefügt sein könnte. Sonst gehören noch in das erste Jahrhundert vier Namen: Eliezer, Gamliel II, Josua und Eleazar; reichlicher vertreten ist die nächste Generation, deren Wirksamkeit noch vor den Krieg Hadrians fällt. Dahin gehören Tarphon, Ben Zoma, Aqiba, Jose der Galiläer, Ismael und Ben Azzai, also sechs Schriftgelehrte. Nach Hadrian, aber früher als Natan, wirken der am allerhäufigsten (an 12 Stellen, aber zum Teil mehrmals) angeführte Juda, dann Meir, Simeon ben Gamliel, Josua ben Qorcha und Jose. Es ist nun nicht glaublich, daß der Verfasser des Traktats nur Autoritäten der Vergangenheit, aber keine seiner Gegenwart nennt. Man wird also annehmen dürfen, daß auch er in der Zeit bald nach dem hadrianischen Kriege 130—160 geschrieben hat.

Dahin passen auch die sonstigen Merkmale. Es lagert eine trübe Stimmung über diesem Buch; es verwirft den Glauben, daß Gottes Fürsorge sich auch auf ein Vogelnest erstreckt, es will nichts davon wissen, daß man Gottes im Glück nur mit Danken gedenke (V 3); es schärft ein, daß man im Unglück Gott als gerechten Richter preise, daß man im Lobpreis daran denke, wie Glück und Unglück im Leben zusammengehören und daß man Gott lieben muß mit Selbstüberwindung, auch wenn er Leben und Habe einem nimmt (IX 2c. 3b. 5a). Gamliel II ist bereits eine der spätern Generation vorgeführte vorbildliche Gestalt

(II 5b—7); seine Söhne, besonders Simeon, reden von ihm, dessen Kraft nicht jeder besitzt (I 1, II 8). Man erinnert sich daran, wie er durch feste Gebetsformeln das Judentum zu kräftigen suchte: er forderte täglich das ganze Achtzehngebet und selbst nach Genuß von Obst das dreigliedrige Dankgebet (IV 3, VI 8a). In diesen Stücken folgte ihm später Aqiba, dem — wie es scheint — das Achtzehngebet vom Munde floß (IV 3), der dem Sabbatlobpreis seine feste Stelle darin gab (V 2), der das dreigliedrige Dankgebet auch beim einfachsten Mahl des armen Mannes forderte (VI 8a) und der auch für die Aufforderung zum Dankgebet nach dem religiösen Mahl in der Synagoge seine feste Formel hatte (VII 3 c). Der große Schriftgelehrte in der Gegenwart des Verfassers ist Rabbi Juda, der ein Abweichen vom pünktlichen Wortlaut des Glaubensbekenntnisses nicht zuläßt (II 3), und das Schlußgebet ohne Unterbrechung angefügt wissen will, damit es nicht als nebensächlich vernachlässigt werde (II 2a); der aber eben um der regelmäßigen Erfüllung der Bekenntnispflicht willen erlaubt, während des Bekenntnisses jedermann zu grüßen (II 1b) und trotz gesetzlicher Unreinheit es zu sprechen (III 4. 6). Genau bestimmte er die Zeit des Tagesgebetes (IV 1) und stellte eine Regel auf, wo die besondern Feiertagsgebete zu sprechen seien und bis zu welcher Stunde des Tages (IV 1. 7). Ebenso gab er eigne Ordnungen für das Tischgebet, einen besondern Lobpreis bei Gemüse; bei verfluchten Arten wollte er den Lobpreis nicht sprechen; die sieben gesegneten Erzeugnisse sollten auch beim Lobpreis bevorzugt werden (VI 1. 3. 4). Er bestimmte das Maß der Speise, bei dem man gemeinsam zu danken hatte (VII 2) und verlangte einen besonderen Lobpreis Gottes beim Anblick des Meeres wenigstens für den, der an diesen Anblick nicht gewöhnt sei (IX 2). — Außer diesen dreien tritt nur noch ein Zeitgenosse Gamliels II, Eliezer, etwas deutlicher hervor: er bestimmte die Zeit für das Glaubensbekenntnis, wollte aber von einer genauern Regelung des Tagesgebetes absehen (I 1. 2 IV 4a). Das hinderte ihn nicht, dem Sabbateinschub im Achtzehngebet eine feste Stelle anzuweisen (V 2). Bei Tisch wollte er nur den Segen über den gemischten Wein sprechen (VII 5b). — Unter den Schriftgelehrten stehen sich die Schulen Schammai und Hillel schroff gegenüber; wenn R. Tarphon, der sich nach der Schule Schammai richten will, etwas tut, was den Anschauungen der Schule Hillels entspricht, so verdient er den Tod (I 3b). Die beiden Schulen sind erwähnt I 3 VI 5 VIII 1—8a.

Die Disposition des Traktates Berakot ist durchsichtig. Es sind drei Hauptteile: über das Glaubensbekenntnis, über das Tagesgebet, über Tischgebete und ein Anhang: Lobpreis bei besondern Gelegenheiten: I—III IV—V VI—VIII IX. Im einzelnen ist die Gedankenfolge nicht immer streng. Der erste Hauptteil über das Bekenntnis handelt von der Zeit, dem Aufsagen und den Befreiungen vom Bekenntnis (I 1—5 II 1—II 4, II 5—III 6). An die Frage nach der Zeit ist angereiht die Frage nach der Körperstellung, die nach der Schule Schammai morgens und abends verschieden sein sollte, nach den morgens und abends verschiedenen Gebeten, wobei die Erwähnung des Auszugs aus Ägypten am Abend besondere Rechtfertigung brauchte. Der Abschnitt über das Aufsagen erörtert die Fragen, ob das Lesen im Gesetz genügt, ob man während des Aufsagens grüßen darf, woran sich sachgemäß eine Erklärung über die Teile des Bekenntnisses und den Sinn in der Reihenfolge dieser Teile anreihet; dann ist die Rede von stillem und mangelhaftem Aufsagen und vom Aufsagen an der Arbeitsstätte. Der Abschnitt über die Befreiungen nennt als befreit den Bräutigam, die Angehörigen im Trauerhaus, dann Weiber, Knechte und Kinder und augenblicklich unreine Menschen. — Der zweite Hauptteil über das Tagesgebet ist dem ersten darin parallel, daß er auch mit der Zeit des Gebetes beginnt; dann handelt er davon, was und wie man im Gebet zu sprechen hat; zuletzt von Irrungen beim Gebet (IV 1.2 IV 3—V 3a V 3b—V 5). Zur Zeit des Gebets, die IV 1 bestimmt ist, wird IV 2 hinzugefügt, daß auch Gebete außer dieser Zeit ein Recht haben; über die Formel des Tagesgebetes ist nur sicher, daß das Achtzehngebet existiert, aber nicht als notwendiges Erfordernis gilt IV 3.4; ebensowenig besteht eine feste Ordnung wegen der Zusatzgebete IV 7 und der Einfügungen in das Tagesgebet V 2; die Gebetsrichtung steht fest, ihre Pflicht wird erleichtert IV 5.6; für das Gebet wird strengste Andacht erfordert V 1. Bestimmte Gebetsformeln werden als ungehörig abgelehnt V 3a. Über Irrungen beim Gebet wird bestimmt, was in solchem Fall zu tun ist V 3bc, wie sie zu vermeiden sind V 4b und was sie bedeuten V 5. Hier scheint es eine später eingeschobene Bemerkung zu sein, wenn V 4a bemerkt wird, daß es ketzerisch ist, nur von einem guten Menschen den Segen für wirkungskräftig zu halten. Diese Bemerkung gehört auch bei dem losen Gefüge der Gedanken in unserm Traktat nicht hieher, da vom Tagesgebet die Rede ist und vom Priesterseggen nur als einem

etwaigen Hindernis für das Gebet. — Der dritte Hauptteil über das Tischgebet behandelt den Lobpreis vor dem Genuß der Speisen VI 1–7 und das Dankgebet nach Tisch VI 8–VIII 8b. Beim vorangehenden Lobpreis folgen sich in klarer Zusammengehörigkeit VI 1–6: die Formeln des Lobpreises bei einzelnen Speisen, bei mehreren Speisen, die Bestimmung darüber, wann ein einzelner und wann einer für viele den Lobpreis spricht. VI 7 ist dazu ein Nachtrag, der nicht an VI 6, sondern an VI 5 anknüpft. In der Ausführung über das Dankgebet schließen sich eng zusammen VI 8a VII 1–5a VIII 8b: Wann muß man das Dankgebet sprechen, wann und in welcher Form fordert man auf, welche Vorsicht hat man beim Sprechen des Amen zu beobachten. Hierin ist eingefügt: 1. die Formel über den Lobpreis beim Wasser (VI 8b) und Wein (VII 5b), 2. die Feststellung der Tischregeln der Schulen Hillel und Schammai VIII 1–8a. — Der Anhang bringt Formeln für den Lobpreis an bedeutsamen Orten (IX 1), bei Naturereignissen und Natureindrücken IX 2 und mahnt zum Lobpreis auch im Unglück (IX 3 b. 5a). Dieser ernste Abschluß ist später durch Einschaltungen und Zusätze gemildert worden. So ist eingeschaltet die Formel für den Lobpreis bei Neuerwerbungen IX 3a, der Spruch über das unnütze Gebet IX 3c, die Bestimmung über den Lobpreis beim Gang zur Stadt IX 4, und hinzugefügt wurde der Schluß: von der Heiligkeit des Tempelbergs IX 5b, von der Response „in Ewigkeit“ und „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ IX 5c, endlich über den Gruß mit dem Gottesnamen (IX 5d). Da hier zuletzt ein Zeitgenosse Judas des Heiligen, nämlich R. Natan, genannt ist, so scheint es, als ob diese Hinzufügungen gemacht wurden, als der Traktat in die Mischna aufgenommen wurde.

Es ist bemerkenswert, daß in zwei Zusätzen von „Abtrünnigen“ (מִיָּנִיּוֹת) die Rede ist. Einmal sind es streng fromme Leute, die den Priestersegen nur von Guten empfangen wollen V 4a, das andre Mal sind es aufklärerische Menschen, die das Kommen einer künftigen Welt leugnen. Weder bei den einen noch bei den andern ist es möglich, an die Christen zu denken; mit ihnen setzt sich der Traktat nicht auseinander. Doch könnte das Wort von der Heiligkeit des Tempelbergs (IX 5b) mit Rücksicht auf die christliche Erzählung von der Tempelreinigung durch Jesus geprägt sein.

A. Das tägliche Bekenntnis.

מַאיִמְתִי קוֹרִין אֶת שְׁמַע בְּעֶרְבִים? || מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִים || לֶאֱכוֹל
בְּתְרוּמָתָן || עַד סוֹף הָאֲשֵׁמוּרֹת הָרֵאשׁוֹנָה || דְּבַרִי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר || וְחֻכְמִים
אוֹמְרִים עַד חֲצוֹת || רַבֵּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר || עַד שִׁיעֲלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר:

מַעֲשֵׂה שָׁבָא בְּנֵי מִבֵּית הַמִּשְׁתָּה || אָמְרוּ לוֹ לֹא קָרִינוּ אֶת שְׁמַע
אָמַר לָהֶם אִם לֹא עָלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר || חִיבִין אַתֶּם לְקָרוֹת:

וְלֹא זֶה בְּלִבָּד || אֲלֵא כָּל מָה שֶׁאָמְרוּ חֻכְמִים עַד חֲצוֹת || מִצְוַתָּן עַד
שִׁיעֲלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר: || הֶקְטֵר חֲלָבִים וְאֲבָרִים || מִצְוַתָּן עַד שִׁיעֲלָה עֲמוּד

I 1 a. קָרָא אֶת שְׁמַע: technischer Ausdruck für das Aufsagen des Bekenntnisses. בְּעֶרְבִים: der Abend geht nach jüdischer Rechnung dem Morgen voraus, da der Tag mit Sonnenuntergang beginnt. Die andre Rechnung I 4. הַכֹּהֲנִים נִכְנָסִים: sie verlassen die Opferstätte, weil der tägliche Dienst getan ist. Das abendliche Gemeindeopfer schloß ihn, nach Josephus, schon um die neunte Stunde (etwa nachmittags drei Uhr) ab: Jos ant 14 65 *περὶ ἐνάτην ὥραν*. תְּרוּמָתָן: mit wenigen Ausnahmen fallen die Abgaben an das Heiligtum als Hebeopfer an die Priester (Num 18 8–19); das Hochheilige unter diesen Abgaben von Sündopfern, Schuldopfern, Speiseopfern und die Schaubrote müssen von den Priestern selbst im Heiligtum verzehrt werden (Num 18 10 Lev 24 9). Freilich gab es zur Zeit, da die Mischna niedergeschrieben wurde, weder Tempel- noch Opferdienst. Diese Zeitbestimmung stammt also aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels und wurde später in der alten Form festgehalten. So ist die einleitende Frage beantwortet. Strittig ist, bis wann man das Abendbekenntnis sprechen darf. הָאֲשֵׁמוּרֹת הָרֵאשׁוֹנָה das alte Israelitentum zählte drei Nachtwachen (dreimalige Ablösung der Wachposten) Ex 14 24 Ri 7 19 I Sam 11 11; in römischer Zeit zählte man vier: Mat 14 25 Jos ant 5 223 Marc 13 35 Apg 12 4. Das Ende der ersten Nachtwache ist also 9 oder 10 Uhr abends. אֱלִיעֶזֶר: Sohn des Hyrkanos, in der Mischna sehr oft angeführt, um 100 n. Chr. Seine Meinung dringt nicht durch. חֻכְמִים immer ohne Artikel: die entscheidende Mehrheit der Schriftgelehrten. Aber auch ihre Entscheidung findet hier Widerspruch. רַבֵּן

A. Das tägliche Bekenntnis.

1. Seine Zeit.

I 1

I. Abends.

- a Von wann ab sagt man des Abends auf das „Höre Israel“? || Von der Stunde, da die Priester hineingehn, || ihr Heboffer zu essen, || bis zum Ende der ersten Nachtwache, || sagt Rabbi Eliezer; || die Gelehrten sagen: bis Mitternacht. || Rabban Gamliel sagt: || bis aufsteigt die Säule der Morgenröte.
- b Es geschah: seine Söhne kamen vom Wirtshaus, || sagten: wir haben nicht aufgesagt. || Sprach er zu ihnen: wenn nicht aufstieg die Säule der Morgenröte, || seid ihr verpflichtet, noch aufzusagen.
- c Und nicht allein das, || sondern bei allem, wovon die Gelehrten sagten: bis Mitternacht, || wollen sie, bis heraufsteigt die Säule der Morgenröte. || Verbrennen von Fett und Gliedern || wollen sie, bis heraufsteigt die Säule

(= רבון Herr, stärkerer Ausdruck als רבי) ehrender Titel, welchen die Mischna nur vier Schriftgelehrten gibt: Gamliel I; Jochanan, S. des Zakkai; Gamliel II; Simeon, S. des Gamliel II. גמליאל Gamliel II, Schwager Eliezers um 100 n. Chr. עמוד השחר: Säule der Morgenröte, wie im AT עמוד ענן Wolkensäule, עמוד אש Feuersäule, עמוד עשן Rauchsäule Ex 13²¹ Ri 20⁴⁰.

I 1 b. Wie Gamliel dazu kam, einer Meinung der Gelehrten eine andre Meinung entgegenzusetzen. מעשה: ein Vorkommnis, das den Anlaß zu der Äußerung Gamliels in 1 a gab. באו בנני מבית המשקה: zu ergänzen ist „nach Mitternacht“; sonst hatten sie keinen Grund, in Verlegenheit zu sein.

I 1 c. ולא זו בלבד die scheinbar lose angefügten Analogien bringen die Rechtfertigung für Gamliels Entscheidung. אמרו . . מצותך: Gamliel unterscheidet zwischen dem Wort der Schriftgelehrten und ihrem Willen. Sie fordern mehr, als sie erreichen wollen; sie sagen: „bis Mitternacht“ und sie meinen: „bis zum Morgen“. הקטר הלבנים ואברים: vgl. Lev 1 8. 9. 12. 13. 17 3 2–5. 7–10. 14–16 4 8–10. 19. 26. 31. 35 6 5 7 3. 4. 31 16 25 17 6. Diese Stellen geben keine Zeitgrenze für das Verbrennen der Opferstücke an. Dagegen heißt es Lev 6 2 ausdrücklich, daß das Brandopfer die ganze Nacht bis zum Morgen (כל-הלילה עד-הבקר) auf der Brandstätte des Altars bleiben solle; damit soll das Feuer des Altars erhalten werden. Trotzdem verlangten also die Gelehrten (doch wohl noch vor der Zerstörung des Tempels), daß diese Stücke bis Mitternacht verbrannt werden müßten.

השחר: || וְכָל הַנְּאֻכָּלִים לְיוֹם אֶחָד || מִצֹּתָן עַד שִׁיעָלָה עֲמוּד הַשָּׁחַר: || אִם
כֵּן לָמָּה אָמְרוּ חֻכְמִים עַד חֻצוֹת? || כִּדֵּי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הָעֲבִירָה:

מֵאִימַתִּי קוֹרִין אֶת שְׁמַע || בַּשָּׁחַרִים? || מִשִּׁנִּיר בֵּין תְּכַלֵּת לְלֶכֶן || רַבִּי
אֲלִיעֶזֶר אוֹמֵר בֵּין תְּכַלֵּת לְכַרְתָּן || וְגוֹמְרָה עַד הַנֶּץ הַחֲמָה || רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ
אוֹמֵר עַד שְׁלֹשׁ שָׁעוֹת || שָׁכַן דֶּרֶךְ בְּנֵי מְלָכִים || לְעֲמוּד בְּשָׁלֹשׁ שָׁעוֹת:

Das Folgende zeigt, daß sie überall, wo das Gesetz **עַד-הַבֶּקֶר** (bis zum Morgen) vorschrieb, unbesehen dafür **עַד חֻצוֹת** (bis Mitternacht) gesetzt haben. **כָּל-הַנְּאֻכָּלִים לְיוֹם אֶחָד**: vergl. Ex 12¹⁰ Lev 7¹⁵ 22³⁰ Num 9¹² Deut 16⁴. An allen diesen Stellen heißt es immer mit fast derselben Formel, daß nichts bis zum Morgen (**עַד-הַבֶּקֶר**, **לְבֶקֶר**) übrig bleiben dürfe. Gamliel hat in bezug auf diese Dinge also nach dem Wortlaut des Gesetzes entschieden recht, wenn er erklärt, daß die Erfüllung der Forderung bis zum Anbruch des Morgens Zeit habe. Aber für Gamliel und Eliezer gab es keinen Tempel- und Opferdienst mehr: so erscheint jede Erörterung dieser Dinge müßig, ja seltsam. Allein diese Schriftgelehrten hielten den Untergang des Tempels nicht für etwas Bleibendes; gerade jetzt bewahrten sie die Erinnerung an die Tempelsitte möglichst treu, damit alles für die Wiederherstellung des Tempels bereit sei. Hier aber hat Gamliel noch besondern Grund, diese Bestimmungen über den Opferdienst und die Tempelsitte anzuführen. An ihnen läßt sich tatsächlich beweisen, daß die Schriftgelehrten mehr forderten als das Gesetz. Jedes **עַד-חֻצוֹת** der Schriftgelehrten ist ein **עַד-הַבֶּקֶר** des Gesetzes. Also wird auch das Bekenntnis nicht bloß bis Mitternacht, sondern bis zum Morgen aufgesagt werden dürfen. Bedeutsam ist hier, daß schon um 100 n. Chr. eine große Anzahl fester Entscheidungen von Schriftgelehrten (**חֻכְמִים**) vorlag, so daß Gamliel es nötig fand, eine Regel für das Verständnis dieser allgemein als bindend betrachteten Entscheidungen aufzustellen. Es ist die pharisäische **παράδοσις τῶν πατέρων** Jos ant 13²⁹⁷, **τῶν πρεσβυτέρων** Marc 7³, es sind die **πατρικαὶ παραδόσεις** des Paulus Gal 1¹⁴. Das ist keine fertige, sondern eine immer wachsende Größe, wie an unsrer Stelle die Entscheidung über die Zeit des Abendbekenntnisses zeigt. Gamliel erkennt nun aber auch den Wortlaut dieser Entscheidung als wohlbegründet an, wenn er auch zuvor zwischen Wortlaut und Sinn unterschieden hat. Der Wortlaut hat den Zweck: **כִּדֵּי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הָעֲבִירָה**.

der Morgenröte. || Und alles, was man essen soll an einem Tag || wollen sie: bis heraufsteigt die Säule der Morgenröte. || Wenn so, warum sagten die Gelehrten: „bis Mitternacht“? || Um abzuhalten den Menschen von Übertretung!

I 2

II. Morgens.

a Von wann ab sagt man des Morgens auf das „Höre Israel“? || Sobald man unterscheidet purpurbau und weiß, || Rabbi Eliezer sagt: Purpur und Lauch; || und man vollendet es, bis die Sonne aufstrahlt. || Rabbi Josua sagt: || bis zur dritten Stunde. || Denn so ist's der Königskinder Art, || aufzustehn um die dritte Stunde.

Das ist ein der ganzen spätjüdischen Gesetzgebung eignender Gedanke. Das Gesetz soll gehalten werden; also stellt man schwerere Gebote auf als das Gesetz. Nach Pirque Ab I 1 stellten „die Männer der großen Synagoge“, die Begründer des späteren Judentums, den Grundsatz auf: *עָשׂוּ סָבִיב לְתוֹרָה* (ziehet einen Zaun um das Gesetz).

Der erste Paragraph der Mischna zeigt also, wie eine Gesetzesbestimmung bis zur Zeit der Mischna geworden ist. Eliezer stellt einen Satz auf, der von den Gelehrten durch einen andern ersetzt wird. Diese Aufstellung der Gelehrten wagt Gamliel nicht mehr umzustößen, sondern nur umzudeuten. Gelten soll für die Zukunft ebendiese Deutung des Gamliel. Kennzeichnend ist das Nebeneinanderstellen der Meinungen und ihrer Vertreter; die Erwähnung des besondern Falles, bei dem Gamliel zur Weiterbildung des Gesetzes angeregt wurde, und die nachträgliche Erklärung für die frühere Bestimmung, die dem Namen nach in Geltung bleibt, während sie tatsächlich aufgehoben wird; außerdem die Bezugnahme auf Opferbestimmungen, die gelten sollen, obgleich nirgends mehr ein Opfer gebracht wird; und das, was man die Mutter aller dieser unzähligen Bestimmungen nennen kann: eine engere Bestimmung wird getroffen, „um den Menschen von der Übertretung fernzuhalten“.

I 2. *מֵאַחַת*: absichtlich genaue Parallele zu I 1 a. Wegen der Ordnung (abends — morgens) s. oben. *בֵּין הַבָּלָת לְלָבָן*: purpurbau sollen nach dem Bekenntnis (Num 15 38) die Fäden an den Quasten des Kleides sein, deren Anblick an die Gebote Gottes erinnert. Man soll diese Farbe sehen (*וַיֵּרְאוּ אֹתָם אֹהוּ* Num 18 39). Also muß es beim Aufsagen des Morgenbekenntnisses so hell sein, daß man Purpurbau von anderen Farben zu unterscheiden vermag. Auch hier werden zwei Meinungen unterschieden. Die erste, für die kein Vertreter besonders genannt ist, wird als die

הקורא מקאן ואילך לא הפסיד || כאדם הקורא בתורה:

בית שמאי אומרים || בערב כל אדם יטו ויקראו || ובבקר יעמדו ||
 שנאמר ובשכבך ובקומך || ובית הלל אומרים || כל אדם קורין כדרךן ||
 שנאמר ובלכתך בדרךך: || אם כן למה נאמר בשכבך ובקומך || בשעה
 שבני אדם שוכבים || ובשעה שבני אדם עומדים:

אמר רבי טרפון || אני הייתי בא בדרך || והייתי לקרות קדברי בית

herrschende Ansicht angesehen: man muß Purpurbau und Weiß unterscheiden können. Eliezer (derselbe wie I 1, Sohn des Hyrkanos, um 100 n. Chr.) ist genauer: er stellt dem Purpurbau eine schwer davon zu unterscheidende Farbe gegenüber: כרתן = Lauch; erst wenn das Purpurbau in seiner Eigenart erkennbar ist, kann man das Gesetz, es anzuschauen, pflichtmäßig erfüllen. Ebenso wird für das Fertigwerden die herrschende Meinung und eine davon abweichende, diesmal mildere Sondermeinung genannt. יהושוע: der Sohn des Chananja, gleichzeitig mit Eliezer um 100 n. Chr. Josua hat recht, wenn er einen spätern Termin zugibt. Das Bekenntnis selbst sagt ja nur ganz allgemein: wenn du aufstehst (בְּקוּמְךָ Deut 6 7 11 19). שלש שעות: wie unser „drei Uhr“ für: die dritte Stunde (gemeint ist etwa 9 Uhr vormittags).

Die Zeit des Bekenntnisses ist also nur ganz im allgemeinen festgesetzt: es muß einmal zwischen dem Spätnachmittag und dem Morgenrauen und wieder zwischen Morgenrauen und etwa neun Uhr vormittags gesprochen sein. Nicht ganz deutlich ist der Zusatz: הקורא מקאן ואילך. Es fragt sich, ob er die Grenze für den Abschluß mit dem Morgenbekenntnis noch mehr verwischen oder nur sagen will, daß ein weiteres Lesen oder Aufsagen des Bekenntnisses während des Tages wohl erlaubt sei. Da als Analogie herbeigezogen wird das Lesen im Gesetz, das an keine Zeitgrenze gebunden ist, so scheint die zweite Möglichkeit gemeint zu sein: abends und morgens muß man das Bekenntnis sprechen; jede weitere Beschäftigung damit ist aber gestattet. לא הפסיד bedeutet aber ein Zurückweichen hinter der deutlichen Gesetzesforderung: Deut 6 7 11 19 wird verlangt, daß man, wie beim Liegen und Aufstehen, so beim Weilen im Haus und beim Gehen auf dem Weg diese Worte sage. Freilich ist damit nicht das spätere Bekenntnis gemeint, und an

- b Wer von da ab und weiter es aufsagt, hat keinen Schaden, || wie ein Mann, der es liest im Gesetz.

I 3 2. Körperstellung beim Bekenntnis.

- a Das Haus Schammai sagt: || des Abends streckt sich jeder hin und sagt es auf, || und am Morgen steht man. || Denn es heißt: „wenn du liegst und wenn du aufstehst“. || Doch das Haus Hillel sagt: || jedermann sagt es auf, wie sein Weg ihn führt. || Denn es heißt: „und wenn du gehst auf dem Weg“. || Wenn so, warum heißt's: „wenn du liegst und wenn du aufstehst“? || Zur Stunde, da die Menschenkinder liegen, || und zur Stunde, da die Menschenkinder stehen.
- b Rabbi Tarphon sprach: || ich war auf dem Wege gekommen || und streckte mich hin, es aufzusagen, nach der Regel des Hauses Schammai, ||

eine äußerlich genaue Regelung des Aufsagens irgendwelches Textes ist an den beiden Stellen überhaupt nicht gedacht.

I 3a. **בֵּית הַלֵּל — בֵּית שַׁמַּי**: zwei durch besondere gesetzliche Überlieferungen getrennte Schulen im Anschluß an ihre etwa um die Wende der Zeitrechnung wirksamen Schulhäupter Schammai und Hillel. Das Ansehen beider Männer war so groß, daß sich ihren Aufstellungen gegenüber eine herrschende Sitte zuerst nicht durchsetzte: man folgte entweder dem einen oder dem anderen und bildete demgemäß die Überlieferung weiter. **יָטוּ**: das im Gesetz als natürlich Vorausgesetzte, daß man sich zum Schlaf ausstreckt, soll auch ohne diesen Zweck festgehalten werden, damit das Bekenntnis gesprochen werde **בְּשֹׁכְבְּךָ** Deut 6 7 11 19. Ebenso das Stehen am Morgen. **כְּדַרְכּוֹ**: **דֶּרֶךְ** hier in übertragenem Sinn ‚der Lebensweg in seiner besonderen Gestaltung‘. So richtig diese Anweisung des Hauses Hillel ist, so ist doch **בְּלִקְתָּךְ בְּדַרְכּוֹ** im Gesetz wörtlich gemeint. **אִם כֵּן לָמָּה**: wie am Schluß von I 1. Auch die Antwort auf diese Frage trifft nicht den ursprünglichen Sinn des Schriftworts, ist aber sachgemäß, sobald man die Pflicht, morgens und abends das Bekenntnis zu sprechen, anerkennt. **בְּנֵי אָדָם**: Vereinzelung des Sammelnamens **אָדָם**. Die Mischna tritt sichtlich auf die Seite des Hauses Hillel.

I 3b. **אָמַר**: es folgt ein Lehrbeispiel. **טַרְפוֹן**: ein Zeitgenosse des Aqiba, um 130 n. Chr., vielleicht identisch mit dem Tryphon in Justins Dialog (doch s. Strack Einl. in den Talm⁴ S. 90 Anm.). Er will das Unrecht der Schule Schammai dartun: weil er sich abends zum Sprechen des Bekenntnisses unterwegs ausstreckte, kam er in Gefahr durch Räuber (**לְסַטְיָם** = λησται, aus dem Syrischen in das Neuhebräische übernommenes Fremdwort). Tarphon steht auf dem immerhin naiven Standpunkt, daß

שמאי || וסכנתו בעצמי מפני הלסטים || אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך ||
שעברת על דברי בית הלל:

בשחר מברך שמים לפניך ואחת לאחריתך || ובערב מברך שמים לפניך
ושמים לאחריתך || אחת ארוכה ואחת קצרה: || מקום שאמרו להאריך ||
אינו רשאי לקצר || לקצר אינו רשאי להאריך || לחתום אינו רשאי שלא
לחתום || שלא לחתום אינו רשאי לחתום:

die rechte Auslegung eines Gebotes den Menschen nicht in Gefahr bringen dürfe. Aber an dieser Naivität nimmt die angegriffene Schule nicht Anstoß. Sie verteidigt sich anders. Tarphon durfte nicht unterwegs sein, als er das Bekenntnis aufsagte. Damit war er schon „hinübergegangen nach der Regel des Hauses Hillel“. (עברת על דברי בית הלל). Die Mischna freut sich über die scharfsinnige Antwort. Unklar bleibt freilich, wie sich das Haus Schammai mit den Worten des Bekenntnisses בדרך בדרך abgefunden hat. Daß man sich in der Praxis dauernd nach dem Haus Schammai gerichtet hätte, war kaum zu befürchten.

I 4. לפניך שמים לפניך: „am Morgen spricht man zwei Lobsprüche vor dem Bekenntnis“. Es fällt auf, daß hier der Morgen vor dem Abend genannt wird, entgegen I 1a. Das ist nicht die spezifisch jüdische Rechnung, vgl. Gen 1 5. ערב ויהי בקר; Dan 8 14 ערב בקר. Vielleicht darf man aus dieser Art Rechnung auf einen spätern Ursprung dieses Paragraphen gegenüber I 1 schließen. Dazu läßt auch sein Inhalt ein. I 1 mit seiner mehrfachen Bezugnahme auf Opfer- und Tempeldienst scheint auch nach den angeführten Schriftgelehrten Eliezer, Gamliel II etwa um 100 n. Chr. entstanden zu sein; I 4 wehrt bereits Unordnungen in der das Bekenntnis umrahmenden Gebetsliturgie ab, die in so reicher Ausgestaltung doch wohl erst später vorlag. לפניך ואחת לאחריתך: die Lobsprüche sind nicht angeführt. Eingehalten wird die Regel noch heute, sofern die Lobsprüche יוצר אור und אהבה רבה vor, und אמת ויציב nach dem Morgenbekenntnis gebetet werden. Aber diese Gebete sind sicher erst allmählich zu dem großen Umfang gekommen, den sie heute haben. Nur fehlt die Möglichkeit, ältere und jüngere Bestandteile nach sicherer Regel zu trennen. Die Anfangsworte אמת ויציב schon II 2a. בערב מברך שמים לפניך ושמים לאחריתך: vor dem Abendbekenntnis betet man

da gefährdete ich mich durch Räuber. || Sprachen sie zu ihm: du warst wert, mit dem Leben zu büßen; || denn du warst hingegangen nach der Regel des Hauses Hillel.

I 4

3. Gebete beim Bekenntnis.

Am Morgen zwei Gebete zuvor und eins danach; || am Abend zwei Gebete zuvor und zwei danach, || eines ist lang und eines ist kurz. || Wo bestimmt ist, lang zu beten, || da darf man nicht kürzen; || wo: kurz zu beten, da darf man nicht verlängern; || wo: abzuschließen, da darf man nicht nicht — abschließen; || wo: nicht abzuschließen, da darf man nicht schließen.

heute **מַעֲרִיב עֶרְבִים** und **אַהֲבַת עוֹלָם** nach dem Abendbekenntnis **אַמֶּת וְאַמוּנָה** und **הַשְּׂפִיבֵנו**. Alt und ursprünglich wird ja sein, daß vor dem Bekenntnis zuerst ein Lobpreis mit Bezug auf die Tageszeit **יּוֹצֵר אוֹר** und **מַעֲרִיב עֶרְבִים** gesprochen wurde und dann ein Lobpreis der göttlichen Liebe: **אַהֲבַת רַבָּה** und **אַהֲבַת עוֹלָם**, gewissermaßen als Einleitung zu dem Gebot der Gottesliebe Deut 6 4. 5. Ebenso kennt die Mischna schon das Schlußgebet am Morgen, das auf Gottes unwandelbare Treue hinweist **אַמֶּת וְיִצִיב** (Ber II 2 a); dem entspricht das mit demselben Wort beginnende Schlußgebet am Abend: **אַמֶּת וְאַמוּנָה**; daß vor dem Einschlafen noch ein darauf bezügliches Gebet **הַשְּׂפִיבֵנו** gesprochen wird, ist wohl verständlich. Nur der Ausbau der Gebete im einzelnen wird trotz der folgenden Schutzbestimmung fortgedauert haben. **אַחַת אֲרוּכָה וְאַחַת קְצָרָה**: gegenüber dem Gebet **אַמֶּת וְאַמוּנָה** ist das Gebet **הַשְּׂפִיבֵנו** auch in den heutigen Fassungen kurz. **אָמְרוּ**: Subjekt sind die **חֻכְמִים** (I 1). Die Gebete sollen genau in der vorgeschriebenen Länge gesprochen werden: von einem freien Herzenserguß ist keine Rede und soll keine Rede sein. Das Sprechen der bestimmten Formel ist eine von den Schriftgelehrten auferlegte Pflicht. Das große Gewicht, das im Judentum der Überlieferung zukommt, ließ erwarten, daß man dem Spruch der Schriftgelehrten sich fügte. Das Festhalten an der Überlieferung schützt die jüdische Eigenart. Doch haben diese Bestimmungen der Schriftgelehrten ein allmähliches Anschwellen der Gebete nicht hindern können. Die Unabänderlichkeit der Gebetsformeln soll eine Gleichheit der Stimmung und Anschauung erzeugen. Man will, daß das Gebet durch seine beständige Wiederholung die richtige religiöse Eigenart der Israeliten hervorbringe und erhalte. Das ist ein Segen des Gebetes, der nicht verachtet zu werden braucht. Alle Liturgie denkt ebenso.

מִזְכִּירִין יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלֵילוֹת: || אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה || הָרִי
 אָנִי כְּבֹן שִׁבְעִים שָׁנָה וְלֹא זָכִיתִי || שֶׁתֹּאמַר יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלֵילוֹת || עַד
 שְׁדַרְשָׁהּ בֶּן זֹמָא שֶׁנֶּאֱמַר || לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם || כֹּל
 יְמֵי חַיֶּיךָ: || יְמֵי חַיֶּיךָ הַיָּמִים כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ הַלֵּילוֹת: || וְחֻכְמִים אוֹמְרִים
 יְמֵי חַיֶּיךָ הָעוֹלָם הַזֶּה || כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ לְהִבְיָא לִימּוֹת הַמְּשִׁיחַ:

I 5. מִזְכִּירִין יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלֵילוֹת: das geschieht im letzten Teil des Bekenntnisses Num 15⁴¹ und im Schlußgebet אָמַת וְאָמוּנָה (übrigens auch im Morgenschlußgebet אָמַת וְיָצִיב). Hier handelt es sich aber wohl um die Rechtfertigung der Sitte, den ganzen letzten Teil des Bekenntnisses Num 15^{37–41} auch nachts aufzusagen. Man hatte diese Stelle zum Bekenntnis hinzugefügt, damit beim Aufsagen die Forderung erfüllt werde, durch Anschauen der purpurblauen Quasten sich an Gottes Gebote erinnern zu lassen. Deshalb sollte das Morgengebet erst gesprochen werden, wenn man das Purpurblau erkennen konnte (I 2). So schien es also nicht gerechtfertigt, daß man diese Worte auch bei Nacht (לֵילוֹת absichtlich für בְּעֶרְבִין) spreche. Auf eine künstliche Beleuchtung war bei einer Bestimmung für das gesamte Volk nicht zu rechnen. Dazu kam, daß die Gesetzesbestimmung, durch die man nachträglich das tägliche Aufsagen von Num 15^{37–41} rechtfertigte, auch nur von den Tagen und nicht von den Nächten redete Deut 16³: לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. Aber schon Josephus kennt das Bekenntnis mit Erwähnung des Auszugs aus Ägypten und weiß, daß man es auch abends sprechen muß (ant 4²¹²). אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה: um 100 n. Chr. כְּבֹן שִׁבְעִים שָׁנָה: etwa siebzig Jahre alt, vgl. II Sam 19³⁶. זָכִיתִי (nicht: זָכִיתִי): ich habe gerechtfertigt. דְּרַשׁ: techn. Ausdruck für die Bibelerklärung der Schriftgelehrten. Das Suffix nimmt den folgenden Relativsatz vorweg: שֶׁנֶּאֱמַר. Ein nur auf mündlicher Überlieferung begründetes Herkommen hat nach Eleazars Anschauung im Judentum kein Recht: die mündliche Überlieferung steht ihm nicht neben dem Gesetz, sondern muß aus dem Gesetz gerechtfertigt werden. בֶּן זֹמָא: er selbst hieß שְׁמַעוֹן, ein jüngerer Zeitgenosse des Eleazar. Im folgenden beachte die zugleich breite und doch wieder knappe Ausdrucksweise. Durch Vorausstellung von יְמֵי חַיֶּיךָ הַיָּמִים wird כֹּל hervorgehoben; bei הַלֵּילוֹת ist natürlich zu ergänzen [וְהַלֵּילוֹת]. Aber „alle Tage“ heißt nicht: den ganzen Verlauf jedes Tags; und Deut 16³ ist vom Aufsagen eines Bekenntnisses nicht die Rede. וְחֻכְמִים אוֹמְרִים: die Gelehrten verwerfen die Deutung des Ben Zoma, ohne die Erwähnung des Auszugs

15

4. Die Erwähnung des Auszugs aus Ägypten.

Man gedenkt des Auszugs aus Ägypten bei Nacht. || Da sprach Eleazar, Azarjas Sohn: || seht, ich war etwa siebzig Jahre und kannte keinen Grund, || daß der Auszug aus Ägypten erwähnt wird bei Nacht, || bis es verstand der Sohn des Zoma, was es heißt: || auf daß du gedenkest des Tags deines Auszugs vom Lande Ägypten || alle Tage deines Lebens. || Die Tage deines Lebens sind die Tage, alle Tage deines Lebens die Nächte. || Und Gelehrte sagen: die Tage deines Lebens sind diese Welt, || alle Tage deines Lebens ist zu beziehn auf die Tage des Messias.

aus Ägypten im Abendbekenntnis zu begründen; das lag ihnen nicht sonderlich am Herzen. Aber es interessiert sie, daß Ben Zoma in dem פל vor ימי קייני einen besondern Gedanken gefunden hatte. Aber sie fanden darin etwas Größeres, Wichtigeres, als die Einrechnung der Nächte zu den Tagen. הַיְּעוֹלָם הַזֶּה: die jetzige Weltzeit; עוֹלָם = gr. αἰών (ὁ αἰών οὗτος Mat 12 32 13 22. 40 Luc 16 8 20 34 Röm 12 2 I Kor 1 20 2 6—8 3 18 II Kor 4 4 Eph 1 21 2 2). לְהַבִּיאַ לְיְמֵי מְשִׁיחַ: zu beziehen auf die Tage des Messias (eigtl. um zu führen zu . . .). Dem Wortlaut nach ist diese Erklärung eher zu rechtfertigen, als die des Ben Zoma, da nach jüdischem Glauben das Leben des einzelnen in die beiden Perioden dieser und jener Weltzeit zerfällt: tatsächlich denkt der Gesetzgeber an nichts anderes als die Gesamtheit der Erdentage. Wichtig ist aber, daß hier die Tage des Messias als durchaus feststehende Glaubenshoffnung genannt und dem jetzigen Weltlauf gegenübergestellt sind. Das ist nicht immer der Fall. In der Offenbarung des Esra herrscht der Messias 400 Jahre, dann stirbt er mit allen Menschen; und erst dann nach sieben-tägigem Schweigen erwacht der Äon, der jetzt schläft IV Es 7 26—36. Ebenso herrscht nach der syrisch überlieferten Offenbarung des Bar (40 2. 3) der Messias „bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt“. Dieselbe Vorstellung hat das Neue Testament Marc 10 30 I Kor 15 22—28 und in ausführlichem Bilde Apc Joh 20 1—21 8. Trotzdem mag die an unserer Stelle vorliegende Gleichsetzung jener Welt mit den Tagen des Messias von Anfang volkstümlich gewesen sein (Sib III 47—50 Hen aeth 39 6. 7 49 2—4). Die Gelehrten, welche Deut 16 3 auf die Zeit des Messias beziehen, sind also überzeugt, daß der fromme Israelit an diesen Tagen teilhat; die Angst des Paulus, wegen Nichterfüllung des Gesetzes vom Messiasreich ausgeschlossen zu sein, teilen sie nicht; aber sie glauben, daß auch in der Welt des Messias das jüdische Bekenntnis aufgesagt werden wird. Auch dann wird man des Auszugs aus Ägypten gedenken.

הָיָה קוֹרֵא בַתּוֹרָה ॥ וְהִגִּיעַ זְמַן הַמִּקְרָא ॥ אִם כִּגוֹן לְבוּ יֵצֵא ॥ וְאִם לֹא
לֹא יֵצֵא:

בַּפְּרָקִים שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַכְּבוֹד וּמִשִּׁיב ॥ וּבְאֲמָצֵעַ שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיְרָאָה
וּמִשִּׁיב ॥ דְּבַר רַבִּי מֵאִיר: ॥ רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר ॥ בְּאֲמָצֵעַ שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיְרָאָה
וּמִשִּׁיב מִפְּנֵי הַכְּבוֹד ॥ וּבַפְּרָקִים שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַכְּבוֹד וּמִשִּׁיב שְׁלוֹם לְכָל
אָדָם:

אֵלֶּה הֵן הַפְּרָקִים: ॥ בֵּין בְּרִכָּה רֵאשׁוֹנָה לְשִׁנְיָה ॥ בֵּין שִׁנְיָה לְשִׁמְעָה ॥ בֵּין
שְׁמֵעָ לְוְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ ॥ בֵּין וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְוִיאָמֵר ॥ בֵּין וִיאָמֵר לְאַמֶּת
וְיֵצֵיב: ॥ רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר ॥ בֵּין וִיאָמֵר לְאַמֶּת וְיֵצֵיב לֹא יִפְסִיק:

II 1 a. הָיָה קוֹרֵא בַתּוֹרָה: Vgl. I 2. Man darf auch tagsüber das Bekenntnis aufsagen oder lesen. Liest man es im Gesetzbuch zur pflichtmäßigen Zeit mit dem Gedanken an die Pflicht, so genügt das. Eine Schwierigkeit besteht bei dieser scheinbar einfachen Weisung. Wie kann das Lesen des Bekenntnisses im Gesetz genügen, da die Abschnitte des Bekenntnisses im Gesetz nicht zusammenstehen, also niemand beim Lesen im Gesetz zufällig gerade an das Bekenntnis kommt? Auch stehen die einleitenden und abschließenden Gebete nicht im Gesetz. Unsre Stelle scheint eine kürzere Form des Bekenntnisses mit nur einem Gesetzesabschnitt und ohne die umrahmenden Gebete vorauszusetzen. Das wäre jedenfalls Deut 6 4–9, da 11 13–21 sich in seinen Anfangsworten an diese Stelle anlehnt; Num 15 37–41 ist als Bekenntnis nur im Anschluß an eine andre Formel möglich. Da aber Philo Deut 6 4. 5 unbeachtet läßt und Josephus das ganze Bekenntnis als von Mose angeordnet betrachtet, so bleibt für den Gebrauch dieses Teilbekenntnisses kaum irgendwelche Zeit frei. Immerhin waren bis zur Einbürgerung der festen Sitte, wie sie später besteht, mancherlei Übergangsformen möglich.

II 1 b. בַּפְּרָקִים: Vgl. II 2. Abschnitte bilden die einzelnen Gebete und die drei Gesetzesabschnitte. בְּאֲמָצֵעַ: der Ausdruck „Mitte“ bezeichnet hier nicht etwa den Punkt, wo sich die beiden Hälften des Bekenntnisses berühren, sondern den Text im Gegensatz zu seinen Abschnitten. Die erste Meinung ist die des רַבִּי מֵאִיר, eines Schülers des Aqiba, um 130–160. שׁוֹאֵל: hier kurzer Ausdruck für שׁוֹאֵל בְּשָׁלוֹם (s. V 1) grüßend.

II 1 a 5. Das Bekenntnis im Gesetzbuch.

Wenn einer im Gesetz es liest || und Zeit, es aufzusagen, ist, || denkt er daran, so ist's getan, || wo nicht, so ist es nicht getan.

II 1 b 6. Der Gruß während des Bekenntnisses.

Bei den Abschnitten grüßt man aus Ehrfurcht und erwidert den Gruß, || in der Mitte grüßt man aus Furcht und erwidert, || sagt Rabbi Meir; || Rabbi Juda sagt: || in der Mitte grüßt man aus Furcht und erwidert aus Ehrfurcht. || In den Abschnitten grüßt man aus Ehrfurcht und erwidert den Gruß jedermann.

II 2 a 7. Abschnitte der Bekenntnisformel.

Das sind die Abschnitte: || zwischen dem ersten Gebet und dem zweiten, || zwischen dem zweiten und „Höre Israel“, || zwischen „Höre Israel“ und „es wird geschehen“, || zwischen „und es wird geschehen“ „und es sprach“, || zwischen „und es sprach“ und „wahr und fest“. || Rabbi Juda sagt: zwischen „und es sprach“ und „wahr und fest“ || unterbricht man nicht.

Unterschieden werden zwei Beweggründe: **הַיְרָאָה** die Ehrfurcht und **הַיְרָאָה** die Furcht; die Furcht erzwingt Größeres (Unterbrechung im Text des Bekenntnisses) als die Ehrfurcht, die nur bei den natürlichen Abschnitten den Gruß fordert. Dieser Meinung des Meir tritt gegenüber die seines Zeitgenossen, Rabbi **בֶּן אֶלְעָזָר**. Juda läßt das Bekenntnis etwas leichter unterbrechen, sofern er auch, ehe ein Abschnitt erreicht ist, Gegengruß aus Ehrfurcht, und in den Abschnitten einen Gegengruß an jedermann gestattet. Die Rücksicht auf die Furcht ist derselbe naive Standpunkt wie I 3: Frömmigkeit darf nicht in Gefahr bringen, hier aber ein gesunder Rückschlag gegen die Knechtung des Menschen unter bestimmte Gebetszeiten. Feste Ordnungen sollen erziehen, aber nicht lähmen. — Der Paragraph ist gewissermaßen in Kreuzstellung gebaut: die beiden Autoritäten werden in der Mitte genannt, ihre Meinungen bilden Anfang und Schluß. Eine Entscheidung fehlt.

II 2a. Die Einteilung ist die natürliche: die beiden Gebete, die drei Gesetzesabschnitte, das Schlußgebet. **אָמֵת וַיְצִיב** ist jetzt Schlußgebet am Morgen. Wenn R. Juda vor dem Schlußgebet keinen Abschnitt will, so setzt das zweifellos eine viel kürzere Form dieses Gebetes voraus, als es heute hat, da es selbst in eine Anzahl Abschnitte zerfällt. **יְהוּדָה**: wie II 1b der Sohn des Elai um 130—160. Vielleicht setzt unsre Stelle im Unterschied von I 4 voraus, daß auch abends mit **אָמֵת וַיְצִיב** geschlossen

אמר רבי יהושע בן קרחה || למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע ||
 כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה || ואחר כך מקבל עליו עול
 מצות: || והיה אם שמוע לויאמר || שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין
 בלילה || ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד:

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא || רבי יוסי אומר לא יצא ||
 קרא ולא דקדק באותיותיה || רבי יוסי אומר יצא || רבי יהודה אומר
 לא יצא: || הקורא למפרע לא יצא: || קרא וטעה יחזור למקום שטעה:

wurde. Vgl. die letzte Bemerkung zu II 1a. Die Mischna gibt hier R. Juda nicht recht, will aber seine Meinung nicht verschweigen.

II 2b. יהושע בן קרחה: zwischen 130 und 160 n. Chr. Er sucht Gründe für die Reihenfolge der Gesetzesabschnitte im Bekenntnis. Dabei kümmert ihn die Reihenfolge im Gesetzbuch nicht; er entscheidet nach dem Inhalt. Deut 6 4–9 nimmt man auf sich das Joch des Himmelreichs, Deut 11 13–21 das Joch der Gebote. קבל עול מלכות שמים: in Deut 6 4–9 verpflichtet man sich 1. zum Bekenntnis der Einheit Gottes, 2. zur völligen Liebe gegen Gott, 3. zu beständiger ernstlicher Einschärfung dieser Gedanken bei sich und den Seinigen. Die Übernahme dieser Verpflichtung heißt hier also „das Joch des Himmelreichs auf sich nehmen“. קבל עול vgl. Mat 11 29 ἄρατε τὸν ζυγόν. Himmelreich (מלכות שמים) ist hier offenbar weder ein politischer noch ein eschatologischer Begriff. Es liegt hier auch keinerlei Anlehnung an eine christliche Vorstellung vor noch eine Abwehr einer solchen. Der Ausdruck „Himmelreich“ ist ein dem Judentum bekannter und geläufiger Name für die Herrschaft des Himmels, d. h. Gottes über den Menschen. Gott soll nach Deut 6 5 geliebt werden von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Macht. Damit ist eben verlangt, daß der Gottesgedanke eine völlige Herrschaft über den Menschen erlange. In den Gleichnissen Jesu vom Himmelreich Mat 13 ist der Begriff Himmelreich genau ebenso zu verstehen. אחר כך מקבל: der Gehorsam gegen die einzelnen Gebote hat seinen zureichenden Grund in der Unterordnung unter Gott. Von diesen Geboten redet Deut 11 13 וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹתַי. Also ist es recht, daß Deut 6 4–9 der Stelle Deut 11 13–21 vorausgeht. Die dritte Gesetzesstelle des Bekenntnisses (ויאמר Num 15 37–41)

II 2b

8. Die Gedankenfolge im Bekenntnis.

Es sprach Rabbi Josua, Qorchas Sohn: || warum geht voraus der Abschnitt „Höre Israel“ dem „und es wird geschehn“? || Daß man zuerst auf sich nehme das Joch des Himmelreichs || und hernach das Joch der Gebote. || Warum steht „und es wird geschehn“ vor „und es sprach“? || Weil „und es wird geschehn“ ein Leitwort ist für Tag und Nacht. || „Und es sprach“ ist ein Leitwort nur für den Tag allein.

II 3

9. Von Mängeln beim Aufsagen.

Wer das „Höre Israel“ aufsagt und nicht hören läßt seinem Ohr — ist frei, || Rabbi Jose sagt, er ist nicht frei. || Wer aufsagt und nicht auf die Buchstaben achtet, — || Rabbi Jose sagt, der ist frei, || Rabbi Juda sagt, der ist nicht frei. || Wer ordnungslos aufsagt, ist nicht frei. || Wer aufsagt und fehlt, kehrt zurück zu der Stelle, da er gefehlt hat.

ist dem Bekenntnis angefügt, damit man durch den Anblick der purpurblauen Quasten beim Aufsagen des Bekenntnisses sich an Gottes Gebot erinnern lasse. Deshalb darf man das Bekenntnis morgens erst aufsagen, wenn man das Purpurblau erkennen kann (I 2); deshalb wußte Eleazar ben Azarja solange nicht, warum man auch bei Nacht den Auszug aus Ägypten im Bekenntnis erwähne (I 5). So ist es auch klar, warum dieses Wort von den purpurblauen Quasten im Bekenntnis an dritter Stelle steht: das Joch des Himmelreichs muß man immer tragen, die Gebote muß man bei Nacht und bei Tag befolgen; aber das Wort von den purpurblauen Quasten „übt man nur am Tag allein“. Wieder taucht der Gedanke an künstliche Beleuchtung gar nicht auf.

II 3. **לֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ**: das Aufsagen kann also rein gedankenmäßig geschehen. Dieser herrschenden Meinung widerspricht R. **יוֹסֵי**: der Sohn des Chalaphtha um 130—160 n. Chr. **לֹא דִקְדַק בְּאוֹתוֹתָיָהּ**: er ist nicht pünktlich in seinen Buchstaben = er bleibt nicht genau beim Wortlaut. Das leidet Jose, aber nicht Juda (der Sohn des Elai, gleichzeitig mit Jose: II 1 b, 2 a); Jose mildert damit seine Forderung lauten Aufsagens. **לְמַפְרֵעַ**: in aufgelöster Ordnung, also entweder mit Durcheinanderwirren der einzelnen Abschnitte oder in auseinanderfallenden Zeitabschnitten. **לֹא יִצָּא**: er bleibt gewissermaßen in der Schuldhaft, er muß also das Bekenntnis nochmals sprechen. Anders, wem ein Irrtum beim Aufsagen zustieß (**טָעָה**). Er muß den Irrtum gutmachen, und von da ab nochmals aufsagen. Für die letzten zwei Bestimmungen wird kein Gelehrter angeführt: sie sind allgemein anerkannt.

Mischna. I. Seder: 1. Berakot.

הַאֲוֹמְנִים קוֹרִין בְּרֹאשׁ הָאֵילָן ॥ וּבְרֹאשׁ הַגְּדָבָה ॥ מָה שְׂאִינָן רְשָׁאִין ॥
לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּתַפְלָה:

חֲתָן פָּטוּר מִקְרִית שְׁמַע ॥ לִילָה הָרִאשׁוֹן ॥ וְעַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת ॥ אִם לֹא
עָשָׂה מַעֲשֵׂה:

מַעֲשֵׂה בְרֵבֶן גְּמִלְיָאֵל ॥ שָׁנָשָׂא אִשָּׁה וְקָרָא לִילָה הָרִאשׁוֹן: ॥ אָמְרוּ לוֹ
תְּלַמִּידָיו לְמַדְתָּנוּ רַבֵּינוּ ॥ שְׁחָתָן פָּטוּר מִקְרִית שְׁמַע: ॥ אָמַר לָהֶם אֵינִי
שׁוֹמֵעַ לָכֶם ॥ לְבַטֵּל הַיְמָנִי מִלְכוּת שָׁמַיִם ॥ אֲפִילוּ שָׁעָה אַחַת:

II 4. הַגְּדָבָה — הָאֵילָן: beides ist als Arbeitsstätte gedacht. Vorausgesetzt ist, daß sie das Bekenntnis auswendig wissen, was nur bei kürzerer Form der begleitenden Gebete denkbar ist, s. z. I 4. Eine andre Voraussetzung ist, daß hinsichtlich der Körperstellung beim Bekenntnisaufsagen die Auffassung der Schule Hillels durchgedrungen ist, die keine besondere Körperstellung vorschreibt I 3. Endlich zeigt die Stelle, daß die Worte *וּבְקוֹמָהּ* *בְּשַׁכְּבָהּ* nicht streng genommen werden: die Arbeiter brauchen abends nicht bis zum Schlafengehen zu warten und morgens nicht vor Aufnahme der Arbeit ihrer Bekenntnispflicht zu genügen. *מָה שְׂאִינָן רְשָׁאִין לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּתַפְלָה* ist das dreimal zu sprechende Tagesgebet (s. zu Kap. IV V). Als Gebet ist es Rede an Gott und verlangt eine Gottes würdige Haltung, vgl. V 1, womöglich den Blick nach dem Allerheiligsten IV 5. 6, während das Bekenntnis die pflichtmäßige Einprägung des göttlichen Willens ist. Zugleich hat die Regel den Wert einer Schutzbestimmung: am Tag muß man dem Arbeiter zu seinen Gebeten Zeit lassen: das Bekenntnis dagegen, das er nach dem Wortlaut schon vor dem Betreten und wieder erst nach dem Verlassen der Arbeitsstätte sprechen müßte, darf er auf der Arbeitsstätte selbst sprechen.

II 5a. *לִילָה הָרִאשׁוֹן וְעַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת*: vom Hochzeitsabend bis zum Ende der Woche braucht der junge Ehemann das Bekenntnis nicht zu sprechen. Ursprünglich lag vielleicht der Gedanke vor, daß der geschlechtliche Verkehr verunreinigt und die Beschäftigung mit dem Gesetz hindert, vgl. Ex 19 15 Lev 15 16–18 Deut 23 11. 12. Jos Ap II 203: *μετὰ τὴν*

II 4 10. Bekenntnis an der Arbeitsstätte.

Die Arbeiter sagen es auf im Wipfel des Baums || und hoch auf der Mauer; || das steht ihnen nicht frei, || so zu tun beim Tagesgebet.

II 5 a 11. Bekenntnis in der Hochzeitsnacht.

Ein Bräutigam ist frei, „Höre Israel“ aufzusagen || in der ersten Nacht || und bis zum Ausgang der Woche, || wenn er Arbeit nicht tut.

II 5 b-7 12. Regeln und Ausnahmen.

5 b Erzählung von Rabban Gamliel. || Der nahm ein Weib und sagte auf in der ersten Nacht. || Sprachen seine Jünger zu ihm: du hast uns gelehrt, unser Meister, || daß ein Bräutigam frei ist, „Höre Israel“ aufzusagen. || Da sprach er zu ihnen: ich höre nicht auf euch, || um das Himmelreich von mir abzutun || auch nur eine Stunde!

νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι [κελεύει ὁ νόμος]. Die Mischna gibt aber kein Verbot des Bekenntnisaufsagens, sondern nur eine Erlaubnis, es zu unterlassen, vgl. II 8. **אָם לֹא עָשָׂה מְעֵשָׂה**: das ist kein Euphemismus, wie die Ausleger meinen; z. B. übersetzt Jost: „wenn er nicht die eheliche Pflicht vollzogen hat“. Aber das Judentum setzt keine Belohnung darauf, daß ein Bräutigam seine Schuldigkeit möglichst lange nicht tut. Der Bedingungssatz bedeutet: wenn er bis dahin keine Arbeit tut, d. h. wenn er nicht schon vorher in sein Erwerbs- und Berufsleben zurücktritt. Sobald sein Leben wieder im alten Geleise ist, soll er auch sein Bekenntnis wieder aufsagen.

II 5 b. **מְעֵשָׂה**: wie I 1 b eine Lehrerzählung. **בְּמִלְיָאֵל**: wie I 1 a, um 100 n. Chr. **אָתָּה שְׂמַע קָרָא** sc. **אָתָּה שְׂמַע**. **תְּלַמִּידָיו**: der Schriftgelehrte hat Jünger um sich, die ihn Meister (**רַבֵּינוּ**) nennen. Gamliel lehrte also seine Jünger nach II 5 a. **אֵינִי שׁוֹמֵעַ לָכֶם**: ich höre nicht auf euch = ich lasse mich nicht durch euch bestimmen. **לְבַטֵּל הַיְמֵנִי מִלְכוּת שָׁמַיִם**: „um von mir abzutun das Himmelreich“. Zu **מִלְכוּת שָׁמַיִם** vgl. II 2 b. Der Ausdruck ist eine geläufige religiöse Bezeichnung für die Herrschaft Gottes über den Menschen, das Bestimmtsein des Menschen durch Gott. Politische und eschatologische Beziehungen hat der Ausdruck nicht. **אָפְלוּ שְׁעָה אָחָת**: das griechische **πρὸς ὤραν** II Kor 7 8 Gal 2 15 I Thes 2 17 Phm 15. Gamliel erfaßt die Hingabe an Gott mit großer Innerlichkeit. Aber seine Jünger verhandeln mit ihm wegen seines Glaubensbekenntnisses in seiner Hochzeitsnacht. —

רַחֵם לִילָה הָרֵאשׁוֹן שְׁמֵתָה אֶשְׁתּוֹ ॥ אָמְרוּ לוֹ תִלְמִידָיו לְמִדְתָּנוּ רַבֵּינוּ ॥
שָׂאֵל אָסוּר לְרַחוּץ: אָמַר לָהֶם אֵינִי כְשָׂאֵר בְּגֵי אָדָם ॥ אֶסְטָגִים אֲנִי:

וּכְשֵׁמַת טָבִי עֲבָדוּ קִבַּל עָלַי תְּנַחוּמִים: ॥ אָמְרוּ לוֹ תִלְמִידָיו לְמִדְתָּנוּ
רַבֵּינוּ ॥ שָׂאֵין מְקַבְּלִין תְּנַחוּמִין עַל-הָעֲבָדִים: ॥ אָמַר לָהֶם אֵין טָבִי עֲבָדִי
כְשָׂאֵר כָּל הָעֲבָדִים ॥ כְּפֶשֶׁר הָיָה:

חָתָן אִם רוּזָה לְקָרוֹת קָרִית שָׁמַע ॥ לִילָה הָרֵאשׁוֹן קוֹרָא: ॥ רַבֵּן שְׁמַעוֹן
בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר ॥ לֹא כָּל הָרוּזָה לְטוֹל אֶת הַשֵּׁם יְטוֹל:

מִי שְׁמַתוֹ מוּטָל לְפָנָיו ॥ פָּטוּר מִקְרִית שָׁמַע ॥ וּמִן הַתְּפִלָּה וּמִכָּל מִצְוֹת ॥
הָאֲמוּרוֹת בְּתוֹרָה:

II 6. 6 und 7 sind Parallelen zu 5b mit Refrain: אָמְרוּ לוֹ תִלְמִידָיו לְמִדְתָּנוּ רַבֵּינוּ und אָמַר לָהֶם אֵין; auch der Bau der drei Strophen ist gleichartig, wie ihr Sinn. Dreimal hält Gamliel seine eigene Regel nicht ein. Dazu vgl. die Anklage Jesu Mat 23 4: δεσμεύουσιν φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσι κινῆσαι αὐτά; daneben aber Paulus I Kor 9 14. 15 ὁ κύριος διέταξεν — ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. Zur Beurteilung s. zu II 7. אָבֵל אָסוּר: אָבֵל אָסוּר gebunden, verhindert, opp. פָּטוּר gelöst, befreit, vgl. δέειν und λύειν Mat 16 19 18 18. Daß der Trauernde sich nicht wäscht, ist allgemein antiker Gebrauch vgl. II Sam 12 20–26. אֵינִי כְשָׂאֵר אָדָם: vgl. Luc 18 11 οὐκ εἶμι ὡς περ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων. Zu אָדָם s. I 3. אֶסְטָגִים = ἀσθενής s. die Bemerkung zu אֶסְטָגִים I 3. Auch hier gilt die Regel: die Frömmigkeit darf keinen Schaden bringen, wie I 3 II 1b.

II 7. טָבִי = τωβίαι. אֵין מְקַבְּלִין תְּנַחוּמִין עַל הָעֲבָדִים: der Sklave ist dem Schriftgelehrten in der Regel — beim אָבֵל אָסוּר פָּטוּר — ein corpus vile, um das man nicht trauert und sich nicht trösten läßt. Aber Ausnahmen gibt es, um derenwillen man die Regel über Sklaven durchbrechen mag. Tabi war כְּפֶשֶׁר: recht, tüchtig. Im Ganzen der Mischna sind diese Erzählungen über Gamliels Verstöße gegen seine eignen Regeln sehr

- 6 Er wusch sich in der ersten Nacht, da sein Weib gestorben war, || da sprachen seine Jünger zu ihm: du hast uns gelehrt, unser Meister, || daß dem Trauernden Waschen verboten ist. || Da sprach er zu ihnen: ich bin nicht wie die übrigen Menschenkinder, || leidend bin ich.
- 7 Und als starb Tabi, sein Knecht, nahm er seinethalben Tröstungen an, || da sprachen seine Jünger zu ihm: du hast uns gelehrt, unser Meister, || daß man nicht Tröstungen annimmt um der Knechte willen. || Da sprach er zu ihnen: nicht war Tabi mein Knecht wie die übrigen Knechte alle. || Tüchtig war er.

II 8 13. Lust und Kraft.
 Hat ein Bräutigam Lust, „Höre Israel“ aufzusagen || in der ersten Nacht — sage er es auf! || Rabban Simeon, Sohn Gamliels, sagt: || Nicht jeder, der Lust hat, zu gewinnen den Namen, gewinnt ihn.

III 1. 2 14. Das Bekenntnis bei Todesfällen.

III 1 a I. Im Trauerhaus.

Der, dem sein Toter vor Augen liegt, || ist befreit, „Höre Israel“ aufzusagen, || vom Tagesgebet und von allen Geboten, || die im Gesetze gesagt sind.

wichtig; denn das Judentum sollte und konnte aus ihnen eine gewisse Bewegungsfreiheit trotz der engen Satzungen lernen. Es kam nur darauf an, daß einer die Besonderheit seines Falles mit dem nötigen Selbstvertrauen zur Geltung brachte.

II 8. אַם רוֹצֵה: aus II 5b wird die Regel gezogen: man darf nach Gamliels Vorbild in der Hochzeitnacht das Bekenntnis sprechen. Das lag schon in dem Ausdruck פָּטוּר II 5a b. רִבֵּן שְׁמַעוֹן: der jüngste der vier von der Mischna mit dem Titel Rabban ausgezeichneten Männer, Sohn Gamliels II s. zu I 1a. Er setzt an die Stelle von לְקִירוֹת קְרִיַת שְׁמַע den Ausdruck לְטוֹל אֶת הַשֵּׁם den Namen gewinnen. Im Aufsagen des Bekenntnisses in der Hochzeitnacht sieht Simeon trotz des schönen Wortes seines Vaters nicht lautere Frömmigkeit, sondern Ehrgeiz und Ruhmsucht. Es ist derselbe Vorwurf, wie ihn Jesus gegen die Schriftgelehrten erhebt Mat 6¹⁻¹⁶ 23⁵. Dabei übt es noch besondern Reiz aus zu beobachten, ob die Frömmigkeit oder die Sinnlichkeit in dem jungen Ehemann den Sieg davontrage. Wegen der Braut vgl. III 3.

III 1 a. מִתּוֹ מוֹטֵל לְפָנָיו: sein Toter ist vor ihm gelegt, liegt unbeerdigt im Haus. פָּטוּר מִקְרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלָּה: die Leiche im Haus befreit von Bekennen und Beten, während sonst der Tod eher zum Gebet treibt; aber

נושא המטה וחלופיהן || וחלופי חלופיהן || את שלפני המטה ואת
 שלאחר המטה || את שלמטה צורך בהן פטורין || ואת שאין למטה צורך
 בהן תיבין || ואלו ואלו פטורים מן התפלה:

קברו את המת וחזרו || אם יכולין להתחיל ולגמור || עד שלא יגיעו
 לשורה יתחילו: || ואם לאו לא יתחילו: || העומדים בשורה || הפנימיים
 פטורים והחיצונים תיבין:

hier handelt es sich um eine alltägliche Pflicht, die der außergewöhnliche Vorfall aufhebt. Das ist Rest uralter Sitte. Wer eine Leiche berührt, ist nach Num 19¹¹ auf sieben Tage unrein, ebenso wer ein Sterbehaus betritt Jer 16^{5ff.}, wer an Bestattung und Totenmahl teilnimmt Deut 26¹⁴ Hos 9⁴. So kann er am Dienst des Herrn nicht teilhaben Am 6¹⁰. Diese älteste Anschauung ist ja überwunden: die Leiche im Haus hindert nicht Bekennen und Beten, sie befreit nur davon und „von allem, was im Gesetz gesagt ist“ מכל מצות האמורות בתורה: das ist die ursprüngliche Sitte. Später verstand man das nicht mehr und korrigierte מן התפלין von den Gebetsriemen (s. III 3). Aber die Befreiung von der Gesetzespflicht statt des alten Verbotes der Erfüllung beruht hier wie II 5 auf einer Erweichung des alten Begriffes der Unreinheit (hier durch die Toten, dort durch das geschlechtliche Leben).

III 1b. מטה: Totenbahre schon II Sam 3³¹. Mit ihr gehn zum Friedhof Träger (נושא) und vor ihr und hinter ihr Ablösungsleute (חלוף). Wer von diesen für die Bahre gebraucht wird (למטה צורך בהן), ist vom Sprechen des Bekenntnisses befreit (פטורין), aber verpflichtet ist, wer wohl zur Verfügung steht, aber nicht gebraucht wird. Alle sind vom Tagesgebet frei. Da bei den weiten Bestimmungen über die Zeit für beide Formeln (I 1.2 IV 1) nicht davon die Rede sein kann, daß die Beerdigung mehr als irgendeine andre Arbeit die Erfüllung der Gebetspflicht hindere, so erkennt man auch hier einen Rest der alten Anschauung, daß die Arbeit an dem Toten verunreinigt und damit Gebet und Bekenntnis unmöglich mache. Letzteres in geringerem Maß, weil es keine Rede an Gott ist. Aus einem ursprünglichen Verbot ist aber auch hier eine Befreiung geworden wie II 5b und III 1a. Zu beachten ist noch, daß in den Ländern, die in den Gesichtskreis der Mischna fallen, Beerdigungen

III 1 b

II. Beim Zug zum Grabe.

Die Träger der Bahre und ihre Ablösung, || und die Ablösung ihrer Ablösung, || ob sie vor der Bahre gehn, ob hinter der Bahre: || die, welche der Bahre nötig sind, sind befreit, || die, welche der Bahre nicht nötig sind, sind verpflichtet; || doch die einen und die andern sind frei vom Tagesgebet.

III 2

III. Rückkehr vom Grabe.

Sie begraben den Toten und kehren zurück; || wenn Anstimmen und Vollenden gelingt, || eh' sie die Reihe erreichen, stimmen sie an; || wo nicht, stimmen sie nicht an. || Die da stehn in der Reihe: || die innen sind frei, die außen verpflichtet.

wohl meistens in den frühen Morgenstunden oder am Spätnachmittag vorgenommen wurden, wenigstens in der heißen Zeit. Da lag es nahe, bei dem Beerdigungsgang der Bekenntnispflicht zu genügen. Heute sagen in Palästina die Mohammedaner ihr Bekenntnis bei Beerdigungen auf, und zwar Männer, die der Bahre vorhergehen (Baedeker, Palästina und Syrien⁷ XCV). S. zu III 2.

III 2: Hier wird ausdrücklich das Aufsagen des Bekenntnisses (denn darum handelt es sich in diesem Zusammenhang, wenn es auch nicht genannt ist) für den Rückweg vom Grab empfohlen, falls die Begleiter mit dem Aufsagen zu Ende kommen, ehe sie „die Reihe“ erreichen. Das Grab ist außerhalb des Ortes schon als unreine Stätte. Die „Reihe“ (שורה) sind die im Ort oder doch in der Nähe des Ortes aufgestellten Bekannten, die den heimkehrenden Zug erwarten. Die Mischna gibt nun weder III 1 b noch III 2 eine Zeitbestimmung für das Begräbnis. Es fragt sich mindestens, ob nicht das Sprechen des Bekenntnisses beim Hin- und Rückweg hier als feste Sitte vorausgesetzt ist, ganz abgesehen von der Stunde des Begräbnisses und der sonstigen Bekenntnispflicht. Die Sitte kann sich ja durch die gewöhnliche Zeit des Begräbnisses gebildet haben, dürfte aber auch für andre Zeiten festgehalten worden sein: in der Regenzeit liegt an sich kein Grund vor, Beerdigungen nur frühmorgens oder am Spätnachmittag zu halten (s. zu III 1 b). Daß die Sitte des Bekenntnisaufsagens für alle Fälle einer Beerdigung feststand, scheint sich auch aus der letzten Anweisung zu ergeben. Die „Reihe“ ist mindestens doppelt gedacht: da werden die Innenstehenden vom Bekenntnis befreit, die Außenstehenden sollen es aufsagen. Das hat doch nur Sinn, wenn das Aufsagen der Außenstehenden geschehen soll, während die Innenstehenden die Trauernden trösten. Ein Hindernis stand solcher

נָשִׁים וְעֲבָדִים וְקַטְנִים פְּטוּרִים ॥ מִקְרִית שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלִּין ॥ וְחִיבִים
בְּתַפְּלָה וּבְמִזוּזָה ॥ וּבְבִרְכַת הַמִּזוּזָה:

בְּעַל קְרִי מִהֲרֵהר בְּלִבּוֹ ॥ וְאִינוּ מְבָרְךְ לֹא לְפָנֶיהָ וְלֹא לְאַחֲרֶיהָ ॥ וְעַל
הַמִּזוּזָה מְבָרְךְ לְאַחֲרָיו ॥ וְאִינוּ מְבָרְךְ לְפָנָיו: ॥ רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר ॥ מְבָרְךְ
לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ:

Sitte nicht im Weg: man durfte nach Ber I 2 das Bekenntnis auch außerhalb der regelmäßigen Zeiten sprechen: **הַקּוֹרָא מִכָּאן וְאֵילָךְ לֹא הִפְסִיד**.

III 3. **נָשִׁים וְעֲבָדִים וְקַטְנִים**: eine für das Judentum grundlegende Bestimmung. Nur der freie israelitische Mann ist religiös vollberechtigt; er durfte im Tempel näher an den Altar Gottes treten, als die auf den Weibervorhof beschränkte Frau. So ist ihm das Aufsagen des Bekenntnisses Pflicht; Weiber und Knechte und Kinder sind davon frei (**פְּטוּרִים** **מִקְרִיאַת שְׁמַע**). Daß die Sitte sich in dieser Form noch in einer verhältnismäßig späten Zeit einbürgerte, in welcher das Vorrecht des Mannes gegenüber der Frau gegen früher zurücktrat, erklärt sich wohl daraus, daß die im Bekenntnis aufgezählten alten Stammeszeichen Israels auch in ihrer gesetzlichen Umdeutung den freien Männern vorbehalten blieben. **תְּפִלִּין** die Ex 13 9. 16 Deut 6 8 11 18 vorgeschriebenen Arm- und Stirnbänder (**טוֹטְפוֹת**). Den alten Sinn dieser Abzeichen zeigt ihr griechischer Name **φυλακτήρια**: es sind Schutzmittel gegen die Gefahr von bösen Geistern, Amulette (Mat 23 5 Justin dialogus p. 265 B). Das Gesetz behielt sie bei und deutete sie um; so kennen sie Aristeas (Wendland 159), Philo (de justitia 1 = de special. legg. IV 137—139), Josephus (ant 4 213). Man trägt zwei solcher Gebetsriemen: 1) die **תְּפִלָּה שֶׁל יָד** oder **שֶׁל זְרוּעַ** — am linken Oberarm hält ein Riemen eine würfelförmige kleine Pergamentkapsel, in der ein Pergamentröllchen liegt mit vier etwas von einander getrennten Bibelstellen: Ex 13 1—10. 11—16 Deut 6 4—9 11 13—21. 2) Die **תְּפִלָּה שֶׁל רֹאשׁ** — ein Riemen hält oben an der Stirn eine vierteilige Kapsel mit denselben vier Stellen in getrennten Abteilungen. Diese Gebetsriemen sind nur für die freien Männer vorgeschrieben eben als alte Stammeszeichen; daß Frauen, Knechte und Kinder nur davon frei sind, ohne daß ihnen das Tragen untersagt wäre, gehört wohl schon zur Erweichung der alten Sitte, die auch II 5 III 1 zu beobachten war. Das Bekenntnis schärft nun in seinen zwei ersten Ge-

III 3

15. Vom täglichen Bekenntnis befreit.

Weiber, Knechte und Kinder sind frei, || „Höre Israel“ aufzusagen, und von den Gebetsriemen; || sie sind verpflichtet zu Tagesgebet, || zu Türpfostenheiligung und Gebet bei Tisch.

III 4–6

16. Gerade verhindert.

4 Wer grade verhindert ist, überdenkt's im Herzen || und spricht kein Gebet zuvor und hernach; || und bei Tisch spricht er nachher sein Gebet, || aber nicht zuvor. || Rabbi Juda sagt: || er spricht die Gebete zuvor und hernach.

setzesabschnitten Deut 6 4–9 11 13–21 gerade das Anlegen dieser תְּפִלִּין ein. Waren nur freie Männer dazu verpflichtet, so galt auch nur diesen das Bekenntnis. So sind also Weiber, Knechte und Kinder davon frei. Das Kind unterscheidet sich nicht von einem Knecht, vgl. Gal 4 1. וְהָיָה בְּתַפְלֵיךָ: das Tagesgebet bedeutete ursprünglich die Teilnahme des einzelnen am Gottesdienst der Gemeinde im Tempel (s. zu Kap. IV V); dazu waren auch Frauen, Knechte und Kinder verpflichtet. וּבְמִזְוָה: gemeint ist die am rechten Türpfosten oben angebrachte längliche Kapsel mit einer Pergamentrolle, die in 22 Zeilen Deut 6 4–9 11 13–21 enthält. Auch das ist als Schutzmittel für das Haus gedacht; deshalb sollte es in keinem jüdischen Hause fehlen, auch da nicht, wo nur Frauen, Knechte und Kinder wohnten. בְּרֵצַת הַמְּזוֹן: das Tischgebet (s. zu Kap. VI–VIII) sollte dämonische Einflüsse abwehren, die man in den Speisen fürchtete: davor mußten auch Weiber, Knechte und Kinder bewahrt sein. Die religiöse Abstufung der Israeliten in die bevorzugte Klasse der freien Männer Israels und die minderberechtigte Klasse der Frauen, Knechte und Kinder ist also gemäßigt, sofern auch die letzteren Erlaubnis haben, das Vorrecht der freien Männer zu teilen: das Aufsagen des Bekenntnisses und das Anlegen der Gebetsriemen ist ihnen nicht verboten. Aber ganz verschwunden ist der Unterschied nicht: die ehrende Pflicht des Bekenntnisses und der Gebetsriemen haben nur die freien Männer. Vgl. auch VII 2.

III 4. בְּעַל קָרִי: „mit einem Vorkommnis behaftet“, euphemistische Andeutung des Samenverlustes; ähnlich schon I Sam 20 26: Saul meint, wie David am Neumond nicht bei Tisch erscheint: es ist ein Zufall (מִקְרָה הוּא). Ein solcher Zufall macht unrein und hindert nach alter Anschauung den Verkehr mit Gott, vgl. zu II 5. מִהֲרַר בְּלִבּוֹ: da die drei Gesetzesabschnitte kein Gebet, sondern eine Einprägung des Gotteswillens sind, darf sich auch der Unreine mit ihnen beschäftigen; aber das Gesetz ist heilig und

הָיָה עוֹמֵד בְּתַפְלָהּ ॥ וְנִזְכָּר שֶׁהוּא בְּעַל קָרִי ॥ לֹא יִפְסִיק אֶלָּא יִקְצָר:

יָרַד לְטָבּוּל אִם יָכוֹל לְעֲלוֹת וְלִהְיוֹת בְּפִסּוֹת וְלִקְרוֹת ॥ עַד שֶׁלֹּא תִּהְיֶה הַנֶּזֶק
הַחֲמֵה ॥ יַעֲלֶה וְיִתְכַפֵּה וְיִקְרָא ॥ וְאִם לֹא יִתְכַפֵּה בְּמִים וְיִקְרָא ॥ וְלֹא יִתְכַפֵּה ॥
לֹא בְּמִים הָרְעִים וְלֹא בְּמִי הַמְּשָׁרָה ॥ עַד שֶׁיִּטִּיל לְתוֹכָן מַיִם:

וְכַמָּה יִרְחִיק מֵהֶם וּמֵן הַצּוֹאָה? אַרְבַּע אַמּוֹת:

זָב שָׂרָאָה קָרִי ॥ וְנִגְדָה שְׂפֵלְטָה שְׂכַבְתָּ זָרַע ॥ וְהִמְשַׁמֶּשֶׁת שָׂרָאָתָה נִגְדָה ॥
צָרִיכִין טְבִילָה וְרַבִּי יְהוּדָה פּוֹטֵר:

darf nicht über unreine Lippen kommen: also „überdenkt er es in seinem Herzen“; die Gebete vorher und nachher sind ihm untersagt. וְעַל הַמּוֹזוֹן: Das Gebet vor Tisch entspricht alter Opfersitte I Sam 9¹³: לֹא יֹאכַל הָעֵם לא יאכלו חֲקֻרָאִים; dieses Gebet muß also unterbleiben bei jedem, der an einem Opfer nicht teilnehmen durfte. Das Gebet nach Tisch ist geboten Deut 8¹⁰; auch der Unreine soll es sprechen, nachdem Gott auch ihm seine Gaben gegeben hat. Diese vorausgestellte Regel soll gelten. Bemerkte wird nachträglich das abweichende Urteil des R. יְהוּדָה: ben Elai, um 130—160 n. Chr., der alle Gebete erlaubt. Er hat also den Gedanken von Hinderung der Gottesgemeinschaft durch geschlechtliche Unreinheit völlig überwunden, der auch II 5.8 schon zurückgetreten war. Seine Meinung wird zur Beruhigung der Übertreter der vorausgehenden Regel angeführt. לְפָנֵיהֶם — אַחֲרֵיהֶם: die Plurale beziehen sich auf die beiden vorhergenannten Fälle, die Gebete beim Bekenntnis und die Gebete beim Mahl.

III 5a. הָיָה עוֹמֵד: das Tagesgebet spricht man also stehend. בְּתַפְלָהּ: vgl. zu Kap. IV V. לֹא יִפְסִיק: das Gebet ist Gespräch mit Gott; aus Ehrfurcht vor Gott darf man es unter keinen Umständen jählings abbrechen (vgl. V 1: לֹא יִפְסִיק). יִקְצָר: beim Tagesgebet ist Kürzung erlaubt (s. IV 3), die bei den Gebeten des Bekenntnisses verboten ist I 4.

III 5b. יָרַד לְטָבּוּל: die Gemeinschaft mit Gott wird bei zufälliger Verunreinigung durch ein Bad wiederhergestellt Lev 15^{16.17}. Vorher soll also das Bekenntnis nicht aufgesagt werden. Nun muß das Morgenbekenntnis nach I 2 für gewöhnlich bis Sonnenaufgang vollendet sein; so hat der Unreine möglichst rasch zu baden. אִם יָלַל: wünschenswert ist, daß er das Bekenntnis aufsagt, wenn er nach dem Bad sich angekleidet hat. Das ist vielleicht vor Ablauf der Frist für das Bekenntnis nicht möglich. יִתְכַפֵּה:

- 5 a Steht er eben beim Tagesgebet || und gedenkt, daß er grade verhindert ist, || so bricht er nicht ab, aber kürzt.
- 5 b Stieg er ins Bad und vermag heraufzusteigen, sich zu bedecken und aufzusagen, || bevor aufleuchtet die Sonne, || so steige er herauf, bedecke sich und sage auf; || und wenn nicht, bedecke er sich mit Wasser und sage auf; || doch nicht bedecke er sich || mit dem schlechten Wasser und nicht mit dem Wasser der Wäsche, || bis er Wasser hat zugegossen.
- 5 c Welchen Abstand soll er nehmen zwischen Wasser und Schmutz? || Vier Ellen!
- 6 Ein Fließender, der ein Hindernis merkt, || eine Blutflüssige, der ein Samenerguß entging, || ein Weib, das im „Dienst“ eine Blutung bemerkt, || bedürfen ein Bad; Rabbi Juda befreit sie.

במים: beim Bekenntnis muß er also bedeckt sein. In der Nähe Gottes bedarf der Mensch um seiner geschöpflichen Art willen eines Schutzes (Jes 6 2. 6. 7 I Kön 19 13. S. auch Ber V 1 IX 5), insbesondere darf sich der Mensch nicht vor Gott entblößen, deshalb müssen die Priester im Dienst Hosen tragen Ex 28 43, „damit sie nicht Schuld auf sich laden und sterben müssen“. **מי המשקה — המים הרעים** das schmutzige Wasser, in dem er gebadet hat, in dem der Schmutz sich aufgelöst hat. Das taugt nicht dazu, ihn schützend vor Gott zu bedecken. Deshalb muß frisches Wasser zugegossen werden (**עד שיטיל לחוכן מים**). **וּכְמָה יִרְחִיק**: Frage und Antwort sind so pünktlich, daß man versucht ist, hier einen Spott auf die vorangehende Bestimmung zu finden. Unmöglich ist es nicht, daß eine als Ironie gemeinte Glosse später ernsthaft genommen und in den Text gestellt wurde. **אַרְבַּע אַמּוֹת**: wahrscheinlich = 4 · 52,5 cm = 2.10 m. Wie das Wort in die Mischna gekommen sein mag, es beweist die peinliche Pedanterie derer, die es aufgenommen haben. Will man eine klare Vorstellung damit verbinden, so muß **צוֹאָה** (Schmutz) hier etwa Pfuhlgrube oder Misthaufen bezeichnen, was weder durch **צוֹאָה** deutlich ausgedrückt ist noch in diesen Zusammenhang gehört.

III 6. **זָב**: part. von **זָב** fließen, vgl. Lev 15 2–15 und Traktat: **זָבִים קָרִי**: zu seiner dauernden Unreinheit kommt eine besondere, die nach Lev 15 16 ein Bad erfordert. **נִדָּה**: vgl. Traktat Niddah und Lev 15 19–30. **שֶׁפְּלָטָה שֶׁכָּבַת זָרַע**: sie stößt empfangnen Samen aus — besondere Unreinheit zur allgemeinen. **הַמְשַׁמֶּשֶׁת**: die Bedienende (euphemistisch) nach Lev 15 17 zum Bad verpflichtet. **שֶׁרָאָתָה נִדָּה**: Lev 15 19–30. Sie wird so auf längere Zeit unrein. Der Paragraph handelt also von Unreinen, denen noch besondere Unreinheit zustößt. Die Mischna stellt als Regel auf, daß die besondere Unreinheit ein besonderes Bad erfordere: **אֲרִיכִין טְבִילָה**. Sie teilt

B. Das Tagesgebet.

תפלת השחר עד חצות || רבי יהודה אומר עד ארבע שעות || תפלת
המנחה עד הערב || רבי יהודה אומר עד פלג המנחה || תפלת הערב אין
לה קבע || ושל מוספין כל היום || רבי יהודה אומר עד שבע שעות:

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל || בכניסתו לבית המדרש || וביציאתו
תפלה קצרה: || אמרו לו תלמידיו מה מקום לתפלה זו: || אמר להם
בכניסתי אני מתפלל || שלא יארע דבר תקלה על ידי || וביציאתי אני
נותן הודאה || על חלקי:

רבן גמליאל אומר || בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה || רבי

aber wieder, wie III 4, mit, daß R. Juda die milde Anschauung habe —
zur Beruhigung der Übertreter. Diese Bestimmungen über geschlecht-
liche Dinge waren um der religionsgeschichtlichen Vergangenheit willen
nicht zu umgehen; der hebräische Ausdruck ist zurückhaltend und kurz.

IV 1. - עד חצות: hier = bis Mittag (anders I 1 = bis Mitternacht). Das
Morgengebet war ursprünglich mit dem morgendlichen Rauchopfer der
Gemeinde verbunden (Luc 1 10), also solange der Tempel bestand, lange
vor Mittag beendigt; am Mittag sprach man damals das zweite Gebet
(Ps 55 18 Apg 10 9 Hen slav 51 4 Achtzehngebet (bab.) 18 Epiph. haer. 299).
Als das Mittagsgebet durch das frühergelegte Speiseopfergebet ersetzt
wurde (Apg 3 1 Jos ant 14 65), wurde das Morgengebet tiefer in den Tag
hineingerückt, beides erst nach dem Untergange des Tempels. — יהודה
wie II 1b der Sohn des Elai um 130—160. Er bleibt der ältern Sitte
näher als die andern: ארבע שעות etwa 10 Uhr. — תפלת המנחה s. die Ein-
leitung S. 27—31. Der Name wird noch heute festgehalten. Hier will
Juda gegen die alte Sitte das Gebet vor dem Ende des Speiseopfers
beendigt wissen; das Rauchopfer, zu dem das Gebet ursprünglich gehörte
(s. Ps 144 2), schloß abends das Speiseopfer ab (Philo de victim. 3 = de
special. legg. I 168. 169, de sacrificant. 4 = de special. legg. 276). Merk-
würdig ist, wie man 70—90 Jahre nach der Zerstörung des Tempels noch
nach Teilen des täglichen Speiseopfers rechnet. — תפלת הערב das Gebet
sollte wohl nach Analogie des Morgengebets bis Mitternacht gesprochen
sein; der Ausdruck אין לה קבע gilt verständigerweise nur so, daß es nach
dem Speiseopfergebet gesprochen wird und bis zum Aufsteigen der

B. Das Tagesgebet. (Kap. IV. V.)

1. Seine Zeit.

IV 1

Das Morgengebet bis Mittag, || Rabbi Juda sagt: bis zur vierten Stunde. || Das Gebet des Speiseopfers bis zum Abend, || Rabbi Juda sagt: bis zur Mitte des Speiseopfers. || Das Abendgebet hat keine Regel. || Und Zusatzgebete — den ganzen Tag, || Rabbi Juda sagt: bis zur siebenten Stunde.

2. Ein Gebet außer der Zeit.

IV 2

Rabbi Nechunja, Sohn Haqqanas, pflegte zu beten, || wenn er das Lehrhaus betrat || und wieder verließ, ein kurzes Gebet. || Da sprachen seine Jünger zu ihm: was ist da für ein Anlaß zum Gebet? || Er sagte ihnen: wenn ich komme, so bete ich, || daß nicht falle ein ärgerlich Wort durch meine Schuld, || und wenn ich gehe, so sage ich Dank || für mein Teil.

3. Formel des Tagesgebetes.

IV 3. 4 a

3 Rabban Gamliel sagt: || man betet jeden Tag achtzehn. || Rabbi Josua

Morgenröte (I 1) vollendet sein muß. Über Alter und Herkunft dieses Gebets s. die Einleitung. מוספין: besondere Gebete für Sabbat und Feiertage, wie das Gesetz Num 28. 29 besondere Opfer für diese Tage vorschreibt. כָּל הַיּוֹם: auch für die besonderen Opfer schreibt das Gesetz keine Zeit vor. עַד שְׁבַע שָׁעוֹת: Juda zieht die Grenze enger, um die Heiligung des Feiertags zu sichern, die leidet, wenn das Gebet allzu lange hinausgeschoben wird.

IV 2. נְחוּנְיָא בֶן הַקָּנָה gehört zu den älteren Autoritäten der Mischna, nach Strack Einl.⁴ S. 85: vor 90 n. Chr. — הָיָה מְתַפְּלֵל er betete regelmäßig. — בֵּית הַמְדִּירָשׁ das Haus der Forschung (vgl. דְּרָשׁ I 5), wohl zu unterscheiden von der Synagoge. — תְּלַמִּידָיו auch er hat wie Gamliel II 5. 6 Jünger, die sein Leben genau beobachten. — מִה מְקוֹם er betet außer der Zeit; da ist sein Gebet scheinbar nicht am *Platze*. Aber er rechtfertigt es, und zwar ohne schriftgelehrte Begründung. דְּבַר תִּקְלָה ein Wort des Anstoßes: Nechunja fürchtet, durch seine Forschung zum Bösen zu verleiten. Vgl. das klassische Zeugnis Röm 7 9: ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς ἢ ἁμαρτία ἀνέζησεν. — עַל יָדֵי auf meine Verantwortung. — עַל הַלְקִי beim Fortgehen dankt er für sein „Teil“ oder „Loos“ = sein Beruf erhebt und erfreut ihn. Wie die Lehrerzählungen von Gamliel II 5. 6 (auch I 1) zeigt diese das Recht persönlicher Eigenart gegenüber der öden Gesetzmäßigkeit und rein formalen Frömmigkeit, wie sie von den Schülern des Schriftgelehrten vertreten werden.

IV 3. רַבָּן גַּמְלִיאֵל wie I 1 II 5. 6 Gamliel II um 100 n. Chr. — בְּכָל יוֹם וְיָוֶם: es klingt, als ob die 18 Bitten auf die 3 Gebete verteilt

יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר מֵעֵין שְׁמֶנֶה עֲשֶׂרָה || רַבִּי עֲקִיבָה אוֹמֵר || אִם שְׂגוּרָה תִּפְלְתוּ
בְּפִיו מִתְּפִלָּל שְׁמֶנֶה עֲשֶׂרָה || וְאִם לֹא מֵעֵין שְׁמֶנֶה עֲשֶׂרָה:

würden. Anders vom Vaterunser Did 8 3: τὸς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε. — אָדָם das Gebet sprechen, im Unterschied vom Bekenntnis, auch Frauen, Knechte und Kinder s. III 3. שְׁמֶנֶה עֲשֶׂרָה: der Name paßt nur auf die palästinische, nicht die babylonische Form mit 19 Strophen. יְהוֹשֻׁעַ ist der Sohn Chananjas, Zeit- und Reisegenosse Gamliels II. מֵעֵין eig. Quelle, dann Ausfluß, Auszug. Josua hielt also das von Gamliel empfohlene Gebet für zu lang. Ein Auszug des Achtzehngebets ist das allerdings erst aus dem dritten Jahrhundert stammende *Habinenu*, das *Dalman* Worte Jesu S. 304 auch in palästinischer und babylonischer Rezension vorlegt.

Palästinische Rezension.

הִבִּינֵנו רֵצָה תְּשׁוּבָתֵנוּ	(4) Gib Einsicht, (5) Hab' Gefallen an unsrer Umkehr,
סֶלַח לָנוּ גּוֹאֲלֵנוּ	(6) Vergib uns, (7) unser Erlöser!
רַפָּא חֲלֵיֵינוּ בְּרַךְ שְׁנוֹתֵינוּ	(8) Heil' unsre Krankheit, (9) segne unsre Jahre,
כִּי מְפֹזְרִים אַתָּה מְקַבֵּץ	(10) Denn Zerstreute sammelst du,
וְתוֹעִים עֲלֶיךָ לְשֹׁפוֹט	(11) Und Irrende — Dein ist's zu richten!
וְעַל הַרְשָׁעִים תָּשִׂית יָדְךָ	(12) Und auf die Frevler legst du deine Hand,
וְיִשְׂמְחוּ כָּל חוֹסֵי בְּךָ	(13) Und es freuen sich alle, die dir vertraun,
בְּבִנְיַן עִירְךָ וּבְחֻדוֹשׁ בַּיִת מְקֻדָּשְׁךָ	(14) Beim Bau deiner Stadt, der Erneuerung deines Heiligtums,
וּבְצֶמַח דָּוִד עַבְדְּךָ	(15) Beim Sproß Davids, deines Knechts,
כִּי טָרַם נִקְרָא אַתָּה תַעֲנֶנָּה בְּרוּךְ אַתָּה	(16) Denn bevor wir dich rufen, antwortest du: Gepriesen seist du,
יְיָ שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה:	Jeja, der da hört ein Gebet.

Die drei ersten Stücke, der feierliche Eingang des Gebets, und die drei letzten, sein Schluß, sind weggefallen; von 4. 5. 6 ist die Bitte, von 7 die Anrede geblieben. 8. 9 stehn in der Form des Bittgebets. Von da ab ist für 10—16 (babylonischer Fassung) die Form der Aussage gewählt. Den Abschluß bildet der Lobpreis von Stück 16 (bab.). Dieser Text stammt aus der Jerusalemer Gemara (j. Ber 8a).

sagt: einen Auszug der achtzehn. || Rabbi Aqiba sagt: || wem sein Gebet im Munde geläufig ist, der betet achtzehn, || und wem nicht, der betet einen Auszug der achtzehn.

Babylonische Rezension.

- | | |
|---|---|
| הַבִּינֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְדַעַת דְּרָכֶיךָ | (4) Gib uns Einsicht, Jeja, unser Gott, deine Wege zu wissen, |
| וּמֹל אֶת לְבַבֵּנוּ לִירְאָתֶךָ | (5) Beschneide unsre Herzen, daß wir dich fürchten; |
| לְסוּלַח הָיָה לָנוּ לְהִיּוֹת גְּאוּלִּים | (6) Gib uns Vergebung, (7) daß wir erlöst sind, |
| רַחֲמֵנוּ מִמְּכָאֵב | (8) Halt' uns frei von Schmerz; |
| וּדְשָׁנֵנוּ וְשִׁכְנֵנוּ בְּנְאוֹת אֶרְצֶךָ | (9) Gib Wohlstand, laß uns wohnen in den Auen deines Landes, |
| וּנְפוּצִים מֵאַרְבַּע תִּקְבְּץ | (10) Von den vier Winden sammle, was zerstreut ist, |
| וְהַתּוֹעִים בְּדַעְתֶּךָ יִשְׁפֹּטוּ | (11) Und wer irrt, sei nach deiner Einsicht gerichtet; |
| וְעַל הַרְשָׁעִים תִּגְדֵּף יְיָ | (12) Doch über die Frevler schwing' deinen Arm. |
| וְיִשְׂמְחוּ צְדִיקֶיךָ בְּבִנְיַן עִירֶךָ וּבְתִיקוֹן הַיְכָלֶךָ וּבְהַצְמַחַת קַרְנֵי לְדוֹד עֲבֹדֶךָ | (13) Es erfreue die Frommen (14) der Bau deiner Stadt, die Erneuerung deines Tempels, da Fülle aufsprößt für David, deinen Knecht, |
| וּבְעֲרִיכַת נֵר לְבֵן יִשִׁי מְשִׁיחֶךָ | (15) Ein Leuchter aufgestellt ist für den Sohn Isais, deinen Gesalbten. |
| טָרַם נִקְרָא וְאַתָּה תַעֲנֶנּה טָרַם נִדְבַר וְאַתָּה תִשְׁמַע כִּי אַתָּה שׁוֹמֵעַ תְּפִלַּת כָּל פֶּה בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שׁוֹמֵעַ הַתְּפִלָּה: | (16) Bevor wir rufen, antwortest du, bevor wir reden, hörst du uns; denn du hörst das Gebet eines jeden Mundes. Gepriesen seist du, Jeja, der Gebete erhört. |

Dieser Text des babylonischen Talmud (Ber 29a) ist freie Variation der palästinischen Rezension mit *etwas* weiterer Entfernung vom Achtzehngebet. — An einen solchen Auszug aus dem Achtzehngebet ist sicher Ber IV 3 bei *ע' ש' מעין* gedacht, nicht aber an kurze Gebete, wie sie etwa die Tosephta Ber 3¹¹ enthält für den Augenblick der Gefahr (*בְּמָקוֹם סִכָּנָה וְלִסְטִים*). *עַקְבָּא* um 130 n. Chr. — *אַם שְׁגוּרָה*: also ein Vermittlungsvorschlag; es kommt auf die Sprechfertigkeit an. An die Gefahr des Plapperns Mat 6 7 denkt Aqiba offenbar nicht. — Um 100 (Gamliel,

רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע || אין תפלתו תחנונים:

רבי יהושע אומר || ההולך במקום סכנה || מתפלל תפלה קצרה ואומר ||
הושע יי את עמך את שארית ישראל || בכל פרשת העבור || יהיו צרכיהן
לפניה || ברוך אתה יי שומע תפלה:

היה רכוב על החמור || ירד ויתפלל || ואם אינו יכול לירד || יחזיר
את פניו || ואם אינו יכול להחזיר את פניו || יכון את לבו כנגד בית

Josua und Aqiba) hat sich eine feste Sitte, das Achtzehngebet zu sprechen, noch nicht eingebürgert. Es liegt zur Beurteilung vor der Einführung vor. Gamliel fordert es, Josua ist es zu lang, Aqiba vermittelt. Tatsächlich weisen bei der älteren (palästinischen) Fassung alle Anzeichen auf Entstehung nach der Zerstörung des Tempels hin. In neutestamentlicher Zeit sucht man eine feste Formel Luc 11 1. So haben die Christen das Vaterunser dreimal im Tag gebetet. Did VIII 3 vgl. Tertull. de orat. 10.

IV 4a. אליעזר (wie I 1) Schwager Gamliels II. קבע vgl. IV 1 Festsetzung, sichere Ordnung. תחנונים: Gnadeflehen. Das Wort gehört noch zur Diskussion IV 3. Eliezer verwirft eine feste Gebetsordnung; er fürchtet eine Veräußerlichung des Gebetes. Die Mischna hält auch dieses Wort als beachtenswerte Warnung fest, obgleich sie nach Zeit und Inhalt bestimmte Gebete vorschreibt. Auch der Verzicht auf feste Ordnung bringt Gefahr.

IV 4b. יהושע wie IV 3: für gewöhnlich fordert er einen Auszug aus dem Achtzehngebet. — סכנה vgl. I 3c סכן. — יי, sicher Abkürzung für יהוה, den המפדש, der nur im Tempel gesprochen werden darf (Holtzmann Zeitgesch. 2 S. 362 f.). Die Buchstaben יי werden freilich heute als Abkürzung von יהוה auch אדני gelesen. Aber Theodoret von Kyros hat bei den Juden die Aussprache 'Αιά gehört (in Exod. quaest. 15), wie Diodorus Siculus (I 94) und Clemens Alex. (strom. 5 6) die andere Verkürzung יהו ('Iaώ, 'Iaou), die jetzt auch durch die aramäisch-jüdischen Papyri aus Ägypten als im 5. Jahrh. v. Chr. schon volkstümlich bezeugt ist. Dazu kommt noch die Form יה, die nicht bloß in vielen Eigennamen, sondern auch in der liturgischen Formel Hallelu-Jah allen Wechsel der Zeiten überdauert hat (s. Holtzmann ZNW 1907 S. 317 f.). Man wird bei diesen Verkürzungen des Gottesnamens nicht bloß die religiöse Scheu vor Miß-

4 a Rabbi Eliezer sagt: wer sein Gebet zur Regel macht, || dessen Gebet ist kein Gnadeflehen.

IV 4 b

4. Gebet in Gefahr.

Rabbi Josua spricht: || wer an gefährliche Orte geht, || betet ein kurzes Gebet und spricht: || rette, Jeja, dein Volk, die Übrigen Israels, || auf jedem Teil ihrer Wallfahrt; || ihre Nöte seien vor dir. || Gepriesen seist du, Jeja, der du hörst ein Gebet.

IV 5. 6

5. Die Gebetsrichtung.

Wer auf dem Esel reitet, || steigt zum Gebete ab, || und wenn er nicht abzustiegen vermag, || so wendet er sein Antlitz, || und wenn er sein

brauch in Rechnung ziehn dürfen; vielmehr hat der alte Gottesname im Lauf der Jahrhunderte mit der gesamten Sprachentwicklung Abschleifungen erfahren. Die altfränkischen Samaritaner sagten noch zu Theodoret's Zeiten (um 450 n. Chr.) 'laßé, und im Tempel wurde diese völlige Aussprache als ein Heiligtum festgehalten; aber das Volk machte sich den Namen mundgerecht und sprach unter nachträglicher Billigung und Rechtfertigung durch die Schriftgelehrten schon vor Abschluß des AT יהוה und יהו, später, wohl mit Vorschlagssilbe (= איה) auch יהוה. — שְׂאֲרֵיתַי das Wort zeigt ebenso die gedrückte Stimmung nach der endgültigen Unterjochung (Josua lebt um 100 n. Chr.), wie die Hoffnung Israels auf (Jesaja in II Kön 19 31). הַעֲבוּר „die Reise“, hier metonymisch = „die Wanderung durch das Leben“. Auch nicht ein Auszug aus dem Achtzehngebet schien also R. Josua unumgängliche Pflicht.

IV 5. Vorausgesetzt ist, daß das Tagesgebet im Blick auf das Allerheiligste gesprochen wird (I Kön 8 38. 44. 48). Die Sitte der Gebetsrichtung erklärt sich aus dem Gedanken, daß der Betende sich einreihet in die Gemeinde derer, die am täglichen Opfer in Jerusalem teilnehmen und ihr Gebet sprechen, während der Priester im Tempelhaus das Rauchopfer bringt (Luc 1 10). Die erste sichere Bezeugung der Sitte dieser Gebetsrichtung ist Dan 6 11 (geschrieben um 165 v. Chr.): Daniel hat in seinem Obergemach, wo er dreimal täglich betet, offene Fenster in der Richtung nach Jerusalem (בְּנֶגֶד יְרוּשָׁלַיִם). Das Bekenntnis verlangt eine solche Gebetsrichtung nicht. Auch deshalb kann man es auf dem Baum und auf dem Gerüste aufsagen, die Tagesgebete aber nicht (II 4). Doch wird auch hier keine unabänderliche Forderung aufgestellt. — הַחֲמֹר das gewöhnliche Reittier war der Esel, nicht das Pferd. Im Notfall soll nur das Gesicht oder auch nur das Herz (der Gedanke) auf das

² Mischna. I. Seder: 1. Berakot.

קֹדֶשִׁי הַקְּדוּשִׁים: || הִיָּה מְהֵלֶךְ בְּסַפִּינָה אוּ בְּאַסְדָּא || יִכּוֹן אֶת לְבוֹ כְּנָגֵד
בֵּית קֹדֶשִׁי הַקְּדוּשִׁים:

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר || אֵין תְּפִלַּת הַמוֹסְפִין אֶלָּא בְּחֶבֶר עִיר ||
וְנִחְמִים אוֹמְרִים בְּחֶבֶר עִיר וְשָׁלָא בְּחֶבֶר עִיר || רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מִשְׁמוּ ||
כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ שָׁם חֶבֶר עִיר || יַחֲיד פְּטוֹר מִתְּפִלַּת הַמוֹסְפִין:

אֵין עוֹמְדִין לְהִתְפַּלֵּל || אֶלָּא מִתּוֹךְ כּוֹבֵד רֹאשׁ: || חֲסִידִים הָרֵאשׁוֹנִים
הָיוּ שׁוֹהֵינ׳ן || שְׁעָה אַחַת וּמִתְפַּלְלִין || כִּדִּי שִׁיבְנוּנוּ לָבָם || לְאַבְיָהֶם שְׁבַשְׁמִים: ||
אֶפִּילוּ הַמְּלָךְ שׁוֹאֵל בְּשִׁלּוּמוֹ || לֹא יִשְׁיבְנוּ || וְאֶפִּילוּ גִחְשׁ כְּרוּךְ || עַל עֵקְבוֹ
לֹא יִפְסִיק:

Haus des Allerheiligsten gerichtet sein. Dieses Haus steht freilich gar nicht mehr zu der Zeit, da die Mischna niedergeschrieben wurde.

IV 6. . סְפִינָה vgl. Jon 1 5. — אַסְדָּא nicht wohl = *cxedia* (so Dalman, doch mit Fragezeichen), sondern = *esseda* Reisewagen (Nebenform zu *essedum*: Cicero, Philip. II 24 58; Att. VI 1 25. Ovid, ex Ponto II 10 33). Das Aussteigen aus solchem Wagen gilt als beschwerlicher als das Absteigen vom Esel.

IV 7. R. Eleazar, Sohn Azarjas, s. I 5 Zeitgenosse Aqibas מְפִלַּת הַמוֹסְפִין vgl. IV 1: Zusatzgebete für Sabbat und Festtage. אֶלָּא בְּחֶבֶר עִיר — Eleazar will diese Gebete nur im Gemeindegottesdienst. Dabei findet er aber nicht die Zustimmung der Gelehrten; sie fordern die Gebete auch vom vereinzelt Israeliten (שָׁלָא בְּחֶבֶר עִיר). Dagegen R. Juda (s. II 1) stimmt im Wesentlichen Eleazar zu: er will die Feiertagsgebete von einzelnen nur fordern, wo keine Ortsgemeinde ist (es kommt eben nur darauf an, daß diese Feiertagsgebete regelmäßig an allen Orten gesprochen werden, wo Juden wohnen). Dazu paßt, daß gerade R. Juda nach IV 1 diese Zusatzgebete nur bis zur 7. Stunde (= 1 Uhr mittags) erlaubte: sie sollten im Vormittagsgottesdienste der Ortsgemeinde ihren Platz haben. So kämpft man noch bis über die Mitte des 2. Jahrhs. gegen die „langen Gebete“, vor denen schon Sirach gewarnt hat (714).

V 1. עוֹמְדִין das Stehen ist die gewöhnliche Stellung beim Gebet Marc 11 25 Mat 6 5; Daniel kniete nieder Dan 6 10. — מִתּוֹךְ כּוֹבֵד רֹאשׁ vgl. IX 5

Antlitz nicht zu wenden vermag, || so richtet er sein Herz nach dem Hause des Allerheiligsten. || Reist er zu Schiffe oder im Wagen, || so richtet er sein Herz nach dem Hause des Allerheiligsten.

IV 7

6. Zusatzgebete.

Es sagt Rabbi Eleazar, Sohn Azarjas: || nicht spricht man das Zusatzgebet außer in einer Ortsgemeinde, || und die Gelehrten sagen: in einer Ortsgemeinde und wo keine Ortsgemeinde ist. || Rabbi Juda spricht im Anschluß an ihn: || überall, wo eine Ortsgemeinde ist, || ist der Einzelne frei vom Zusatzgebete.

V 1

7. Heiligkeit des Gebetes.

Niemand stehe zum Gebet || außer mit niedergedrücktem Haupt. || Die Frommen der Vorzeit pflegten zu warten || eine Stunde lang und dann beteten sie, || damit sie richteten ihr Herz || auf ihren Vater, der da ist im Himmel. || Auch wenn der König seinen Gruß entbietet, || erwidert man nicht, || auch wenn eine Schlange sich ringelt || wider die Ferse, bricht man nicht ab.

לֹא יִקַּל אָדָם אֶת רֹאשׁוֹ: beide Ausdrücke gehören zusammen, und sie bezeichnen sicher *auch* eine Gemütsverfassung; vielleicht aber zunächst eine Äußerung dessen, was im Innern vorgeht. Vor die Gottheit tritt man „nur mit bedecktem Haupt“, um sich in seiner geschöpflichen Schwachheit gewissermaßen vor der Erhabenheit der Gottheit zu schützen (Ex 3 6 I Kön 19 13 Jes 6 2). כּוֹבֵד רֹאשׁ ist also wohl dasselbe, was Paulus I Kor 11 10 mit ἐξουσία ἐπὶ τῆς κεφαλῆς bezeichnet: der Schutz, die Hülle über dem Kopf. Sonst könnte man auch verstehen: „mit niedergedrücktem, gesenktem Haupt“. Sicher bezeichnet der Ausdruck die Empfindung der Ehrfurcht. Zur Erläuterung wird etwas erzählt von den ersten Frommen (הַקְּדוּשָׁה הָרִאשׁוֹנִים). Damit sind *vielleicht* die Erzväter gemeint als Urbilder der Frömmigkeit, wahrscheinlicher die Männer der sog. großen Synagoge, d. h. der Kreis um Esra, der für das Judentum grundlegende Bedeutung anerkanntermaßen hatte (Ab 1 1). שׁוֹהֵין שְׂעָה אַחַת: das ist Legende; aber sie ist wichtig, weil man daraus die Art jüdischer Frömmigkeit erkennt; ihr Merkmal ist ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Heiligen. Im Gebet richtet man sein Herz auf den Vater im Himmel (אֲבִיהֶם שְׁבַשְׁמַיִם). Die Anrede אֲבִינוּ findet sich im Achtzehngebet in der palästinischen Fassung Stück 4 und 6, in der babylonischen wenigstens Stück 6. Auch die individuelle Beziehung fehlt bei der Anwendung des Vaternamens auf Gott nicht; wenn mit אֲבִינוּ der Vater des Volkes gemeint sein kann.

מְזַכְּרִין גְּבוּרֹת גְּשָׁמִים בְּתַחֲתֵי הַמַּתִּים || וּשְׁאֵלָה בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים ||
 וְהַבְּדֵלָה בְּחֹגֵן הַדָּעַת || רַבִּי עֲקִיבָה אֹמֵר אֹמְרָה בְּרָכָה רַבְעִית || בְּפָנַי
 עֲצָמָה || רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אֹמֵר בְּהוֹדָאָה:

הָאוֹמֵר עַל קַן צְפוּר יִגְיעוּ רַחֲמֶיהָ || וְעַל טוֹב יִזְכֵּר שְׁמֶךָ || מוֹדִים מוֹדִים
 מְשַׁתְּקִין אוֹתוֹ:

bezeichnet **אָבִיהֶם** den Vater des einzelnen Frommen; sonst stünde auch hier **אָבִינוּ**. Aber ehe man dem Vater im Himmel im Gebet naht, tut man gut, eine Stunde zu zögern. Die Ehrfurcht vor dem Vater überwiegt das Vertrauen. **וּלֹא יִשְׁכְּבוּ** vgl. II 1: beim Schma ist überall aus Furcht oder Ehrfurcht eine Unterbrechung durch Gruß und Gegengruß erlaubt; beim Tagesgebet soll dagegen auch der Gruß des Königs nicht erwidert werden, obgleich da zur Ehrfurcht noch die Furcht treten könnte. **נָחַשׁ פָּרוּךְ עַל עַקְבוֹ** „eine Schlange ist geringelt wider seine Ferse“: Bezeichnung einer Lebensgefahr. Das Gebet ist ein Gespräch mit Gott; das darf durchaus nicht gestört werden; das Bekenntnis ist nur ein gottgegebener Text, den man sich einprägen soll. Doch darf das Gebet im Augenblick der Gefahr gekürzt werden (IV 3. 4).

V 2. **מְזַכְּרִין גְּבוּרֹת גְּשָׁמִים** man gedenkt der Kräfte des Regens = man dankt für starken Regen. **תַּחֲתֵי הַמַּתִּים**: Achtzehngebet 2. Zusammenhang: der Gott, der die Toten erweckt, bringt durch den Regen Lebenskraft in das dürre Land. **שְׁאֵלָה בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים**. Gemeint ist eine Bitte um Regen. Die Segnung der Jahre = Achtzehngebet 9. **הַבְּדֵלָה**: sie lautet in den heutigen Gebetbüchern neben einer selbständigen, kürzeren Form:

**אֲתָדָה חוֹנֵנֵתָנוּ לְמַדְע תּוֹרָתְךָ || וְתִלְמַדְנוּ
 לַעֲשׂוֹת חֻקֵי רְצוֹנְךָ || וְתַבְדֵּל יְיָ אֱלֹהֵינוּ בֵּין
 קֹדֶשׁ לְחֹל || בֵּין אֹר לְחֹשֶׁךְ בֵּין יִשְׂרָאֵל
 לְעַמִּים || בֵּין יוֹם הַשְּׁבִיעִי לְשֵׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה ||
 אָבִינוּ מִלְכֵנוּ הַחַל עָלֵינוּ || הַיָּמִים הַבָּאִים
 לְקִרְאָתָנוּ לְשֵׁלוֹם || חֲשׂוּכִים מִכָּל-חַטָּא וּמִגִּזְרֵי
 מִכָּל-עוֹן || וּמִדְּבָקִים בְּיִרְאָתְךָ:**

Du begnadigst uns mit Erkenntnis
 deines Gesetzes || und lehrst uns die
 Ordnungen deines Willens tun || und
 scheidest, Jeja, unser Gott, zwischen
 heilig und gemein, || zwischen Licht
 und Dunkel, Israel und den Völkern, ||
 zwischen dem siebenten Tag und den
 sechs Werktagen. || Unser Vater,
 unser König, beginne bei uns || die

Tage, die uns entgegenkommen zum Heil, || entfernt von aller Sünde,
 gereinigt von aller Schuld || und verbunden mit deiner Furcht!

V 2

8. Einfügungen in das Tagesgebet.

Man gedenkt starken Regens bei der „Auferstehung der Toten“ || und bittet darum bei „Segnung der Jahre“, || die „Sonderung“ spricht man beim „Spender der Erkenntnis“. || Rabbi Aqiba sagt: man spricht sie als vierten Lobpreis || für sich allein, || Rabbi Eliezer sagt: man spricht sie beim „Dank“.

V 3 a

9. Unerlaubte Gebete.

Wer sagt: „auf ein Vogelnest reicht dein Erbarmen“ || und: „im Glück wird man deines Namens gedenken || dankend, dankend“: — den heißt man schweigen.

In dieser Form ist sie eingeschoben in חוֹנֵן הַדֵּעַת (Achtzehngebet 4). עֲקִיבָה s. IV 3: um 130 n. Chr. בְּרָכָה רְבִיעִית בְּפָנֵי עֲצָמָה = als besondern eignen Lobpreis an 4. Stelle, also zwischen den einleitenden Lobsprüchen und den Bitten des Achtzehngebets. אֱלִיעֶזֶר s. I 1 um 100 n. Chr. בְּהוֹדָאָה im abschließenden Dankgebet (Achtzehngebet pal. 17. 18; bab. 18. 19). Aqiba und Eliezer drangen also nicht durch. Vom Gebrauch der selbständigen Formel ist die Rede Ber VIII 5 a.

V 3 a. עַל קֵן צְפוּר יִגְעוּ רְחֻמֶיךָ. Diese Formel soll im Gebet nicht gebraucht werden; man begreift das von dem Wort des Paulus aus I Kor 9 9 μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; Fürsorge für Tiere scheint Gottes unwürdig. Vom Vogelnest redet Deut 22 6. 7 und gebietet die Schonung der Vogel-mutter, „daß es dir gut gehe und du lange lebest“; es ist also eine ähnliche Segnung hinzugefügt wie beim Gebot, die Eltern zu ehren Deut 5 16: da erstreckt sich also Gottes Güte tatsächlich auf ein Vogelnest. Aber auch die Spruchsammlung des Pseudophokylides ersetzt bei der Wiedergabe von Deut 22 6. 7 die göttliche Verheißung durch gewöhnliche Nützlichkeitsrechnung: μητέρα δ'ἐκπρολίποις, ἴν' ἔχησ αὐ τῆσδε νεοκούσ (Phokyl v. 86). Die Schriftgelehrten der Mischna stehn dem Leben in der Natur fremder gegenüber als das Deut. Aber verboten wird die Rede, die man ab und zu hört: Jesus spricht es als anerkannte Wahrheit aus, daß kein Sperling ohne den Vater im Himmel zur Erde fällt (Mat 10 29 = Luc 12 6); daß Gott die Raben nährt, steht Ps 147 9 wie im Wort Jesu Luc 12 24 = Mat 6 26. Die Mischna wehrt diese Gottesvorstellung als unwürdig ab. — עַל טוֹב יִזְכֹּר שְׁמֶךָ מוֹדִים מוֹדִים: das gehört zusammen. Auch IX 2. 3. 5 wird betont, daß Gott im Unglück wie im Glück gepriesen werden muß. Also nicht bloß beim Guten und nicht bloß, wenn man voll Dankes ist, soll man Gottes gedenken. Das Verbot dieser Formel entspricht der stillen Ergebung in den dunkeln

הַעֹבֵר לְפָנַי הַתִּיבָה וְטָעָה ॥ יַעֲבֹר אַחַר תְּחַתִּיּוֹ ॥ וְלֹא יִהְיֶה סֵרֶבֶן בְּאוֹתָהּ
שָׁעָה: ॥ מִהֵיכָן הוּא מִתְחִיל? ॥ מִמָּקוֹם שֶׁטָעָה זֶה:

הָאוֹמֵר יְבָרְכוּן טוֹבִים ॥ הֲרִי זֶה זֶרְכֵי מִינּוֹת:

הַעֹבֵר לְפָנַי הַתִּיבָה ॥ לֹא יַעֲנֶה אָמֵן אַחַר הַפְּהַגִּים ॥ מִפְּנֵי הַטְּרוּף ॥
וְאִם אֵין שָׁם כֹּהֵן אֱלֹא הוּא ॥ לֹא יִשָּׂא אֶת כַּפָּיו ॥ וְאִם הִבְטָחְתוּ שֶׁהוּא
נוֹשֵׂא אֶת כַּפָּיו ॥ וְחֹזֵר לְתַפְלָתוֹ רִשָּׁאי:

Willen Gottes, der das Volk Israel, als die Mischna niedergeschrieben wurde, in schweres Unglück geführt hatte. „Man muß sein Brot in Tränen essen, um die himmlischen Mächte zu kennen.“

V 3b. הַעֹבֵר לְפָנַי הַתִּיבָה term. techn. הַתִּיבָה der Schrein mit den heiligen Büchern. Vor ihm tritt im Gemeindegottesdienst der Vorbeter, hier als nicht angestellter Laie gedacht; doch kennt die Mischna auch den berufsmäßigen Vorbeter (V 5). Beim Gebet des Laien ist ein Irrewerden, durch das ungewohnte öffentliche Auftreten, leicht möglich. Dann soll ein anderer für den Irrenden eintreten. Das Stocken gilt als ein böses Zeichen, das sich nicht wiederholen darf. (V 5) וְלֹא יִהְיֶה סֵרֶבֶן da zwei Personen (der Irrende und sein Vertreter) vorher genannt sind, so ist das Subjekt zweifelhaft. Bezieht man den Satz auf den Vertreter, so könnte die Gemeinde von jemand, der nicht gerne eintritt, leicht auch nur ein stockendes Gebet zu hören bekommen. Allerdings ist אַחַר das letztvorangehende Subjekt. Aber als Subjekt zu יִהְיֶה wird doch wohl der Irrende gedacht sein. Er soll sich nicht weigern, zurückzutreten. Im angeschlossenen Satz ist der Irrende mit זֶה bezeichnet, sein Vertreter mit הוּא: vielleicht auch ein Anzeichen, daß in וְלֹא יִהְיֶה סֵרֶבֶן der Irrende Subjekt ist. מִמָּקוֹם שֶׁטָעָה vgl. II 3. Das Gebet ist also eine feststehende Formel.

V 4. יְבָרְכוּן טוֹבִים das war die Forderung einer strengen Richtung, die nur vom Segen eines Guten Gutes erwartet (vgl. die Donatisten der Kirche). זֶרְכֵי מִינּוֹת eine ketzerische Richtung, bei der alles Vertrauen auf die Kraft des Segens verloren geht. Das Wort steht hier, weil das

V 3 b-5

10. Das gottesdienstliche Gebet.

V 3 b.

I. Fehler beim gottesdienstlichen Gebet.

Wenn einer vor die Lade tritt und sich irrt, || trete ein anderer an seine Stelle, || und nicht sei er widerspenstig in dieser Stunde. || Und wo beginnt dann der? || An der Stelle, da dieser geirrt hat.

V 4 a

II. Jeder darf segnen.

Wenn einer sagt: segnen dürfen nur Gute, || siehe, das sind Wege der Ketzerei.

V 4 b

III. Gebet und Segen.

Wer vor die Lade tritt, || antwortet nicht mit Amen den Priestern || um der Verwirrung willen. || Und wenn kein Priester da ist, sondern nur er, || so hebt er seine Hände nicht auf. || Doch wenn er sich traut, seine Hände aufzuheben || und zurückzukehren zu seinem Gebet, so sei's!

Folgende von der Erteilung des Segens handelt. Der Satz fehlt in andern Texten der Mischna.

V 4 b. **לֹא יַעֲנֶה אָמֵן אַחֲרֵי הַפְּהִינִים**: Vorausgesetzt ist, daß ein Priester den Segen erteilt, während ein Laie vor dem Schreine steht und das Gebet spricht. Als Laie müßte er mit der Gemeinde auf den Segen des Priesters mit **אָמֵן** antworten. Vgl. schon diese bestätigende Antwort Deut 27 15-26 Neh 5 13 8 6 I Chron 16 36 Tob 8 8. Von diesem „Amen“ wird er befreit **מִפְּנֵי הַטְּרוּף** „der Verwirrung halber“. Er soll also nur an das Gebet denken, das er zu sprechen hat. **אִם אֵין שָׁם פֶּהֶן אֶלְאָ הוּא** hier ist also der Fall gedacht, daß der Vorbeter entweder zugleich Priester ist oder in Ermanglung eines Priesters auch dessen Aufgabe erfüllt. **אֶלְאָ** eig. = „wenn nicht“ läßt beide Möglichkeiten offen. **לֹא יִשָּׂא אֶת-יָדָיו** wenn kein (andrer) Priester da ist, hat der Vorbeter den aharonidischen Segen zu sprechen; bei diesem erhob man die Hände über der Gemeinde (Sir 50 20 Soř 7 6 Tam 72). Der Vorbeter soll das nicht tun. Der Grund geht aus dem Folgenden hervor. **וְאִם הִבְטָחְתּוּ** „und wenn er es sich getraut“; also das Verbot geht aus der Sorge hervor, er finde sich vielleicht nicht mehr zu seinem Gebet zurück (**וְחֹזֵר לְתַפְלָתוֹ**). Der Segen bildete also weder Anfang noch Schluß des Gottesdienstes; es wird vorher und nachher gebetet, und der Vorbeter behält während des Segens seinen Platz vor dem Schrein. Auch die Verwirrung durch das Sprechen des Amen würde nichts ausmachen, wenn der Priesterseggen den Gottesdienst abschlosse. Das letztere meint z. B. *Schürer* II⁴ 535.

הַמְתַּפְּלֵל וְטָעָה סִימָן רַע לוֹ ॥ וְאִם שְׁלִיחַ צְבוּר הוּא סִימָן רַע לְשׁוֹלְחָיו ॥
מִפְּנֵי שֶׁשְׁלוּחוֹ שָׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ:

אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבִּי חֲנִינָה בֶן דּוֹסָא ॥ שֶׁהָיָה מְתַפְּלֵל עַל-הַחֹלִים ॥
וְאוֹמֵר זֶה חַי וְזֶה מֵת: ॥ אָמְרוּ לוֹ מִנֵּין אַתָּה יוֹדֵעַ: ॥ אָמַר לָהֶם אִם שְׁגוּרָה
תִּפְלְתִי בְּפִי ॥ יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא מִקְבֵּל ॥ וְאִם לֹא יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא מְטוֹרֵף:

C. Die Tischgebete.

כִּיצַד מְבָרְכִין עַל הַפִּירוֹת? ॥ עַל פִּירוֹת הָאֵילָן בּוֹרָא פְּרִי הָעֵץ ॥ חוּץ
מִן הַיַּיִן שֶׁעַל הַיַּיִן הוּא אוֹמֵר ॥ בּוֹרָא פְּרִי הַגָּפֶן: ॥ וְעַל פִּירוֹת הָאֶרֶץ הוּא
אוֹמֵר ॥ בּוֹרָא פְּרִי הָאֲדָמָה ॥ חוּץ מִן הַפֶּת שֶׁעַל הַפֶּת הוּא אוֹמֵר ॥ הַמּוֹצִיא
לֶחֶם מִן-הָאֶרֶץ: ॥ וְעַל הַיְרֻקוֹת הוּא אוֹמֵר בּוֹרָא פְּרִי הָאֲדָמָה ॥ רַבִּי יְהוּדָה
אוֹמֵר בּוֹרָא מִיְּגֵי דְשָׂאִים:

An die Bibellektion durch den Priester zu denken (Schürer II⁴ 531) ist wegen des Ausdrucks נִשָּׂא אֶת כַּפָּיו unmöglich. Aber vielleicht wurde der Segen unmittelbar an die Bibellektion angeschlossen, so daß die Tätigkeit des Priesters einheitlich war, und von den Gebeten des Vorbeters umschlossen wurde.

V 5. סִימָן רַע = σημείον κακόν, volkstümlicher Aberglaube. שְׁלִיחַ צְבוּר Gemeindebeamter: es gab also auch angestellte Vorbeter. שְׁלוּחוֹ שָׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ vgl. Mat 10 40 Joh 13 20. Von hier aus versteht man, daß jeder, der im Gebet stockt, sofort zurücktreten muß (V 3). חֲנִינָה בֶן דּוֹסָא Zeitgenosse der Zerstörung des Tempels (Strack, Einl. 86) מְתַפְּלֵל עַל-הַחֹלִים vgl. Jak 4 14. 15: προευσχάσθωσαν ἐπ' αὐτόν... καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως ὥσει τὸν κάμνοντα. Hier also eine Lehrerzählung von den Vorzeichen beim Gebet. שְׁגוּרָה תִּפְלְתִי בְּפִי vgl. IV 3. — מִקְבֵּל מְטוֹרֵף vgl. Luc 17 34. 35: ὁ εἰς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται — ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ ἕτερα ἀφεθήσεται. Aber bei Lukas ist Annahme und Verwerfung in Gottes Gericht gemeint, hier aber Genesung und Tod. Das stockende Gebet bringt nicht etwa keine Erhörung zuwege, sondern ist ein Zeichen, daß Gott nicht gebeten sein will; also Gott ist selbst wirksam, wenn das Gebet vom Munde strömt oder stockt.

V 5

IV. Vorzeichen beim Gebet.

- a Wer sich irrt beim Gebet, ein schlimmes Zeichen ist's ihm; || ist er von der Gemeinde bestellt, ein schlimmes Zeichen für die, die ihn bestellten. || Denn der Angestellte eines Mannes ist wie er selbst.
- b Man erzählt von Rabbi Chanina, Dosas Sohn, || daß er betete für die Kranken || und dabei sprach: der lebt, und der stirbt. || Da sagten sie ihm: woher weißt du das? || Er sprach zu ihnen: wenn geläufig ist mein Gebet in meinem Munde, || so weiß ich es: der ist angenommen; || wo nicht, so weiß ich, der ist verworfen.

C. Die Tischgebete. (Kap. VI. VII. VIII.)

VI 1-3

1. Die Benennung Gottes bei den einzelnen Speisen.

- 1 Was ist der Lobpreis bei den Früchten? || Bei den Früchten des Baums: der da schafft die Frucht des Baums. || Abgesehen vom Wein; denn beim Weine sagt man, || der da schafft die Frucht des Weinstocks. || Und bei den Früchten der Erde sagt man: || der da schafft die Frucht des Bodens. || Abgesehen vom Brot: denn beim Brote sagt man: || der hervorbringt Brot von der Erde. || Und bei den Kräutern sagt man: der da schafft die Frucht des Bodens; || Rabbi Juda sagt: der da schafft die Arten des Grünen.

VI 1. פירות pl. zu פרי. Unterschieden wird die Gottesbezeichnung je nach der Art der gesegneten Frucht; פירות האילן und פירות הארץ mit je einer Ausnahme für die vorzüglichste Nahrung (פת יינן) werden voneinander gesondert. Dabei wird die Gottesbezeichnung in älterer oder doch weihevoller Sprache gegeben: für האילן tritt העץ für פת ein; feierlich ist האדמה für הארץ und der Ausdruck מן הארץ — המוציא. Wenn der Wein als פרי הגפן bezeichnet wird, so wirkt hier einmal der Gedanke, diese wichtige Gottesgabe hervorzuheben, dann aber auch die Überlegung, daß der Wein nicht als פרי העץ bezeichnet werden kann, eher als האדמה. פרי יהודה s. II 1 (130—160) möchte für das Grüne einen besonderen Segen, der genannt wird, ohne empfohlen zu werden. Die richtige Bezeichnung Gottes über jeder einzelnen Speise ist Folge religiöser Ängstlichkeit. Der Segen soll böse Wirkungen der Speise fernhalten; das wird nur erreicht, wenn Gott mit dem gerade hier passenden Namen genannt wird. Die verschiedenen Gottesnamen ersetzen hier die verschiedenen Gottesgestalten der Heiden.

בֵּרֶךְ עַל פִּירוֹת הָאֵילָן בּוֹרָא פְּרֵי הָאֲדָמָה יֵצֵא ॥ וְעַל פִּירוֹת הָאָרֶץ
בוֹרָא פְּרֵי הָעֵץ לֹא יֵצֵא ॥ וְעַל כּוֹלָם אִם אָמַר שֶׁהֶפֶל נִהְיָ בְּדַבְּרוֹ יֵצֵא:

וְעַל דְּבַר שְׂאִין גְּדוּלוֹ מִן הָאָרֶץ ॥ אוֹמֵר שֶׁהֶפֶל נִהְיָ בְּדַבְּרוֹ: ॥ עַל
הַחֶמֶץ וְעַל הַנוֹבְלוֹת וְעַל הַגּוֹבָאִי ॥ אוֹמֵר שֶׁהֶפֶל נִהְיָ בְּדַבְּרוֹ: ॥ רַבִּי יְהוּדָה
אוֹמֵר כָּל שֶׁהוּא מִין קָלְלָה ॥ אֵין מְבָרְכִין עָלָיו:

הָיָה לְפָנָיו הַרְבֵּה מִיָּנִין ॥ רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר ॥ אִם יֵשׁ בִּינֵיהֶן מִין שְׂבָעָה ॥
עָלָיו הוּא מְבָרֵךְ ॥ וְחֻכְמִים אוֹמְרִים ॥ מְבָרֵךְ עַל אֵיזָה מֵהֶן שִׁירָצָה:

בֵּרֶךְ עַל הַיַּיִן שֶׁלְּפָנָיו הַמְּזוּן ॥ פֶּטֶר אֵת הַיַּיִן שֶׁלְּאַחַר הַמְּזוּן ॥ בֵּרֶךְ
הַפְּרֹפֶרֶת שֶׁלְּפָנָיו הַמְּזוּן ॥ פֶּטֶר אֵת הַפְּרֹפֶרֶת שֶׁלְּאַחַר הַמְּזוּן ॥ בֵּרֶךְ עַל
הַפֶּת פֶּטֶר אֵת הַפְּרֹפֶרֶת ॥ עַל הַפְּרֹפֶרֶת לֹא פֶּטֶר אֵת הַפֶּת ॥ בֵּית שְׂמַאי
אוֹמְרִים אֵף לֹא מַעֲשֵׂה קַדְרָה:

VI 2. Man bemerke die Freude an genauem Denken: Baumfrucht kann als Erdfrucht, Bodenfrucht nicht als Baumfrucht gelten. Zu יֵצֵא bzw. לֹא יֵצֵא s. II 1. Erlaubt wird eine allgemeine Formel, die Gott als Schöpfer aller Dinge bezeichnet. הֶפֶל = τὰ πάντα Jes 29 11 Ps 49 18.

VI 3. Fälle, in denen die VI 2 *erlaubte* allgemeine Formel *gebotten* ist. 1. bei dem, was weder Baum- noch Erdfrucht ist; 2. bei dem, was R. Juda *מִין קָלְלָה*, eine verfluchte Art, nennt: bei Essig als verdorbenem Wein, bei Fallobst, weil es nicht reif wurde (נָבַל welken, verdorren) und bei Heuschrecken wegen Jo 2 1–11; nur als „verfluchte Art“ passen die letztern hierher; der Begriff פִּירוֹת geht leicht über in den der Nahrungsmittel. Die Mischna verlangt einen Segen über diese „verfluchten“ Speisen, um sie dadurch genußfähig zu machen; R. Juda lehnt ihre Segnung ab, weil es gewagt ist, Gottes Segen über Speisen zu erbitten, die offenbar Gott mißfallen.

VI 4. הָיָה לְפָנָיו: sind vor ihm = sind ihm vorgesetzt, für ihn aufgetragen. מִין שְׂבָעָה „eine Art von sieben“. Gedacht ist an Deut 8 8: אֶרֶץ חֹטֵה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְסָן וְתַאֲנִיָּה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדִבְשׁ. Also 1. Weizen, 2. Gerste, 3. Weinstock, 4. Feigenbaum, 5. Granatbaum, 6. Ölbaum für Fett und

- 2 Wer bei Baumfrüchten preist den Schöpfer der Frucht des Bodens, ist frei; || und bei Erdfrüchten den Schöpfer der Frucht des Baums, ist nicht frei; || doch bei all dem ist er frei, wenn er sagt: „durch des Wort alles geworden ist“.
- 3 Und bei dem, das nicht aus der Erde wächst, || sagt man: „durch des Wort alles geworden ist“. || Beim Essig, beim Fallobst und bei Heuschrecken || sagt man: „durch des Wort alles geworden ist“. Rabbi Juda sagt: bei jeder Gattung, auf der ein Fluch liegt, || spricht man keinen Lobpreis.

VI 4

2. Bei vielerlei Speisen.

Sind mancherlei Speisen aufgetischt, || so meint Rabbi Juda: || ist eine der sieben Arten dabei, || so preist man bei ihr. || Die Gelehrten sagen: || man preist bei jeder, bei der es beliebt.

VI 5

3. Befreiungen.

Wer den Lobpreis sprach bei dem Wein vor Tisch, || hat den Wein nach Tisch damit frei gemacht. || Wer den Lobpreis sprach bei dem Bröckchen vor Tisch, || hat das Bröckchen nach Tisch damit frei gemacht. || Der Lobpreis beim Brot macht das Bröckchen drauf frei, || beim Bröckchen macht er nicht frei das Brot. || Haus Schammai sagt: auch nicht, was im Topfe gekocht ist.

7. Honig sind die sieben Haupterzeugnisse Palästinas. Wichtig ist, daß kein Gelehrter jede einzelne Speise auf dem Tisch besonders gesegnet wissen will. R. Juda (s. II 1 um 130—160 n. Chr.) will den Segen über die von Gott sichtbar (nämlich Deut 8 8) bevorzugte Art (vgl. VI 3); die Gelehrten aber wollen, daß jeder sich nach *seinem* Gefallen richte (איזה מקון שירצה). Sie wollen die Gebetspflicht nicht durch eine solche Bestimmung erschweren.

VI 5. Wie nach VI *ein* Segen über gleichzeitig aufgetischte Speisen genügt, so *ein* Segen über den Wein vor und nach der Mahlzeit (verschiedene Sorten vgl. Joh 2 10), ebenso über פִּרְפֹּרֶת vor und nach der Mahlzeit (פִּרְפֹּרֶת zerbröckeln; was gemeint ist, zeigt das Folgende). Auch genügt der Segen über das Brot, ohne daß die פִּרְפֹּרֶת — also: das, womit das Brot belegt ist — besonders gesegnet wird. Hier sind also drei Erleichterungen der Gebetspflicht genannt, dreimal: פָּטֵר. Lust an scharfer Unterscheidung ist es, wenn dem letzten Glied entgegengestellt wird, daß der Segen über den Belag (die פִּרְפֹּרֶת) das Brot nicht befreit; beim belegten Brot bleibt das Brot die Hauptsache. Das Haus Schammai stellt die Speise im Topf (מַעֲשֵׂה קִדְרָה) der פִּרְפֹּרֶת gleich. Man entnahm

הָיָה יוֹשְׁבֵין כָּל אֶחָד וְאֶחָד מִבְּרֵךְ לְעַצְמוֹ ॥ הִסְבּוּ אֶחָד מִבְּרֵךְ לְכוּלֵן ॥
 בָּא לָהֶן יַיִן בְּתוֹךְ הַמְּזוֹן ॥ כָּל אֶחָד וְאֶחָד מִבְּרֵךְ לְעַצְמוֹ ॥ אַחַר הַמְּזוֹן אֶחָד
 מִבְּרֵךְ לְכוּלֵן: ॥ וְהוּא אוֹמֵר עַל הַמּוֹגֵמֵר ॥ וְאָף עַל פִּי שְׂאִין מְבִיאִין אֶת
 הַמּוֹגֵמֵר ॥ אֵלָא לְאַחַר סְעוּדָה:

הִבִּיאוּ לְפָנָיו מְלִיחַ תְּחֵלָה ॥ וּפֶת עֲמוֹ ॥ מִבְּרֵךְ עַל הַמְּלִיחַ וּפּוֹטֵר אֶת
 הַפֶּת ॥ שֶׁהַפֶּת טְפִלָּה לוֹ: ॥ זֶה הַקָּלָל כָּל שֶׁהוּא עֵקֶר וְעֲמוֹ טְפִלָּה ॥ מִבְּרֵךְ
 עַל הָעֵקֶר וּפּוֹטֵר אֶת הַטְּפִלָּה:

אֲכַל עֲנָבִים וְתֵאֲנִים וְרִמּוֹנִים ॥ מִבְּרֵךְ אַחֲרֵיהֶם שֶׁלֶשׁ בְּרָכוֹת ॥ דְּבָרֵי

Gemüse und Ähnliches mit einem Stück Brot dem Topf. Hier war die gewöhnliche Übung, daß man nur die Speise im Topf segnete, nicht aber das als Löffel dienende Stück Brot. Die eifrige Schule Schammai wollte beim Segnen auch dieses Stück Brot nicht vergessen. Vgl. Marc 14 20 Joh 13 26.

VI 6. הָיָה יוֹשְׁבֵין den Gegensatz bildet הִסְבּוּ. Das sind Ausdrücke einer festen Sitte für „allein speisen“ und „in Gesellschaft speisen“. Am Einzeltisch saß man, der gemeinsame Tisch war mit Polstern umgeben, auf denen man lag (הִסְבּוּ zu Tisch liegen, eigentlich: den Tisch umgeben). Daher spricht beim Sitzen der einzelne (אֶחָד וְאֶחָד) den Segen, beim zu Tische liegen einer für alle (אֶחָד לְכֻלָּן). Die alten Israeliten saßen zu Tisch (I Sam 20 24.25 I Kön 21 9.12f.), bei Sirach wechseln die Ausdrücke (סָבַב 9 9 34 16 35 1, יָשַׁב 34 12.18); das Zutischeliegen ist mit dem Griechentum aufgekommen. יַיִן בְּתוֹךְ הַמְּזוֹן: da er erst kommt (בָּא לָהֶן), so ist er in den allgemeinen Segen bei Beginn der Mahlzeit nicht eingeschlossen; jeder einzelne spricht darüber den Segen, weil während des Mahls jeder für sich trinkt. אַחַר הַמְּזוֹן: jetzt bilden die Trinkenden eine zusammengehörige Gesellschaft. הַמּוֹגֵמֵר das Rauchwerk, das nach Tisch verbrannt wird. Es wird gleichzeitig mit dem „nach Tisch“ aufgetragenen Wein gesegnet, auch wenn es erst „nach aufgehobener Tafel“ verbrannt wird (אַחַר הַמְּזוֹן, אַחַר סְעוּדָה). Rauchwerk dient zur Vertreibung der Dämonen (vgl. Tob 6 17.18 8 1.2); so bedarf es der Segnung.

VI 6

4. Gemeinsamer Lobpreis vor dem Genuß.

Sitzt man, so preisen alle, jeder für sich; || liegt man im Kreis, so preist einer für alle. || Trägt man Wein auf inmitten des Mahls, || so preisen alle, jeder für sich; || nach dem Mahl, so preist einer für alle. || Und er spricht über das Rauchwerk, || auch wenn man das Rauchwerk herbeibringt || erst nach Tisch.

VI 7

5. Regel und Ausnahme zu den Befreiungen.

Trägt man zum Eingang Gesalzenes auf || und dabei ein Brot, || so preist man beim Gesalzenen und läßt frei das Brot, || denn das Brot ist ihm beigefügt. || So ist die Regel bei Hauptsache und Zutat; || man preist bei der Hauptsache und läßt die Zutat frei.

VI 8 a

6. Der Lobpreis nach Tisch.

Aß man Trauben, Granatäpfel, Feigen, || so spricht man nach ihnen

VI 7. מְלִיחַ תְּחִלָּה וּפְתַ עֲמוֹ: also eine Anfangsspeise mit Brot. Aber während beim belegten Brot das Brot die Hauptsache und der Belag (פְּרָפְרֵת) die Nebensache ist, ist das beim Gesalzenen (Fleisch?) anders. Hier genügt der Segen über dem Gesalzenen. Die Bestimmung ist gleich wie die von der Mischna gebilligte Übung bei Speisen im Topf, wo nur das Haus Schammai auch Segnung des Brotes fordert. הַכֶּלֶל: die allgemeine Regel, das Ganze. עֵקֶר Wurzel = Hauptsache, טְפִלָּה Tünche, Anstrich = Zutat. Die Beispiele zeigen, daß man Hauptsache und Zutat nicht immer leicht und sicher unterscheiden konnte.

VI 8. Trauben, Feigen, Granatäpfel — von den sieben Arten s. VI 4. — אַחֲרֵיהֶם. Danach handelt es sich um das Deut 8 10 gebotene Dankgebet (Lesart des Jerusalemer Talmud: עֲלֵיהֶם vgl. W. H. Lowe, The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests, Cambridge 1883). — שֵׁלֶשׁ בְּרָכוֹת: Vor Tisch genügt nach VI 4 auch bei vielen Speisen ein Spruch. שֵׁלֶשׁ בְּרָכוֹת ist hier ähnlicher Terminus wie שְׁמֹנֶה עָשָׂרָה (IV 3; vgl. dort מְעִין ש' ע' wie hier מְעִין ש' ב'). Gamliel II wollte auch IV 3 täglich das Achtzehngebet unverkürzt. Die Gelehrten rechnen das Essen nicht als volle Mahlzeit. Aqiba (um 130) s. IV 3 V 2. שֶׁלֶק Gekochtes, gekochtes Gemüse — hier als Speise des armen Mannes. Entscheidend sind die Worte הוּא מְזוֹנוֹ. Bei jeder Mahlzeit (מְזוֹן) gelten die drei Sprüche als Dankgebet nach Tisch für pflichtmäßig. Sie lauten nach dem deutschen Ritus (בְּרִיַת הַזֶּן s. Rödelsheim 1909) wie folgt (der erste heißt בְּרִיַת הַזֶּן, der zweite בְּרִיַת הָאָרֶץ, der dritte יְרוּשָׁלַיִם):

רָבֵן גַּמְלִיאֵל וְחֻקָּמִים אוֹמְרִים ॥ בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שְׁלֹשׁ ॥ רַבִּי עֲקִיבָה
אוֹמֵר ॥ אֲפֵלוּ אָכַל שְׁלֹק וְהוּא מְזוֹנוֹ ॥ מְבָרַךְ עָלָיו שְׁלֹשׁ בְּרָכוֹת:

1 גֵּפְרִיעֵן סֵי יֵעִי, אֵינֶר גּוֹט, 1
דֶּר קֹנִיג דֶּר וועלט, ॥ דֶּר דא ספּײַט
די גאַנצע וועלט מיט סײַנער גּוֹטֶע, ॥ מיט
גנאדע, מיט טרױע, מיט ערבאַרמען; ॥
ער גיבט ספּײַע אלעם פֿײַש; ॥ דען
עױג װאַרט סײַנע גנאדע. ॥ אונד דורכ
סײַנע גרױסע גּוֹטֶע ימערדאר ॥ מאנגלט
אונס נישט און סול אונס נישט מאנגעלן ॥
ספּײַע פּױר ימער און עױג ॥ אומ
סײַנעס גרױסע נאַמעןס װילען. ॥ דען

er speist und versorget alles, ॥ ist gütig allen und reicht Speise ॥
all seinen Geschöpfen, die er geschaffen hat; ॥ gepriesen seist du,
Jeja, der alles speist!

2 װיר דאַנקען דיר, יֵעִי, אֵינֶר גּוֹט, 2
װײַל דו אונסרע װאַטער האַסט ערבען
לאַסען ॥ עין ליבליכעס, גוטעס און
װײַטעס לאַנד ॥ און װײַל דו אונס
פּױרֶטעסט, יֵעִי, אֵינֶר גּוֹט, ॥ אַס דעם
לאַנדע אַגְּיִפְטען ॥ און האַסט אונס ער-
לױסט אַס דעם האַוס דער קנעכטען ॥
און װעגן דײַנעם בּוֹדֶע, דען דו
װעסעלט אַן אונסרעם פֿײַש, ॥ װעגן
דײַנעם געזעצ, דאס דו אונס געלערט
האַסט, ॥ װעגן דײַנער סאַצונגען, די
דו אונס קונד טאַטסט, ॥ װעגן לעבען,
גּוֹטֶע און גנאדע, װומיט דו אונס בע-
שענקט האַסט, ॥ װעגן עסען דער
ספּײַע, װומיט דו אונס נאַרסט און

versorgst ॥ stets, alltäglich, allzeit und stündlich. ॥ Und für alles
danken wir dir, Jeja, unser Gott, ॥ und preisen dich. ॥ Gepriesen
sei dein Name im Mund alles Lebenden ॥ stets für immer und
ewig. ॥ Wie es heißt: wenn du gegessen hast und satt bist, ॥ so
preise Jeja, deinen Gott, ॥ wegen des guten Landes, das er dir gab. ॥
Gepriesen seist du, Jeja, für das Land und die Speise!

3 ערבּאַרמ'דיך, יֵעִי, אֵינֶר גּוֹט, אַבֶּר 3
יִשְׂרָאֵל, דײַן װױל, ॥ און אַבֶּר יֵעִי,
עַמָּךְ ॥ און

ירושלים עירך ॥ ועל ציון משכן כבודך ॥ ועל

dreifachen Lobpreis, || sagt Rabban Gamliel; die Gelehrten sagen: || einen Lobpreis aus dreien. || Rabbi Aqiba sagt: || wer nur Gemüse ißt, und das ist sein Mahl, || spricht doch dabei einen dreifachen Lobpreis.

מְלִכּוֹת בַּיַּת דָּוִד מְשִׁיחָךְ וְעַל הַבַּיִת הַגָּדוֹל
וְהַקְדוֹשׁ שְׁנִקְרָא שְׁמֶךָ עָלָיו: || אֱלֹהֵינוּ אָבִינוּ
רַעְנוּ זִוְנֵנוּ || פְּרִנְסֵנוּ וְכִלְפָּלְנוּ וְהַרְוִיחֵנוּ || וְהַרְחֵחַ
לָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ || מְהֵרָה מִכָּל-צָרוֹתֵינוּ: || וְנָא
אֶל-תְּצַרִיכֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ || לֹא לַיָּדִי מִתַּנַּת בָּשָׂר
וְדָם || וְלֹא לַיָּדִי הַלְוָאָתָם || כִּי אִם לַיָּדֶךָ || הַמְּלֶאכֶה
הַפְּתוּחָה הַקְדוֹשָׁה הַרְחֵבָה || שְׁלֹא גְבוּשׁ וְלֹא
נִפְלֵם לְעוֹלָם וָעֶד: || וּבְנֵה יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקְדוֹשׁ
בְּמֵהֵרָה בְּיָמֵינוּ: || בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ בְּנֵה בְּרַחֲמֵי
יְרוּשָׁלַיִם אָמֵן:

salem, deine Stadt, || und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, || und über das Reich des Hauses Davids, deines Gesalbten, || und über das große heilige Haus, || darüber dein Name genannt ist. || Unser Gott, unser Vater, weide und speise uns || versorge, sättige und befreie uns, || befrei' uns, Jeja, unser Gott, || eiligst von all unsern Nöten! || und mach' uns nicht bedürftig, Jeja, unser Gott || einer Gabe aus Händen von Fleisch und Blut || noch eines Leihens von

ihrer Hand, || sondern nur deiner Hand, || die gefüllt ist und offen und heilig und weit, || daß wir uns nicht schämen und zu schanden werden immer und ewig. || Und bau' Jerusalem, die heilige Stadt, eilig in unsern Tagen. || Gepriesen seist du, Jeja, der in seiner Barmherzigkeit Jerusalem baut. Amen.

Diese drei Sprüche sind zweifellos wie das Achtzehngebet selbst im Lauf der Zeit erweitert worden; es wird heute auch noch ein langes Gebet an sie angeschlossen. Aber es wäre nicht richtig, durch bloße Streichung den ursprünglichen Text herstellen zu wollen. Das kann man ebensowenig, wie die palästinische Fassung des Achtzehngebets durch Streichung aus der babylonischen Fassung gewinnen. Aber der Aufbau des Ganzen ist sicher der alte geblieben: es ist Dank für die Nahrung, Dank für das Land und Gebet um Wiederherstellung Jerusalems. Die beiden ersten Sprüche entsprechen der Bestimmung Deut 8₁₀, die ja — wenigstens jetzt — in dem zweiten Spruch angeführt wird. Aber wieder sieht man, wie furchtbar der Verlust des heiligen Landes empfunden wurde. Um des Gesetzes willen dankt man noch heute für die Gabe, die doch längst wieder genommen ist. Um das einigermaßen erträglich zu machen, werden nun in Spruch 2 der Bund mit Gott und sein Siegel, die Beschneidung (vgl. Röm 4 11), das Gesetz und alle sonstigen Wohltaten Gottes aufgezählt, und im abschließenden Lobpreis wird neben עַל-הָאָרֶץ noch gesetzt וְעַל-הַמְּזוֹן. Ja man tat — und gewiß schon in der ersten Zeit — noch mehr. Man fügte noch im dritten

השֹׁתֶה מִיָּם לְצִמָּאוֹ מְבָרֵךְ ॥ שֶׁהִפֵּל נִהְיָה בְּדַבְּרוֹ ॥ רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר ॥
בוֹרֵא גַפְשׁוֹת רַבּוֹת וְחִסְרוֹנָן:

שְׁלֹשָׁה שָׂאֲלוּ כְּאֶחָת תְּיָבִין לְזִמָּן: ॥ אָכַל דְּמַאי וּמַעֲשֵׂר רֵאשׁוֹן ॥ שֶׁנִּטְלָה
תְּרוּמָתוֹ ॥ מַעֲשֵׂר שְׁנִי וְהִקְדָּשׁ שְׁנִפְדּוֹ ॥ וְהִשְׁמַשׁ שָׂאֲבַל כְּנִית ॥ וְהַכּוֹתִי
מִזְמָנִין עָלָיו:

אָבַל טָבַל וּמַעֲשֵׂר רֵאשׁוֹן ॥ שֶׁלֹּא נִטְלָה תְּרוּמָתוֹ ॥ וּמַעֲשֵׂר שְׁנִי וְהִקְדָּשׁ
שֶׁלֹּא נִפְדּוֹ ॥ וְהִשְׁמַשׁ שָׂאֲבַל פְּחוֹת מְכַנִּית וְהַגְּבָרִי ॥ אֵין מִזְמָנִין עָלָיו:

Spruch das Gebet um Erneuerung Jerusalems bei. So kannte schon Gamliel II um 100 die drei Lobsprüche (Ber VI 8). Und auch hier sieht man, wie sich auch die Schriftgelehrten (חֲכָמִים) anfangs gegen die große Ausdehnung solcher Gebete wehren. Es war vergeblich.

VI 8b. שֶׁהִפֵּל נִהְיָה בְּדַבְּרוֹ vgl. VI 3. רַ׳ טַרְפוֹן vgl. I 3 (um 130). גַּפְשׁוֹת רַבּוֹת. Das Wort weist darauf hin, daß Gott viele zu sättigen hat: also muß der einzelne mit einer einfachen Gabe fürlieb nehmen. Dadurch bestimmt sich der Gegensatz zu הַשֹּׁתֶה מִיָּם לְצִמָּאוֹ: — VI 1.6 VIII 1.2.8 ist immer *Wein* als Getränk vorausgesetzt. Da bedurfte man einer Weisung für die, welche Wasser für ihren Durst tranken.

VII 1. זָמַן eigtl. „bestimmen, einladen“, dann „auffordern“. In der kurzen juristischen Sprache ist weggelassen, wozu aufgefordert wird: das Dankgebet. Schon in griechischer Zeit hielt der Jude auf das gemeinsame, durch die Religion geweihte Mahl, das ihm das Opfer ersetzte. Cäsar gestattete den Juden ausdrücklich *cύνδειπνα ποιεῖν*; die Insel Paros wollte ihnen das verbieten, wurde aber angehalten, daß sie ihnen gestattete *ἐστράθαι* (Jos ant 14 214–216). Das gemeinsame Mahl der ältesten Christen (I Kor 11 20 Gal 2 12 Act 20 7) war diesen jüdischen religiösen Mahlzeiten nachgebildet. Die Veranstaltung solcher religiösen Weihe des Mahls konnte nun gehindert sein durch die Art der Speisen oder durch die Art der Teilnehmer. Es wird also gesagt, in welchen zweifelhaften Fällen das gemeinsame Dankgebet erlaubt ist und in welchen nicht. Es entsprechen sich 1. דְּמַאי und טָבַל דְּמִי ist Zweifelhaftes, d. h. zehntpflichtige Speise, von der vielleicht der Zehnte nicht gegeben wurde.

VI 8 b

7. Lobpreis beim Wasser.

Wer Wasser trinkt für seinen Durst, spricht einen Lobpreis: || „durch des Wort alles geworden ist“. || Rabbi Tarphon sagt: || der viele Seelen schafft und ihre Not.

VII 1-5 a

8. Das gemeinsame Dankgebet.

VII 1. 2

I. Wen man auffordert.

- 1 a Drei, die zusammen essen, sind schuldig, sich aufzufordern. || Ißt man Bezweifeltes und ersten Zehnt, || dessen Gabe entrichtet ist, || zweiten Zehnt und Geweihtes, das nicht eingelöst ward, || — auch der Diener, der etwa eine Olive aß, || auch der Kutaeer, — da fordert man auf.
- b Ißt man Unverzehntetes und ersten Zehnt, || dessen Gabe nicht entrichtet ist, || zweiten Zehnt und Geweihtes, das nicht eingelöst ward, || — auch der Diener, der weniger aß als eine Olive, || auch der Fremdling — da fordert man nicht auf.

Die soll man als verzehntet ansehen und das Dankgebet sprechen. **טָבַל** Unverzehntetes. Dabei darf nicht „aufgefordert“ werden. 2. **מֵעֵשֶׂר רִאשׁוֹן** erster Zehnt; nach Lev 27 30 f. Num 18₂₁ ff. gehört er den Leviten. Nach unsrer Stelle darf er gegessen werden, wenn von ihm sein Hebopfer (**תְּרוּמָה**) genommen ist; dann darf man bei ihm „auffordern“; andernfalls nicht. Man kann im Zweifel sein, was hier mit **תְּרוּמָה** gemeint ist. Nach Num 18₂₅₋₃₂ sollen die Leviten vom Zehnten, den sie empfangen, den Zehnten als **תְּרוּמָה** den Priestern geben. Wäre hier daran gedacht, dann müßten die, welche nach Ausscheidung des Hebopfers beim Essen des ersten Zehnten „auffordern“, Leviten sein. Davon ist aber nicht die Rede. Nun kann der erste Zehnte von Früchten (nicht vom Vieh) auch mit einem Fünftel Zuschlag eingelöst werden (Lev 27 30.31). Eine solche Einlösung heißt nach Lev 27 33 auch **תְּרוּמָה**. Daran wird hier gedacht sein. Es ist also ähnlich wie bei dem, was nun folgt. 3. **מֵעֵשֶׂר שְׁנֵי וְהִקְדַּשׁ שְׁנֵי** der zweite Zehnte soll bei der Festfeier in Jerusalem verbraucht werden Lev 27 30.31 Deut 14 22-26. Geweiht ist der Ertrag des vierten Jahrs von Bäumen und Weinbergen Lev 19 24 und der Zehnte von Rindern und Schafen Lev 27 32; vor allem aber, was freiwillig Gott geweiht wird (Lev 27 9-25). Das meiste kann gegen Zugabe eines Fünftels des Wertes eingelöst werden (Lev 27 13.15.19.31). Ist es eingelöst, aber auch nur dann, so kann die Gebetsaufforderung stattfinden. Wie durch die Art der Speisen, kann durch die Art der Teilnehmer

נָשִׁים וְעֲבָדִים וְקַטְנִים || אֵין מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶם: || עַד כַּמָּה מְזַמְּנִין? עַד
כַּוֵּית || רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר עַד כַּבֵּיצָה:

כִּיצַד מְזַמְּנִין? || בְּשִׁלְשָׁה אוֹמֵר גְּבֻרָךְ || בְּשִׁלְשָׁה וְהוּא אוֹמֵר בְּרַכּוּ ||
בְּעֶשְׂרֵה אוֹמֵר גְּבֻרָךְ אֱלֹהֵינוּ || בְּעֶשְׂרֵה וְהוּא אוֹמֵר בְּרַכּוּ || אֶחָד עֶשְׂרֵה
וְאֶחָד עֶשְׂרֵה רַבּוּא || בְּמֵאָה הוּא אוֹמֵר גְּבֻרָךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ || בְּמֵאָה וְהוּא
אוֹמֵר בְּרַכּוּ || בְּאֶלֶף הוּא אוֹמֵר גְּבֻרָךְ לֵי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל || בְּאֶלֶף
וְהוּא אוֹמֵר בְּרַכּוּ || בְּרַבּוּא אוֹמֵר גְּבֻרָךְ לֵי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל || אֱלֹהֵי
צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים עַל הַמְּזוּזָן שְׂאֲכָלְנוּ: || בְּרַבּוּא וְהוּא אוֹמֵר בְּרַכּוּ:

das gemeinsame Dankgebet gehindert sein. Zweifelhaft erscheint die Möglichkeit der Gebetsgemeinschaft mit dreierlei Personen. 1. **הַשָּׂמֶשׁ** die Bedienung (wohl zu unterscheiden von **עֲבָדִים** Knechten (s. VII 2). Der Bedienende ist kein Sklave, sondern frei; aber er pflegt nicht mitzuessen. Ist er etwa eine Olive (**כַּוֵּית**), so betet er als Tischgenosse mit. 2. **הַכּוֹתִי** = der Samariter (vgl. II Kön 17 24. 30). Ohne Einschränkung werden sie — weitherzig — zur Gebetsgemeinschaft zugelassen. 3. **הַנִּזְכָּרִי** der Fremde = der Nichtjude; er ist vom Gebet auszuschließen. Die Bestimmungen über **דַּמְאֵי** und den Samariter beweisen Freiheit bei aller Gesetzlichkeit. Vgl. zu ersterem Paulus über das Essen von heidnischem Opferfleisch I Kor 10 25—28.

VII 2. **נָשִׁים וְעֲבָדִים וְקַטְנִים** vgl. III 3. Das gemeinsame Dankgebet ist nur für freie Männer. Das ist alte Kultussitte I Sam 9 22. — **עַד כַּמָּה** Gefragt ist nach dem kleinsten Maß der Speise, bei dem das Dankgebet *gemeinsam* gesprochen werden kann. Eine ähnliche Frage wegen des Dankgebets überhaupt VI 8a. **כַּוֵּית** wie VII 1: wenn es bei einem genügt, genügt es ebenso bei allen. R. Juda (vgl. II 1 — um 130—160) verlangt ein größeres Maß von Speise; die Olive hat höchstens die Größe eines Taubeneis; mit **בֵּיצָה** ist sicher ein Hühnerei gemeint.

VII 3a. **כִּיצַד מְזַמְּנִין**. Die Formel ist verschieden nach der Menge der Teilnehmer. Sie wächst mit der Zahl, und zwar so, daß der Gottesname immer ausführlicher wird: bei dreien fällt er aus, bei 10 steht **אֱלֹהֵינוּ**, bei 100 **יְיָ אֱלֹהֵינוּ**, bei 1000 folgt noch **אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, bei 10000 noch **אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים**. Unsicher ist, ob nur bei dieser großen Zahl oder immer hinzugefügt wird **עַל הַמְּזוּזָן שְׂאֲכָלְנוּ**. In diese Ausführung ist nun eine abweichende Meinung eingefügt mit den Worten **אֶחָד עֶשְׂרֵה**

- 2 Bei Frauen, Knechten und Kindern || fordert man nicht auf. || Bei wieviel Speise fordert man auf? Etwa bei einer Olive. || Rabbi Juda sagt: etwa bei einem Ei.

VII 3

II. Die Form der Aufforderung.

- a Wie fordert man auf? || Bei dreien spricht man: wir wollen preisen. || Bei dreien und ihm sagt er: preiset. || Bei zehn spricht man: wir wollen preisen unsern Gott. || Bei zehn und ihm sagt er: preiset. || Gleich ist zehn und zehn Zehntausende. || Bei hundert spricht man: wir wollen preisen Jeja, unsern Gott. || Bei hundert und ihm sagt er: preiset. || Bei tausend spricht man: wir wollen preisen, Jeja, unsern Gott, den Gott Israels. || Bei tausend und ihm sagt er: preiset. || Bei zehntausend spricht man: wir wollen preisen Jeja, unsern Gott, den Gott Israels, || den Gott der Heerscharen, der auf den Cherubim sitzt, wegen der Mahlzeit, die wir gegessen haben, || bei zehntausend und ihm sagt er: preiset.

וְאָמַר עֲשֶׂה רַבּוֹ, d. h. wie bei 10 ist die Formel auch bei 10 000. Der, welcher das einfügte, lehnt also die nachfolgenden Formeln bei 100, 1000, 10000 Teilnehmern ab. Unrichtig ist es, diese Einfügung darauf zu beziehen, daß von zehn Teilnehmern ab Gott genannt wird, weil zehn eine Gemeinde bildeten. Auch die drei gelten schon als Gemeinde; der eigentliche Gottesname steht erst bei 100; daß der Lobpreis auf Gott zu beziehen ist, weiß man auch bei Weglassung jeder Bezeichnung. — Eigentümlich ist, daß eine besondere Formel immer eintreten soll, wenn der Segnende der runden Zahl (3, 10, 100, 1000, 10000) selbst nicht angehört. Dann soll er den Imperativ brauchen (בְּרַכּוּ); im andern Fall soll die kommunikative Form (נְבַרְךָ) gewählt sein. Das ist gelehrte Spielerei. Vielleicht waren beide Formen nebeneinander üblich.

VII 3b. בְּעֵינַי שְׂהוּא מְבַרְךָ. Die Antwort entspricht genau der Aufforderung. Bei dreien fällt also auch in der Antwort der Gottesname aus; sie lautet also בְּרוּךְ עַל הַמְּזוֹן שֶׁאֲכַלְנוּ.

VII 3c. Jose der Galiläer (100—130 n. Chr.) wechselt die Formel nach der Zahl der Tischgäste לְפִי רַב הַקְּהָל, beachte den gottesdienstlichen Ausdruck הַקְּהָל. Dafür beruft er sich auf Ps 68 27, der freilich die Formel der Aufforderung zum Dankgebet durchaus nicht bestimmen will. בְּמִקְהֵלוֹת soll hier heißen: nach Gemeinden = gemäß der Größe der Gemeinden. Das sagt die Präposition nicht. Die Mischna stimmt der Anschauung des Jose bei, wie die vorausgestellte Bestimmung zeigt. Aber sie erwähnt zwei ihm gleichzeitige Schriftgelehrte, die anders dachten. R. Aqiba (s. IV 3, um 130 n. Chr.). מָה מְצִינוּ = welches auch die Zahl von Männern

בְּעֵגְזוֹ שֶׁהוּא מְבָרַךְ ॥ כִּךְ עוֹנִין אַחֲרָיו ॥ בְּרוּךְ יי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ॥
אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים ॥ עַל הַמּוֹזֵן שְׂאֲבָלָנוּ:

רַבִּי יוֹסִי הַגְּלִילִי אוֹמֵר ॥ לְפִי רוֹב הַקְּהָל הֵם מְבָרְכִים ॥ שֶׁנֶּאֱמַר בְּמִקְהֵלוֹת
בָּרְכוּ אֱלֹהִים יי מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל ॥ אָמַר רַבִּי עֲקִיבָה מָה מְצִינוּ בְּבֵירַת
הַכְּנֶסֶת ॥ אֶחָד מְרוּבִים וְאֶחָד מוֹעֲטִים אוֹמֵר ॥ בָּרְכוּ אֶת יי: ॥ רַבִּי יִשְׁמַעְאֵל
אוֹמֵר בָּרְכוּ אֶת יי הַמְּבֹרָךְ:

שְׁלֹשָׁה שְׂאֲבָלוֹ כְּאֶחָת ॥ אֵינָן רִשְׁאִין לְחַלֵּק ॥ וְכֵן אַרְבָּעָה וְכֵן חֲמִשָּׁה ॥
שְׁשָׁה נִחְלָקִין עַד עֶשְׂרֵה ॥ וְעֶשְׂרֵה אֵין נִחְלָקִין עַד שְׁיֵהוּ עֶשְׂרִים:
שְׁתֵּי חֲבוּרוֹת שֶׁהֵיוּ אוֹכְלוֹת בְּבֵית אֶחָד ॥ בְּזִמְנָן שֶׁמְקַצְתָּן רוֹאִין אֵלּוֹ אֶת
אֵלּוֹ ॥ הֲרִי אֵלּוֹ מְצַטְרֵפִין לְזִמְנוֹן ॥ וְאִם לֹא אֵלּוֹ מְזַמְנִין לְעֶצְמוֹן ॥ וְאֵלּוֹ
מְזַמְנִין לְעֶצְמוֹן:

אֵין מְבָרְכִין עַל הַיַּיִן ॥ עַד שְׁיִתֵּן לְתוֹכוֹ מִיַּם ॥ דְּבָרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר ॥
וְנַחֲכָמִים אוֹמְרִים מְבָרְכִין:

sei, die wir finden. אֶחָד עֶשְׂרֵה וְאֶחָד עֶשְׂרֵה vgl. oben אֶחָד מוֹעֲטִים
רְבוֹ: auch dort war wenigstens von 10 Teilnehmern an immer dieselbe
Formel verlangt. Aqiba will die kurze Form, aber mit dem Gottes-
namen יי בָּרְכוּ אֶת יי; ein dritter Zeitgenosse, Ismael (ben Elisa, s. Strack,
Einl.⁴ S. 89) fügte dazu noch הַמְּבֹרָךְ um anzudeuten, daß Gott des Lob-
preises der einzelnen Tischgemeinde für sich nicht bedarf, da ihm auch
ohnedies Lobpreis zuteil wird. Wichtig ist aber hier der Ausdruck
Aqibas בֵּית הַכְּנֶסֶת für den Raum, in dem eine solche Mahlzeit stattfindet.
Das ist eben die regelmäßige Bezeichnung der Synagoge. Das verbürgt
wieder den religiösen Charakter dieser Mahlzeiten.

VII 4. אֵינָן רִשְׁאִין לְחַלֵּק: wenn drei sich trennen, dann kommt ein ge-
meinsames Gebet nicht zustande; ebenso gilt es für richtig, daß bei vier
und fünf Tischgästen auch die am gemeinsamen Dankgebet teilnehmen,
die zu seinem Zustandekommen nicht nötig sind. Dagegen נִחְלָקִין
שְׁשָׁה עֶשְׂרֵה, nämlich in Gruppen zu drei und mehr, da die Gebetsformel
für sie gleich bleibt. Aber עֶשְׂרֵה אֵין נִחְלָקִין עַד שְׁיֵהוּ עֶשְׂרִים. Die feier-
lichere Gebetsformel für zehn ist also für alle verbindlich, die daran

- b In der Form, in welcher er preist, || antwortet man ihm: || gepriesen Jeja, unser Gott, der Gott Israels, || der Gott der Heerscharen, der auf den Cherubim sitzt, || wegen der Mahlzeit, die wir gegessen haben.

VII 3 c

III. Abweichende Formen.

- c Rabbi Jose, der Galiläer, sagt: || nach der Größe der Gemeinde spricht man den Lobpreis, || denn es heißt: in Gemeinden preist Gott Jeja, ihr vom Quell Israels! || Rabbi Aqiba sprach: was wir im Gemeindehaus finden, || es seien viel oder wenige, spricht man: || preiset Jeja. || Rabbi Ismael sagt: preiset Jeja, den Gepriesenen.

VII 4. 5 a

IV. Teilnehmerzahl.

- 4 Essen dreie zusammen, || so dürfen sie sich nicht teilen, || auch nicht vier, auch nicht fünf; || teilen mögen sich sechs bis zehn. || Aber zehn bis zwanzig teilen sich nicht.
- 5 a Zwei Gesellschaften, welche speisen in einem Haus, || sobald ihre äußersten Enden einander sehn, || verschmelzen in eins, sich aufzufordern. || Wo nicht, so fordern hier diese sich auf || und jene dort.

VII 5 b

9. Lobpreis beim Wein.

- 5 b „Man spricht keinen Lobpreis beim Wein, || man gießt zuvor Wasser hinein“, || sagt Rabbi Eliezer; || die Gelehrten aber sagen: man spricht den Lobpreis.

teilhaben können; zehn dürfen sich also nicht in Gruppen zu drei und vier auflösen, neunzehn nicht in eine Gruppe von zehn und drei zu drei; aber zwanzig in zwei Gruppen zu zehn (wie sechs in zwei Gruppen zu drei). Aqiba und Ismael lehnten diese Kasuistik ab (nach VII 3 c).

VII 5 a. Zuerst wird der Begriff **אָבְל כְּאַחַת** VII 1. 4 näher bestimmt. Wenn die letzten Glieder zweier Gesellschaften (**מִקְצָתוֹן**) sich gegenseitig sehen, so sind sie zu gemeinsamem Dankgebet zusammengeschweißt (**מִצְרָפֵין**); sonst fordert jede für sich auf (**לְעִצְמוֹן**).

VII 5 b. Sehr auffallend ist die Bemerkung über den Segen beim Wein, die man eher Kap. VI erwartet hätte (vgl. VI 1. 6). Am Schluß von Kap. VI (8) war von der Segnung des Wassers die Rede. So erscheint der Abschnitt VII 1—5 a eingeschoben, und VII 5 b gehört unmittelbar hinter VI 8. R. Eliezer (s. I 1, um 100 n. Chr.) will einen Lobspruch nur über den mit Wasser gemischten Wein; er erscheint ihm erst so für den Genuß zubereitet. Aber die Gelehrten lehnen seine Anschauung, wohl als zu schroff, ab. Ähnlich geht es ihm I 1.

אָלו דְּבָרִים שְׁבִין בֵּית שַׁמַּי || וּבֵית הֵלֵל בְּסֵעוּדָה: || בֵּית שַׁמַּי אוֹמְרִים ||
 מְבָרַךְ עַל הַיּוֹם וְאַחַר כֶּךָּ מְבָרַךְ עַל הַיַּיִן || וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים || מְבָרַךְ
 עַל הַיַּיִן וְאַחַר כֶּךָּ מְבָרַךְ עַל הַיּוֹם:
 בֵּית שַׁמַּי אוֹמְרִים || נוֹטְלִין לְיָדִים וְאַחַר כֶּךָּ מוֹזְגִין אֶת הַכּוֹס || וּבֵית
 הֵלֵל אוֹמְרִים || מוֹזְגִין אֶת הַכּוֹס וְאַחַר כֶּךָּ נוֹטְלִין לְיָדִים:
 בֵּית שַׁמַּי אוֹמְרִים || מְקַנְחִין יָדָיו בַּמַּפָּה וּמְנִיחָה עַל הַשֻּׁלְחָן || וּבֵית הֵלֵל
 אוֹמְרִים עַל הַכֶּסֶת:
 בֵּית שַׁמַּי אוֹמְרִים || מְכַבְּדִין אֶת־הַבַּיִת וְאַחַר כֶּךָּ נוֹטְלִין לְיָדִים || וּבֵית
 הֵלֵל אוֹמְרִים || נוֹטְלִין לְיָדִים וְאַחַר כֶּךָּ מְכַבְּדִין אֶת הַבַּיִת:
 בֵּית שַׁמַּי אוֹמְרִים || גֵּר וּמְזוּן בְּשָׂמִים וְהַבְּדֻלָּה || וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים ||
 גֵּר וּבְשָׂמִים מְזוּן וְהַבְּדֻלָּה:

VIII 1. אָלו דְּבָרִים. Als Ganzes gehört dieser Abschnitt streng genommen nicht zum Thema des Traktats Berakot; aber 1. 5. 6. 7. 8 handeln von Segenssprüchen; nur 2—4 sind der Vollständigkeit halber eingefügt. Ebenso die beiden Beispiele II 6. בֵּית שַׁמַּי וּבֵית הֵלֵל vgl. I 3. סֵעוּדָה umfassender als מְזוּן VI 6. Die Bestimmungen beider Schulen sind wohl verständlich: das Haus Schammai meint, daß der Feiertag zu allererst seinen Segensspruch erhalte; das Haus Hillel bestimmt, daß der Tag erst genannt werden soll, wenn das Festmahl mit dem Wein eingeleitet ist. So war es wohl die alte Opfersitte, daß die Weinspende dem Gebet für den Tag vorherging, vgl. J Sir 50 15—19.

VIII 2. Das Haus Schammai rechnet das Mischen von Wasser und Wein zur Mahlzeit, das Haus Hillel zur Vorbereitung für die Mahlzeit. Die Forderung R. Eliezers VII 5, erst den gemischten Wein zu segnen, wird auch deshalb abgewiesen worden sein, weil beide Schulen gewohnt waren, Mischen und Händewaschen erst nach den beiden Segenssprüchen über den Wein und den Tag zu vollziehen. מִזְגַּם ist biblisch מִסַּךְ = μίσσειν — miscere.

VIII 3. מְפָה in das Lateinische übernommenes Fremdwort Quintilian I 5 57. Hier kann es sich nur darum handeln, wo das Handtuch weniger leicht rituell verunreinigt. Nach Schammai wird die auf dem Polster liegende Person, nach Hillel die auf dem Tisch stehende Speise, auch wohl die nach der Speise greifende Hand mehr geschützt.

VIII 4. Das ist parallel VIII 2. Das Haus Schammai rechnet die

VIII 1—8 a 10. Tischregeln der Schulen Hillel und Schammai.

- 1 Das sind die Unterschiede zwischen Haus Schammai || und Haus Hillel beim Mahl. || Haus Schammai sagt: || man preist wegen des Tags, und nachher preist man wegen des Weins. || Aber Haus Hillel sagt: || man preist wegen des Weins, und nachher preist man wegen des Tags.
- 2 Haus Schammai sagt: || man begießt die Hände, und nachher mischt man den Becher. || Aber Haus Hillel sagt: || man mischt den Becher, und nachher begießt man die Hände.
- 3 Haus Schammai sagt: || man wischt ab die Hände am Tuch und legt's auf den Tisch. || Aber Haus Hillel sagt: auf das Kissen.
- 4 Haus Schammai sagt: || man reinigt das Haus, und nachher begießt man die Hände; || aber Haus Hillel sagt: || man begießt die Hände und reinigt nachher das Haus.
- 5 a Haus Schammai sagt: || Lampe und Mahlzeit, Gewürze und Sonderung; || aber Haus Hillel sagt: || Lampe und Gewürze, Mahlzeit und Sonderung.

Herrichtung des Hauses wie das Mischen des Weines zur Mahlzeit, die durch Händewaschen umrahmt ist; das Haus Hillel will das Händewaschen unmittelbar vor und unmittelbar nach dem eigentlichen Essen.

VIII 5. Die beiden Formeln $\text{נֵר וּבָשָׂמִים מְזוֹן}$ und $\text{נֵר וּמְזוֹן בְּשָׂמִים וְהַבְדֵּלָה}$ ordnen die Folge der Gebete der Habdalahliturgie bei Sabbatausgang. Der Streit beider Schulen dreht sich um den Lobpreis wegen der Gewürze (בְּשָׂמִים); es ist die Frage, ob der Lobpreis wegen der Mahlzeit ihm vorausgehen soll (so Haus Schammai) oder nachfolgen soll (so Haus Hillel). Die Gewürze gehören zur Eigentümlichkeit des Sabbatmahles, wohl weil die Speisen früher gekocht und auch in der heißen Zeit frisch erhalten werden mußten. Nun stand es beiden Schulen fest, daß diese besondern Gebete beim Sabbatmahl mit dem über das Sabbatlicht anfangen und mit der Habdalah schließen. Aber das Haus Schammai ließ das Gebet über die Gewürze dem gewöhnlichen Gebet über das Mahl folgen; die Gewürze waren ihm nur eine besondere Zutat beim Mahl; Hillel stellt die Segnung der Gewürze der Segnung des Mahls voraus; die Besonderheit des Sabbatsegens sollte stark hervortreten. Von den Sabbatgewürzen hat Martial epigr. 4 4—12 einen sehr überwältigenden Eindruck gehabt. Übrigens folgt Tos Ber VI 6 einer anderen Überlieferung über den Streit beider Schulen; da beginnen beide mit dem Segen über das Mahl und streiten über die Ordnung von Licht und Gewürz. Vom Gebet beim Mahl am Sabbatabend mit Licht, Wein und Sabbatspeise redet sehr anschaulich Persius Sat. V 179—184.

בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים || שֶׁבְּרַא מְאוֹר הָאֵשׁ || וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים || בּוֹרַא מְאוֹרֵי
הָאֵשׁ:

אֵין מְבָרְכִין לֹא עַל הַגֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׁמִים || שֶׁל גּוֹיִם || וְלֹא עַל הַגֵּר
וְלֹא עַל הַבְּשָׁמִים || שֶׁל מְתִים || וְלֹא עַל הַגֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׁמִים || שֶׁל
עֲבוּדָה זָרָה || וְאֵין מְבָרְכִין עַל הַגֵּר || עַד שְׂיֵאוֹתוֹ לְאוּרוֹ:
מִי שֶׁאָכַל וְשָׁכַח וְלֹא בִּרְךָ || בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים יַחְזוֹר לְמְקוֹמוֹ וַיְבָרֵךְ ||
וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים יְבָרֵךְ בְּמְקוֹם שֶׁנִּזְכָּר || וְעַד מְתֵי מְבָרֵךְ? || עַד כִּדֵּי
שְׂתֵאכֵל הַמְּזוֹן שֶׁבְּמַעְיוֹ:

כֹּא לְהֵן יֵין אַחַר הַמְּזוֹן || אִם אֵין שָׁם אֶלָּא אוֹתוֹ כּוֹס || בֵּית שְׁמַאי
אוֹמְרִים || מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן וְאַחַר כֶּךָ מְבָרֵךְ עַל הַמְּזוֹן || וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים ||
מְבָרֵךְ עַל הַמְּזוֹן וְאַחַר כֶּךָ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן:

וְעוֹנִין אָמֵן אַחַר יִשְׂרָאֵל הַמְּבָרֵךְ || וְאֵין עוֹנִין אָמֵן אַחַר כּוֹתֵי הַמְּבָרֵךְ ||
עַד שִׁשְׁמַע כָּל הַבְּרָכָה כּוֹלָה:

D. Gebete in besonderen Lebenslagen.

הַרוּאָה מְקוֹם שֶׁנַּעֲשׂוּ בוֹ גִּסְיִם לְיִשְׂרָאֵל || אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁעָשָׂה גִּסְיִם

VIII 5 b. מְאוֹר הָאֵשׁ, מְאוֹרֵי הָאֵשׁ: beim Lobpreis wegen des Sabbatlichtes gedenkt das Haus Schammai der einzelnen Lampe, das Haus Hillel der vielen in den jüdischen Häusern brennenden Lichter.

VIII 6. גּוֹיִם: die Sabbatgebräuche, besonders das Lichtenanzünden, waren vielfach auch bei Heiden gebräuchlich, vgl. Jos Ap II 282: οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδητικῶν οὐδὲ βάρβαρον οὐδὲ ἐν γένος ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος ἦν ἀργουμένον ἡμεῖς τὸ ἔθος διαπεφοίτηκεν καὶ αἰνηστεῖται καὶ λύχνων ἀνακαύσεις παρατετήρηνται; Seneca ep. 95 [XV 3]: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus! Damit war der Jude versucht, auch bei der Sabbatlampe des Heiden den Segen zu sprechen. Und ähnlich stand es wohl mit den Gewürzen. מְתִים: Das Verbot meint hier nicht die Gewürze, die zur Bestattung des Toten verwendet wurden (μετὰ τῶν ἀρωμάτων καθὼς ἔθος ἔστιν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν Joh 19 40). Gedacht ist der Fall, daß ein Toter im Hause liegt: da fallen diese Segnungen weg, wie die andern Gebete III 1. עֲבֻדָה זָרָה: Jüdische Gebräuche werden verwendet bei heidnischem Gottesdienst, wo also von Annäherung an das Judentum keine Rede ist. עַד שְׂיֵאוֹתוֹ

5b Haus Schammai sagt: || der das Licht des Feuers schuf; || aber Haus Hillel sagt: || der Schöpfer der Lichter des Feuers.

6 Nicht preist man wegen der Lampe noch der Gewürze || von Heiden; || nicht wegen der Lampe noch der Gewürze || von Toten; || nicht wegen der Lampe noch der Gewürze || von fremdem Gottesdienst, || nicht preist man wegen der Lampe, || bevor man ihr Licht genießt.

7 Wer aß und vergaß und den Lobpreis nicht sprach, — || Haus Schammai sagt: — er kehre an seinen Platz und spreche ihn, || aber Haus Hillel sagt: er spreche ihn da, wo er sein gedenkt. || Und bis wann spricht er ihn? || Bis verdaut ist die Speise in seinem Innern.

8a Wird Wein nach dem Mahle aufgetischt, || und ist kein Becher da außer dem einen, — || Haus Schammai sagt: || Man preist wegen des Weins und hernach preist man wegen des Mahls; || aber Haus Hillel sagt: || man preist wegen des Mahls, und hernach preist man wegen des Weins.

VIII 8 b 11. Das Tischgebet des Samariters.

Und man erwidert mit Amen, wenn betet ein Israelit; || nicht sagt man Amen zu des Kutaeers Gebet, || bevor man den ganzen Lobpreis gehört hat.

IX D. Gebete in besonderen Lebenslagen.

IX 1 1. An bedeutsamen Orten.

Wer da schaut einen Ort, da Wunder geschahen an Israel, || spricht:

לְאוֹרֵי: Es gilt als ein Mißbrauch, wenn etwa im Sommer kein Licht angezündet und doch Gott für die Sabbatlampe gepriesen wird. VIII 6 unterbricht das Thema von Kap. VIII durch Bemerkungen zu dem VIII 5 erwähnten Lobpreis bei Sabbatlampe und Sabbatgewürzen.

VIII 7. Das Haus Hillel ist milder als das Haus Schammai, dessen strenge Forderung oft undurchführbar sein mochte. Einiger war man, wie es scheint, in der Schlußbestimmung.

VIII 8a. וְאִם אֵין אֵין שָׁם אֶלָּא אוֹתוֹ כּוֹס vgl. VI 6. = wenn kein Wein zuvor getrunken wurde. In solchem Fall will das Haus Schammai die herkömmliche Reihenfolge der Segensprüche: zuerst über den Wein, dann über die Mahlzeit; das Haus Hillel will es umgekehrt entsprechend der Reihenfolge dessen, was genossen wurde.

VIII 8b. עוֹנֵין אִמֵּן: eine Vorsichtsmaßregel, damit der Israelit nicht in die Irrtümer der Samariter (פּוֹתֵי) einwillige, mit denen aber doch auch hier Gebetsgemeinschaft vorausgesetzt wird, vgl. VII 1.

IX 1. מֵאֲרִצְנוֹ ursprünglich das Panier, dann Zeichen, Wunder. Der ganze § ist vom Standpunkt Palästinas aus geschrieben.

לְאֲבוֹתֵינוּ ॥ בְּמָקוֹם הַזֶּה: ॥ מְקוֹם שֶׁנֶּעֱקְרָה מִמֶּנּוּ עֲבוּדַת זָרָה ॥ אוֹמֵר בְּרוּךְ
שֶׁעָקַר עֲבוּדַת זָרָה מֵאֶרְצֵנוּ:

עַל הַזִּיקִין וְעַל הַזּוֹעוֹת וְעַל הַרְעָמִים וְעַל הַרוּחוֹת ॥ וְעַל הַבְּרָקִים
אוֹמֵר ॥ בְּרוּךְ שֶׁפָּחוּ וּגְבוּרָתוֹ מְלֵא עוֹלָם ॥ עַל הַהָרִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְעַל
הַיַּמִּים וְעַל הַנְּהָרוֹת ॥ וְעַל הַמְדַבְּרוֹת אוֹמֵר בְּרוּךְ עֹשֶׂה בְּרֵאשִׁית ॥ רַבִּי
יְהוּדָה אוֹמֵר ॥ הַרוֹאֶה אֶת הַיָּם הַגְּדוֹל אוֹמֵר בְּרוּךְ שֶׁעָשָׂה אֶת הַיָּם הַגְּדוֹל ॥
בְּזִמְן שְׂרוּאָהוּ לְפָרְקִים: ॥ עַל הַגְּשָׁמִים וְעַל בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת ॥ אוֹמֵר בְּרוּךְ
הַטּוֹב וְהַמְטִיב ॥ וְעַל בְּשׂוֹרוֹת רָעוֹת אוֹמֵר ॥ בְּרוּךְ דִּין הָאֱמֶת:

בְּנֵה בַּיִת חֲדָשׁ וְקַנֵּה כְּלִים חֲדָשִׁים אוֹמֵר ॥ בְּרוּךְ שֶׁהִחְיֵנוּ וְקִמְּנוּ
וְהִגִּיעֵנוּ לְזִמְן הַזֶּה:

מְבָרֵךְ עַל הַרְעָה מֵעֵין עַל הַטּוֹבָה ॥ וְעַל הַטּוֹבָה מֵעֵין עַל הַרְעָה:

IX 2. זִיק und וּזְעָה ungewöhnliche Naturereignisse. Donner, Wind und Blitze (beachte die Reihenfolge!). Der Wind trägt den Blitz nach antiker Anschauung, vgl. Ovid, *Metam.* 1 55. 56.

illic et nebulas, illic consistere nubes	Dort auch hieß er die Nebel und dort die Wolken sich lagern
jussit et humanas motura tonitrua mentes	Und die <i>Donner</i> , die leicht das Herz der Menschen erschüttern,
et cum fulminibus facientes ful- gura ventos.	Und die <i>Winde</i> , die <i>Wetterleuchten</i> <i>mit Blitzen</i> bereiten.

Wind und Wetter sind besonders eindrucksvoll. עוֹלָם: מְלֵא עוֹלָם ist hier in räumlichem Sinn = κόρυς. Mit dem Hinweis auf Gottes alles durchwaltende Kraft und Stärke wird heidnischer Aberglaube abgewehrt. Auch auf „Bergen, Höhen; Seen und Strömen; in Wüsten (= Triften, Heiden)“ treiben nach heidnischer Meinung allerlei Geister ihr Spiel; so soll der Jude hier den Schöpfer preisen. Einen besonderen Spruch fordert R. Juda (s. II 1 — um 130—160) beim Anblick der See (הַיָּם הַגְּדוֹל) wenigstens von dem, dem sie kein alltäglicher Anblick ist: בְּזִמְן שְׂרוּאָהוּ

gepriesen sei, der da Wunder tat an unsern Vätern || an diesem Ort; || einen Ort, da ausgerottet ward fremder Gottesdienst, || der spricht: gepriesen sei, der da ausrottet fremden Gottesdienst aus unserm Land.

IX 2 2. Bei Naturereignissen und Natureindrücken.

Bei Kometen, bei Erdbeben, bei Donner und Sturm || und bei Blitzen sagt man: || gepriesen sei, des Kraft und Stärke die Welt erfüllt. || Bei den Bergen, den Hügeln, den Seen und Strömen || und bei den Wüsten sagt man: gepriesen, der es machte am Anfang. || Rabbi Juda sagt: || wer das (große) Meer sieht, spricht: gepriesen, der da machte das (große) Meer, || wenn er es nur sieht von Zeit zu Zeit. || Bei Regengüssen und froher Botschaft || sagt man: gepriesen der Gute, der Gutes tut. || Bei schlimmer Botschaft sagt man: || gepriesen sei, der nach Wahrheit richtet.

IX 3 a 3. Neues Haus und neue Einrichtung.

Baut einer ein neues Haus und erwirbt sich neues Geräte, so spricht er: || gepriesen, der uns leben ließ, aufrechterhielt und geführt hat zu dieser Zeit.

IX 3 b 4. Lobpreis beim Guten und Schlimmen.

Man spricht bei Schlimmem einen Auszug vom Lobpreis bei Gutem || und beim Guten einen Auszug vom Lobpreis bei Schlimmem.

לְפָרְקִים = wenn er sie nur ab und zu sieht: der Küstenbewohner hat nicht denselben großen Eindruck. הַגְּשָׁמִים: Der rechtzeitige Eintritt des Regens ist für das Jahr in Palästina entscheidend. בְּשׂוּרוֹת טוֹבוֹת und בְּשׂוּרוֹת רָעוֹת: das Wort בְּשׂוּרָה ist nicht mehr wie althebräisch Freudenbotschaft II Sam 18 20–27 II Kön 7 9, sondern allgemeine Nachricht. Auch bei schlimmer Nachricht soll man Gott preisen als יְיָן הַאֲמֵת „der nach Wahrheit richtet“. Dieser Lobpreis ist von dem Bewußtsein getragen, daß das Unglück der Schuld des Menschen entspricht, ein Wort der Ergebung: „wir haben es nicht besser verdient“, vgl. Luc 13 3. 5.

IX 3a. שְׂהֵיָנוּ: Die Formel paßt bei jedem Lebensabschnitt, bei dem ein bestimmtes Ziel erreicht ist.

IX 3b. מֵעַן s. IV 3 VI 8: ein Auszug, eine kurze Zusammenfassung. Also: der Lobpreis beim Bösen enthält eine kurze Zusammenfassung des Lobpreises beim Guten und der Lobpreis beim Guten eine Zusammenfassung des Lobpreises beim Bösen. Man soll auch beim Lobpreis Gottes nicht vergessen, daß allem Guten etwas Böses, allem Bösen etwas Gutes beigemischt ist. Es gibt also eine Formel für den Lobpreis beim Guten und eine Formel für den Lobpreis beim Bösen; keine

וְהַצֹּעֵק לְשַׁעֲבֵר הָרִי זֶה תְּפִלַּת שְׁוֹא ॥ הִיְתָה אֲשֶׁתּוֹ מְעוֹבְרַת וְאָמַר ॥
 יְהִי רְצוֹן שְׁתֵּלֵד אֲשֶׁתִּי זָכָר ॥ הָרִי זֶה תְּפִלַּת שְׁוֹא: ॥ הִנֵּה בָּא בְּדֶרֶךְ וְשָׁמַע
 קוֹל צְוֹנָה בָּעִיר וְאָמַר ॥ יְהִי רְצוֹן שְׁלֹא תִהְיֶה בְּתוֹךְ בֵּיתִי ॥ הָרִי זֶה
 תְּפִלַּת שְׁוֹא:

הַנִּבְּנִים לְבָרֶךְ מִתְּפִלָּל שְׁתִּים ॥ אֶחָת בְּכַנִּיסָתוֹ וְאַחַת בִּיצִיאָתוֹ ॥ בֶּן עֲזַאי
 אָמַר אַרְבַּע ॥ שְׁתִּים בְּכַנִּיסָתוֹ וְשְׁתִּים בִּיצִיאָתוֹ ॥ וְנוֹתֵן הַוְדָאָה עַל שַׁעֲבֵר
 וְצוֹעֵק עַל הַעֲתִיד:

חַיֵּב אָדָם לְבָרֶךְ עַל הַרְעָה ॥ כְּשֵׁם שֶׁמְבָרֶךְ עַל הַטּוֹבָה ॥ שֶׁנֶּאֱמַר וְאַהֲבַתְּ
 אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ ॥ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ: ॥ בְּכָל לְבָבְךָ בְּשָׁנֶיךָ
 יִצְרִיךָ בְּיָצָר טוֹב וּבְיָצָר רָע: ॥ בְּכָל נַפְשְׁךָ אֲפִילוֹ הוּא נוֹטֵל אֶת נַפְשְׁךָ ॥
 בְּכָל מְאֹדְךָ בְּכָל מְמוֹנְךָ ॥ דָּבָר אַחֵר בְּכָל מְאֹדְךָ בְּכָל מְדָה וּמְדָה ॥ שֶׁהוּא
 מוֹדֵד לְךָ הָרִי מוֹדָה לוֹ:

wird gebraucht, ohne daß ein Auszug aus der andern Formel hinzugefügt wird. Diese Bestimmung schließt sich deutlich an den Schluß von IX 2 an, so daß der Beginn von IX 3 wie ein Einschub erscheint.

IX 3c. הָרִי זֶה תְּפִלַּת שְׁוֹא: zu diesem Thema werden drei Beispiele gegeben. Der Grundgedanke ist: töricht ist, daß eine fertige Sache (Vergangnes, das Geschlecht des Menschen nach der Empfängnis, ein sich bereits abspielender Vorgang) durch ein Gebet verändert werden soll. Dabei ist vergessen, daß das Gebet auch in solchem Fall die Angst des Menschen zur Ruhe bringt, indem es seine Sorge Gott anvertraut.

IX 4. לְבָרֶךְ in die Stadt: dabei ist wohnen auf dem Lande vorausgesetzt (vgl. בִּיצִיאָתוֹ). Es wird angenommen, daß man Geschäfte halber in die Stadt geht. שְׁמַעוֹן (Verkürzung von עֲזַרְיָה) hieß שְׁמַעוֹן, um 100 bis 130 n. Chr. (Strack, Einl.⁴ S. 91). Undeutlich ist, ob וְצוֹעֵק . . . וְנוֹתֵן sich auf die je zwei Gebete des Ben Azzai oder auf die anfangs geforderten zwei bezieht.

IX 5a. עַל הַרְעָה gehört zum Schluß von IX 2 und dem zweiten Satz von IX 3, so daß also die Worte vom unnützen Gebet und vom Lob-

IX 3 c

5. Ein unnütz Gebet.

Wer klagt über das, was vergangen ist, sieh, das ist ein unnütz Gebet;|| ist das Weib schwanger, und man spricht: || möge es wohlgefallen, daß mein Weib einen Knaben gebiert!, || sieh, das ist ein unnütz Gebet. || Kommt man des Wegs, hört lautes Geschrei in der Stadt und spricht: || möge es wohlgefallen, daß es nicht sei in meinem Haus!, || sieh, das ist ein unnütz Gebet.

IX 4

6. Beim Gang zur Stadt.

Wer zur Stadt geht, betet zweimal, || einmal beim Kommen und einmal beim Gehen. || Der Sohn Azzais sagt: viermal; || zweimal beim Kommen und zweimal beim Gehen; || und man dankt wegen des Vergangnen und klagt wegen der Zukunft.

IX 5 a

7. Der Lobpreis im Unglück.

Schuldig ist man, zu preisen beim Bösen, || so wie man preist bei dem Guten; || denn es heißt: du sollst lieben Jeja deinen Gott, || von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit aller Macht. || Von ganzem Herzen: mit beiden Trieben, dem guten und bösen; || von ganzer Seele: selbst wenn er dir deine Seele nimmt; || mit aller Macht: mit allem Vermögen. || Ein anderer Sinn: mit aller Macht: bei jeglichem Maß, || das er dir zumißt, mußt du ihn preisen.

preis beim Gang in die Stadt später eingeschoben sind. וְאָהַבְתָּ אֶת יְיָ = Deut 6 5 (Glaubensbekenntnis). בְּשֵׁנֵי יִצְרָיִךְ: ein sicheres Stück jüdisch-theologischer Anthropologie nach Gen 6 5: כָּל יִצְרָר מִחֻשְׁבוֹת לְבוֹ רַק רַע. Daraus stammt zuerst der terminus יִצְרָר הָרַע, dem der andere יִצְרָר הַטוֹב gegenübertritt. Die Liebe zu Gott soll mit ganzem Herzen geschehen; also soll auch der böse Trieb, der seiner Art nach von Gott nichts will, diese Liebe bewahren: das geschieht, wenn der Mensch die Schickung als böse (רָעָה) empfindet und sich doch überwindet, Gott zu preisen. אָפִילוֹ הוּא נוֹטֵל: Die Hingabe des eignen Lebens erscheint als das schlimmste Schicksal. Auch da soll der Israelit Gott lieben und preisen. בְּכָל מְמוֹנָךְ „mit Verzicht“ auf all deine Habe: auch dabei soll man Gott lieben und preisen. דְּרָבָר אַחֵר: term. techn. = andere Entscheidung, hier: Deutung des Bibelworts. מֵאֵד, מִקְדָּה, מִמְּדָה, מִמְּדָה ein Wortspiel. Das Maß, das Gott dem Menschen zumißt = die Schickung Gottes. Diese Ausführung ist inhaltlich der Höhepunkt des Traktates. Es sind für den Lobpreis im Unglück drei Gründe angeführt: 1. Das eigne Schuldbewußtsein IX 2 Schl. 2. Glück und Unglück sind stets beisammen (IX 3 b). 3. Die

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח || שהוא מכוון כנגד בית
 קדשי הקדשים: || ולא יכנס להר הבית במקלו || ובמנעלו ובפונדתו
 ובאבק שעל רגליו || ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה: || מקל וחומר:

כל חותמי ברכות שבמקדש || היו אומרים עד העולם: || משקלקלו
 המינים ואמרו || אין עולם אלא אחד התקינו || שיהו אומרים || מן העולם
 ועד העולם:

Pflicht der Gottesliebe, die unter Selbstüberwindung, bei Verlust von Leben und Eigentum, bei jeder Schickung, erfüllt werden muß.

IX 5b. לא יקל אדם את ראשו, wörtlich zu verstehen, da der Jude bedeckten Hauptes betet, um sich in seiner geschöpflichen Art gewissermaßen vor der Erhabenheit der Gottheit zu schützen (Ex 36 I Kön 19¹³ Jes 6²) vgl. zu V 1. Das wörtliche Verständnis ist hier auch darum geboten, weil sofort von Stock, Schuhen, Geldtasche und Staub an den Füßen die Rede ist. Die übertragene Bedeutung „leichtfertig sein“ ist also abzuweisen. שער המזרח: das große Eingangstor des innern Vorhofs, zunächst dem Vorhof der Frauen, durch das man gewöhnlich in den Tempel ging (Jos ant 15⁴¹⁸ bell Jud 5^{204. 205} — Holtzmann, Zeitgesch.² S. 156. 157; ZNW 1908 S. 71—74). Stock und Schuhe sollen abgelegt werden, ehe man auf den Tempelberg kommt: במנעלו vgl. Ex 35; dazu der Vorwurf gegen die römischen Soldaten, die mit Schuhen den Altar betraten Ps Sal 22 und der Spott Juvenals über das Land, da Könige barfuß Sabbat feiern VI 159: observant ubi festa *mero pede* sabbata reges. הר הבית ist das ganze Gebiet des Tempels mit Einschluß des äußern Vorhofs. An den letztern ist jedenfalls gedacht bei dem Verbot ולא יעשנו קפנדריא, da das Hinauf- und Herabsteigen beim Innenvorhof niemals eine Abkürzung gewesen wäre. Hinsichtlich Stock und Schuhen ist nun anderswo nichts überliefert; eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Stock hat sicher die Geißel, die Jesus nach Joh 2¹⁵ (ποιήσας φραγέλλιον ἐκ χοινίωv) im äußern Vorhof schwingt. Sehr auffallend ist das Verbot der Geldtasche (פונדה funda), nicht bloß, weil uns die Evangelien von dem Tempelmarkt und den Geldwechslern im äußern Vorhof erzählen Marc 11¹⁵ Mat 21¹² Luc 19⁴⁵ Joh 2^{14—16}, sondern weil der Tempel selbst Einkünfte in Geld aus den verschiedensten Anlässen bezog. Die Erzählung der Evangelien von der Tempelreinigung zeigt klar, daß man

IX 5 b

8. Die Heiligkeit des Tempelbergs.

Nicht entblöße ein Mann sein Haupt vor dem östlichen Tor || genau gegenüber dem Allerheiligsten. || Und nicht komme er zum Tempelberg mit seinem Stock, || mit Schuhen und Tasche und Staub an den Füßen, || nicht brauche er ihn, um abzukürzen und auszuspeien! || (Vom Kleinen zum Großen.)

IX 5 c

9. Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Beim Abschluß jedes Lobpreises im Heiligtum || sprach man die Formel: in Ewigkeit. || Seitdem die Abtrünnigen Schaden anrichteten und sprachen, || es gibt nur die Ewigkeit hier, bestimmte man, || daß man sagen sollte: || von Ewigkeit bis in Ewigkeit.

den äußern Vorhof — der ja auch den Heiden zugänglich war — nicht als heilige Stätte schätzte. Wo man Tauben, ja Rinder verkauft und Geldgeschäfte macht, wird man auch um den Staub an den Füßen (אַבֶּק שָׁעַל רַגְלָיו) nicht allzu ängstlich besorgt gewesen sein. Aber auch Marc 11 16 heißt es: οὐκ ἤφειεν, ἵνα τις διενέγκη κεῦθος διὰ τοῦ ἱεροῦ. Da handelt Jesus im Sinn unsres Textes gegen die allgemeine Praxis; aber auch die Evangelien lassen noch erkennen, daß Jesus bei der Tempelreinigung die frommen Kreise auf seiner Seite hatte. Ganz durchführen ließ sich aber die hier niedergelegte Anschauung niemals. מִקֵּל וְחוֹמֶר schriftgelehrte Formel für den Schluß a minore ad majus, auf Hillel zurückgeführt (Strack, Einl.⁴ S. 120). Die Worte sind hier eine Glosse zum Vorangehenden. Verboten ist zuerst das Leichtere: Hut-abnehmen, Stock und Schuhe, Geldtasche, Staub an den Füßen, Zustricken; dann das Schwerere: Ausspeien; das erste ist eine Nichtachtung, das zweite eine grobe Verletzung des Heiligtums. In den Text gehört diese Glosse also ursprünglich nicht.

IX 5c. עַד הָעוֹלָם, מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם s. I 4. Die Mischna weiß, daß die kürzere Schlußformel älter ist. Sie erklärt das Aufkommen der längeren Formel. אֵין עוֹלָם אֶלָּא אֶחָד: es gibt nur *eine* Welt. Die מְיַנִּים sind also Aufklärer, die von עוֹלָם הַבָּא nichts wissen wollen, s. I 5. Die neue Formel wird also verstanden מִן הָעוֹלָם הַזֶּה וְעַד הָעוֹלָם הַבָּא. Wir wissen, daß die Sadduzäer an eine Auferstehung nicht glaubten Marc 12 18 Apg 4 2 23 8; damit also auch nicht an eine künftige Welt, die erwacht, wenn die jetzige Welt entschlafen ist IV Es 7 28—32. Aber die Erweiterung der Formel besteht hier einfach darin, daß vor das alte „für immerdar“ noch gesetzt wurde „von immerdar“: der Lobpreis Gottes ist schlechthin unbegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Das hat mit dem Gegensatz von Pharisäern und Sadduzäern

הַתְּקִינוּ שִׁיְהֵא אָדָם שׂוֹאֵל ॥ אֶת שְׁלוֹם חֲבֵרוֹ בְּשֵׁם ॥ שֶׁנֶּאֱמַר וְהִנֵּה בְּעֵז
 בָּא מִבֵּית לֶחֶם ॥ וַיֹּאמֶר לְקוֹצְרִים ִּי עִמָּכֶם ॥ וַיֹּאמְרוּ לוֹ יִבְרַכְךָ ִּי: ॥ וַאֲמַר
 ִּי עִמָּךְ גְּבוּר הַחֵיל: ॥ וַאֲמַר אֵל תְּבוּז כִּי זָקְנָה אִמָּךְ: ॥ וַאֲמַר עֵת לַעֲשׂוֹת
 לִי הִפְרוּ תוֹרָתְךָ: ॥ רַבִּי גִתָּן אֹמֵר הִפְרוּ תוֹרָתְךָ ॥ מִשׁוּם עֵת לַעֲשׂוֹת לִי:

ursprünglich nichts zu schaffen. Was hier steht, ist nachträgliche schriftgelehrte Deutung.

IX 5d. שׂוֹאֵל אֶת שְׁלוֹם חֲבֵרוֹ בְּשֵׁם der Gruß ist ein Segen; so gehört diese Bestimmung hierher. שֵׁם ist der Gottesname: Gott soll im Gruß genannt werden. Das ist unter allen Umständen wichtig, da das Judentum jede Bezeichnung Gottes aus Furcht vor Übertretung seines dritten Gebotes gerne vermeidet (vgl. Est und I Mak). Aber es scheint, daß hier mit שֵׁם wirklich der alte Gottesname gemeint ist, wie er in drei von den vier angeführten Stellen steht Ru 2 4 Ri 6 12 Ps 119 116. Natürlich soll er in einer der volkstümlichen Verkürzungen gesprochen werden (s. IV 4). Einführungsformel dieser Stellen ist zuerst נֶאֱמַר, später אֹמֵר wie λέγει bei Paulus Röm' 9 15. 25 10 6. 8. 21 15 10 II Kor 6 2 Eph 4 8 5 14. Nun enthalten nur die beiden ersten Anführungen Grüße. Die Stelle Ps 119 126: עֵת לַעֲשׂוֹת לִי הִפְרוּ תוֹרָתְךָ wird gebraucht, um die Übertretung des Gesetzes, nämlich des dritten Gebotes beim Grüßen, zu rechtfertigen. Wie die Stelle das leisten kann, zeigt die zum Schluß gegebene Auslegung des ר' גִּתָּן (Strack, Einl.⁴ S. 96: um 160—190 n. Chr.): man übertritt Gottes Gesetz, weil es Zeit ist, für Jeja zu handeln; also zur Förderung der Ehre Gottes wird Gottes Gesetz übertreten, nach dem

IX 5 d

10. Der Gruß mit dem „Namen“.

Man bestimmte, daß jeder entbiete || seinem Nächsten den Gruß mit dem „Namen“. || Denn es heißt: und siehe, Boas kam von Bethlehem || und sprach zu den Schnittern: Jeja mit euch! || und sie sagten ihm: dich segne Jeja! || und es heißt: Jeja mit dir, starker Held! || und es heißt: verachte nicht deine Mutter, wenn sie alt ist. || Und es heißt: es ist Zeit für Jeja zu handeln; sie haben dein Gesetz gebrochen. || Rabbi Natan spricht: sie brachen dein Gesetz, || weil es Zeit war, für Jeja zu handeln.

Gottes Name möglichst wenig gebraucht werden sollte. — Geradezu geheimnisvoll ist aber die Anführung der zweiten Hälfte von Prov 23 22. Der ganze Spruch lautet: שָׁמַע לְאָבִיךָ יְהוָה יְלֻדְךָ וְאַל-תִּבּוֹז כִּי וְקָנָה אִמְךָ. Hier wird von diesem Spruch die zweite Hälfte angeführt, ehe es gerechtfertigt wird, daß Gottes Gesetz in einem bestimmten Fall übertreten werden soll. Die in diesem Zusammenhang auffallende zweite Hälfte „verachte deine Mutter nicht, wenn sie alt ist“ soll den ganzen Spruch ins Gedächtnis rufen und an seine tiefere Bedeutung mahnen. Der Vater, der Israel gezeugt hat und den es hören soll, ist Jeja; aber neben der Pflicht des Gehorsams steht noch die Pflicht, die Eltern zu ehren, die Mutter nicht zu verachten, wenn sie alt ist — auch Gott wird leicht beiseite gesetzt, weil seine Erkenntnis etwas Altes, volkstümlich Geläufiges ist. Darum ist es nach Ps 119¹²⁶ Zeit, für Jeja zu handeln; und das tut man, indem man sein Gesetz durchbricht. Also Prov 23 22 wird angeführt, um die Worte עַת לַעֲשׂוֹת לִי aus Ps 119¹²⁶ zu begründen. — Aber bezeichnend ist es für den Charakter der Mischna, daß ihr erster Traktat mit dem Gedanken schließt, daß man, um für Jahwe zu wirken und ihn nicht verachten, vernachlässigen zu lassen, unter Umständen sein Gesetz durchbrechen müsse.

Textkritischer Anhang.

Um eine kritische Ausgabe in streng wissenschaftlichem Sinn konnte es sich bei vorstehender Gestaltung des hebräischen Textes nicht handeln. Weder lag das vorhandene kritische Material in Handschriften und Ausgaben mir in annähernder Vollständigkeit vor, noch war der Wert der einzelnen Überlieferungsquellen bisher genügend bestimmt. Daß selbst über das Alter einzelner Handschriften die größten Meinungsverschiedenheiten mit gutem Grund bestehen, kann man in Stracks Einleitung⁴ S. 74 nachlesen. Aber das relative Alter ist für den Wert einer Handschrift noch keineswegs entscheidend, besonders da es für die am Ende des zweiten Jahrhunderts entstandene Mischna kaum eine Handschrift gibt, die noch in das erste Jahrtausend nach Christus zurückreicht. Damit ist gegeben, daß bei einer großen Menge von Varianten bis jetzt durchaus nicht entschieden werden kann, ob sie zum ursprünglichen Textbestand gehören oder nicht. Eine große kritische Ausgabe müßte alle diese Varianten, die ja mindestens für Sprache und Satzbildung der Mischna eine Bedeutung haben können, in möglichster Vollständigkeit vorführen. Ich habe dieses Ziel auch im folgenden nicht im Auge, sondern begnüge mich, nur die Varianten zu besprechen, die nicht bloß in ihrer Zusammenstellung mit andern, sondern auch schon für sich ein gewisses Interesse in Anspruch nehmen können.

Die Mischna ist einmal in eigenen Handschriften, dann im palästinischen und im babylonischen Talmud überliefert. Für die erstgenannte Klasse benutze ich im folgenden eine mir freundlichst zur Verfügung gestellte sehr pünktliche Kollation des wertvollen codex Kaufmann (K) in Budapest. Für die palästinische Rezension des Mischna-textes ist im folgenden die Ausgabe von W.H. Lowe benützt: *The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests*, Cambridge 1883 (L). Den babylonischen Talmud benütze ich in der Ausgabe von Goldschmidt (Berlin, Calvary 1897 ff. — G), wobei außer dem von ihm zu grunde gelegten

Bomberg'schen Text (Venedig 1520—1523) namentlich die nach Rabbino-witz mitgeteilten Varianten des codex München 96 (M) in Betracht kommen. Außerdem benutze ich die Ausgaben von Pinner (Talmud Babli, Traktat Berachoth Berlin 1842 — P) und von Jost (ששת סדרי משנה, Berlin, Lewent 1832—1834 — J). Auch die Tosephta (Ausgabe von Zuckermann, Pasewalk und Trier 1880. 1882) bietet in ihrem Mischnatext (Tos-א = Erfurter, Tos-ב = Wiener Handschrift) beachtenswerte Varianten.

Kap. I: I 1 a. Die Lesart schwankt zwischen בערבים (GKLM), בערבין (Tos בא) und בערבית (PJ). Entsprechend steht I 2a בשחרים (KL), בשחרין (GM Tos-א) und בשחרית (JP Tos-ב). Danach ist die Pluralform vorzuziehen und zwar die Form mit ב, worin I 1a die drei, I 2a doch zwei von den drei Überlieferungsklassen übereinstimmen. Eine Gleichmäßigkeit der beiden Stellen ist sicher vorauszusetzen. Für נכנסין hat die Tosephta זכאין. Dieser schärfere Ausdruck ist vielleicht schon mit Rücksicht auf die heute übliche Erklärung der Stelle aus Lev 22⁴⁻⁷ gewählt; aber die Mischna redet nicht von den unreinen Priestern, sondern von den Priestern überhaupt. I 1 b. In L fehlt die Lehrerzählung; אם לא reiht sich unmittelbar an den Schluß von I 1a an. Der Anlaß mochte dem Schreiber nicht gefallen. Die Entscheidung des Vaters Gamliel lautet entweder: ihr seid verpflichtet (חיבין: so die meisten) oder: euch ist gestattet (מותרים K). Jeder ist nämlich verpflichtet, das Bekenntnis zu sprechen, solange er es nach der gesetzlichen Regel sprechen darf. Dem Sinne nach sind also beide Lesarten berechtigt. Aber מותר ist mißverständlich. Es könnte so aufgefaßt werden, als ob das Aufsagen des Bekenntnisses etwas Freiwilliges, nicht Pflichtmäßiges wäre. Außerdem ist die nur von einer Handschrift gebotene Lesart zunächst abzulehnen. I 2a. Wegen בשחרים s. zu I 1a. כרתן: so KL (כרתן K); sonst כרתי (= aram. כרתי Targ Onk Num 115 ed. Berliner S. 160); die punktierten Ausgaben (JP) drucken כרתי. Die hebräische Form verdient den Vorzug. הנץ: K הנץ wohl richtig gegen הנץ (J) oder הנץ (P). Unlösbar wäre die Frage, ob Könige (GP) oder Königskinder (JKLM) gerne bis 9 Uhr morgens zu Bette bleiben, aber die bessere Bezeugung spricht für die letzteren. I 3 lassen KM auf das kollektive כל אדם den Plural קוראין (K קורין) folgen; L läßt כל אדם aus und hat den Plural; die andern haben korrekt nach כל אדם den Singular: das wird Korrektur sein. Der Schluß lautet bei JL: בשעה שדרך בני אדם שוכבים ובשעה שדרך בני אדם עומדים: Man erwartete statt der Partizipien den Infinitiv mit ל. I 5 haben GM אליעזר; aber der Sohn Azarjas ist Eleazar (JKP; L לעזר). Für לימות המשיח bieten KL Tos-א

den Akkusativ **את ימות**: das ist der Fehler eines gedankenlosen Abschreibers, dem ‚die Tage des Messias bringen‘ näher lag als ‚auf die Tage des Messias bringen (= beziehen)‘.

Kap. II: II 1a. **ואם לאו לא יצא** fehlt bei GP: ein durch Homoioteleuton entstandener Ausfall: die juristische Schärfe verlangt die Abweisung des Gegenteils. II 2a. Zwischen **הן הפרקים** schieben GJLP **בין** ein; der gemeinsame Schreibfehler beweist gemeinsamen Ursprung; KM haben **בין** nicht; **אלו הן** kann es nicht substantivisches Subjekt sein. II 5b—7. Der selbständige Abschnitt war wohl nicht durch **ו** copulativum an das Vorangehende angeschlossen (GP); dazu lud das zweimalige **מעשה** ein; aber das Wort hat beide Male verschiedenen Sinn. Verschieden überliefert ist der an den Namen Gamliel angeschlossene Relativsatz: KL haben **וקרא בלילה** ohne **אשה** und ohne **הראשון**; für **הראשון** hat L nochmals **שנשא**. J hat **שקרא בלילה הראשון שנשא**, also ähnlich wie L, aber mit **הראשון** und nur einmaligem **שנשא**. Die durch GMP dargebotene Lesart empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. In den drei parallelen Erzählungen fehlt bei KL zuerst **תלמידיו**, dann entsprechend **רבינו**. Aber **למדתנו** zeigt, daß die beiden fehlenden Worte in den Text gehören. JLM haben **לא** vor **למדתנו**, also eine Frage. Das kann ja ursprünglich sein. Größere Gleichmäßigkeit erzielt L, der am Schluß von II 6 **כל האדם** hat wie II 7 **כל העבדים** (J II 6 **כל אדם**). Aber wer hätte aus **כל** doch **בני** gemacht?

Kap. III: III 1a. Statt **תפלה** haben KLM **תפלין**, KL ohne **ומכל המצות**; JP haben **מן התפלה ומן התפלין**; der weitere Schluß fehlt auch bei J. Ob der kurze Text von KL oder der von mir aufgenommene (G) ursprünglich ist, läßt sich nicht entscheiden. Für KL spricht, daß auch M nur **תפלין** (nicht **תפלה**) hat, daß im Zusammenhang vom Bekenntnis die Rede ist, zu dem die **תפלין** gehören. Aber die Befreiung vom Gebet und allen Gesetzespflichten in einem Todesfall ist Rest ältester Religion, der doch wohl schon ursprünglich hier Ausdruck fand. III 1b bietet G einen verworrenen Text: **את שלפני המטה צורך בהם פטורין שלאחר המטה**. **צורך בהן חייבין**. Danach wären die vor der Bahre gehenden Ablösungsleute befreit worden, wenn man sie als Träger brauchte, die hinter ihr gehenden in demselben Falle nicht. Das hat keinen Sinn. L hat nur **את שלמטה צורך בהן חייבין**. Das widerspricht der den Zusammenhang beherrschenden Anschauung, daß der Dienst am Toten die religiöse Betätigung hemmt. JMP haben das Richtige, K bietet die Formen von G und M nebeneinander, und zwar beide zur Hälfte im Text und zur Hälfte am Rand.

Kap. IV: IV 1 JKP punktieren aramäisch **פְּלַג**, JP auch **קִבְע**. Aber

der Text ist hebräisch. Auffallend ist bei L die Bezeichnung תפלה הערבאים, die noch auf die ursprüngliche Sitte, das Gebet beim Abendopfer בין הערבאים Ex 29³⁹ Num 28⁸ zu sprechen, zurückweist. IV 2 lassen GLP תלמידיו aus; so notwendig wie II 5 b—7 ist es hier nicht. IV 3. Die punktierten Texte haben hier wie VI 8a IX 3b מעין; aber dem Sinn und der Form nach ist dieses Wort stat. constr. von מעין und nicht aus מן und עין zusammengesetzt. Für שגורה haben LK hier und V 5b das Perfekt שגרה: Korrektur aus dem Verlangen nach der aktiven Form. Ein offener Schreiberfehler ist es, wenn bei L das Wort des Aqiba dem R. Josua zugeschrieben wird, wie das eben Vorhergehende. IV 4. Den Gottesnamen schreiben LK ,י, P ,אדוני, J ,השם und ,ה, GM ,ה. Bei KLM beginnt der zweite Satz des Gebetes mit כל פרשת (ohne ב vor כל). Während LM diesen Satz mit ו an das Vorhergehende anschließen, fehlt bei K das Bindewort und das Verbum יהו. IV 5. Aus demselben Grunde, aus dem IV 2 שגורה zu שגרה wurde, ist רכוב (GMK Tos-א) zu רוכב (JM Tos-ב) geworden. Wichtig ist, daß M nach יחזיר את פניו hat למזרח: das beweist, daß M im Westen seine besondere Gestalt erhalten hat. IV 6 haben JL passend יושב für מהלך. Ähnlich auch Tos. Aber das Passende ist keineswegs immer ursprünglich. JK Tos schieben או קרון ein, ursprünglich wohl Ersatz für das in Tos fehlende או אסדא. Für בית קדשי הקדשים haben KL בית קדש הקדשים: das ist der alttestamentliche Ausdruck II Chron 38. 10.

Kap. V: V 1. Für לאביהם שבשמים (GMP) haben JKL למקום: es ist nicht zu leugnen, daß gerade in diesem Zusammenhang, wo von der Ehrfurcht beim Gebet die Rede ist, der Ausdruck למקום passender erscheint, als der vertrauliche Name ‚Vater im Himmel‘. Aber gerade deshalb wird למקום Korrektur sein. V 2. Für ושאלה (GP) haben JKLM ושואלין (ושואלים K). Das ist eine Erleichterung des sonst nicht leicht verständlichen Textes. V 3b. Statt סרבן GJP haben KL סורבן (K punktiert סורבן), M hat מסרב. Die abschließende Antwort suchen andere Texte schärfer zu fassen: M מברכה שטעה, P מתחיל הברכה שטעה, JL מתחיל בה. Das sind Korrekturen. V 4a fehlt bei JLM; bei G folgt darauf 3b nochmals mit verbessertem Schlußsatz (מתחיל הברכה שטעה). Das weist auf eine Rezension des Textes hin, wo die inhaltsverwandten Abschnitte aneinandergereiht waren V 3a 4a 3b 4b. V 4b stellt L אמן hinter אחר הכהנים; die Vorausstellung paßt mehr zum hebräischen Satzbau. V 5a beweist M seine Vorliebe für Pielformen (IV 4 מהלך für הולך, V 3b מסרב für סרבן) durch die Form למשלחי. V 5b haben KL wie IV 3 שרונה statt שרנה. Das ist Korrektur. Der Schluß ist in M kürzer (יודע שמטרף und שמקבל).

Kap. VI: VI 2 haben JM am Schluß nur **שהכל**. Sie setzen die volle Formel als bekannt voraus. VI 7 fehlt in K **מעין שלש**, vielleicht eine einfache Auslassung, möglicherweise aber ursprünglich, so daß der Zusatz eine Erklärung zum ursprünglichen Text wäre, so wie in L IV 4b **עשרה מעין שמנה** eingeschoben ist. VI 8. Der Schluß ist verschieden überliefert: bei K steht **רבות וחטרונן** am Rand, bei J fehlt **וחטרונן**, bei LTos fehlt **רבות**. Für die letztere Form könnte sprechen, daß der einfache Gedanke, daß der Schöpfer der Seele auch für die Seele sorgt, hier sehr wohl am Platze ist. Wo nur **בורא נפשות** steht, ist das als Abkürzung einer bekannten Formel zu beurteilen.

Kap. VII: VII 1a hat M für das kurze **כאחת**, das breitere und wegen seiner Bestimmtheit nicht unbedenkliche **על שלחן אחד**. L schiebt gedankenlos schon hier **אין** vor **מומנין** ein, das 1b richtig ist. VII 1b. Für **הנכרי** haben JP **ומזלות כוכבים** (so P; J **העכיום**): Das ist Korrektur aus Rücksicht auf Christen und Muhammedaner. VII 3a. Bei M fehlt der Gottesname auch im Lobpreis für hundert; K hat **אלהי צבאות הכרובים**, zweifellos Verkürzung des Ursprünglichen. In L ist hier große Verwirrung: statt **ברכו** steht **הוא ברוך** u. a. Doch vrgl. Tos (V 18). VII 3b. Vor die Anfangsworte setzt M **אחד רבוא ואחד עשרה** aus VII 3a: vielleicht eine Erinnerung, daß die zwischenliegenden Sätze später eingeschoben wurden. VII 5b hat L **אליעזר** für **ליעזר**.

Kap. VIII: In L sind VIII 3. 4 umgestellt; das ist Korrektur, um die Worte über das Händewaschen denen über das Abtrocknen voranzustellen. VIII 5b bietet M **שברא מאורי**, so daß also der Unterschied beider Schulen nur darin bestände, daß die eine das Partizipium und die andere den Relativsatz verwendet. Die andere Überlieferung ist sicher richtig. VIII 6 hat P für **גוי** den vorsichtigen Ausdruck **כושיים** und für **עבודה זרה** den andern **עבודת אלילים**. Am Schluß haben K L **שיתאכל**, die andern **שיתעכל**: es ist dasselbe Wort in früherer und späterer Form.

Kap. IX: IX 2 hat M **עושה מעשה בראשית**; das ist schulmäßige Rede: **מעשה בראשית** ist term. techn. für das Schöpfungswerk. Richtig bleibt **מעשה** weg. KL haben statt **בשורות** vor **רעות** den passenderen Ausdruck **שמועות**; aber schon die Verbindung **בשורות טובות** beweist, daß dem Verfasser **בשורה** eine vox anceps ist. IX 3a. Die Segensformel lautet bei J nur **ברוך שהחינו**, bei L **שהגיענו לזמן הזה**; doch ist die vollere Form wohl alt. IX 3b. Wegen **מעין** s. zu IV 3. IX 3c. läßt M bei dem zweiten Beispiel **קול** und **בעיר** aus und schließt **יהא אלו בביתי**; KL haben **צוחות** und **יהו אלו בתוך**. Die Sache ist dieselbe; ängstliche Sorge um den Wortlaut hatten mindestens nicht alle Abschreiber. IX 4. Für „Zu-

kunft“ haben GP עתיד, JL עתיד לבוא, M עתיד להיות. So wird es richtig sein, den Infinitiv wegzulassen. IX 5a. Bei Auslegung des Gebotes der Gottesliebe hat M am Schluß: בכל חד מודה לו מאד מאד; KL haben בכל מאד, wobei L das letzte מאד doppelt setzt, J hat den Text von G (den ich aufgenommen habe) mit dem Zusatz במאד מאד: Diese alle wollen das entscheidende Wort am Schluß noch einmal bringen; jeder tut das auf seine Weise. IX 5b. Für שער המזרחה hat M שער בית שמש, gewiß nicht ursprünglich; für קדשי הקדשים bieten KL wieder קדש הקדשים. Unter den Dingen, die einer nicht zum Tempelberg bringen soll, nennt nur M auch תרמילו (seinen Ranzen oder Beutel). In L steht eine Glosse zu מקל וחומר: מה אם נעילה שהיא משם כבוד אסור ליכנס בה ריקה שהיא: משום בזיון דין הוא (Schuhe sind der Ehre halber verboten; wie wird Gott über das Ausspeien richten, das Verachtung ausdrückt?) Eine ähnliche Erklärung gibt die Tosephta. IX 5c. Für die ursprüngliche Response haben JL den sicher falschen Wortlaut מן העולם. Als Gegner nennt J האפיקורסים, P הצדוקים, beides doch nur Erklärungen für המינים. Deren Behauptung lautet bei M אין העולם אלא לאחד, was eine fromme Umgestaltung ihres gottlosen Spruches ist. IX 5d. Nur schlechte Schreibung ist es, wenn L für אמך das andere Wort עמך setzt. Merkwürdig ist, daß der Spruch R. Natans in M fehlt, in K scheinbar erst später zugesetzt wurde. Die Tosephta las ihn an dieser Stelle, schrieb ihn aber R. Meïr zu, der seiner Zeit nach unter die Autoritäten unseres Traktates — zu denen er auch ohnedies gehört — viel besser paßt, als Natan, der einzige Zeitgenosse Judas d. H., den unser Traktat nennt. Vielleicht wurde der ursprünglich R. Meïr zugehörige Spruch erst nachträglich dem Manne zugeschrieben, der sich um Einfügung des Traktates in das Ganze der Mischna verdient gemacht hatte.

Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften.

1. Traktate der Mischna.

Mischna = M

1. Seder.

Ber	=	Berakot
Pea	=	Pea
Dam	=	Dammai
Kil	=	Kilajim
Schebi	=	Schebiit
Ter	=	Terumot
Maas I	=	Maaserot
Maas II	=	Maaser scheni
Chal	=	Challa
Orl	=	Orla
Bik	=	Bikkurim

2. Seder.

Schab	=	Schabbat
Erub	=	Erubin
Pes	=	Pesachim
Scheq	=	Scheqalim
Jom	=	Joma
Suk	=	Sukka
Beß	=	Beßa
R hasch	=	Rosch haschana
Taan	=	Taanit
Meg	=	Megilla
M qat	=	Moöd qatan
Chag	=	Chagiga

3. Seder.

Jeb	=	Jebamot
Ket	=	Ketubot

Ned	=	Nedarim
Naz	=	Nazir
Giṭ	=	Giṭṭin
Soṭ	=	Soṭa
Qid	=	Qidduschin

4. Seder.

B qam	=	Baba qamma
B meß	=	Baba meßia
B bat	=	Baba batra
Sanh	=	Sanhedrin
Makk	=	Makkot
Schebu	=	Schebuot
Edu	=	Edujot
Ab zara	=	Aboda zara
Ab	=	Abot
Hor	=	Horajot

5. Seder.

Zeb	=	Zebachim
Men	=	Menachot
Chul	=	Chullin
Bek	=	Bekorot
Ar	=	Arakin
Tem	=	Temura
Ker	=	Keritot
Meil	=	Meila
Tam	=	Tamid
Midd	=	Middot
Qin	=	Qinnim

6. Seder.

Kel	=	Kelim
Ohal	=	Ohalot
Neg	=	Negaïm
Par	=	Para
Teh	=	Teharot
Miq	=	Miqwaot

Nid	=	Nidda
Maksch	=	Makschirin
Zab	=	Zabim
Teb j	=	Tebul jom
Jad	=	Jadajim
Uqß	=	Uqßin

2. Bibel mit Apokryphen und Pseudepigraphen.

Gen	=	Genesis
Ex	=	Exodus
Lev	=	Leviticus
Num	=	Numeri
Dtn	=	Deuteronomium
Jos	=	Josua
Ri	=	Richter
Sam	=	Samuelis
Kön	=	Könige
Chron	=	Chronik
Es	=	Esra
Neh	=	Nehemia
Jes	=	Jesaja
Jer	=	Jeremia
Ez	=	Ezechiel
Dan	=	Daniel
Hos	=	Hosea
Jo	=	Joel
Am	=	Amos
Ob	=	Obadja
Jon	=	Jona
Mi	=	Micha
Nah	=	Nahum
Hab	=	Habakuk
Zeph	=	Zephanja
Hag	=	Haggai
Sach	=	Sacharja
Mal	=	Maleachi
Ps	=	Psalm
Prov	=	Proverbien

Hi	=	Hiob
HL	=	Hohes Lied
Ru	=	Ruth
Klagl	=	Klagelieder
Qoh	=	Qohelet
Est	=	Esther
Jud	=	Judith
W Sal	=	Weisheit Salomos
Tob	=	Tobit
Sir	=	Sirach
Bar	=	Baruch
Mak	=	Makkabäer
St Est	=	Stücke in Esther
Sus	=	Susanna
Bl	=	Bel zu Babel
Dr	=	Drachen zu Babel
Ges	=	Gesang der drei Männer im Feuerofen
As	=	Gebet Asarjas
Man	=	Gebet Manasses
Jub	=	Jubiläen
Ps Sal	=	Psalmen Salomos
Sib	=	Sibyllinen
Hen	=	Henoch
H Mos	=	Himmelfahrt Mosis
IV Es	=	IV Esra
Ap Bar	=	Apokalypse Baruch
XII Patr	=	Testamente der 12 Patriarchen
Od	=	Oden Salomos

Mat	= Matthäus	Hebr	= Hebräer
Marc	= Marcus	Phm	= Philemon
Luc	= Lucas	Jak	= Jakobus
Joh	= Johannes	Petr	= Petrus
Apg	= Apostelgeschichte	Ju	= Judas
Röm	= Römer	Apc	= Apokalypse
Kor	= Korinthier	Hebr Ev	= Hebräerevangelium
Gal	= Galater	Prot Jak	= Protevangelium des Jakobus
Phil	= Philipper	Thom	= Evangelium des Thomas
Eph	= Ephesier	Barn	= Barnabas
Kol	= Kolosser	Did	= Didache
Thes	= Thessalonicher	Herm	= Hermas
Tim	= Timotheus		
Tit	= Titus		

3. Anderes.

AT	= Altes Testament	Sphe	= Siphre
NT	= Neues Testament	Pesi	= Pesiqta
MT	= Massoretischer Text	T Onq	= Targum Onqelos
Kt	= Ketib	T Jon	= Targum Jonatan
Qr	= Qere	T jer	= Targum jeruschalmi
J	= Jahwist	Meg Taan	= Megillat Taanit
E	= Elohist	fed ol	= feder olam
D	= Deuteronomiker	Jos ant	= Josephus, antiquitates
P	= Priesterkodex	Jos bell j	= „ bellum Judaicum
Talm	= Talmud	Jos Ap	= „ contra Apionem
Talm j	= „ (jerusalemisch)	LXX	= Septuaginta
Talm b	= „ (babylonisch)	G ^κ	= „ Sinaiticus
Gem	= Gemara	G ^A	= „ Alexandrinus
Tos	= Tosephta	G ^B	= „ Vaticanus
Me	= Mekilta	S	= Peschitto
Spha	= Siphra		

4. Umschrift des hebräischen Alphabets.

כ = —	ב = b	ג = g	ד = d	ה = h	ו = w (Kons.), u (Vokal)
ז = z	ח = ch	ט = t	י = j (Kons.), i (Vokal)	כ = k	
ל = l	מ = m	נ = n	ס = s	ע = —	פ = p, nach Vokalen ph
צ = β	ק = q	ר = r	ש = sch	ף = f	ת = t