

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES ḤĀSĪD

VON

LAZAR GULKOWITSCH

I

TARTU 1935

Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma'āsijjōt.

1. Ḥāsīd und Wunder.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	7—25
Einleitung	26—34
Das Wunder	35—95
1. als Rettung aus einer infolge besonderer Frömmigkeit ent- standenen Not	35—68
2. als Belohnung für ein Gott wohlgefälliges Leben im allgemeinen	69—76
3. als Rettung aus inneren Nöten :	
a) vor Beschämung	77—81
b) aus einem Pflichtenkonflikt	81—84
4. als Verzicht Gottes auf eine Sühne	85—92
5. zur Verherrlichung eines Hāsīd	93—95
Zusammenfassung	96—104

Vorwort.

Auf Grund des auch in meiner Arbeit über „Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte“¹⁾ vorausgesetzten Postulats, daß in bezug auf die geistigen Phänomene, die den Begriff Judentum konstituieren, ein Kontinuum der Entwicklung von der Entstehung des Judentums an bis zum heutigen Tage existiert, soll hier einer der für die Geistesgeschichte des Judentums zentralen Begriffe nach seiner materiellen Seite hin — in Parallele zu den formalen Untersuchungen in der Arbeit über die Abstraktbegriffe — untersucht werden. Die Untersuchung eines Begriffes auf das Wesen und die Entwicklung seines Inhalts hin kann nicht darauf ausgehen, alle Fälle zu registrieren, in denen sich der Begriff jeweils realisierte. Denn, gesetzt selbst den niemals erreichbaren Idealfall, daß für den Kulturkreis, innerhalb dessen die Bildung des Begriffes untersucht werden soll, ein lückenloses, restlos bearbeitetes und eindeutig geordnetes literarisches Material vorläge, so bedeuteten doch alle einzelnen Fälle, wo der Begriff vorkommt, ein von äußeren Faktoren abhängiges Ins-Dasein-Treten, dessen vollständige Registrierung nur eine Vorarbeit wäre, während die entscheidende Aufgabe für die Untersuchung des Begriffes darin besteht, daß aus den vorhandenen Einzelfällen das ihnen Gemeinsame herausgestellt wird. Es kommt also darauf an, ein Bild vom Sosein des Begriffes zu gewinnen, des Soseins, durch das alle seine einzelnen Daseinsformen im Prinzip bestimmt sind. Auf Grund dieser Auffassung unserer Aufgabe sind wir aber nicht unbedingt darauf angewiesen, daß uns ein lückenloses Material zur Verfügung steht, da wir doch annehmen können, daß, was einer größeren Anzahl von Einzel-

1) Leipzig 1931, Einleitung.

fällen gemeinsam ist, dem Sosein des Begriffes soweit entspricht, daß es auch in den vielen uns unbekanntem Daseinsformen des Begriffes wirksam sein wird. Es liegt uns also nichts daran, eine lückenlose Geschichte der Daseinsformen, in denen sich das Sosein realisierte, zu schreiben, was auch gar nicht möglich und m. E. wenig fruchtbar wäre, sondern es kommt darauf an, das Prinzip aufzuzeigen, daß in der Bildung des zu untersuchenden Begriffes wirksam war.

Als zu untersuchender Begriff ist der des Idealtypus gewählt worden, d. h. der Begriff des Typus, der alles in sich vereinigt, was einem Juden als bewunderns- und erstrebenswert erscheint. Der vorwiegend religiös-ethischen geistigen Haltung des Judentums entsprechend ist der Idealtypus aber nicht der Held¹⁾, der Krieger, sondern der Fromme. Freilich soll auch dem vollkommenen Frommen die kriegerische Tugend der Tapferkeit nicht fehlen, ebenso wie der vollkommene Held ein frommer Mensch ist, aber es kommt hier auf die den Typus konstituierende Eigenschaft an. Das Wort, das in der jüdischen Tradition fast ausschließlich als Bezeichnung für den Idealtypus diente, ist *Hāsīd*. Diese Bezeichnung dominiert so, daß die Geschichte des Wortes *Hāsīd*²⁾ mit der Geschichte des Idealtypus fast identisch ist, daß also beide praktisch gleichgesetzt werden können. Dagegen ergibt sich aus der Bibel der merkwürdige Tatbestand, daß hier dem Idealtypus sehr verschiedene Eigenschaften

1) Das deutsche Wort „Held“, das den „durch Tapferkeit und Kampfgewandtheit hervorragenden Krieger“ bezeichnet, erweist sich insofern als Bezeichnung des Idealtypus, als es „sich auf einen, der in irgend einem Gebiete etwas Ausgezeichnetes, Hervorragendes leistet, überträgt, so im Guten und im Nützlichen und im Schlimmen“ (vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Band IV, 2, Leipzig 1877), und ferner insofern, als es in rein formalem Sinn als Bezeichnung des Mittelpunktes und der Hauptperson einer Dichtung gebraucht wird. — Die Tendenz, die Frömmigkeit als hervorragendste Eigenschaft des Idealtypus anzusehen, macht sich auch im Neuen Testament bemerkbar. Hier wird selbst an so ausgesprochenen Kriegshelden, wie Gideon, Barak, Simson, Jephtha und David, in erster Linie ihr Glaube, nicht ihr Heldentum gerühmt (Hebr. 11, 32—35).

2) Über den essentiellen Charakter des Wortes und seine unlösliche Verbindung mit dem Begriff, den es repräsentiert, eine Verbindung, aus der sich die Identität von Wort- und Begriffsgeschichte ergibt, vgl. Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes *Hāsīd* im Alten Testament (Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici, Nr. 1), S. 5 f.

Corrigenda.

S. 8, Z. 7: . . . aufzuzeigen, das . . .

S. 33, Anm. 1: Der Satz „Außerdem macht es das Vorkommen in den Midrāsīm wahrscheinlich, daß die Erzählung auch in Babylonien bekannt war“ ist als mißverständlich zu streichen, da er eine methodische prinzipielle Darlegung gegenüber der allgemein akzeptierten Auffassung von Zunz, den Entstehungsort der Midrāsīm betreffend, voraussetzt, die aus methodischen Gründen erst im nächsten Teil erfolgen wird.

S. 104, Z. 2 lies: H^anīnā.

zugeschrieben werden, die in folgenden Begriffen eine prägnante Formulierung gefunden haben¹⁾:

- צדיק (Noah: Gen. 6,9; 7,1),
 ירא אלהים (Abraham: Gen. 22,12),
 ישר (David: 1. S. 29,6),
 תמים (Noah: Gen. 6,9),
 קדוש (Elisa: 2. K. 4,9),
 טוב (Saul: 1. S. 9,2),
 ענו (Moses: Num. 12,3),
 נבון דבר (David: 1. S. 16,18)

etc., daß er aber nicht mit dem Namen Hāsīd belegt wird. Hāsīd dagegen ist im Alten Testament ein — abgesehen von drei unsicheren Stellen — nur in Psalmen vorkommender kultisch-soziologischer Begriff. Im Alten Testament sind nur Ansätze vorhanden, die zeigen, wie sich ein Bedeutungswandel, eine Verschiebung der Begriffssphäre vollziehen will²⁾. Die große Lücke zwischen den biblischen und den tannaitischen Quellen freilich verwehrt es uns, die einzelnen Phasen der Entwicklung zu verfolgen. Wir kennen nur ihr Ergebnis und können lediglich mit Hilfe des Ergebnisses die Lücke rückblickend konstruktiv auszufüllen versuchen.

Unsere literarischen Quellen bieten uns in der Hauptsache vier Möglichkeiten, die Entwicklung des Begriffes Hāsīd zu verfolgen:

1. Die einfachste ist, zusammenzustellen, was die Tradition an Definitionen des Begriffes enthält, was als Wesen eines Hāsīd, was als chassidischer Brauch, was als chassidgemässes Handeln ausdrücklich gekennzeichnet wird.
 Mit diesen direkten Hinweisen ist aber nur wenig getan, es muß vielmehr weiter gezeigt werden, wie
2. die Persönlichkeiten beschaffen sind, denen die Traditionen das Epitheton Hāsīd zuerkennt — angefangen von den als Hāsīd bezeichneten Autoritäten der Tannaizentzeit bis hinab zum Ba'al Šem tōb —, so daß wir dann eine Prosopographie der betreffenden Persönlich-

1) Neben diesen ausdrücklichen Formulierungen werden die als ideal empfundenen Persönlichkeiten der Vorzeit auch durch ihre in den Erzählungen dargestellte Handlungsweise charakterisiert. Doch ist uns nicht für jede ihrer so geschilderten Eigenschaften eine prägnante begriffliche Formulierung überliefert.

2) Vgl. Gulkowitsch a. a. O. S. 36 f.

keiten erhalten. Dabei ergibt sich aus dem vorhandenen Material die Aufgabe, neben der Prosopographie historischer oder wenigstens im Kern historischer Persönlichkeiten, die den Beinamen Hāsīd erhalten haben, eine Prosopographie des eigenartigen rein ideellen Typus zu zeichnen, der unter dem Begriff der **חסידים ראשונים** erfaßt wird. Diese **חסידים ראשונים**, deren Existenz in eine Vorzeit jenseits der Geschichte hineinprojiziert wird, stellen nur fingiert historische Persönlichkeiten dar. Sie sind die sachlich, nicht die zeitlich Ersten, die Ersten auf der Stufenleiter der ethisch-religiösen Vollkommenheit der Menschheit. Daß sie unter einer zeitlichen Kategorie in die Menschheit eingeordnet werden, beruht auf dem Unvermögen menschlichen Denkens, reale Gegebenheiten — und die **חסידים ראשונים** sind als durchaus reale Größen anzusehen — anders als unter zeitlichen Kategorien zu erfassen. Der Begriff des *ἔσχατον* — der eben wegen seines zeitlosen Inhalts mit dem Begriff des *πρώτον* identisch ist — enthält unter seiner der Zeitkategorie entnommenen Form stets den Inhalt eines sachlich Letzten, einer idealen Gegebenheit, die am Anfang oder am Ende, was in diesem Falle nur behelfsmäßige Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind, der Wertskala steht. In dieser in Zeitkategorien erfaßten Zeitlosigkeit des *ἔσχατον* sind alle Lehren vom goldenen Zeitalter, vom Paradies und von einem künftigen Gottesreich, das zugleich gegenwärtig ist, verankert, und unter diesem Gesichtspunkte muß auch das Wesen der **חסידים ראשונים** begriffen werden.

Zu den allgemeinen Problemen, die im prosopographischen Teile zu behandeln sind, gehört auch das Problem, das dann entsteht, wenn, wie in Sōṭā IX, 15 und M^enāḥōt 10 (und in gewissem Sinne auch in dem auf S. 17 behandelten Falle des J^ehūdā ben Bāḇā und des J^ehūdā ben El'ai), diese oder jene Persönlichkeit als der letzte Hāsīd bezeichnet wird, wenn man also den Begriff Hāsīd künstlich historisiert, um eine Persönlichkeit als seine absolut adäquate Ausprägung hinzustellen, ein Vorgang, dem die Auffassung zugrunde liegt, daß sich die Begriffe im Verlaufe ihrer Geschichte

explizieren, bis sie in einer Persönlichkeit ihren vollendeten Ausdruck gefunden haben. Diejenigen Kreise, die eine solche Historisierung des Begriffes vornehmen, wollen damit den Begriff aus einer weiteren Entwicklung ausschließen, womit aber nicht gesagt ist, daß diese Kanonisierung jedes Mal gelingt. Im vorliegenden Falle hat sie sich nicht durchgesetzt.

Im prosopographischen Teile wird außerdem auf den Typus **חסיד אומות העולם** einzugehen sein, d. h. auf den Typus des Hāsīd unter den Nichtjuden. Daß ein solcher Typus entstehen konnte, weist auf eine universalistische Strömung im Judentume hin, die naturgemäß auch einen so zentralen religiösen Begriff wie den des Hāsīd beeinflussen mußte. Die Tendenz ist aber relativ jung, sie findet sich in den von Jellinek in **בית המדרש III** edierten **Heḳālōt** (**סדר גן עדן**) und im **Zōhar II, 168a**, also in ausgesprochen mystischen Schriften, was der universalistischen Einstellung aller Mystik durchaus entspricht¹⁾. Wohl von hier ausgehend wurde der Begriff **חסיד אומות העולם** sehr populär. Der Kommentator Bertinoro zu **Mišnā Sanhedrin X, 2** setzt den Begriff als allgemein bekannt voraus. Er wurde schließlich mit **Tōseftā Sanhedrin XIII, 2** in Zusammenhang gebracht, was aber insofern inkorrekt ist, als an der betreffenden Stelle nur von **צדיקי אומות העולם** die Rede ist. **חסיד אומות העולם** ist in der **Tōseftā** nach dem kritischen Apparat von Zuckerman (Pasewalk 1881) auch als einzelne Lesart nicht nachweisbar. Es war also bei Angabe dieser Belegstelle nur beabsichtigt, auf eine dem Sinn nach entsprechende Stelle hinzuweisen, wobei deutlich wird, daß ein Unterschied zwischen Hāsīd und **Ṣaddīk** nicht mehr gespürt wurde. Während die Belegstelle wohl zunächst nur ihres Sinnes wegen herangezogen wurde, hat man im Verlauf der weiteren Tra-

1) Die universalistische Einstellung des Maimonides, die nicht auf einer mystischen Grundhaltung, sondern auf seiner Hochschätzung der geistigen Leistung anderer Völker, besonders der antiken, beruht, zeigt sich ebenfalls darin, daß er von **חסיד אומות העולם** sprechen kann. Die Tradition, nach der neun in der Bibel genannte Proselytinnen als **Ḥāsīdōt** bezeichnet werden, wird bei anderer Gelegenheit behandelt werden.

dition angenommen, daß der Ausdruck חסידיו אומות העולם an der betreffenden Stelle wirklich vorkomme. Dieser Fehler konnte deshalb entstehen und lange unkorrigiert bleiben, weil die Töseftā, da sie doch nicht kanonisch war, sehr wenig gelesen wurde. Dagegen finden wir in einem speziellen Falle auch in der älteren Tradition (Bābā bātrā 15b), daß auch ein Nichtjude als Ḥāsīd bezeichnet werden kann. Hiob, den eine Richtung, für die die Neigung charakteristisch ist, große Persönlichkeiten als geborene Nichtjuden hinzustellen (z. B. Šema'jā und Abṭaljon nach der Tradition in Giṭṭīn 57b und Sanhedrin 96b und Rabbi Mē'ir, der nach Giṭṭīn 56b und Parallelen als Nachkomme Neros gilt), als Heiden hinstellt, wird dennoch im selben Zusammenhange Ḥāsīd genannt. Die eigentümliche Tatsache, daß Hiob als Heide gilt, kann sich nur daraus erklären, daß die Strömung, die diese Ansicht vertrat, prinzipiell die Anschauung hatte, daß echtes Judentum nicht von der Geburt, sondern von der Erkenntnis abhängig sei, was eine sehr positive Stellung zu den missionarischen Bestrebungen zur Folge haben mußte, wenn man nicht überhaupt annimmt, daß der missionarische Gedanke hier der Ausgangspunkt war¹⁾. Daß der Heide Hiob Ḥāsīd genannt werden kann, zeigt ein Verschwinden des Empfindens dafür, daß mit dem Begriff Ḥāsīd, seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend (s. Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im Alten Testament, Tartu 1934, S. 36 f.) nur ein Jude, ein Glied der Gemeinde Jahwes, bezeichnet werden darf. In anderen Zusammenhängen ist das Gefühl dafür noch durchaus lebendig. Es heißt des öfteren von bekehrten Heiden nur, daß sie Šaddīkīm wurden. Nissim nennt in seiner Schrift (s. unten S. 35) den Proselyten Onkelos zwar

1) Hier fällt die Ähnlichkeit mit der ideellen Grundlegung des christlichen Missionsgedankens auf. Es ist auch durchaus möglich, daß die Vertiefung der jüdischen Lehre nach dieser Richtung hin von christlichen Gedankengängen angeregt wurde. Der Anspruch, daß die Zugehörigkeit zur allein wahren Religion nicht von der Geburt abhängig sein kann, war für das Christentum schon im Augenblicke seines Auftretens eine Lebensfrage. Das mußte sich auch auf die gedankliche Fundierung des Judentums auswirken, für das diese Frage zwar nicht in demselben Maße zentral, aber doch immerhin von Bedeutung war.

Ḥāsīd, ist sich aber bewußt, daß er damit von der üblichen Auffassung abweicht, er vertritt nämlich an dieser Stelle (Bl. 18 a der Amsterdamer Ausgabe) die Ansicht, daß Frömmigkeit wichtiger ist als Geburt, indem er sagt, daß Onkelos nach Ps. 145, 17 ein **חַסִּיד בְּמַעֲשָׁיו**, d. h. ein Mensch, dessen Taten als chassidhaft anzusehen sind, war. Die als Belegstelle für **חַסִּידֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם** fälschlich herangezogene Stelle in der Toseftā Sanhedrin XIII, 2 spricht ebenfalls von den **צְדִיקֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם**. Midraš T^ehilim zu Ps. 132,9, wo die **כַּהֲנֵי יִי** in Parallele zu den **חַסִּידֵי יִי** genannt werden, versteht, wohl in Anlehnung an die Tradition (Bābā ḳammā 38a und Parallelen), nach der ein frommer Heide, wenn er Tōrā studiert, einem **כַּהֵן גְּדוֹל** gleichzusetzen ist, unter den **כַּהֲנֵי יִי** die Heiden, während die **חַסִּידֵי יִי** ausdrücklich als Juden bezeichnet werden. Da unter diesen Juden gerade die **רַשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל** verstanden werden, so ist es deutlich, daß Ḥāsīd nicht deshalb nur auf Juden angewendet wird, weil es eine höhere Stufe der Frömmigkeit bezeichnet, die einem Heiden nicht erreichbar wäre, sondern daß diese Einschränkung des Begriffes mit seiner nicht rein ethisch-religiösen, vielmehr immer auch soziologischen Bedeutung zusammenhängt. Die oben konstatierte Anwendung des Begriffes Ḥāsīd auf den Heiden Hiob bedeutet also ein Abweichen von dieser Regel und weist darauf hin, daß hier der Begriff nicht mehr recht lebendig war. Es prägt sich das ja auch darin aus, daß man den Begriff einer Persönlichkeit der Vergangenheit als ständiges Epitheton zuzuweisen bemüht ist. In einer solchen Historisierung liegt immer das Bestreben zu kanonisieren, also von der historischen Weiterentwicklung auszuschließen.

3. Enthält die Tradition eine Reihe von Geschichten¹⁾, die der Exemplifizierung des Ḥāsīd-Begriffes dienen. Die

1) Die Geschichten, die von Ḥāsīdīm, von ihrem Schicksal, ihren Eigenschaften und ihren Handlungen berichten, haben in der großen Mehrzahl die typische Form der **מַעֲשֵׂוֹת**. Der terminus **מַעֲשֵׂה** als Bezeichnung einer Geschichte ist bereits tannaitisch. Im Alten Testament dagegen ist er nicht belegbar. **מַעֲשֵׂה** ist Verbalabstraktum. Seine Bedeutung umfaßt sowohl die Handlung selbst als auch ihr Ergebnis, sie entspricht also ungefähr dem Bedeutungsgebiet des deutschen Wortes „Werk“. In diesem Sinne ist **מַעֲשֵׂה** auch anwendbar auf das Ergebnis der dichterischen Tätigkeit (Ps 45, 2). Doch

4. Möglichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß einerseits das Alte Testament einen von der Tradition abweichenden Hāsīd-Begriff hat und andererseits die Tradition das Alte Testament fortgesetzt heranzieht. Da nun die alttestamentlichen Stellen in den Schriften der Tradition nicht historisch-kritisch untersucht, sondern nach wechselnden Prinzipien gedeutet werden, so läßt sich an der wechselnden Deutung derjenigen Stellen im Alten Testament, die das Wort Hāsīd enthalten, die Geschichte des Begriffs ablesen.

hat das Wort **מעשה** im Alten Testament niemals den Charakter eines terminus technicus auf literarischem Gebiete angenommen, wie etwa das griechische Wort *ποίημα*. Als typischer Anfang für eine Erzählung, wie das Wort von talmudischer Zeit an gebraucht wird, ohne sich jemals auf diesen speziellen Gebrauch einzuzengen, bedeutet . . . **מעשה ב** zunächst nur „Ereignis, das sich zugetragen hat mit . . .“. Doch wird der typische Anfang mehr und mehr zum terminus technicus der Gattung. Für diesen terminus wurde nun — in Unterscheidung von dem Worte **מעשה** im ursprünglichen konkreten Sinne — ein besonderer Abstraktplural: **מעשיות** gebildet. Diese Bildung, die einen terminus ante quem für die erstmalige Verwendung des Wortes **מעשה** als literarischer terminus technicus bedeutet, taucht im 12. Jahrh. auf. — Als literarische Erscheinung ist die **מעשה** nach Inhalt und Tendenz durchaus nicht auf die jüdische Literatur beschränkt. Die **מעשה** ist vielmehr eine im Mittelalter weit verbreitete Gattung und gehört zur Gruppe der sogenannten exempla. „Par le mot *exemplum*, on entendait, au sens large du terme, un récit ou une historiette, une fable ou une parabole, une moralité ou une description pouvant servir de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral“ (J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris 1927, S. 1). Von den hier genannten Arten der exempla entspricht **מעשה** nur den beiden erstgenannten (récit, historiette), Gleichnisse und Fabeln dagegen bezeichnet die jüdische Literatur als **משל**; vgl. Elieser ben Jehuda, *Thesaurus totius hebraicitatis* VII, 3386 ff. Von den von André Jolles (*Einfache Formen. Legende—Sage—Mythe—Rätsel—Spruch—Kasus—Memorable—Märchen—Witz*, Halle 1930) genannten „einfachen Formen“ steht den **מעשיות** in ihrer ursprünglichen Form das „Memorable“ am nächsten. Auch die **מעשיות** berichten ein einmaliges Geschehen, nicht in Form rein formaler Berichte, sondern unter Angabe spezifischer Inhalte, die geeignet sind, den Sinn des einzelnen Geschehens zu deuten und es dem allgemeinen Geschehen einzugliedern. Doch beschränken sich — der religiös-ethischen Grundhaltung entsprechend — die **מעשיות** prinzipiell auf Geschehen religiöser Natur und wollen nicht nur berichten, sondern zugleich erbauen und zur Nachfolge auffordern. Sie sind „imitabilia“, also insofern der Legende verwandt, während das „Memorable“ alles Bemerkenswerte berichtet, ohne Rücksicht auf das Lebensgebiet, in dem sich das Geschehen abspielt, und ohne Rücksicht darauf, ob dieses Geschehen nachahmenswert ist oder nicht.

Bei der Untersuchung des Materials kommt es vor allem darauf an, festzustellen, welchen Veränderungen der Begriff Hāsīd und welchen Gesetzen diese Veränderungen unterliegen, ob sich aus dem Begriff ein exklusives oder ein weitherziges Frömmigkeitsideal erschließen läßt, ob der Hāsīd eine Sonderstellung gegenüber Gott einnimmt, in welchen Formen sich sein Verkehr mit Gott vollzieht, d. h. welche Bedeutung für ihn Gebet, Vision, Erscheinung von Gottesboten und ähnliches haben, in welcher Beziehung er zu der besonders greifbaren Manifestation gott-menschlicher Verbundenheit des Wunders steht, ob der Begriff des Hāsīd an Wertschätzung verliert und etwa gar in Mißkredit gerät, ob er einen mystischen oder rationalen, einen mehr ethischen oder mehr religiösen Typus bezeichnet, ob er außer seiner religiösen noch in eine andere Geltungssphäre, etwa seiner ursprünglichen Bedeutungssphäre entsprechend in die soziologische, hinüberreicht oder ob er sich ganz auf das Gebiet der Religion unter Ausschluß aller anderen Ideale einschränkt. Die alte soziologische Bedeutung des Begriffes, die nie ganz verlorengegangen zu sein scheint, ist ihm zum Schicksal geworden, d. h. sie hat, und zwar durch ein konkretes, historisches Geschehen, das Wort Hāsīd aus seiner dominierenden Stellung in der Bezeichnung des Idealtypus verdrängt. Dadurch nämlich, daß die Anhänger des Juda Chassid in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und etwa hundert Jahre später die des Ba'al Šēm tōb (ca 1700—1760) das Epitheton Hāsīdīm für alle Anhänger ihrer Bewegung in Anspruch nahmen, hörte es auf, Ausdruck für einen rein geistigen Idealbegriff zu sein, sondern bezeichnete mehr und mehr nur die Mitgliedschaft. Die Chassidim selber wählten darum für ihre Führer, die Vertreter ihrer Ideale, nicht die zu allgemein gewordene Bezeichnung Hāsīd, sondern nannten sie Šaddīkīm, und nichtchassidische oder gar antichassidische Kreise vermieden ebenfalls den vorbelasteten Begriff. Freilich ist das Wort Hāsīd nicht völlig seines Sinnes verlustig gegangen. Auch heute noch kann es den Idealtypus des Frommen bezeichnen, aber daneben treten doch wieder die alten Begriffe צדיק, ישר, תמים, קדוש, ענו etc. in gleichem Maße und mit gleichem Geltungsanspruche auf.

Wenn wir die Bildung eines Begriffes an seiner Verwendung als Gegenstand von Erzählungen verfolgen wollen, so bieten sich uns als Material solche Geschichten dar, in denen ein

Menschentypus Held der geschilderten Ereignisse ist. Solche Erzählungen, in denen eine tatsächlich oder fingiert historische, mit Namen genannte Persönlichkeit im Mittelpunkt steht, kommen für eine derartige Untersuchung dann in Betracht, wenn der zu untersuchende Begriff als ständiger Beiname der Persönlichkeit auftritt, so daß diese als Repräsentant eines Typus gelten kann¹). Gaster (Ma'aseh-Book, Philadelphia 1934, Einleitung, S. XVIII f.) betrachtet die an eine historische Persönlichkeit anknüpfenden Erzählungen als primäre Form der jüdischen Erzählliteratur. In bezug auf die Literatur der Menschheit überhaupt werden wir diese Frage, die im Prinzip darauf hinausläuft, ob Sage oder Märchen die primäre Form erzählender Literatur sind, wohl niemals exakt beantworten können, da das uns überlieferte Material bereits eine lange Entwicklung voraussetzt und sowohl Märchen als Sage in ausgebildeter Form enthält²). Für die erzählende Literatur der Juden hat es aber ganz den Anschein, als sei die Verknüpfung von Erzählungen mit einer historischen Persönlichkeit die primäre Form, auf jeden Fall ist sie zunächst die dominierende. Wenn wir trotzdem eine Reihe von Erzählungen vorfinden, die nicht von einer mit Namen genannten Persönlich-

1) Dieser Teil unserer Untersuchung zieht nur die erstgenannte Art von Erzählungen heran, während diejenigen, in denen eine historische Persönlichkeit als *Ḥasīd* bezeichnet wird, dem prosopographischen Teil unserer Untersuchung vorbehalten bleiben sollen.

2) Mackensen weist in seinem Artikel über das Alter des Märchens im Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 50 f. darauf hin, daß die gegenwärtig übliche analytische Untersuchungsmethode, die sich vor allem mit den Motiven, d. h. dem Inhalt, der Märchen beschäftigt, in betreff der Fragen nach dem Alter und der Heimat nicht einzelner Märchen, sondern der Gattung Märchen überhaupt zu keinem Resultat führen könnte. Dagegen verspricht er sich von der Untersuchung der einzelnen Märchenformen eher Ergebnisse. Doch ist die Behauptung, auf die er sich stützt, daß nämlich die Form Märchen jünger ist als die einzelnen Motive, an Voraussetzungen gebunden, die zunächst erst einmal bewiesen werden müssen. Denn in diesem Falle müßten erstens die ältesten Märchenmotive aus fremden literarischen Gattungen übernommen worden sein und zweitens die Gattungen, aus denen nachweislich Motive in das Märchen übergegangen sind, so z. B. der Mythos, älter sein als die Form Märchen, was wir wahrscheinlich niemals werden beweisen können, da sich die ältesten auf uns gekommenen Gattungen in ihren ältesten Beispielen bereits als Produkte einer längeren literarischen Entwicklung erweisen. Darauf, daß wir gerade aus Indien, das für manche als Urheimat des Märchens gilt, nur Märchen von sehr entwickelter Form kennen, hat zuletzt Max Pieper, *Das ägyptische Märchen*, Leipzig 1935 (Morgenland, Heft 27), S. 80 f. hingewiesen.

keit, sondern von einem namenlosen Hāsīd, d. h. einem Typus erzählen, so erhebt sich die Frage, ob diese Erzählungen zunächst auch mit dem Namen einer Persönlichkeit verknüpft waren, der im Verlauf der literarischen Tradition verlorenging, oder ob sie von vornherein von einem Hāsīd erzählt wurden. Beispiele für die erstgenannte Entwicklung lassen sich nachweisen. Deshalb wissen wir auch bei solchen Erzählungen, die nach den uns bekannten Quellen nur von einem Typus reden, nicht, ob sie nicht doch trotzdem in einer uns nicht mehr bekannten Urfassung einer historischen Persönlichkeit nachgesagt worden sind. Das Dominieren derjenigen Erzählungsform, die an eine historische Persönlichkeit anknüpft, innerhalb der jüdischen Literatur erklärt sich aus dem eminent historischen Charakter der jüdischen Religion, wozu noch der Einfluß kommt, den das wegen seiner kanonischen Geltung auch in formalen Dingen als vorbildlich empfundene Alte Testament ausübte.

Die Neigung, einer Erzählung durch Anknüpfung an den Namen einer historischen Persönlichkeit einen historischen Charakter zu verleihen, zeigt sich besonders auffällig in folgendem Vorgange: In T^mmūrā 15b und Bābā kammā 103b findet sich die Bemerkung, daß in allen Fällen, wo ein Hāsīd als Held einer מעשה auftritt, unter diesem namenlosen Hāsīd stets entweder R. J^hūdā ben Bābā oder R. J^hūdā ben El'ai zu verstehen seien. Es macht sich hier die Tendenz geltend, eine unerwünschte Popularisierung der Frömmigkeit zu verhindern. Nicht irgendein namenloses Glied des Volkes kann vorbildlich sein: Vorbilder sind nur die gelehrten Autoritäten. Wahrscheinlich kursierte eine Menge unkontrollierbares Erzählungsgut unter der Bezeichnung Hāsīd. Damit war vielleicht eine Verflachung, auf jeden Fall aber eine Entwicklung eingetreten, die den Autoritäten als gefährlich erschien. Sie wehrten sich gegen die Gefahr dadurch, daß sie zwei für ihre Zeit besonders überragende Persönlichkeiten als die allein vorbildlichen H^asīdīm hinstellten. Vielleicht sollte damit nur der vorbildliche Typus des Hāsīd gekennzeichnet, nicht aber die Bezeichnung Hāsīd auf diese beiden eingeschränkt werden. Doch muß wohl unter dem Einfluß polemischer Radikalisierung der Gedanke in der Form mechanisiert worden sein, daß man tatsächlich nur diese beiden Autoritäten als H^asīdīm anerkennen wollte. Deshalb mußte man dasjenige Material an Hāsīd-Geschichten, das

schon kanonisch war, auf sie beziehen. Dieses mechanische Verfahren führte natürlich zu Widersprüchen, auf die schon die G^emārā zu T^emūrā 15 b hinweist. Die G^emārā bringt die Tradition über die Ḥāsīdīm im Gegensatz zu einer Tradition, die die אשכולות betrifft. Obwohl die G^emārā die kanonisch gewordene Ansicht über die Ḥāsīdīm nicht ablehnen kann, so spüren wir doch aus dem Umstande, daß sie die andere gegensätzliche Tradition um jeden Preis ohne Einschränkung zu retten sucht, heraus, wie die G^emārā sich hier nicht mit der Tradition identifiziert, die den Ḥāsīd-Begriff historisch einschränkt. Daß die Einschränkung des Begriffes gerade in bezug auf jene beiden Autoritäten erfolgte, weist darauf hin, daß diese Tendenz in einer Zeit entstand, für die jene beiden Persönlichkeiten als besonders vorbildlich galten, in einer Zeit also, in der das Leben der beiden Autoritäten noch allgemein in der Erinnerung lebendig war. Das dürfte die Zeit nach der Unterdrückung des Bar-Kochba-Aufstandes gewesen sein, die sich durch die Entstehung der genannten Tradition als eine Zeit eminent historisierender Tendenz erweist.

Wenn der Held einer Erzählung nur als Typus auftritt, sei es, daß der Name des Helden im Verlaufe der Tradition verlorengeht, sei es, daß die Erzählung von vornherein nur an einen Typus anknüpfte, so gibt uns die Erzählung Auskunft darüber, was die Zeit und der Kulturkreis, die den Helden mit dem betreffenden Typus identifizierten, unter dem Begriff verstanden, der durch den Typus repräsentiert wird. Dies setzt aber voraus, daß der Begriff noch als ein lebendiger gefühlt wurde, d. h. daß noch durch den Begriff ein Komplex realer Vorstellungen zusammenfassend dargestellt wurde. In dem Maße, wie der Begriff formelhaft geworden ist, in dem Maße also, wie in unserem speziellen Falle unter Ḥāsīd nur noch eben ein frommer Mensch ohne spezifischen Charakter und ohne charakteristische Auswirkungen dieser seiner Frömmigkeit verstanden wurde, mußte sich auch seine Verwendung als Bezeichnung für den Helden einer Erzählung erweitern. So können wir also daraus, daß eine Zeit oder eine einzelne Schrift die Bezeichnung Ḥāsīd für die Helden der mannigfaltigsten Erzählungen gebraucht, schließen, daß in diesem Falle der Begriff Ḥāsīd an Lebendigkeit eingebüßt hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir bei der Unter-

suchung einer von einem Hāsīd handelnden Erzählung feststellen müssen, was in der Erzählung als typisch chassidhaftes Handeln und typisch chassidhafte Gesinnung gilt. Da es sich um einen religiösen Typus handelt, so liegt der Nachdruck in der Gesinnung des Hāsīd auf seinem Verhältnis zu Gott, was sogleich auch das Verhältnis Gottes zum Hāsīd einschließt. Die spezielle Form von Hāsīd-Geschichten, die wir zuerst behandeln wollen, die Wundererzählungen, deren Held ein Hāsīd ist, bringen das Verhältnis Gottes zum Hāsīd in sichtbarer Weise durch das Wunder zum Ausdruck, während wir in den übrigen Hāsīd-Geschichten die Haltung Gottes nur im Spiegel chassidischer Gesinnung und chassidischen Handelns betrachten können.

Da wir die Bildung des Begriffes Hāsīd, also ein Phänomen, das sich im Raume der Geschichte vollzieht, darstellen wollen, so ist die erste Arbeit, die wir an unserem Material zu leisten haben, seine Sichtung und Einordnung unter historischen Gesichtspunkten. Sowohl die Sammlung, die uns eine Erzählung überliefert, als die Einzelgeschichte selbst sind nach Zeit und Ort ihrer Entstehung einzugliedern. Um das Alter und die Heimat einer Sammlung von Erzählungen zu bestimmen, bedarf es, falls literarische Nachrichten darüber in anderen Quellen nicht vorliegen, was bei den hebräischen Sammlungen öfters der Fall zu sein pflegt, einer eingehenden Untersuchung des Kulturzustandes und der ideengeschichtlichen Situation, die sich sowohl in den Einzelerzählungen als in der Tendenz der Sammlung als ganzer spiegeln, und der Sprache, in der etwa vorhandene verbindende Texte verfaßt oder die Einzelerzählungen überarbeitet sind. Für unsere Untersuchung wichtig ist diese Feststellung aber nur dann, wenn die Sammlung mehrere Hāsīd-Erzählungen einheitlichen Charakters aufweist, denn nur dann dürfen wir annehmen, daß der in den Erzählungen wirksame Hāsīd-Begriff auch zur Zeit der Sammlung noch lebendig und gültig war. Wichtiger aber ist die historische Fixierung der Einzelerzählung. Eine Erzählung historisch zu fixieren bedeutet ihre Entstehung, ihren Entwicklungsgang und die Gründe aufzudecken, die der Entwicklung gerade diese und keine andere Richtung gegeben haben. Wir müssen also aus den mannigfachen Variationen, denen eine Erzählung im Verlaufe ihrer Tradition unterworfen war, die ursprüngliche Fassung herauschälen. Wir müssen feststellen, welche Veränderungen in der kulturellen

und ideengeschichtlichen Situation dafür maßgebend waren, daß die Überlieferung zeitweilig oder für immer von der ursprünglichen Fassung abwich. Das bedeutet in der Sprache der Folklore, daß die Urform, die Normalform und die einzelnen Redaktionen einer Erzählung aufzuzeigen sind¹⁾. Im Rahmen unserer Untersuchung ist besonderer Nachdruck auf die Feststellung zu legen, welchen Einfluß die Geschichte des zentralen Begriffes, dessen Bildung wir aus den Erzählungen, die den ihn repräsentierenden Typus zum Mittelpunkt haben, herauslesen wollen, auf den Entwicklungsgang der Erzählung ausgeübt hat. Solange ein Begriff lebendig ist, zieht er das Material an Geschichten, deren Inhalt dem Bedeutungsbereich des Begriffes entspricht, die aber entweder unter dem Namen einer historischen Persönlichkeit oder unter einem anderen Terminus für den Helden der Geschichte kursieren, in seinen Bereich. Ist eine Erzählung mit einem Begriff verbunden, sei es, daß sie dies von Anfang an war, sei es, daß sie in der eben geschilderten Weise nachträglich mit ihm verknüpft wurde, so übt der Begriff seinen doppelten Einfluß auf die weitere Entwicklung der Erzählung aus: einmal wird sich die Erzählung der weiteren Entwicklung des Begriffes anpassen, vorausgesetzt nur, daß diese Entwicklung nicht unter äußeren, unberechenbaren Einflüssen einen allzu paradoxen Verlauf nimmt; zum anderen bedeutet die Verknüpfung einer

1) Wir schließen uns mit der Methode, unser literarisches Material durch monographische Untersuchung historisch und geographisch einzugliedern, an die Methode an, die die finnische Schule (s. den Artikel „Buchvariante“ von Anderson im Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 347 ff.) für die Märchenforschung ausgebildet hat, da sich diese monographische Forschungsweise für unsere Zwecke am besten eignet und wohl auch — so berechtigt die Forderung Mackensens (s. Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 51) nach einer synthetischen Methode der Märchenforschung an sich ist — dem gegenwärtigen Stande der Forschung entspricht, weil dieser zunächst eine kritische Sichtung und Ordnung des Materials verlangt, die als notwendige Voraussetzung für eine synthetische Betrachtungsweise anzusehen ist.

Da wir die Erzählungen für unsere Untersuchung der Entwicklung eines Begriffes fruchtbar machen wollen, so müssen wir besonderen Nachdruck auf solche Variationen legen, die ideengeschichtlich begründet sind, denn wie sich eine Erzählung sowohl historisch als geographisch akklimatisieren, d. h. dem jeweiligen Kulturkreise anpassen muß, so muß auch ihr Gedankengehalt von der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation beeinflußt werden, ein Gesichtspunkt, den die bisherige vergleichende Märchenforschung nicht in dem Maße berücksichtigt hat, wie es erforderlich wäre; s. den Artikel von Thompson im Handwörterbuch des deutschen Märchens II, 56 ff.

Erzählung mit einem Begriffe von klar umrissener, als lebendig empfundener Bedeutung eine Kontrolle für ihre weitere Entwicklung, indem sie eine Abweichung einzelner Redaktionen von der Normalfassung in wesentlichen Elementen der Erzählung verhindert. Erst wenn der durch den Helden der Erzählung repräsentierte Begriff erstarrt ist, wird einer Veränderung der Erzählung durch Traditionsfehler kein wirksamer Widerstand mehr entgegengesetzt¹⁾. In diesem Falle hört die innere organische Selbstberichtigung der Erzählung auf; es bleibt nur die von Zufällen der Überlieferung abhängige äußere Selbstberichtigung durch das Mehrquellenprinzip übrig.

In bezug auf die Feststellung der Heimat, des ursprünglichen und des gegenwärtigen Verbreitungsgebietes und der Verbreitungswege erfordern Erzählungen, die dem jüdischen Kulturkreise speziell angehören, eine von der Bearbeitung anderer international verbreiteter Geschichten verschiedene Behandlung. Denn da die jüdischen Erzählungen bei ihrer Verbreitung in die verschiedensten Länder weder in eine andere Sprache übertragen werden müssen, noch in einen Kulturkreis hineingebracht werden, der von ihrem ursprünglichen wesentlich verschieden ist, so erleiden sie weit geringere Veränderungen als dies bei Erzählungen anderer Völker der Fall zu sein pflegt. Dazu kommt, daß viele Erzählungen im babylonischen Talmud überliefert und so durch ihren kanonischen Charakter gegen Veränderungen geschützt sind. Es kommt also innerhalb des Kreises jüdischer Erzählungen den Lokalredaktionen eine geringere Bedeutung zu. Von größerer Bedeutung sind die Fragen der Ver-

1) Ein typisches Beispiel — zwar nicht in bezug auf eine einzelne Erzählung, sondern in bezug auf einen literarischen Gesamtkomplex — für diesen Einfluß der Lebendigkeit einer Tradition auf die literarische Entwicklung sind die Mišnā und der babylonische Talmud einerseits, die Tōseftā und der jerusalemische Talmud andererseits. Während der babylonische Talmud, der immer in Gültigkeit geblieben ist, stets ideengeschichtlichen Veränderungen ausgesetzt war, so daß wir bei seinen Varianten immer nach inneren Gründen zu forschen haben, repräsentieren die Tōseftā und der jerusalemische Talmud eine weit ältere ideengeschichtliche Situation. Dies ist für die Erkenntnis der älteren jüdischen Geistesgeschichte von größter Bedeutung; für die textliche Überlieferung bedeutet das Beharren auf einer älteren, nicht mehr ohne weiteres verstandenen Stufe die Gefahr mechanischer, auf einfacher Unkenntnis beruhender Traditionsfehler, so daß wir in der Tōseftā und im jerusalemischen Talmud viel mehr mit willkürlichen Veränderungen rechnen müssen als im babylonischen Talmud.

breitung einer Erzählung nur in den Fällen, in denen es sich um aus fremden Kulturen übernommenes Material handelt. Doch sind diese Fragen für unsere Untersuchung bloß dann aktuell, wenn die Judaisierung einer Erzählung nur mangelhaft vorgenommen wurde, so daß sich die Eigenart der darin verarbeiteten Vorstellungen nur aus der außerjüdischen Herkunft der Erzählung verstehen läßt. Ebenso ist die eventuelle Weiterentwicklung einer Erzählung außerhalb des jüdischen Kulturkreises für unsere Untersuchung von geringem Belang.

Um das Material an Erzählungen, deren Held als Hāsīd bezeichnet wird, zu gruppieren, empfiehlt sich eine Einteilung nach sachlichen, dem Inhalt der Erzählung entnommenen Gesichtspunkten mehr als eine Gruppierung nach einzelnen Zeitstufen und nach den einzelnen literarischen Werken, in denen uns die Erzählung überliefert wird, denn eine solche Einteilung bedeutet, da es sich um die Untersuchung einer lebendigen Entwicklung handelt, eine Gruppierung nach heterogenen Gesichtspunkten, die fortlaufende Entwicklungslinien zerschneidet.

Die Untersuchung eines Begriffes auf seine Entwicklung hin bedeutet von vornherein eine Einseitigkeit, denn eine solche Untersuchung verlangt, daß eine Bewegung isoliert betrachtet wird, die zum Teil Resultante vieler Bewegungen ist, denn solange ein Begriff lebendig ist, steht er in fortgesetzter Wechselwirkung mit allen anderen Begriffen des geistigen Komplexes, dem er angehört. Wenn man aber ein überhaupt darstellbares Bild von der Entwicklung des einzelnen Begriffes gewinnen will, so ist es notwendig, darauf zu verzichten, alle Einwirkungen von außen her, die einen Begriff nuancieren, bis in ihre letzten Ursachen hinein zu verfolgen. Man muß sich damit begnügen, zu konstatieren, daß eine Nuancierung erfolgte, daß sie von außen her veranlaßt wurde und daß sie aus der und der Richtung kam. Man muß also etwas als statisch, als Gegebenheit setzen, was im Grunde ebenso dynamisch ist wie der Begriff, der gerade untersucht wird. Je zentraler nun ein Begriff ist, desto größer ist seine Wirkung auf den Gesamtkomplex der Begriffe, desto größer ist sein Wirkungsfeld. Das bedeutet aber zugleich eine größere Abhängigkeit von der Gesamtentwicklung, eine Verbreiterung der Angriffsfläche auch in passiver Hinsicht. So spiegelt sich also die Gesamtentwicklung um so mehr in der Entwicklung des Einzelbegriffes, je zentraler der Begriff ist. Nun

ist aber die Entwicklung eines Begriffes nicht nur Resultante von äußeren Einwirkungen. Wenn dem so wäre, läge gar kein Grund vor, die Entwicklung einzelner Begriffe zu verfolgen: dann wäre es viel richtiger, die Entwicklung im Querschnitt zu betrachten, d. h. den jeweiligen Stand der Beziehungen zwischen den Einzelbegriffen zu untersuchen. Der Einfluß des Gesamtkomplexes auf den Einzelbegriff bedeutet aber nur eine Nuancierung des letzteren. Der Einzelbegriff ist in seiner Entwicklung nicht nur von außen her beeinflußt. Er ist zunächst selbst eine reale Gegebenheit, er hat sein eigenes Wesen, das eben so und nicht anders ist, das aller Nuancierung zum Trotz konstant bleiben muß, das ihn überhaupt erst als Begriff konstituiert, ihn überhaupt erst erfaßbar macht. Das Eigenleben eines Begriffes bringt es mit sich, daß er niemals ein allgemeingültiges Abbild der Wirklichkeit, die aus der Gesamtheit aller Begriffe besteht, bildet. Er bedeutet stets einen bestimmten Ausschnitt, nur eine Seite der geistigen Wirklichkeit. Wenn also ein Gesamtbild einer Geistesgeschichte gegeben werden soll, so läßt es sich nur aus der Gesamtheit der Einzelbegriffe, oder wenigstens aus einer Vielheit zentraler Begriffe, die mit der Gesamtheit praktisch identifiziert werden kann, gewinnen, aber nicht in der Form, daß man die einzelnen Entwicklungslinien nur nebeneinanderstellt: es ist vielmehr nötig, die lebendige Wechselwirkung zwischen den Einzelentwicklungen darzulegen, denn nur so korrigiert sich die Einseitigkeit der Einzelbilder. Wenn man aber zwischen peripheren und zentralen Begriffen scheidet, d. h. wenn man den Einzelbegriffen eine größere oder geringere Bedeutung für das Wesen und die Entwicklung eines geistigen Phänomens zugesteht, so erhebt sich die Frage nach einem letzten, wirklich zentralen Begriff, der dem innersten Wesen eines geistigen Phänomens entspricht, der es vollständig erschöpft, an und in dem sich das wirklich Wesentliche der Gesamtentwicklung vollzieht. Das geistige Phänomen, das Gegenstand unserer Untersuchung ist, die Entwicklung einer Religion, kennt diesen letzten Zentralbegriff in der Tat: den Gottesbegriff. Aber dieser entzieht sich der Untersuchung, wie sich die Realität, die sich in diesem Begriff manifestiert, der direkten Schau des Frommen entzieht. Wir wissen nicht, was diese Gegebenheit an sich ist, wir können nur untersuchen, wie sich diese Realität in und an den Menschen auswirkte, die sie als Realität an-

erkannten. Wir können die Forderungen untersuchen, von denen die Bekenner dieses Gottes sagten, daß sie Gottes eigenes Gesetz seien, wir können die Handlungsweise untersuchen, die einen Bekenner dieses Gottes auszeichnete, den Weg, den er ging, um zu seinem Gotte in Beziehung zu treten, die Erscheinungen, von denen er sagte, sie seien Manifestationen der Realität dieses Gottes, d. h. wir müssen die Einzelphänomene der Religion in den Begriffen, in denen sie konzipiert wurden, zu erfassen suchen, wir müssen — auf unseren Sonderfall bezogen — darlegen, was unter dem Gesetz, das von Gott ausging, was unter dem Gebet, das zu Gott führte, was unter dem Wunder, das Gott an dem Bekenner tat, verstanden wurde. Wir müssen dies zunächst daran untersuchen, wie sich dies alles im Leben auswirkte, d. h. wie der, den man als den wahren Bekenner empfand, das Gesetz erfüllte, wie er betete, und wie Gott sich zu ihm stellte.

Das Material, das uns die jüdische Tradition zur Verfügung stellt, wenn wir die Bildung eines Begriffes im Verlaufe der jüdischen Geistesgeschichte darlegen wollen, ist eben dadurch, daß es Tradition ist, d. h. einen lebendigen Zusammenhang darstellt, besonders geeignet, ein lebendiges Bild dieser Entwicklung zu liefern. Denn eine Tradition besteht nicht darin, daß eine bestimmte Masse von vornherein feststehenden Vorschriften und von Beispielen, die der praktischen Erläuterung der Vorschriften dienen, nur umgeschichtet und bestenfalls mehr ins einzelne gehend ausgestaltet wird. Eine Tradition bedeutet vielmehr, daß an Vergangenes anknüpfend immer neu gestaltet wird. Die letzten entscheidenden Prinzipien nur stehen von Anfang an fest und dienen der weiteren Entwicklung zur Richtschnur, wodurch sie davor bewahrt wird, ihre Eigenart aufzugeben und sich ins Uferlose zu erweitern. Die Grundprinzipien sind aber nur das gestaltende Moment. An Stoffen vermag eine Tradition immer Neues aufzunehmen und Abgestorbenes auszuschneiden. Nur das wird weiter tradiert, was noch lebendig, d. h. als gültige Forderung, als erfüllbares Gesetz empfunden wird. Damit ist freilich nur das Wesen einer idealen Tradition umschrieben. In der Praxis wird doch manches tote Material noch eine Zeitlang weiter tradiert, sei es aus Gründen der Pietät, sei es auf Grund des Trägheitsmomentes. Doch ist solch totes Material sehr wohl erkennbar an der Tatsache, daß es auf die weitere Gestaltung der Tradition keinen Einfluß mehr ausübt, daß seine

Problematik nicht mehr Gegenstand von Diskussionen ist, daß die Tradition Wege gehen kann, die den darin aufgestellten Forderungen nicht mehr entsprechen. So bildet die weite Verbreitung, das immer wieder Auftauchen eines Gedankens oder einer Erzählung ein Kriterium dafür, daß sie noch als lebendiges Glied der Tradition anzusehen sind. Für unsere Untersuchung wichtig ist es, daß wir dem Material, das wir benutzen, abzuspüren versuchen, wieweit es in den Entwicklungsgang der Tradition eingegliedert ist. Denn nur wenn der von uns untersuchte Begriff an solchem Material in seiner Bildung beobachtet wird, das wirklich zur Tradition, d. h. in eine lebendige Entwicklung hinein, gehört, können wir behaupten, daß die in diesem Falle aufgezeigte Nuancierung des Begriffes für seine Bildung von Bedeutung ist. Da das Material, an dem wir unsere Untersuchung vornehmen, seinem Charakter nach lebendige Tradition ist, so empfiehlt es sich, dieses Material nicht chronologisch, sondern sachlich anzuordnen, d. h. also Teiltraditionen durch ihre ganze Entwicklung hindurch zu verfolgen. Nachdem wir, wie oben angegeben, das Material zunächst nach formalen Gesichtspunkten in Definitionen, Erzählungen etc. gruppiert haben, ordnen wir die einzelnen Erzählungen nach ihrem Inhalt, d. h. nach den einzelnen Phänomenen des religiösen Lebens und Erlebens, die darin behandelt werden.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Häsīd und einer der greifbarsten und eklatantesten Erscheinungen der Religion: dem Wunder¹⁾.

1) Die Anordnung des Stoffes erfolgt jeweils auf Grund des für den Charakter der Erzählung entscheidenden Motivs, d. h. es sollen in diesem Abschnitte nur diejenigen Erzählungen behandelt werden, in denen es für den Helden der Erzählung typisch ist, daß Gott für ihn ein Wunder geschehen läßt. Auf diejenigen Häsīd-Geschichten, in denen zwar ein Wunder vorkommt, aber nur als Nebenmotiv, wird nur hingewiesen werden, während ihre eingehende Behandlung in dem Abschnitt erfolgen wird, der der Behandlung des entscheidenden Motivs gewidmet ist.

Einleitung.

Im Alten Testament wird unter Wunder fast ausschließlich eine Manifestation Gottes verstanden. Daneben treten nur ganz beiläufig Wunder auf, die auf menschliche Zauberkräfte, auf Magie, zurückzuführen sind. Die im Alten Testament an sich überwundene, bewußt verdrängte magische Stufe der Religion macht sich hier noch gelegentlich bemerkbar. Die oberste Aufgabe des Wunders im Alten Testament ist, die Überlegenheit Gottes über heidnische Götter zu erweisen¹⁾. Im Talmud

1) Im Neuen Testament liegt der Fall ähnlich. Dort dient das Wunder zur Manifestation der Göttlichkeit des Gottessohnes. In dieser ihrer Tendenz liegt der besondere Charakter der neutestamentlichen Wunder begründet, wie A. Schlatter in „Das Wunder in der Synagoge“, Gütersloh 1912 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XVI, 5) ausdrücklich betont (vgl. besonders S. 83). Damit wäre selbst bei absoluter Übereinstimmung der Wundergeschichten des N. T. mit denen der jüdischen Tradition in bezug auf ihren Inhalt und ihre Form — eine Übereinstimmung, die de facto natürlich nicht vorhanden ist — der Sondercharakter der Wundergeschichten im N. T. von vornherein grundlegend bestimmt. Es trägt darum wenig aus, daß die inhaltliche Verwandtschaft auch der älteren rabbinischen Wundererzählungen mit denen des N. T. größer ist, als Schlatter annimmt. Denn Schlatter faßt den Begriff des Wundertäters zu eng. Wundertäter ist auch, wer die Kraft hat, durch sein Gebet Gott zum Eingreifen zu bewegen. Das Wunder wird immer von der transzendenten Macht bewirkt. Der Wundertäter ist nur Vermittler. Wer aus eigener Machtvollkommenheit wirkt, ist nur ein Zauberer. *Honi*, der Kreiszieher, ist durchaus als Wundertäter anzusehen (vgl. dagegen Schlatter a. a. O. S. 76). Wie stark die Vorstellung ist, daß der Wundertäter das von der transzendenten Macht gewirkte Wunder nur vermittelt, beweist die Tatsache, daß selbst die Evangelisten, die doch davon überzeugt sind, daß der für sie mit der transzendenten Macht identische Christus die Wunder von sich aus wirken kann, bei der Schilderung von Wundertaten gelegentlich doch wieder in die übliche Darstellungsweise verfallen, die das Wunder als durch den Wundertäter nicht selbst bewirkt, sondern nur erbeten darstellt (s. z. B. Joh. 11, 41 f.; Matth. 17, 21; Marc. 9, 29). — Die Feststellung Schlatters, daß die prinzipielle Grundhaltung des N. T. eine Gleichsetzung seiner Wundererzählungen mit denen aus anderen Quellen ausschließt, weist nur auf ein typisches Beispiel für die allgemeine Erscheinung der Eigengesetzlichkeit aller Religionen hin. Was für eine oberflächliche Beobachtung als Parallele erscheint, erweist sich, sobald man die Erscheinungen in ihrem Wesen erfaßt, stets als abgewandelt, als aus dem inneren Leben der betreffenden Religion

fehlen diese apologetischen Tendenzen, die Abwehrmaßnahmen gegen eine polytheistische Heidenwelt, in der die monotheistische und vorher wenigstens monolatristische Anschauung einen Existenzkampf führt. Die Allmacht Gottes zu erweisen ist genuines Anliegen des Alten Testaments, aber nicht mehr der talmudisch-midrasschischen Literatur, wenn auch hier natürlich das Wissen um die Allmacht und alleinige Existenz Gottes ein stetes, latentes Grundthema ist.

Da aber die Frage des göttlichen Eingreifens und damit die Frage des Wunders nicht mehr Existenzfrage der Religion ist, so unterliegt sie der theoretischen Betrachtung und damit der Kritik. Eine rationalistische Richtung, die das Wunder als *ἀδιόφορον* betrachtet¹⁾, gewinnt an Boden, *אין סומכין על הנס* und *לא בכל שעתא אתרחיש ניסא*²⁾ werden zu oft propagierten Sätzen. Gott hat sich nach Ansicht dieser Richtung genügend manifestiert in der Thora. Studium, Erkenntnis führen zu Gott. Im Mittelalter hatte diese Richtung berühmte Vertreter wie Sa'adja Gā'on, Maimonides, Gersonides, und noch heute ist sie wirksam. Daneben blieb aber stets eine andere Richtung der Frömmigkeit in Geltung — im Mittelalter besonders von der durch Raši und die Tosafisten repräsentierten Schule gepflegt. In der letzteren Richtung blieb der naive, schlichte, lebendige Glaube Seele der Frömmigkeit. Im *L e b e n* manifestiert sich Gott. Und eine solche Weltanschauung bedarf des Wunderglaubens, um sich allen Härten des Lebens, die nicht mit spitzfindigen Wendungen hinwegdisputiert werden können, wie es die Rationalisten tun, zum Trotz zu behaupten. Die Welt des Hāsīd ist nicht eine Welt der ratio, sondern einer im Leben sich

her modifiziert und zwar gerade im wesentlichen modifiziert, so daß sich die Parallelität lediglich auf inhaltliche und formale Einzelheiten, nicht aber auf das Phänomen in seiner Ganzheit bezieht.

1) Bis ins Groteske gesteigert kommt dies zum Ausdruck Bābā mešī'ā 58.

2) Die beiden Sätze weisen darauf hin, daß der Mensch mit dem Eintreffen eines Wunders nicht rechnen kann, daß er deshalb seine Handlungen so einrichten muß, als ob es überhaupt keine Wunder gäbe. Während aber der zweite Satz nur eine Klugheitsregel darstellt, eine Warnung davor, sich auf etwas zu verlassen, was nur in den seltensten Fällen geschehen wird, bedeutet der erste Satz eine Verurteilung des Vertrauens auf ein Wunder vom ethischen Standpunkte aus. Überall, wo der Talmud diesen Standpunkt vertritt, deutet der Zusammenhang darauf hin, daß in diesem Satze das Verbot einer ethisch verwerflichen Handlung gefühlt wird.

auswirkenden Frömmigkeit. So ist es begreiflich, daß vom Hāsīd wunderbare Geschichten erzählt werden. Es gibt freilich Hāsīdīm, von denen keine Wunder überliefert sind, wie es auch Wundergeschichten gibt, die sich nicht auf Hāsīdīm beziehen. Das Wunder ist nicht konstituierendes Element für das Wesen des Hāsīd, es ist nur ein Akzidens seines Seins, aber ein seinem Wesen entsprechendes Akzidens¹⁾. Der irrationale Zug bleibt

1) Die Beziehung zwischen dem Typus des Hāsīd und dem Typus desjenigen Menschen, der als ein Wundergläubiger und als ein wunderbaren Geschehens Gewürdigter gilt, erklärt sich aus seiner Beziehung zur Welt mystischer Erkenntnis und mystischen Lebens. Der Hāsīd ist nicht ein rein mystischer Typus, wohl aber tendiert sein Wesen nach dieser Richtung. Es gehört wesentlich zum Hāsīd-Sein, daß er die transzendente Macht nicht nur als vorhanden, sondern auch als in realen Beziehungen zu ihm stehend anerkennt. Aber nur in der höchsten Sublimierung des Hāsīd-Begriffes ist der Hāsīd identisch mit dem vollkommenen Typus des Mystikers, also ein Mensch, dessen einziges Ziel die Vereinigung mit dem Transzendenten ist und dessen Tätigkeit in der Welt nur darauf hinzielt, sich dieser Vereinigung würdig zu erweisen. (Der Typus des Mystikers wurde eingehend und mit intuitivem Verständnis dargestellt in: Evelyn Underhill, *Mystik*. Deutsch von Helene Meyer-Franke. München 1928.) Auf dieser extremen Stufe mystischen Lebens hat das Wunder keinen Platz mehr. Denn es setzt voraus, daß eine Schranke zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt vorhanden ist, in deren jeweiliger Überwindung das Wesen des Wunders besteht. Für den vollkommenen Mystiker aber besteht diese Schranke nicht mehr. Er hat die diesseitige Welt bereits verlassen. Er bedarf also keines Wunders mehr. Soweit also der Hāsīd die letzte Stufe mystischer Vollkommenheit erreicht hat, gilt dies auch für ihn. Doch tritt uns dieser extreme Typus des Hāsīd nur selten entgegen. Denn der Hāsīd erscheint zunächst nicht als ein Genie der Frömmigkeit, sondern immer noch kongenial dem Alltagsmenschen, mit dem er lebt und dem er vorlebt, was den anderen auch erreichbar wäre. Diese Seite seines Wesens ist im Hāsīd-Begriff des ספר הסידים überspitzt worden, so daß er dort als ein Mensch erscheint, der sich von anderen nur in der Genauigkeit seiner Gesetzeserfüllung, also nur quantitativ, nicht qualitativ unterscheidet, so daß der Begriff des Hāsīd hier fast als ein soziologisierender erscheint, d. h. der Hāsīd ist nur mehr Glied einer Gemeinschaft hervorragend Gesetzestreuer. Die Bedeutung der Gesetzeserfüllung für den Hāsīd wird in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

Die enge Beziehung zwischen dem Hāsīd und der transzendenten Macht, also seine Gottesgemeinschaft, prägt sich in seiner gesamten Lebensführung so aus, daß alles, was er tut, aus dem Bewußtsein seiner Gottgebundenheit heraus getan wird. Die Kleinlichkeiten des Alltags werden entweder souverän ignoriert oder dadurch, daß auch sie unter dem Gesichtspunkte des Gehorsams gegen Gott betrachtet werden, entprofaniert. In dieser Lebensführung und in dieser Gesinnung manifestiert sich der Charakter des Hāsīd als eines Lieblings Gottes. Daß für ihn gelegentlich ein Wunder geschieht, ist zwar eine

auch in denjenigen Wundergeschichten latent vorhanden, die infolge ihrer literarischen Entwicklung rationalistischen Einflüssen, Umdentungen und Bearbeitungen unterlagen.

Zum Zwecke der Abgrenzung der Wundergeschichten von den übrigen Häsīd-Geschichten muß zunächst der Begriff des Wunders definiert werden. Ohne im einzelnen auf die Theorie des Wunders einzugehen, soll hier folgender Begriff des Wunders zugrunde gelegt werden: Ein Wunder ist ein von Gott zugunsten eines seiner Hilfe bedürftigen Menschen gewirktes Ereignis, das entweder durch völlige Durchbrechung oder durch eine besonders eigentümliche Konstellation der natürlichen Möglichkeiten¹⁾ aus dem Rahmen des nach menschlichem Ermessen zu Erwartenden herausfällt. Die Trennung der Wunder je nach

für die Außenstehenden besonders augenfällige Auswirkung seiner Gemeinschaft mit Gott, aber objektiv nicht entscheidend dafür, daß er ein Liebling Gottes ist. Wenn J. Bergmann, Die Legenden der Juden, Berlin 1919, S. 17—30, unter der Überschrift „Die Lieblinge Gottes“ eine Fülle von Wundern aufzählt, die Gott an seinen Frommen getan hat, so bedeutet dies eine Überschätzung des Wunders in seinem Charakter als konstituierendes Element in den Beziehungen Gottes zu seinen „Lieblingen“.

1) Durch die gesamte Tradition geht der Gegensatz von mystischer und rationalistischer Wunderauffassung: die einen sehen die Größe Gottes in der Freiheit, die ihn auch von dem von ihm selbst aufgestellten Naturgesetz unabhängig macht, die anderen betrachten gerade die unvergleichliche Geltung des gottgeschaffenen Naturgesetzes als Manifestation der göttlichen Macht. — Die verschiedenen Auffassungen des Wunders lassen sich an folgendem Beispiele besonders deutlich demonstrieren: Genesis rabbā 30,9 berichtet als ein Wunder, daß ein Mann ein Kind, dessen Mutter gestorben war, mit der Milch seiner Brüste ernähren konnte, und zwar wird die Geschichte hier sekundär auf Mardechai und die Königin Esther als Kind angewandt. Der Midraš behauptet nun im Anschluß an die Mišnā, daß die Milch eines זָכָר rein sei — dieser Fall käme zwar selten vor, sei aber innerhalb der Naturgesetze vorgesehen. Es würde sich nach dieser Auffassung um ein typisches Konstellationswunder handeln. Eine ältere Tradition (Šabbāt 53) berichtet den Fall ohne Anwendung auf eine bestimmte historische Persönlichkeit. Hier wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß es sich um ein Wunder (סֵּפֶר), eine Durchbrechung der Naturgesetze handelt. Während aber R. Joseph die Frömmigkeit des Mannes bewundert, für den Gott sogar ein Wunder geschehen läßt, verdammt אַבִּי den Mann, für den Gott sogar ein Wunder geschehen lassen muß. Bei אַבִּי liegt also eine höchst eigentümliche Auffassung des Wunders vor: das irrationale Wesen des Wunders und die Möglichkeit seines Vorkommens wird zugegeben, sein Wert aber aus ethischen Gründen in Abrede gestellt. Dies ist in einer Auffassung begründet, die das Irrationale zwar nicht leugnet, aber das Rationale als das allein Wertvolle hingestellt wissen will.

ihren Beziehungen zu den natürlichen Möglichkeiten ist eine durchaus relative, denn es richtet sich ganz nach dem Weltbilde einer Epoche und eines Kulturkreises, was als Durchbrechung der natürlichen Möglichkeiten gilt und was nicht. Verfasser und Hörer der Jōnā-Geschichte z. B. haben die Erlebnisse des Jōnā wohl als Konstellationswunder aufgefaßt, die ganz im Rahmen des natürlich Möglichen und der ratio Zugänglichen lagen. Die Heilungswunder Jesu können wir — da wir den Wirkungsbereich psychischer Heilmethoden gar nicht abschätzen können — mit Sicherheit weder in die eine noch in die andere Kategorie einordnen¹⁾.

1) Die katholischen Dogmatiker, für die die Möglichkeit des Wunders infolge der Tatsache, daß die Bibel Wunder berichtet, nicht zur Diskussion steht (vgl. den Satz aus dem Vaticanum: „s. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas ac mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: A. S.“ — Denzinger, *Enchiridion symb.* Nr. 1813), für die es also lediglich darauf ankommt, das Wunder gegenüber nicht wunderbaren Ereignissen abgrenzend zu definieren, pflegen das Wunder als *opus sensibile, insolitum, divinitus factum* zu bezeichnen und geben damit in der Tat erschöpfend wieder, was das Wunder für den Wundergläubigen als solches konstituiert: das erkennbare, ungewöhnliche, unerwartete Eingreifen einer transzendenten Macht. Das Wunder ist erkennbar; ob es erkannt wird, ist für seinen Wundercharakter ohne Bedeutung. — Von einem anderen Aspekte aus wird für Stavenhagen (*Die Idee des religiösen Wunders*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1928) die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit des Wunders irrelevant, denn er sieht als das Entscheidende für den Wundercharakter eines Ereignisses nicht den Umstand an, ob die Gesetze der Natur durchbrochen werden oder nicht, sondern ob in ihm die direkte Bezogenheit auf einen transzendenten Urheber erkannt wird. Damit wird das Wunder als erkenntnismäßige, nicht als metaphysische Kategorie erfaßt, was für den Wundergläubigen zweifellos einen Abstrich an der Realität des Wunders bedeutet. — W. Hunzinger, *Das Wunder*, Leipzig 1912, dagegen hält an dem objektiven Charakter des Wunders gegenüber aller Subjektivierung und Psychologisierung fest, indem er versucht, das Wunder dadurch dem „wissenschaftlichen Weltbild“ einzugliedern, daß er das „Übernatürliche“ in den Kreis des „natürlichen Kausalzusammenhanges“ einbezieht, der ja, wie die Tatsache der Beeinflussung des „kausal-mechanischen Naturzusammenhanges“ durch den menschlichen Willen beweist, geistigen Motiven zugänglich ist. Während also Stavenhagen einen Abstrich an der Realität des Wunders macht, nimmt ihm Hunzinger seine Transzendenz. — Walter Künneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*, Gütersloh 1931, versucht allen Nachdruck auf den transzendenten Charakter des Wunders, auf sein Gottgewirktheit zu legen, verzichtet aber trotzdem nicht auf seine Eingliederung in das wissenschaftliche Weltbild. Auch für ihn ist

Nach ihrer literarischen Form kann man die Wundergeschichten in zwei Gruppen einteilen: solche, die nur aus einem Motiv bestehen, und ausgeführte Geschichten, in denen neben dem Wunder als Hauptmotiv noch eine Reihe anderer Motive zur Ausschmückung der Erzählung vorhanden sind. Die im Talmud überlieferten Geschichten zeichnen sich durch Kürze und Präzision aus, während die länger ausgeführten meist aus dem Mittelalter stammen. Die weitere Ausgestaltung der Geschichten beruht vor allem auf der Verwendung von Materialien und technischen Kunstgriffen, die aus dem Märchen stammen¹⁾.

das Wunder *divinitus factum und insolitum*: es ist eine „besondere Heraussetzung und Ausprägung des ursprünglichen Wundercharakters des Weltganzen“, es würde nicht eintreten ohne die „spezielle Weltwirksamkeit Gottes“. Aber diese Dynamik des „Wunderaktes“ wirkt sich innerhalb des lückenlosen Kausalzusammenhanges durch immanente Faktoren aus, und dieses Geschehen kann und muß dem — nach Künnehts Auffassung rein empirisch gewordenen — Naturgesetze, dies modifizierend, eingegliedert werden. Die Auffassung Künnehts enthält, abgesehen von dem Axiom der empirischen Entstehung einer wissenschaftlichen Weltanschauung, eine eingeschlichene Prämisse in der Trennung der transzendent verstandenen Dynamik des Wunderaktes von seinem gegenständlich gewordenen Niederschlag im Immanenten. Wichtiger und wesentlicher an den Ausführungen Künnehts ist seine Auffassung des Wunderproblems als eines speziell theologischen Problems: nur in Verbindung mit der Gottesfrage ist die Wunderfrage überhaupt diskutierbar.

Die Frage, ob Wunder metaphysisch möglich und wie sie dies seien, ist wohl kaum wissenschaftlich lösbar, ihre Entscheidung für unsere Untersuchung auch nicht wesentlich, da der Kreis von Menschen, deren geistige Haltung hier dargestellt werden soll, das Vorhandensein von Wundern ohne weiteres voraussetzte, indem er solche von seinen Glaubenshelden berichtete; wichtig für uns ist lediglich, was wir bei der Auswahl des Stoffes als Wunder verstehen wollen, wobei es sich empfiehlt, sich der Definition der katholischen Dogmatiker anzuschließen.

1) Die Wundergeschichte ist nicht identisch mit dem Märchen, auch keine Untergruppe der Märchen, sondern aus ganz anderen Voraussetzungen hervorgegangen. Die Wundergeschichte behauptet, einmal „geschehen“ zu sein, sich im Rahmen dieser irdischen Daseinsform zugetragen zu haben. Sie will „geglaubt“ werden. Nicht so das Märchen. Seine Wirklichkeit hat ihr eigenes Gesetz. Es ist nicht ein Ausschnitt aus der realen Welt, sondern eine Welt für sich, wie besonders Jolles (*Einfache Formen . . .*, S. 218 ff.) betont hat. Die eigentümliche Stellung des Märchens gegenüber der Welt beruht darauf, daß es ursprünglich Symbolcharakter hatte und zur metaphysischen Erklärung für Art und Wesen der Welt diente. Aber das Märchen blieb auch dann noch lebendig, als die Metaphysik andere Wege einschlug. Es entwickelte sich innerhalb seiner eigenen Gesetze weiter. Seine Einzeltzüge verloren sehr oft den Symbolcharakter ganz. Eine gewisse symbo-

Dies wird an Hand der Einzelerzählungen noch dargelegt werden. Die Trennung des Urbestandes einer Erzählung von novellistischen Ausschmückungen ist für unsere Untersuchung deshalb von Bedeutung, weil diese sekundären Erweiterungen für die Charakteristik des in der Erzählung geschilderten Häsid-Typus weniger maßgebend als die ursprüngliche Fassung sind, wenn wir auch annehmen können, daß sie, solange der Begriff noch lebendig ist, diesem nicht gerade widersprechen werden.

Die für unsere Untersuchung entscheidende Arbeit an dem vorliegenden Material wird darin bestehen müssen, daß wir jede einzelne Erzählung daraufhin analysieren, welches die darin vertretene Auffassung vom Wesen eines Häsid ist. Durch Ver-

lische Bedeutung aber bleibt dem echten Märchen stets erhalten, wenn sie auch nur noch latent vorhanden ist. Was Kahlo in seinem Artikel „Entstehung der Sagen- und Märchenmotive“ (Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 554 ff.) an der mythischen Deutung der Märchenmotive ablehnt, trifft nicht die Deutung an sich, sondern eine Methode, die sich erstens unberechtigterweise auf den germanischen Kulturkreis einschränkte und zweitens eine im Prinzip richtige Auffassung dadurch ad absurdum führte, daß sie diese nicht etwa auf das Märchen als Ganzes und den Gesamtcharakter seiner Motive anwendete, sondern jeden einzelnen Zug auf mythischen Ursprung zurückführte. Die Erweiterung der mythischen Märchendeutung über einen speziellen Kulturkreis hinaus, die identisch ist mit der Annahme, daß das Märchen in seinen Ursprüngen einer früheren Kulturstufe angehört, als die mythische Deutung annahm, führt zu einer Deutung des Märchenursprungs, die sich mit dem Hinweis Kahlos decken dürfte, daß das Märchen auf animistische Vorstellungen zurückgeht. Daß neben den normalen auch abnorme Seelenzustände wie Traum und Rausch sowohl bei der Entstehung der Märchenmotive mitgewirkt haben, zumal ja der „Primitive“ zwischen normalen und anormalen Seelenzuständen nicht scheidet, als auch bei der Weiterentwicklung der Motive wirksam gewesen sind, worauf Kahlo hinweist, dürfte durchaus den Tatsachen entsprechen. Doch spürt man bei Kahlo die Neigung, das im Prinzip Zutreffende auf Einzelfälle anzuwenden, womit er in denselben Fehler verfällt, den er an den Vertretern der mythischen Deutung kritisiert. Die Definition des Märchens in den Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (neu bearbeitet von J. Bolte und G. Polívka, Band IV, Leipzig 1930, S. 4) bezieht sich einseitig auf die in der Gegenwart dominierenden Wesenszüge des Märchens: „Unter einem Märchen verstehen wir seit Herder und den Brüdern Grimm eine mit dichterischer Phantasie entworfene Erzählung besonders aus der Zauberwelt, eine nicht an die Bedingungen des wirklichen Lebens geknüpfte wunderbare Geschichte, die hoch und niedrig mit Vergnügen anhören, auch wenn sie diese unglaublich finden“. Vergl. dagegen Baumgartner, Die Religion in Geschichte und Gegenwart², Band III, Sp. 1824 ff. (Artikel: Märchen I. Allgemein).

gleichung der einzelnen Erzählungen kann daraufhin klarge-
stellt werden, welches die überall vorhandene Grundbedeutung
ist und worin die Abweichungen bestehen, die in den einzelnen
Erzählungen hervortreten. Denn das Eigenleben eines Begriffes
bedingt eine fest umgrenzte Bedeutungssphäre, da es einem
radikalen Bedeutungswandel, d. h. einem Übergang in eine
heterogene Bedeutungssphäre, den Widerstand einer lebendigen
Individualität entgegensetzen muß. Andererseits ermöglicht die
Lebendigkeit des Begriffes eine Beweglichkeit der Bedeutungs-
nuancen innerhalb der feststehenden Bedeutungssphäre in der
Form, daß bald diese, bald jene Nuance überbetont wird¹⁾.

1) Wenn wir annehmen, daß das Gebiet, innerhalb dessen die Nuancen
schwanken, so groß ist, daß es auch das Gegenteil des Begriffs mit umfaßt,
so gelangen wir zur Theorie vom Sinn und Gegensinn (vgl. Carl Abel, Über
den Gegensinn der Urworte, Leipzig 1844; E. Landau, Die gegensinnigen
Wörter im Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt, Berlin 1896
und Armin Blau, Über den Gegensinn der Worte im Hebräischen in: Jüdische
Studien (Festschrift für Wohlgemuth), Frankfurt 1928, S. 160 ff.). Doch ist
diese Theorie gerade in ihrer Anwendbarkeit auf das Hebräische sehr
problematisch. Die aus dem Alten Testament angeführten Beispiele ge-
statten meistens auch eine andere Erklärung des Phänomens. So ist bei
Farben die Subjektivität und Relativität der Farbempfindung zu berück-
sichtigen. Außerdem ist in vielen Fällen damit zu rechnen, daß ein Euphe-
mismus vorliegt, so in dem Standardbeispiel, dem Gebrauch von **טוֹן** in Lev.
20, 17 und Prov. 17, 10. Auf das Problem des Euphemismus ist die von Blau
herangezogene Theorie Freuds von der Ambivalenz der Gefühle sehr wohl
anwendbar. Dies ist aber zunächst ein psychologisch bedingter religiös-kulti-
scher Vorgang, der für die Sprachgeschichte erst dadurch bedeutsam wird, daß
der euphemistische Gebrauch eines Wortes so überhandnehmen kann, daß er
den eigentlichen Gebrauch überwuchert und sich damit seines euphemistischen
Charakters entäußert. Das Ergebnis dieses Vorgangs bedeutet jedoch ein U m-
s c h l a g e n des Sinnes in den Gegensinn, nicht aber ein gleichzeitiges Erfassen
von Sinn und Gegensinn. Die angeführten Verbalbeispiele den Sinn des Pi'el
betreffend weisen auch nur auf ein verwandtes Problem hin: auf das Problem
des Gegensinns einer A k t i o n s a r t gegenüber der anderen, sie betreffen dem-
nach zunächst nicht den konträren Gebrauch eines Begriffes an sich. Wenn sich
also auch die angeführten Fälle z. T. auf Grund anders gearteter Erwägungen
erklären lassen, so liegt doch der Theorie von Sinn und Gegensinn die zweifellos
richtige Einstellung zugrunde, daß die sprachlichen Phänomene von der psycho-
logischen Seite her betrachtet werden müssen, wenn ihre Erklärung versucht
werden soll, und daß rein sprachliche Methoden, die in den angeführten Fällen
sich damit begnügen müssen, zufällig gleichlautende Wortstämme verschiedener
Herkunft und Bedeutung anzunehmen, zu keiner befriedigenden Lösung führen
können.

Unserem Einteilungsprinzip nach sachlichen Gesichtspunkten entsprechend werden auch die einzelnen Wundergeschichten nicht chronologisch geordnet werden, was schon deshalb schwierig wäre, weil das Alter der meisten Erzählungen ein Problem ist, das erst einer Behandlung nach inhaltlichen Kriterien bedarf. Wir werden deshalb die Erzählungen danach ordnen, welche Rolle das Wunder jeweils in ihnen spielt.

1. Das Wunder als Rettung aus einer infolge besonderer Frömmigkeit entstandenen Not.

Die aus dem 11. Jahrhundert stammende Geschichtensammlung des R. Nissim ben Ja'āqōb¹⁾ (Amsterdamer Ausgabe, S. 34 f.) überliefert drei Erzählungen zu diesem Thema: מעשה בשני אחים: האחד היה אוהב עשות צדקה וחסד — והיה עני. והשני היה הפך זה — והיה עשיר גדול. ויהי יום הושענא רבה. אמרה לו אשתו של

1) Die Schrift des Nissim ben Ja'āqōb gehört zur Gattung der Trostbücher (faradsch ba'd asch-schidda-Literatur), die in jener Zeit im arabischen Kulturkreise beliebt waren und trotz ihres spezifisch mohammedanischen Charakters von Juden viel gelesen wurden. Um diese Schriften durch solche jüdischer Prägung zu ersetzen, verfaßte Nissim sein Buch, und zwar der Popularität halber wahrscheinlich in arabischer Sprache, damit es sich gegenüber den Werken mohammedanischen Charakters durchsetzen konnte. Der arabische Urtext der Schrift wurde erst 1896 entdeckt. Eine Edition dieses Textes hat Obermann angekündigt. Entgegen den Erwartungen hat sich aber eine hebräische Fassung der Schrift überall behauptet. Diese wurde bereits im 16. Jahrhundert ediert: Konstantinopel 1519 in einer Sammlung, Ferrara 1557 selbständig. Über die Ausgaben hat zuerst Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Frankfurt/M. 1892, S. 141) berichtet; vgl. auch B. Heller in: Bolte u. Polívka, Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen, Band IV, S. 324 ff. Der Titel der uns bekannten hebräischen Fassung heißt, wohl in Anlehnung an den Namen der arabischen Gattung, **חבור יפה מהישועה**, die Konstantinopeler Ausgabe nennt das Büchlein dagegen unter Überbetonung seines teilweise erzählenden Charakters **מדרשות ומעשיות שבתלמוד**. Der erstgenannte Titel dürfte wohl der ursprüngliche sein, da er Sinn und Zweck des Buches wiedergibt. Heller übersetzt diesen Titel mit „ein frommes Buch über Befreiung aus Leid“, was aber den Beziehungen der einzelnen Teile des Titels zueinander nicht gerecht wird. Denn **יפה מהישועה** ist als Begriffseinheit zu fassen, während **חבור** = **ספר**, also ein ganz allgemeiner formaler terminus ist. Der eigentliche Buchtitel ist demnach **יפה מהישועה** und läßt sich deutsch nicht wiedergeben, es sei denn, daß man ohne Rücksicht auf die spezielle sprachliche Fassung den Titel rein sinngemäß mit dem terminus „Buch der göttlichen Tröstung“ wiedergibt, unter dem Eckehards Buch gleicher Tendenz überliefert ist.

Nissim bemerkt auf Bl. 32a (der Ausgabe Amsterdam 1746) seiner Schrift, daß er seine Deutungen (**פירושים**) nicht aus sich selbst, sondern **מאבא**

העני קח זוזים אלו וקנה לבניך מאומה לחג. ויקח מידה וילך. ויהי הוא הולך עד שפגעו בו גבאי צדקה. אמרו לו אולי נמצא בידך שבתן לצדקה ויתן להם כל הזוזים שבידו. וכשראה שלא היה לו מה שיביא לבניו הלך לבית הכנסת ואסף אתרוגין ממה שהשליכו הנערים אחר הושענא רבה וימלא מהם כנפי כסותו וילך לשפת הנהר וימצא אניה באה למדינת המלך שהיתה קרובה ויבא בה וילך אל המדינה והיה המלך ההוא כואב וחולה מבטנו ויאמרו לו בחלום הלילה דע שלא תרפא אלא באתרוגין של מצוה של היהודים ויבקשו ויצו המלך לבקש אתרוגין. ויהי המה הולכים הלך ויפגעו את האיש ההוא ויאמרו לו מה בידך אמר להם אין בידי דבר שיאות לכם ויחפשו אותו ויראו אתרוגין ויוליכוהו אל המלך ויאכל מן אתרוגין וירפא מיד. ויצו המלך לתת לו זוזים במשקל אתרוגין שהביא. ויאמר לו המלך שאל עוד מה אעשה לך. ויאמר לו צוה שיחזירוני למקומי ויצאו בני העיר לקראתי. ויצו המלך להעשות כן. ויצאו בני העיר לקראתו ויצא אחיו העשיר גם הוא באני קטן ויבא בו ויהפך האני ויטבע ומת ולא היה לו בן ולא בת ויבא האיש הזה אל ביתו בכבוד גדול ויירש ממון אחיו ויתחבר ממון אל ממון ויגד לאשתו את כל אשר קרהו ויוסף לעשות צדקה רבה ויהי עשיר גדול כל ימיו.

וכן אלעזר איש הכוביא היה עושה צדקות רבות וכשהיה פוגע בגבאי צדקה היה נותן להם כל מה שבידו עד שהיו בורחים ממנו כשרואים אותו מרחוק. ויהי היום ויצא לשוק לקנות גדוניא לבתו להשיאה לבעלה וירא אותם מרחוק ויקרב אליהם קודם שיראו אותו ויאמר להם אשביעכם בימי יתעלה ויתברך שתאמרו לי

ש *habe*, wobei zu beachten ist, daß die Schreibung des Namens als Abbreviatur wohl die sekundäre Deutung eines Kopisten auf den ihm bekannten Ašēri ist, wozu Benjacob *אוצר הספרים* Wilna 1880, S. 165 f., B. Heller a. a. O. und die dort angeführte Literatur. Die Abhängigkeit Nissims von diesem ראש dürfte nicht darin bestehen, daß er eine von ראש verfaßte Schrift ediert, sondern darin, daß er die Methode und die Denkweise seines Lehrers übernommen hat. Der methodische Aufbau der Schrift ist sehr klar und besteht darin, daß die theologischen Grundbegriffe systematisch in ihre einzelnen Elemente zerlegt werden und daß unter jeden der so gewonnenen Unterbegriffe eine Erzählung subsumiert wird. Die Verbindung einer von der arabischen Religionsphilosophie angeregten systematischen Behandlung der religiösen Grundbegriffe mit praktisch seelsorgerischen Tendenzen ist nicht für Nissim allein charakteristisch, sondern eine Methode, die von einer ganzen Schule, als deren hervorragendster Vertreter Bahjā Ibn Pakūdā aus Saragossa zu nennen ist, angewandt wird. Die spezielle Bedeutung Nissims liegt in dem bewußt populären Charakter seiner Schrift, während Bahjā Ibn Pakūdā in seinem Werke Kitāb al-Hidāja' ilā farā'id al-kulūb die gesamte Ethik des Judentums in ein System bringt, also seinen im letzten Grunde ebenfalls praktischen Zweck mit Hilfe einer sehr viel mehr wissenschaftlichen und theoretischen Methode zu erreichen sucht, so daß die Wirkung seines Werkes auf einen engeren Kreis wissenschaftlich geschulter Leser beschränkt bleiben mußte. Goldziher's Behauptung (*Revue des Études Juives* 47, 179 ff. und *Jewish Encyclopedia* IX, 316), daß Nissim's Schrift von der arabischen Literatur inhaltlich beeinflusst sei, bestätigt sich also in gewisser Weise auch in bezug auf seine Form.

למי תאספו צדקה. ויאמרו לו יתומה ויתום זיווגנו אותם ואנו רוצים לקנות נדוניא. ויתן להם כל הנמצא בידו ויאמר טוב להנשא היתומה הזאת מבתי ולא נשאר לו כי אם זוו אחד שהיה קושר בכנף כסותו. הלך וקנה בו קמח ויבא אל ביתו וישם אותו במקום שהוא משים בו הקמח וילך לשוק. ותאמר אשתו לבתה מה הביא אביך מן השוק ותגד לה אשר הביא. ותקם לראות ותמצא ששם הקדוש ברוך הוא ברכה והיה בו קמח בלא שיעור ולא יוכל אדם להכחיש פלא זה כי אין לי"י מעצור כי כן נתן ברכה בכד הקמח לאלמנה הצרפית שאכלה היא ובנה ואליהו עד שנתן י"י גשם בארץ. ויהי בערב ותאמר לבעלה ראה מה נתן לך הקדוש ברוך הוא ויאמר לה צדקה יהיה ואת תקחי חלקך ממנו כאחד עניי ישראל ויחיו ממנו הם וקצת עניים.

וכן היה אבא יודן עושה צדקה גדולה מאד וכשהיה רואה גבאי צדקה היה רודף אחריהם ונותן להם כל הנמצא בידו והיה עשיר גדול עד שנתרושש ולא נשאר לו כלום כי אם שדה ופרה אחת והיה מתפרנס ממנה. והיה היום וילכו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא לאסוף צדקה לעניים. וכשראה אותם רבי יודן בא אל ביתו ונשתנו פניו ויבכה ויאמר לאשתו מה אעשה הנה חכמים הולכים לאסוף צדקה ואין לי מה ליתן להם. ותאמר לו מכור חצי השדה ותן להם ויעש כן. והיה יום אחד היה חורש בפרתו ותפל ותשבר רגלה במטמון אחד של ממון הרבה מאד ויאמר לטובתי נשברה רגל פרתי והיה עשיר גדול כל ימיו — וראה גמול שגמל לו הקב"ה לחסידים אלו.

Nissim bringt diese Erzählungen in einem Zusammenhange, der sich mit dem Problem der צדקה²⁾ beschäftigt. Die dritte

1) Die beiden letzten Geschichten finden sich in der Ausgabe von Amsterdam 1746, die Ausgabe von Żolkiew 1799 hat beide Geschichten nicht; s. Anm. z. St. in der Ausgabe von Warschau 1886, S. 81. Dieser Befund macht es fraglich, ob die beiden Erzählungen zum ursprünglichen Bestand der Originalschrift Nissims gehörten. Sie könnten auch später hinzugefügt worden sein. Doch ist es wahrscheinlicher, daß die Ausgabe Żolkiew 1799 eine gekürzte Ausgabe darstellt. Denn die Schrift Nissims war doch eine von vornherein abgeschlossene Zusammenstellung von Geschichten mit einer bewußten Tendenz, wie aus der Originalanleitung hervorgeht, nicht aber eine Sammlung von Geschichten, der jederzeit neue hinzugefügt werden können. Wirklich entscheiden jedoch läßt sich diese Frage nur auf Grund inhaltlicher Kriterien, d. h. auf Grund der Feststellung, ob die Geschichten dem übrigen Inhalt des Buches nach Inhalt, Tendenz und Sprache entsprechen.

2) Der Begriff der *Ṣedākā*, der schon im Alten Testament außer der Handlung selbst und der durch die Handlung manifestierten Eigenschaft des Handelnden gelegentlich — aber nur dann, wenn er die spezielle Handlung des Almosengebens bezeichnet — auch den Gegenstand der Handlung umfaßt, wurde in der Tradition unter Überbetonung dieser Spezialbedeutung geradezu zum terminus technicus für Almosen. Die *Ṣedākā* spielt in den Häsīd-Erzählungen auch außerhalb der Wundererzählungen eine große Rolle und wird deshalb in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

Erzählung ist die alte Geschichte von Abbā Jūdā(n), die schon der Jeruśalmi überliefert (jHōrājōt III, 4)¹⁾. Jeruśalmi behandelt an dieser Stelle den Vorrang verschiedener Opferarten voreinander, dann den Vorrang zwischen Mann und Frau und den Vorrang des Priesters vor dem Volk. Daran schließen sich auf Grund reiner Begriffsassoziation drei Geschichten, die ebenfalls vom Vorrang handeln, und zwar von dem Vorrang auf den Sammelisten der Rabbinen, die für die verarmten Gelehrten in Jerusalem sammelten. Die erste dieser Geschichten berichtet von R. Eli'ezer, R. J^ehōšū'a und R. 'Aqībā und von Abbā Jūdā in Antiochien: Abbā Jūdā war sehr reich und wohlthätig gewesen, dann aber verarmt. Als die drei Rabbinen nach Antiochien kamen, grämte

1) Die Fassung des Jeruśalmi ist die älteste uns bekannte Buchvariante der Erzählung. Sie stellt eine bewußte Abweichung von der Normalform dar, da sie einen nebensächlichen Zug, den Vorrang auf den Sammelisten der Rabbinen, tendenziös überbetont. Zur Normalfassung der Erzählung gehören zweifellos folgende Züge: der Grund der Verarmung, die Rolle der Frau, die ihren Mann infolge ihrer Klugheit an Wohltätigkeit noch übertrifft, die Art des Wunders, außerdem der Name des Helden und die Namen der drei Rabbinen. Die Fassung in Deuteronomium rabbā variiert den Text insofern, als sie den Namen des 'Aqībā wegläßt. Diese Abweichung aber dürfte lediglich auf fehlerhafter Überlieferung und nicht auf bewußter Tendenz beruhen, wobei die Frage offen bleibt, ob es sich nicht überhaupt nur um einen Fehler des Kopisten handelt.

Die uns bekannten literarischen Fassungen der Erzählung weisen auf Palästina (Jeruśalmi) und Nordafrika (Nissim) als Verbreitungsgebiet hin. Außerdem macht es das Vorkommen in den Midrāšim wahrscheinlich, daß die Erzählung auch in Babylonien bekannt war. Die Hauptmotive sind so allgemein, daß sie überall in der Welt möglich wären. Doch ist das Lokalkolorit der Erzählung spezifisch jüdisch: die Hochschätzung der Frau, die für eine im Orient beheimatete Erzählung besonders auffällig ist, und die charitative Tätigkeit, die wesentlich zu den Pflichten selbst der höchsten religiösen Autoritäten und berühmtesten Lehrer gehört, legen ein beredtes Zeugnis für den spezifisch jüdischen Ursprung der Geschichte ab und zeigen, daß die in der Geschichte erwähnten Namen zu ihrem ursprünglichen Bestand gehören, daß also die Erzählung nicht erst nachträglich auf die genannten Personen übertragen worden ist. In diesem Falle steht also nichts der Annahme entgegen, daß die Heimat der ältesten Buchvariante zugleich die Heimat der Erzählung überhaupt ist.

Für die Entstehungszeit ergibt sich aus dem Gesagten als terminus post quem das Auftreten der drei berühmten Lehrer (2. Jahrh.) und als terminus ante quem die Konzeption des Jeruśalmi (Beginn des 5. Jahrhunderts). Es bliebe noch die Frage offen, ob diese Erzählung auch außerhalb des jüdischen Kulturkreises und der durch die hier erwähnten Buchvarianten als Verbreitungsgebiet nachgewiesenen Länder zu finden ist.

er sich darum, daß er ihnen nichts geben konnte. Seine Frau, die noch frömmer war als er, riet ihm, die Hälfte seines letzten Ackers zu verkaufen und den Erlös zur Kollekte zu geben. Die Rabbinen dankten ihm und taten Fürbitte für ihn bei Gott. Diese war auch von Erfolg, denn als Abbā Jūdā seinen Acker pflügte, trat die Kuh in ein Loch, brach das Bein, und Abbā Jūdā, der ihr zu Hilfe eilte, entdeckte in dem Loch einen Schatz, der ihn zum reichen Manne machte. Als die Rabbinen das nächste Mal nach Antiochien kamen, erfuhren sie, wie reich Abbā Jūdā geworden war. Da erkannten sie, daß ihr Gebet Erhörung gefunden hatte. Zu Abbā Jūdā aber, der zu ihnen eilte, sagten sie, sie hätten gewußt, wie es um ihn stände, und darum sei er nach Maßgabe des Verses Prov. 18,16 stets an die Spitze ihrer Liste, den Ehrenplatz, gestellt worden. Die zweite Geschichte, die der Jeruśalmi in diesem Zusammenhange überliefert, berichtet von R. Hījjā und einem gewissen בן טללי in Tiberias, die dritte von R. Šim'ōn ben Laķiš und einem Manne in Basra¹⁾.

Leviticus rabbā 5,4 bringt diese drei Geschichten, ebenfalls im Zusammenhang des Verses Prov. 18,16, aber in einer anderen Reihenfolge, und zwar die Geschichte von dem Manne aus Basra an zweiter Stelle. Diese wird hier nicht auf R. Šim'ōn ben Laķiš, sondern auf Abbā Jūdā bezogen, trotz des Anachronismus.

1) Die beiden letztgenannten Geschichten sind in aramäischer Sprache abgefaßt. Die von Abbā Jūdā dagegen ist bis auf einige wenige Sätze innerhalb der Geschichte, die vor allem ein Wechselgespräch enthalten, in hebräischer Sprache erzählt. In Leviticus rabbā 5,4 liegt der Fall ebenso, in Deuteronomium rabbā 4,8 sind dagegen alle drei Erzählungen hebräisch gehalten. Die Geschichte Abbā Jūdās dürfte auf Grund dieses Befundes ursprünglich ebenfalls aramäisch gewesen sein. Die hebraisierende Tendenz hat sich bei dieser Geschichte früher durchgesetzt als bei den beiden anderen. Doch ist in der Geschichte Abbā Jūdās in den ältesten Fassungen das Lokalkolorit dadurch gewahrt, daß einige Stellen, vor allem in wörtlicher Rede, aramäisch wiedergegeben werden. In Deuteronomium rabbā, der in einer Zeit entstand, wo das Aramäische zugunsten des Arabischen an Popularität eingebüßt hatte, wurden auch diese Stellen hebräisch wiedergegeben. Wenn sich also in dieser späteren Epoche das Hebräische gegenüber dem Aramäischen durchsetzte, so vollendete sich damit nur eine Entwicklung, die bereits zur Zeit der Konzeption des Jeruśalmi begann, nämlich die Tendenz, sowohl normierenden als erzählenden Stücken durch Wiedergabe in der Sprache der Bibel einen autoritären Charakter zu geben, eine Tendenz, die sich aber nur in bezug auf erzählende Stücke vermöge deren stärkerer Tendenz zu künstlerischer Stilisierung, die auch auf eine gehobenere Sprache drängte, behauptet hat.

Diese Identifizierung dürfte der Anlaß zur Umstellung der drei Erzählungen sein.

Deuteronomium rabbā 4,8 überliefert die Geschichte von Abbā Jūdā und dem Schatz im Acker ebenfalls im Zusammenhang mit dem infolge einer Wortassoziation an Dt 12,20; 19,8 hier herangezogenen Verses Prov. 18,16. Außerdem scheint die Erinnerung an die besondere Art der von den Rabbinen unternommenen Sammlung verloren gegangen zu sein, denn der spezifische terminus *מגבת צדקה* wird nicht gebraucht. Auch die beiden anderen Geschichten überliefert Deuteronomium rabbā an dieser Stelle, und zwar in der Reihenfolge des Jeruśalmi. Doch heißt der Held der dritten Geschichte *אבין* — ebenso Exodus rabbā 41,2 —, welchen Namen der Kopist von Leviticus rabbā wohl ebenfalls vorgefunden und mit Abbā Jūdā identifiziert hat.

Nissim erzählt die Geschichte in folgender Form:

Abbā Jūdā gab sehr viel *Šdākā* und lief den Bittenden geradezu nach, so daß er schließlich verarmte und nur noch ein Feld übrig behielt. Da kamen R. Eli'ezer, R. J'hōšū'a und R. 'Akibā, um Almosen für die Armen zu sammeln (*לאסוף צדקה לעניים*). Als Jūdā sie sah, ging er nach Hause und weinte. Da fragte ihn seine Frau, was geschehen sei, und riet ihm, die Hälfte seines letzten Ackers zu verkaufen und den Erlös als *Šdākā* zu geben. So tat er auch. Als er nun eines Tages pflügte, stürzte die Kuh, brach das Bein, und als Jūdā ihr zu Hilfe eilte, fand er einen großen Schatz. Da sagte er: Zu meinem Heile brach die Kuh das Bein, und wurde wieder ein reicher Mann. Die Geschichte schließt mit der Nutzenanwendung *וראה גמול שגמל לו הקב"ה לחסידים אלו*.

Wir beobachten hier das Werden einer Erzählung. Die Geschichte, die der Jeruśalmi aufnahm, war eine historische Anekdote. Sie handelte von der wunderbaren Belohnung des überaus frommen und wohltätigen Mannes Abbā Jūdā und gab den Anlaß, der zu dem wunderbaren Ereignis führte, nach seinen besonderen historischen Umständen an. Deuteronomium rabbā 4,8 legt auf diese speziellen Umstände keinen Wert mehr, hat aber die ganze Geschichte novellistisch ausgestaltet. Das historische Interesse tritt zugunsten des künstlerischen zurück. Bei Nissim ist das künstlerische Element das alleinherrschende. Die Erzählung ist geschlossener geworden. Der in den älteren Fassungen schleppende Schluß, der seine Entstehung zum Teil

nur der Tendenz verdankt, unter der der jerusalemische Talmud die Geschichte überliefert, ist ganz fallen gelassen.

In dem Maße, in dem die historische Einmaligkeit der Geschichte vergessen wird, entwickelt sich der Held der Geschichte mehr und mehr zu einem Typus, der eine bestimmte Verhaltensweise repräsentiert.

Es ist deutlich, daß die Geschichte auf dem Wege ist, zu einer echten *מעשה בהסיד* zu werden¹⁾. Nissim oder seine Vorlage haben aber diesen formellen Schritt nicht getan, sondern die Geschichte und ihre Helden erst in der Nutzenanwendung am Schluß klassifiziert. Nissim empfindet also das Verhalten des Helden in der Erzählung als dem entsprechend, was er von einem Hāsīd erwartet. Die Geschichte zeigt nun einen Menschen, dessen Verhalten allein durch die religiösen Forderungen, in deren Mittelpunkt das Almosengeben steht, bestimmt wird, einen evident frommen Menschen, und zwar den Vertreter einer Frömmigkeit, die sich vor allem im Leben auswirkt und so beispielgebend wirkt. Daß Nissim einen solchen Menschen eindeutig als Hāsīd kennzeichnen konnte, zeigt, in welchem Maße dieser Begriff für jene Zeit ein lebendiger, religiöser Zentralbegriff war.

Der Plural *הסידים* läßt darauf schließen, daß sich die Nutzenanwendung nicht nur auf die Geschichte von Abbā Jūdā bezieht, sondern auch auf die beiden vorhergehenden Erzählungen folgenden Inhalts²⁾:

- a) Es waren einmal zwei Brüder. Der eine liebte *Šeḏākā* zu tun, obwohl er arm war. Der andere war geizig und sehr reich. Am Tage des Festes Hoša'nā Rabbā gab die Frau des Armen ihrem Manne einige *Zūzīm*, um den Kindern etwas zu kaufen. Unterwegs traf der arme Mann Almosensammler, die ihn um eine Gabe baten. Da gab er ihnen alles, was er hatte. Danach schämte er sich nach Hause zu gehen und ging deshalb in die Synagoge. Dort fand er einige *Etrōgim*, die die Kinder weggeworfen hatten. Er nahm sie an sich, ging zum Hafen und schiffte sich nach einem nahen

1) Elia Kohen, *מעיל צדקה*, § 182 auf Blatt 5b, berichtet die Erzählung in der Form Nissims, ohne daß er die Bezeichnung Hāsīd erwähnt.

2) In der Tat zitiert Aboab, *מנורת המאור*, II, § 197 die unter b) genannte Erzählung in der Fassung des Babli als Beispiel für ein Verhalten, das für die Hāsīdim typisch ist.

Königreich ein. Als er dort ankam, war der König krank und hatte im Traum erfahren, daß nur אֶתְרוּגִין של מצוה של היהודים ihn heilen könnten. Boten suchten im ganzen Lande danach. Schließlich fanden sie den Mann mit den Etrögim und brachten ihn zum König. Dieser wurde geheilt, wog ihm die Etrögim mit Geld auf und gestattete ihm, sich eine Gnade auszubitten. Der Mann bat heimkehren zu dürfen und darum, daß ihm alle Leute seiner Stadt entgegenziehen sollten. So geschah es. Unter den Entgegenziehenden war auch sein Bruder. Er bediente sich eines kleinen Schiffes. Das Schiff ging unter. Da der Bruder kinderlos war, beerbte ihn der Heimkehrende, wurde ein reicher Mann und fuhr fort, Š°dākā zu tun.

- b) El'āzār der Kubitäer war so wohlthätig, daß ihm die Almosensammler aus dem Wege gingen, damit er nicht sein ganzes Vermögen verschenkte. Eines Tages ging er auf den Markt, um die Aussteuer für seine Tochter zu kaufen. Unterwegs traf er Almosensammler, und ehe sie ihn sahen, trat er auf sie zu und beschwor sie, ihm den Zweck ihrer Sammlung zu verraten. Als er hörte, daß sie für die Aussteuer von Waisen sammelten, gab er ihnen das für die Aussteuer der Tochter bestimmte Geld. Nur ein Zūz blieb im Zipfel seines Gewandes zurück. Dafür kaufte er Mehl, brachte es nach Hause in die Vorratskammer und ging wieder auf den Markt. Als die Frau nachsah, was ihr Mann gebracht hatte, bemerkte sie, daß Gott das Mehl unerschöpflich gemacht hatte, wie das der Witwe von Sarepta¹⁾. Am Abend

1) Trotz der ausdrücklichen Beziehung des Wunders auf diese biblische Erzählung ist der Charakter des Wunders hier ein anderer. Während die Witwe von Sarepta noch einen geringen Rest an Lebensmitteln besaß, der trotz täglichen Gebrauches nicht weniger wurde, wird hier beschrieben, wie sich ein kleines Maß zu einer ungeheuren Menge entwickelte. Der bescheidene rührende Eindruck des Wunders, das an der Witwe von Sarepta geschah, geht hier verloren zugunsten eines Motivs, das durch seine Üppigkeit und Maßlosigkeit der Wirklichkeit entrückt ist. Hier zeigt sich der Einfluß des Märchenmotivs vom unerschöpflichen Gefäß, das, wenn ihm nicht Einhalt geboten wird, schließlich alles überschwemmen kann (s. das Märchen „Der süße Brei“ bei Grimm). In unsere Erzählung kommt auf diese Weise eine Unklarheit hinein, denn wir wissen nicht, ob sich das Wunder in infinitum fortsetzte.

kam der Mann nach Hause und die Frau zeigte ihm, was geschehen war. Aber der Mann bestimmte, daß das Mehl den Armen gehöre, und erkannte seiner Familie nur einen Teil unter anderen zu¹⁾.

Die erste Geschichte geht auf eine in aramäischer Sprache überlieferte Erzählung zurück, die sich Leviticus rabbā 37,2 findet. Nissim berichtet sie nach seiner Art in gedrängterer, anekdotenhafter Form, die von allen unwesentlichen Einzelheiten abieht. Merkwürdig ist, daß Nissim den unverständlichen Schluß beibehält, den wir schon in Leviticus rabbā vorfinden und der auch in den späteren Fassungen der Erzählung weitertradiert wird. Es bleibt völlig unverständlich, zu welchem Zwecke sich der Heimkehrende ausbittet, daß ihm alle Leute entgegenziehen sollen, und woher der König das Recht hat, die Einwohner einer Stadt, die — wie aus dem Anfang der Erzählung hervorgeht — gar nicht in seinem Lande liegt, dazu aufzufordern. Eine spanische Handschrift aus dem 17. Jahrhundert, über die Gaster (*Exempla of the Rabbis*, London 1924, S. 136 f.) referiert, enthält dagegen eine Form der Geschichte, deren Schluß intakt und ohne weiteres einleuchtend ist: Als der Mann zurückkehrte, erfuhr auch sein Bruder, wie er zu seinem Gelde gekommen war. Das wollte der Bruder auch versuchen. Er schiffte sich

Elia Kohen, מעיל צדקה § 675 auf Blatt 42 a α, versucht dieses Ereignis auf natürlichem Wege zu erklären, denn er vertritt die Ansicht, daß Gott das Naturgesetz niemals durchbricht. Gott vermehrt zwar Vorhandenes auf ungewöhnliche Weise, bringt aber niemals etwas radikal Neues in die einmal vollendete Schöpfung hinein.

1) Die Erzählung findet sich in unveränderter Form im Ma'asē-Buche, s. *The Ma'aseh-Book*, transl. by M. Gaster, Philadelphia 1934, Band I, Nr. 42 auf S. 70 ff. (das Ma'asē-Buch bedeutet die Popularisierung des traditionellen jüdischen Erzählungsgutes innerhalb der Judenheit; als Parallelerscheinung sind die jüdischen Historien von Helvicus anzusehen, denen das Ma'asē-Buch zugrunde lag und die das Erzählungsgut auch dem nichtjüdischen Publikum zugänglich machten) und bei Elia Kohen, מעיל צדקה § 675 auf Blatt 12 a α. Sie ist ein typisches Beispiel dafür, daß sich einzelne Geschichten in festgeprägter Form durch Jahrhunderte erhalten. Aus dieser Tatsache ergibt sich das Problem, warum überhaupt die Neigung zur Variierung bei den einzelnen Erzählungen verschieden ist, welche Rolle hierbei der Stoff, die Art der Quelle, die verschiedenen Formen der Tradition und die Häufigkeit des Vorkommens einer Erzählung spielen und welcher Art die kulturellen Einflüsse sind, die auf die Entwicklung einer Erzählung wirken.

mit seinen Söhnen ein. Aber das Schiff ging unterwegs unter und alle ertranken, so daß sein Bruder ihn beerbte. Es ist infolge der langen Tradition, die immer nur die fehlerhafte Form überliefert, unwahrscheinlich, daß diese junge Handschrift auf eine uns sonst unbekannte Fassung der Erzählung zurückgeht. Hier dürfte vielmehr eine sehr glückliche Rekonstruktion des Urtextes vorliegen.

Während Nissim den Helden der Erzählung nur in der zusammenfassenden Nutzenanwendung am Ende der drei Erzählungen als Hāsīd bezeichnet, entwickelt sich die Geschichte im Laufe der Zeit zu einer echten Hāsīd-Geschichte. Die weitere Entwicklung der Erzählung ist außerdem dadurch gekennzeichnet, daß sie breiter novellistisch ausgeführt wird. Auf das Problem, wieso von zwei Brüdern nur einer reich sein kann, das Leviticus rabbā nur andeutet, Nissim aber ignoriert, wird nun näher eingegangen: Die beiden Brüder haben zwar, wie zu erwarten ist, dasselbe von ihrem Vater geerbt. Der wohlthätige Bruder hat zunächst sein bewegliches Vermögen verschenkt und dann die Immobilien an seinen Bruder verkauft, so daß dieser schließlich das gesamte väterliche Erbe in seiner Hand hatte. Die novellistisch erweiterte und unter dem Terminus Hāsīd berichtete Fassung wird sowohl in (לסדר ויקרא במדבר) (ed. I. M. Freimann, Warschau 1880, S. 130a) als bei Al-Nakawa¹⁾ überliefert.

Sefer Wehizhīr hat folgenden Text:

כי פועל אדם ישלם לו (איוב ל"ד): מעשה בחסיד אחד שהיו לו שני בנים והיה עשיר מעשירי הדור מת וירשוהו בניו. אחד מהם) היה עין טוב בצדקות ובגמילות חסדים והיתה דעתו רחבה וידו פתוחה והאחד היה צר עין ביותר. זה שהיה טוב עין לא זו מחלק ונותן לעניים ולפדיון ולצדקות עד שכלה כל ממונו. חזר למקרקעין שלא מכר וחילק עד שלא נשאר לו כלום. כל מה שהיה מוכר היה אחיו קונה עד שנעשה כל ממונו אצל אחיו ונשאר הוא בלא כלום. יום אחד יום הושענא היה ונתנה לו אשתו עשרה²⁾ פרושות. אמרה לו לך וקנה בהם לבניך מה שיאכלו. כשיצא פגע בגבאי צדקה שהיו עסוקין ביתום ויתומה. אמרו זה לזה

1) ספר מנורת המאור לרבי ישראל בן יוסף בן אלנקאווה יצ"ל ... מכתב יד

ישן ... ע"י ה. ענעלאו [Enelow] New York 1929 ff.

In der Schreibung des Namens schließe ich mich der Schreibung von Enelow an, wozu Al-Nakawa, מנורת המאור, ed. Enelow, Band I, Introduction, S. 14, Anm. 3.

2) Besser: עשר wie im nächsten Satz. Masc. und femin. werden nicht mehr streng auseinandergelassen.

הרי בעל הצדקה בא. נתן להם עשר פרוטות. א"ל אין בידי עכשיו חוץ מאילו. מיד נתבייש לחזור לביתו. הלך לו לבית הכנסת. מצא התינוקת משחקין באתרוגיהן ולולביהן. כמו ששנינו מיד התינוקת שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן מילא שקן מהן ופירש בים הגדול. כיון שבא למדינת המלך חשש המלך במעיו ולא הניח סם בעולם שלא השקוהו ולא נתרפא. אמרו לו בחלום אין לך רפואה אלא מן אתרוג של הושענא. בקשו בכל אותה מדינה ולא מצאו עד שמצאו חסיד זה ישן לו על שקו. אמרו לו מה יש לך למכור. אמר להם עני אני ואין בידי אלא אתרוגים הללו שהן מן הושענא של יהודים. אמרו לו ועליה אנו מתחזרין. נטלו את השק ואותו חסיד והוליכו למלך. כיון שאכל מעט מן האתרוג נתרפא. אמר להן פנו את השק ומלאוהו דניי זהב ועשו כן. אמר לו שאל מה אתן לך. א"ל איני שואל ממך אלא שתחזרני למקומי ויעבירו קול במדינה שלי שלא יהא אדם לא איש ולא אשה לא קטן ולא גדול שלא יצאו לקראתי וכן עשה. ויצאו הכל לקראתו ואף אחיו ובניו ובנסו בעריבה כדי שיעברו הנהר לקראתו. שטפו הנהר ונשתקע הוא ובניו. נמצא אותו חסיד חזר אליו ממונו וירש ממון אחיו ונתן לו המקום שפע לקיים מה שנאמר כי פועל אדם ישלם לו.

Ein Hāsīd hinterließ zwei Söhne, die sein Vermögen erben. Einer war geizig, der andere aber ein Hāsīd, der alles weggab, was er hatte. Als alles verschenkt war, verkaufte er auch die Liegenschaften an seinen Bruder und verschenkte den Erlös. Eines Tages, am Festtage Hōša'nā Rabbā, gab ihm seine Frau eine kleine Münze, um etwas für die Kinder zu kaufen. Auch diese verschenkte er an zwei Leute, die für die Aussteuer verwaister junger Leute sammelten. Darnach wagte er sich nicht nach Hause, sondern ging nach dem Bēṭ Ha-midrāš. Dort sah er, wie die Kinder mit den Eṭrōgīm spielten: da nahm er diese an sich, steckte sie in einen Sack, begab sich auf ein Schiff und fuhr außer Landes. Er landete in einem fremden Königreich. Dort war der König krank, und kein Arzt konnte ihm helfen. Eines Nachts träumte der König, nur ein Eṭrōg in der Synagoge geweiht und am Hōša'nā Rabbā zu profanem Gebrauche freigegeben, könne ihn heilen. Da suchten seine Boten im ganzen Lande nach einem solchen Eṭrōg, fanden aber nichts. Schließlich traten sie auf den Hāsīd, der den Kopf auf seinen Sack gelegt hatte und schlief. Als die Boten erfuhren, was in dem Sacke sei, nahmen sie die Eṭrōgīm mit zum König. Der wurde gesund und ließ dem Hāsīd den Sack mit Golddenaren füllen. Außerdem durfte sich der Hāsīd eine Gnade aussuchen. Da sagte er, der König solle veranlassen, daß er heimkehren könne und daß ihm die ganze Stadt, auch sein Bruder, entgegenkomme.

Das tat der König. Als nun der Bruder mit seinen Söhnen dem Heimkehrenden entgegenzog, kamen sie an einen Fluß. Dieser war angeschwollen. Der Bruder mit seinen Söhnen versuchte, ihn mit einem kleinen Boot zu überqueren. Dabei ertranken sie, und der Hāsīd erbte ihren ganzen Besitz.

Von dieser Fassung weicht der Text bei Al-Nakawa (ed. Enelow 1,86) nicht in bezug auf Tatsachen, sondern nur in stilistischen Einzelheiten ab. Man hat den Eindruck, daß beide Fassungen auf ein und dieselbe mündliche Tradition zurückgehen, die jeder mit seinen eigenen Worten wiedergibt. Wenn diese Annahme richtig ist, so kann zwischen der Aufzeichnung in M^enōrat Ha-mā'ōr und der in Sefer W^ehizhīr kein allzu langer Zeitraum liegen. Da uns die Entstehungszeit der Schrift Al-Nakawas bekannt ist (s. Enelow, Introduction zu Band I, S. 16: Al-Nakawa starb 1391 als Märtyrer), so ergibt sich auch ein Anhaltspunkt für das Alter von Sefer W^ehizhīr, das von der Forschung sehr verschieden beurteilt wurde¹). Auf jeden Fall wäre nach unserer Annahme Sefer W^ehizhīr jünger als sonst angenommen wird.

Wenn wir den Gebrauch des Begriffes Hāsīd in der Fassung des Sefer W^ehizhīr betrachten, so fällt auf, daß die Einleitung der Erzählung den terminus technicus מְעֵשֶׂה בְּחַסִּיד (rein formelhaft gebraucht. Denn die Bezeichnung Hāsīd gilt hier dem Vater, der doch durch die Erzählung in keiner Weise qualifiziert wird. Die Fassung des Al-Nakawa hat diese Formel nicht. Daß Sefer W^ehizhīr den Begriff Hāsīd in so formelhafter Weise verwenden kann, zeigt, daß hier der Begriff nicht so lebendig ist wie bei Nissim. Der bei Nissim deutlich hervortretende Charakter des Hāsīd als eines in hervorragender Weise wohlthätigen Menschen hat sich auch in der Fassung des Sefer W^ehizhīr ausgewirkt. Auch hier wird der im Übermaß wohlthätige Bruder — unabhängig von seinem Vater — als Hāsīd bezeichnet. In dieser Form scheint der Begriff seine klassische Fassung, aber auch zugleich seine Begrenzung gefunden zu haben, die seine Erstarrung vorbereitete. Auch von dieser Erwägung aus erscheint es als wahrscheinlich, daß Sefer W^ehizhīr wenigstens in

1) Siehe Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, München⁵ 1921, S. 208 f. und zuletzt Enelow in: Hebrew Union College Annual, vol. IV (1927), S. 311 ff.

bezug auf denjenigen Teil oder diejenige Schicht, die unsere Erzählung überliefern, jünger als Nissims Schrift oder doch ungefähr gleichzeitig ist¹⁾.

Die Erzählung von El'azār dem Kubitäer, die Nissim an zweiter Stelle berichtet, stammt aus dem babylonischen Talmud (Ta'anit 24 a). Nissim nennt den Helden der Erzählung אלעזר איש הכוביא, während der Talmud אלעזר איש ברתותא überliefert²⁾. Die sonstigen Unterschiede der Fassung Nissims vom Texte des Talmud sind geringfügiger Natur. Denn die schon im Talmud

1) Der Gesamtcharakter der Erzählung ist spezifisch jüdisch, obwohl sie das international verbreitete Märchenmotiv der wunderbaren Heilung einer hochstehenden Persönlichkeit durch einen armen Fremdling behandelt. Besonders auffällig ist die Art des Heilmittels, dessen Wunderkraft auf Wortmagie beruht: wie aus Leviticus rabbā hervorgeht, werden die Etrōgim dadurch der Wunderkraft teilhaftig, daß sie gerade an dem Festtage Hōšā' nā rabba = Hilf doch (Gott)! zur profanen Benutzung freigegeben werden. Für ein jüdisches Milieu charakteristisch ist ferner der Anlaß, der den armen Mann in die Ferne treibt, und die Tatsache, daß die Erzählung auf das sonst so beliebte Motiv verzichtet, den Helden als Jüngling zu schildern, der eine Königstochter heilt und sie dann zur Frau erhält. — Die älteste uns bekannte Buchvariante ist die Fassung in Leviticus rabbā. Der zerstörte Schluß beweist, daß dies nicht die Urform ist. Die Fassung von Leviticus rabbā ist aber trotzdem die allgemein akzeptierte Normalform. Nissims Redaktion dürfte eine bewußte Zusammenfassung und Konzentrierung der Normalform in der Art sein, daß Nissim die novellistisch ausgeführte Normalform dem anekdotenhaften Stil seiner anderen Erzählungen anpaßte. Die uns bekannten späteren Buchvarianten gehen auf eine mündliche Tradition zurück, die entweder von Leviticus rabbā direkt oder von der durch ihn benutzten Quelle ausgeht. Da in diesem Falle die älteste Buchvariante mit der Urform nicht mehr identisch ist, so können wir Heimat und Entstehungszeit der Urform nicht genau feststellen. Wir müssen uns damit begnügen zu konstatieren, daß es sich um eine aus jüdischem Milieu stammende Erzählung handelt und daß sie zur Zeit ihrer Aufzeichnung in Leviticus rabbā bereits eine Entwicklung durchgemacht hatte.

2) Nissim steht mit dieser Form des Namens allein, alle übrigen Traditionen überliefern die Namensform des Talmud Babli. Wie Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 141 f. (Anm. b) angibt, hat der sorgfältig redigierte venetianische Druck an dieser Stelle die Namensform des Talmud. Wir müssen aber annehmen, daß hier nur eine Angleichung des Nissimschen Textes an den Talmud vorliegt, da die übrigen Ausgaben die fehlerhafte Form tradieren. Die Frage aber, wie Nissim oder auch spätere Nissim-Ausgaben zu dieser Lesart kamen, bleibt offen. Möglich ist, daß כוביא aus einer Abbriviatur von כפר ברתותא herausgelesen worden ist. — Über den Ortsnamen und seine Schreibweise s. Bacher, Die Agada der Tannaiten (hebräische Ausgabe), Berlin 1922, Band II, S. 147, Anm. 1.

anekdotenhafte Fassung der Erzählung eignete sich ohne weiteres für die Aufnahme in Nissims Schrift¹⁾.

Die drei Geschichten bei Nissim tragen ein auf das Ganze gesehen sehr einheitliches Gepräge, sowohl in bezug auf Sinn und Ziel des darin berichteten Wunders als auch in bezug auf den darin geschilderten Hāsīd-Typus. Das Wunder soll den Hāsīd für seine gute Tat — sowohl für die gerade geschehene, als für sein Wohlverhalten überhaupt — belohnen. Es dient dadurch der Herstellung eines gerechten Zustandes in der Welt, indem es verhindert, daß der Hāsīd durch sein Verhalten in Not gerate. Der Hāsīd selbst aber handelt nicht um des Lohnes willen, den er ja nach menschlichem Ermessen gar nicht zu erwarten hat, sondern auf Grund einer freien, fast kindlichen Menschenliebe, die nicht als Ursache, sondern als Folge davon angesehen werden muß, daß er ein Liebling Gottes, der Gotteskindschaft teilhaftig ist. Der Hāsīd-Typus dieser Erzählungen ist im Grunde ein mystischer Typus, der in Gott aufgehend die Welt überwunden hat und gerade dadurch, daß er seinen Standpunkt außerhalb der Welt einzunehmen weiß, fähig geworden ist, das Elend der Welt in praktischer Liebestätigkeit zu überwinden.

Ganz denselben Charakter trägt das Wunder in zwei Hāsīd-Geschichten, die uns in der im 14. Jahrhundert entstandenen Schrift *M^enōrat Ha-mā'ōr* des Al-Nakawa überliefert sind, nur daß dort das Wunder durch Elia²⁾ vermittelt wird (I, 87 f. und 85 f.): es dient in der eben erläuterten Weise als Belohnung des Hāsīd und bewirkt die Herstellung eines gerechten Zustandes in

1) Der literarische Tatbestand ist in diesem Falle relativ einfach. Wir kennen als älteste Buchvariante die aramäische Fassung in Ta'ānūt 24 a. Die oben dargelegte Tendenz zur Hebraisierung der erzählenden Literatur führte zu einer Übertragung ins Hebräische. Die zweite uns bekannte Buchvariante bei Nissim ist hebräisch. Die Übertragung wurde also spätestens durch Nissim selbst vorgenommen. Die beiden Buchvarianten repräsentieren für unsere Kenntnis eine mit der Urform identische Normalform. Diese ist eine Erzählung spezifisch jüdischen Charakters, wie besonders das Motiv, daß für die Aussteuer von Waisen gesammelt wird, beweist. Die Hochschätzung der *Seḏakā*, die für die talmudische (und die spätere) Zeit charakteristisch ist, läßt vermuten, daß die Erzählung nicht viel älter als ihre älteste Buchvariante ist.

2) Den Beziehungen zwischen dem Typus Hāsīd und dem Propheten Elia, die für den Hāsīd-Begriff der talmudisch-midrasischen und mittelalterlichen Literatur von Bedeutung sind, soll eine besondere Untersuchung gewidmet werden.

der Welt. Auch die Handlungsweise des Hāsīd entspricht derselben seelischen Haltung wie in den Nissimgeschichten.

In der Erzählung von dem nie versiegenden Mehl wird ein Zug an dem Hāsīd hervorgehoben, den auch die Erzählung von den Etrōgim andeutet: die Frömmigkeit des Hāsīd bewährt sich besonders in der Verwendung des durch das Wunder erhaltenen Gutes, er sieht das Wunder nicht als Belohnung für sich, sondern als eine Gelegenheit an, den Armen noch mehr zukommen zu lassen. Einen ähnlichen Zug berichtet in etwas umständlicher Weise die zweite der erwähnten Hāsīd-Geschichten bei Al-Nakawa.

Über die wunderbare Belohnung eines wohltätigen Hāsīd berichtet weiter folgende Geschichte, die im Babli (B[°]rākōt 18b) und in Ābōt d[°]Rabbi Nātān überliefert wird¹⁾. Nach Ābōt d[°]Rabbi Nātān (א וסחא א, ed. Schechter S. 16 f.)²⁾ lautet der Text der Erzählung:

מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני אחד בשני בצורת. הקניטתו אשתו הלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו³⁾ ואומרת חדא להברתה בואי ונשוט בעולם ונראה מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתי איני יכולה לצאת מפני שקבורה אני במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה ובאתה⁴⁾ אצלה אמרה לה חברתה כלום שמעת מאחורי הפרגוד מה פורענות באה לעולם. אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם ברד לקה אותה ושלו לא לקה. לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו³⁾ ואומרת אחת להברתה בואי ונשוט בעולם ונראה מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתי (לא

1) Dieselbe Tradition wie AdRN liegt auch in der dritten Überlieferung der Geschichte (Jalkūṭ Šim'ōnī II, 989 [Koh. 11]) vor. Weiter findet sich die Erzählung bei Gaster, Nr. CX, und bei Aboab, Menōraṭ Ha-mā'ōr, § 259.

2) Obwohl der Text des Babli nicht nur die älteste Buchvariante der Erzählung darstellt, sondern auch, wie aus seiner sprachlichen Fassung hervorgeht, auf eine ältere Tradition zurückzuführen ist, wurde es hier vorgezogen, den Text des AdRN wiederzugeben, da von diesem Text in der Schechterschen Edition eine kritische Ausgabe vorliegt und die inhaltlichen Abweichungen der beiden Texte voneinander gering sind, so daß sie für unsere Untersuchung nichts ausmachen.

3) Die Lesart זו עם (את) זו, die der Cod. Monacensis ebenfalls an beiden Stellen hat, die aber an der ersten Stelle in den gebräuchlichen Drucken des Babli durch לון לון ersetzt ist, würde besser zu שמדברות passen, wie es auch tatsächlich bei Aboab, מנורת המאור, § 259, heißt. — Die Abweichungen des Codex Monacensis von den üblichen Talmuddrucken s. bei R. Rabinowicz, Variae lectiones, Berākōṭ. München 1867.

4) Wohl Mischform aus באת (vgl. Anm. 3 auf S. 56) und באה.

כך אמרתי לך) איני יכולה לצאת מפני שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה ובאתה¹) אצלה אמרה לה כלום שמעת מאחורי הפרגוד. (אמרה לה) שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו. הלך וזרע ברביעה ראשונה בא שדפון לעולם של כל העולם נשדף ושלו לא נשדף. אמרה לו אשתו מפני מה פורענות שבא לעולם של כל העולם לקה ונשדף ושלך לא לקה ולא נשדף. ספר לה כל המעשה. לימים נפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד לבין אמה של (אותה) ריבה. אמרה לה לכי (ואראך) בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים. לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו את זו ואמרה לה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מה אומרים אחורי הפרגוד. אמרה לה חברתי הניחי לי דברים שבינך לבניי כבר נשמעו בין החיים.

Im Babli ist der Zusammenhang, in dem die Geschichte überliefert wird, folgender: Die Kinder des verstorbenen Rabbi Hījjā unterhalten sich über die Frage, ob ihr Vater davon weiß, daß sie ihr Tōrā-Studium vernachlässigt haben. In diesem Zusammenhang tritt die Hāsīd-Geschichte auf, die also zeigen soll, daß die Geister der Verstorbenen von den Menschen, die noch leben, etwas wissen. Dementsprechend hat die Erzählung eine Einleitung und einen Schluß, die den Zusammenhang herstellen. Der einleitende Satz ist dem hebräischen Text der Geschichte angeglichen, also hebräisch, der Schluß dagegen ist aramäisch, wie der ganze Zusammenhang, in den die Geschichte eingliedert ist¹).

In AdRN handelt es sich in dem Zusammenhang um die Klugheitsregel, daß man in jeder Jahreszeit säen soll, um Schaden zu vermeiden. Diese Regel wird dort auch auf das Tōrā-Studium in den verschiedenen Lebensaltern übertragen. Der Sinn der Geschichte ist also in AdRN lediglich der, einen Mann zu zeigen, der sich vor Schaden dadurch bewahrte, daß er zu verschiedenen Jahreszeiten säte.

Der Inhalt der Überlieferung nach AdRN ist folgender: Ein Hāsīd hat einem Armen einen Denar geschenkt und sich deshalb

1) Die oben dargelegte Tatsache, daß das Hebräische sich in bezug auf die jüdische erzählende Literatur früher und ausschließlicher durchgesetzt hat als in bezug auf die normierende, bestätigt sich auch an dieser Stelle. Der Babli übernimmt hier nach eigener Angabe eine alte Tradition, die bereits hebräisch gewesen sein muß. Hätte er außerdem eine aramäische Fassung gekannt, so dürfte er doch diese vorgezogen haben. Die Tatsache, daß der Babli keinerlei Versuche macht, den hebräischen Text zu aramäisieren, weist darauf hin, daß der Babli die Wiedergabe von Erzählungen in hebräischer Sprache als durchaus normal empfindet.

mit seiner bösen Frau gezanzt. Er übernachtet auf dem Friedhof und belauscht ein Gespräch zweier weiblicher Geister. Die eine fordert die andere auf, mit ihr zusammen hinter dem Vorhang der göttlichen Thronstätte (פרגוד) die Beschlüsse Gottes für das neue Jahr zu belauschen. Die andere lehnt es ab, weil sie in eine Rohrmatte¹⁾ eingeschlossen sei. Die Dämonin geht deshalb allein.

1) Die Tote ist in einer Rohrmatte (מחצלת של קנים), nicht aber in der vorgeschriebenen Totenkleidung (תכריכין) beigesetzt worden. Das hindert sie, ihr Grab zu verlassen. Warum ihre Eltern die Bestattungssitte vernachlässigt hatten, verschweigt die Erzählung. Vielleicht waren sie zu arm. Wie aus Mō'ed kaṭan 27b hervorgeht, wurde tatsächlich zuweilen ein großer Luxus bei der Bekleidung Verstorbener getrieben. Unter diesen Umständen ist es aber eine unerhörte Beleidigung, wenn die Frau des Hāsīd ihrer Nachbarin diesen Umstand vorhält. Da die Geschichte Märchencharakter hat und das Märchen in bezug auf Gut und Böse stets übertreibt und typisiert, ist es aber möglich, daß die Frau des Hāsīd in dieser Weise als Typus der herzlosen Frau charakterisiert wird. Doch muß auch eine andere Möglichkeit der Erklärung in Betracht gezogen werden. Vielleicht spricht aus dem Gegensatz der beiden Frauen der Gegensatz zweier religiöser Strömungen. Eine strengere Strömung verlangte würdige Totenkleidung. Sie wird dies mit der Annahme begründet haben, daß die Toten in ihren Kleidern auferstehen (jKil'ajim IX, 4). Die Eltern des Mädchens vertreten nun hier eine laxere Richtung, sei es, daß sich die Sitte noch nicht überall durchgesetzt hat, sei es, daß manche Kreise im Begriffe waren, die Sitte ihrer heidnischen Umgebung anzunehmen. Diese laxere Sitte zu brandmarken, ist vielleicht überhaupt die ursprüngliche Tendenz der Erzählung, ehe sie mit der Hāsīd-Geschichte verbunden wurde. Sie tut das nicht auf Grund der religiösen Vorstellung einer Auferstehung am jüngsten Tage, sondern auf Grund einer volkstümlichen, an Aberglauben grenzenden Auffassung, daß die Toten auf der Erde herumschweifen, sich also in einem Zwischenstadium zwischen Zeit und Ewigkeit befinden, — einer Auffassung, die jeder Eschatologie anhaften muß, solange sie nicht den Zeitbegriff überhaupt überwunden hat. Bialoblocki (Encyclopaedia judaica IV, 377) glaubt aus unserer Geschichte die Lehre herauszulesen, daß die Totenkleider „nicht zu schwer“ sein sollten, um den Toten nicht am Umherschweifen zu hindern, was aber eine modern rationalisierende, ziemlich oberflächliche Deutung ist. S. Krauß (Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 58) weist darauf hin, daß die Bestattung in einer Rohrmatte als schimpflich gilt. Daß eine solche Bestattungsweise als Schimpf angesehen wird, erklärt sich aus den oben dargelegten religiösen Gegensätzen. In Palästina ist eine solche Bestattungsweise vielleicht in vorisraelitischer Zeit geübt worden (s. Peter Thomson in: Reallexikon der Vorgeschichte, ed. M. Ebert, Band IV, 2, Berlin 1926, S. 474), das Alte Testament dagegen berichtet von einer solchen Bekleidung der Toten nichts (s. Benzinger, Hebräische Archäologie, Leipzig³, 1927, S. 133). Wir finden aber in den Ausgrabungsberichten der Expedition Koldeweys in Babylon vom 14. Mai 1909 (s. Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 42 (1909), S. 7 ff.), daß man

Sie erfährt, daß, wer in der Zeit des ersten Regens sät, durch Hagelschlag Unglück hat, und erzählt dies ihrer Gefährtin. Der Hāsīd hat es erlauscht und sät daraufhin erst zur Zeit des zweiten Regens. Es tritt ein, wie vorausgesagt ist. Im nächsten Jahre ereignet sich dasselbe in bezug auf den zweiten Regenfall: Wer zur Zeit des zweiten Regens sät, verliert sein Getreide durch den Getreidebrand. Der Hāsīd handelt wieder entsprechend und bleibt vor Schaden bewahrt. Auf die Frage seiner Frau nach der Ursache seines Glückes erzählt er ihr, was er von den Geistern gehört hat. Die Frau des Hāsīd zankt sich aber bald darauf mit der Mutter des in der Rohrmatte beerdigten Mädchens und erzählt ihr, was ihr Mann auf dem Friedhof erlauscht hat. Die Geister erfahren dies und sorgen nun dafür, daß sie nicht mehr belauscht werden können¹⁾.

Die Geschichte ist aus verschiedenen Motiven geschickt zusammenkombiniert:

1) aus dem Motiv der zänkischen Frau, die einen besonders frommen Mann hat²⁾,

im Merkes von Babylon mehrere Erdgräber gefunden habe, bei denen die Leichen in Schilfmatten ruhten. Eckhard Unger in: Reallexikon der Vorgeschichte, Band IV, 2, S. 485, weist mit Recht darauf hin, daß dies die einfachste Form der Beerdigung ist. Es ist dies wohl die Bestattungsform der Armen, die sich als solche durch Jahrtausende erhalten haben und wohl auch in der heidnischen Umgebung der babylonischen Juden geübt worden sein dürfte.

1) Elia Kohen, מעיל צדקה § 436 auf Blatt 14b erwähnt diese Geschichte nur, ohne sie auszuführen. Zweck der Erwähnung ist, über ihren Gehalt an wunderbaren Ereignissen zu reflektieren. In § 1102 auf Blatt 70b weist er nochmals auf diese Erzählung hin, und zwar unter dem Gesichtspunkte, daß hier von der Sprache der Toten, die sich von der Sprache der Lebendigen unterscheidet, die Rede ist. Das Ma'aseh-Buch überliefert die Erzählung ohne wesentliche Abweichungen von der Fassung des Taġmud (s. Ma'aseh-Book, transl. by M. Gaster, Band I, Nr. 120 auf S. 215 ff.).

2) Das Motiv von dem frommen Manne, der zur Zeit der Teuerung einen ganzen Denar verschenkt, ist für eine so andeutungsweise Behandlung zu umfassend und psychologisch zu interessant. Aus dem Schenken des Denars könnte sehr wohl eine ganze selbständige Geschichte konstruiert werden, etwa der Art wie die oben erwähnte erste Geschichte bei Nissim (vgl. S. 35 f.). Der Anfang der Geistergeschichte lautete vielleicht nur ganz allgemein: Ein Mann, der sich mit seiner Frau gezankt hatte, flüchtete auf den Friedhof... In dieser Form ist die Geschichte gar nicht von einem Hāsīd erzählt worden. Sie wurde erst nachträglich auf einen Hāsīd übertragen, nachdem sie durch die Kombination mit einer anderen, das Denarmotiv enthaltenden Geschichte einen anderen, zu einem Hāsīd sehr passenden Sinn erhalten hatte.

2) aus dem Motiv, daß ein Mensch Geister belauschen kann¹⁾,

3) aus dem mythischen Motiv, daß am Neujahrstage im Himmel der Jahresplan entworfen wird,

4) aus dem Motiv der neugierigen und klatschsüchtigen Frau, die durch ihr Verhalten das Wunder zunichte macht.

Die Geschichte weist zwei kleine Unebenheiten auf. Erstens geben die Rezensionen in AdRN und bei Gaster nicht an, daß sich alles am Rüsttage des Neujahrsfestes zutrug. B^orākōt 18b (und in Anschluß daran JŠ II, 989 [Koh. 11] und Aboab, M^enōrat Ha-mā^or, § 259) hat diese Unebenheit beseitigt. Sie beruht darauf, daß hier zwei Geschichten verschmolzen wurden (s. Anm. 2 auf S. 52). Zweitens wird der Grund nicht angegeben, warum der Hāsīd das zweite Mal auf dem Friedhof übernachtet. Man kann sich den Grund freilich denken: der Hāsīd hatte einmal seinen Vorteil wahrnehmen können, indem er sich nach den Erzählungen des verstorbenen Mädchens richtete, und wollte dies wiederholen. Daß die Sache sich nicht in infinitum fortsetzte, sondern gerade beim dritten Male abbrach, ist typischer Märchenstil.

Die Geschichte ist wohl überhaupt als Märchen gedacht. Sie macht kaum den Anspruch, jemals „geschehen“ zu sein. Sie will nur insofern „wahr“ sein, als sie in märchenhafter Verkleidung doch schildert, wie die Menschen nun einmal sind. Da es eine ziemlich alte Geschichte ist, ist das Auftreten von Dämonen an sich durchaus nicht konstituierend für den Märchencharakter der Erzählung, wohl aber die auffällig überlegene, humorvolle Art, mit der die Dämonen geschildert werden. Ein gewisser überlegener Humor ist der Geschichte überhaupt eigen, welchen Tenor sie mit vielen Märchen teilt. Die Belohnung des Hāsīd erfolgt durch eine wunderbare Konstellation von Ereignissen, die in der Sphäre, in der die Geschichte spielt, als natürlich anzusehen sind. Doch tritt das Motiv der Rettung aus einer durch Wohltun verursachten Not hinter den anderen Motiven auffallend zurück. Die Geschichte hat eben vielmehr unterhaltende als erbauliche Zwecke.

Für unsere Untersuchung wichtig ist daher nur das einleitende Motiv, das wahrscheinlich ursprünglich eine selbständige Geschichte gewesen ist, in dem der Hāsīd ebenfalls als ein Mensch

1) Das Belauschen von Dämonen ist ein international beliebtes Märchenmotiv, wozu das Handwörterbuch des Deutschen Märchens I, 230 ff. Beispiele anführt.

geschildert wird, der in einer der alltäglichen Lebensklugheit widersprechenden Weise wohltätig handelt. Dagegen dürfen wir den Hāsīd auf Grund dieser Erzählung allein nicht als einen Typus auffassen, dem eine besondere Kenntniss übernatürlicher Ereignisse zukommt. Der märchenhafte Gesamtcharakter der Erzählung bringt es mit sich, daß die Gabe, Geister belauschen zu können, in diesem Falle nicht als ein Charisma gewertet werden darf. Denn die Erzählung betrachtet die Tatsache, daß der Hāsīd die Geister belauschen kann, als etwas nicht weiter Erwähnenswertes, setzt also doch wohl voraus, daß jeder andere in derselben Situation das Gespräch zwischen den Geistern auch erlauscht haben würde¹⁾.

Die wunderbare Errettung eines Hāsīd, der durch S̄dākā-Tun in Lebensgefahr geriet, erzählt folgende oft überlieferte Erzählung, die wir nach den Fassungen in Cod. Add. 27189 (British Museum), בית המדרש 18 dieser Sammlung (der die Fassung bei Jellinek,

1) Elia Kohen, מעיל צדקה, § 436 auf Blatt 14 b β , dagegen betrachtet die Tatsache, daß der Hāsīd die Geister belauschen kann, als einen Teil des Wunders; s. Anm. 1 auf S. 52. Denn das Verstehen der Tier-, Engel-, Dämonensprache usw. gilt nach mehreren Traditionen als besondere Kunst, die bedeutenden Männern immer wieder nachgesagt wird. Die Beziehungen des Hāsīd zur Welt der Dämonen gehören in den Rahmen seiner Beziehungen zur übernatürlichen Welt überhaupt. Diese werden in einem besonderen Teil unserer Untersuchung behandelt werden. — Die Erzählung liegt in einer Reihe von Rezensionen vor, die voneinander nur in geringfügigen stilistischen Abweichungen unterschieden sind. Die Tradition ist inhaltlich vollkommen einheitlich. Sie stellt also die Normalform der Erzählung dar. Da aber hier wahrscheinlich zwei ursprünglich selbständige Erzählungen verschmolzen worden sind, so entspricht diese Normalform nicht der Urform. Vielmehr müssen wir für jede der ursprünglichen Erzählungen eine eigene Urform annehmen, wie sie oben zu rekonstruieren versucht wurden. Die Normalform der kombinierten Erzählung ist zweifellos älter als die uns bekannte älteste Buchvariante (Berākōt 18b). — Die erste der beiden Erzählungen läßt sich in anbetracht ihres überall und zu jeder Zeit möglichen Inhalts weder lokalisieren noch zeitlich fixieren. Die zweite dagegen läßt Vermutungen zu: die Geistervorstellungen, die die Erzählung beherrschen, können auf dem Boden Babyloniens entstanden sein, wobei wir die Möglichkeit offen lassen müssen, daß die Geschichte aus Iran oder Indien nach Babylonien eingewandert ist. Doch spricht auch die gerade in Babylonien übliche Bestattung in einer Rohrmatte für eine Entstehung auf babylonischem Boden. Für die Entstehungszeit der zweiten Erzählung ist dagegen aus dieser kulturellen Einzelheit kein Anhalt zu gewinnen, weil es sich um eine uralte, aber immer mögliche Sitte handelt. Da der durch die älteste Buchvariante dargestellte terminus ante quem sich auf die kombinierte Fassung bezieht, so bietet auch jene für die zeitliche Fixierung der zweiten Erzählung keinen Anhaltspunkt.

Band VI, Leipzig 1853, S. 133f., abgesehen von geringfügigen orthographischen Abweichungen, entspricht), und bei Gaster (Exempla of the Rabbis Nr. CXXXVII auf S. 94 ff.) wiedergeben¹⁾:

Add. 27189:

מעשה בן סבר שהיה רודף לעשות
צדקה כל ימיו. פ"א) נודע לו שיש יתום
במדינה אחת קרובה אליו שרוצה³⁾ לישא
אשה ולא היה בידו לא כסף ולא זהב
במה להכניסה לחופה. מה עשה בן סבר
נטל כל מה שמצא בביתו והלך ונתן
לאותו יתום. ויהי בחזרתו לביתו פגע
בנהר אחד שהיה ארכו ארבעה פרסאות
והיה שם תנין אחד שהיה מויק לכל עובר
ושב. כיון שהגיע בן סבר לאותו תנין
עשה עצמו כעין⁴⁾ גשר ועבר עליו בן סבר
ולא הזיקו. כיון שעבר מן הנהר פגע
באדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו
אתה בן סבר. אמר לו הן. אמר לו מאין
באת והוא הסית לו כל מה שאירע לו.
אמר לו האיש ההוא פנקסך עמי שהגיע
זמנך ליפטר מן העולם. באותה שעה
נשתנו פניו לירקון ונשא עיניו כלפי
שמים⁵⁾ ואמר רבונו של עולם מי שהתעסק
בתורה וגמילות⁶⁾ חסדים ימות בשנים
מועטות זו תורה וזו שכרה וגזרה עלי

Gaster:

תנו רבנן. מעשה בחסיד אחד שהיה
שמו בן סבר. ולמה נקרא שמו בן סבר
שהיה סובר בתורה והוא אדם גדול וצדיק.
פעם אחת שמע שהיה יתום אחד מישראל
ואירס אשה ושהה עמה שנים הרבה ולא
היה יכול לכנסה. מה עשה אותו צדיק.
כיון ששמע כך נטל בידו כלי כסף וכלי
זהב וכל מיני מאכל ומשקה משוי חמשה
חמשה חמורים. והלך לאותה המדינה ובא
אצל היתום והכין לו בית והציע לו מטה
ועשה לו חופה ונתן לו כל צרכו וחזר
לביתו. בחזירתו פגע בהר גדול ארכו שנים
עשר מיל והיה בו תנין גדול ארכו שנים
עשר מיל וכל מי שהוא עובר היה נושכו
ושורפו וכשראה אותו את בן סבר עשה
עצמו כגשר ועבר עליו. כיון שירד מעליו
פגע בו אדם אחד מכוער ביותר ונתן לו
שלום והחזיר לו אמר לו אין אתה מכירני
אמר לו לאו. אמר לו אני מלאך המות
בא ליטול את נפשך שכבר נתנו לך
פיתקן מן השמים. מה עשה אותו צדיק

1) Die Parma-Handschrift (s. die Einleitung von S. Buber zu Midraš Šemū'el², Wilna 1925, S. 31) teilt auf Blatt 138 a unsere Geschichte in einer Form mit, die von dem Jellinekschen Text und von dem Text in *חבור מעשיות*, Verona 1648, abweicht (s. Buber a. a. O. Anm. 33). Die Geschichte wird ferner bei Elia Kohen, *מעיל צדקה*, § 432 auf Blatt 14 a überliefert, und zwar in einer Fassung, die sich von der bei Jellinek abgedruckten nur in bezug auf einige orthographische Einzelheiten unterscheidet. Die Fassung des Ma'asē-Buches entspricht der Traditionslinie, der auch der Gastersche Text angehört. Doch ist die Erzählung poetisch ausgeschmückt worden und gleicht die Unebenheiten aus, die sich im Gasterschen Text finden (Ma'aseh-Book, transl. by M. Gaster, Philadelphia 1934, Band II, Nr. 200 auf S. 456 ff.).

2) Abbréviatur bei Jellinek, in Add. 27189 *פעם אחד* anstatt richtig *פ' אחת*.

3) Jellinek liest *קרוב*.

4) Jellinek: *כמין*.

5) Jellinek hat die aramäische Form *שמיא*.

6) Jellinek: *ובגמילות*.

שאמות חוץ מדירתי כבהמה¹) ולא יתעסקו בי אנשי ביתי. באותה שעה יצאה²) בת קול ואמרה³) לו הרי לך זמן עד שתלך על מטתך כיון שעבר ממלאך המות פגע בעיר אחת ובני אדם יוצאין משם. אמר להם בן סבר יש כאן חכם או תלמיד⁴) אחד ואקבל פניו אמרו לו יש כאן חכם גדול ושמו שפיפון בן ליש. הלך אצלו בן סבר. כיון שראה אותו שפיפון שמח בו והביאו אליו וראה שפניו מוריקות אמר לו שפיפון מה לך בן סבר שמא לפת אתה צריך או כלום אתה צריך. אמר לו בן סבר לא לפת אני צריך ולא לכלום אני צריך הרי כל טוב עמי. אמר לו שפיפון אם כן למה פניך מוריקות והוא סיפר לו כל מה שאירע לו בדרך. אמר לו שפיפון חזק עצמך אל תירא⁵) מובטח אני שהקב"ה יציל אותך מן המיתה כיון שעברו חמשה ימים בא ענן גדול והקיף את כל ביתו של שפיפון בן ליש אמרו לו תלמידיו אין אתה רואה ענן גדול שמקיף את ביתך אמר להם בואו וראו אם לכל העיר הוא מוקף⁶) או לבית זה הוא מוקף⁶). באותה שעה בא מלאך המות לפני שפיפון ואמר לו תן לי פקדון שיש לך⁷) בידך אמר לו שפיפון איזה פקדון יש לך אצלי אמר לו חייך ובן סבר אמר לו שפיפון לך לך למלאכתך אין לך אצלי כלום הלך מלאך המות והשיב הדברים לפני הגבורה⁸) ואמר לו רש"ע אין מניח אותי שפיפון ליכנס

נשא עיניו לשמים ואמר לפניו רבנו של עולם כת' שומר מצוה לא ידע דבר רע (Koh. 8,5) ואני הלכתי לעשות מצוה ועכשו אמות בדרך ולא אלך אצוה על אשתי ועל בני. מיד יצאת בת קול ואמרה המתן לו חמשה ימים וחצי חמשה ימים שילך לביתו וחצי כדי שיצוה לביתו והיה הולך ובוכה. פגע בו אדם אחד נתן לו שלום והחזיר לו אמר לו יש כאן תלמיד חכם אמר לי יש בכאן חכם גדול ושמו שפיפון בן ליש. אמר לו הוליכני אצלו שמא נשא ונתן בתורה ונשמח שכן כת' פקודי י"ו ישרים משמחי לב (Ps. 19,9). הוליכו אצלו. כיון שראה שפיפון בן ליש את בן סבר היה פניו מבהיקות כזיו השמש והכיר בו שהוא חכם גדול וצדיק כשנכנס וישב מעט היו פניו מוריקות אמר לו שפיפון בן ליש כשנכנסת היו פניך מבהיקות ועכשו פניך מוריקות שמא כלום אתה צריך לאכול ולשתות כאדם שבא מן הדרך אמר לו לאו. ספר לו המעשה. אמר לו שב עמי ואל תירא ואני ערב לך שלא תמות בפעם הזאת. אמר לו אמר הכתוב אח לא פדה יפדה איש (Ps. 49,8) אמר לו אעפ"כ שב עמי. מיד עמד שפיפון בן ליש וכל תלמידיו וגורו תענית באותה המדינה שלשה ימים. מיד חשכה כל המדינה. באו תלמידיו ואמרו לו רבינו ואור עינינו חשך כל העולם אמר להם צאו וראו אם כל העולם חשך מה שהיה היה ואם על מדינה בלבד

1) Jellinek: כבהמות.

2) Jellinek: יצאת. Die Form יצאת ist, in Anschluß an Jes. 7, 14, die gebräuchlichere in den rabbinischen Texten.

3) Add. 27189 falsch: ואמר

4) Jellinek: מלמד

5) > Jellinek.

6) Jellinek: Hif'il מקיף

7) > Jellinek.

8) Jellinek: השכינה. Über גבורה als Gottesbezeichnung s. zuletzt Dalman, Die Worte Jesu-, Leipzig 1930, S. 164 f.

בביתו¹) שהשביעני בשמך הגדול אמר לו לך אמור לו חייך²) אין אני מבקש ממך³) אלא חיי בן סבר והשיבו⁴) שפיפון כבראשונה. באותה שעה יצאה⁵) בת קול ואמרה מה אעשה לשני הצדיקים אלו⁶) שאנו גוזרין גזרה ואי אפשר לקיימה, שנאמר ותגזור אמר ויקם לך וכתוב צדיק מושל ביראת⁷) אלהים ומי מושל בי שאני גזור גזרה וצריך לבטלה⁸) ובשבילו אני מבטלה אמר להם⁹) לכו והוסיפו ע' שנים לכל אחד ואחד¹⁰) מהם על שנותיהם¹¹).

בטוחין אנו בהקבה שיביט בתחנונינו ויעשה רצונינו מיד מלאך המות מאותו ענן ורביץ אצל שפיפון ואמר לו תן לי פקדוני שהפקדתי אצלך אמר לו לא הפקדת אצלי כלום אמר לו השלם לי בן סבר למיתה אמר לו משביע אני עליך בשם שתחזור לפני הקבה ותאמר לו מאן בן ליש לשלום לי את בן סבר למיתה אמר לו לך ואמור להקבה והקבה לא נפשו חביבה לו מנפשי ולא נפשי מנפשו. הלך מלאך המות ואמר לו אמר לי שפיפון בן ליש לא נפשי חביבה לו מנפשו ולא נפשו מנפשו אם ימיתנו ימיתנו ביחד ואם יחיינו יחיינו ביחד. מיד יצתה בת קול ואמרה מה אעשה לשני צדיקים הללו שאני גזור גזירה והן מבטלין אותה בתפלתם. מיד יצתה בת קול ואמרה אני מוסיף להן מאתים מאתים שנה. אמרו באותן מאתים שנה לא הפילה אשה פרי בטנה ולא היה חרב בעולם ולא שלטה היה רעה בעולם ולא מת בן קודם לאב ולא מת אדם פחות משבעים שנה ולא היה רעב עליהם הכת' אומר רצון יריאיו יעשה¹²). (Ps. 145,19).

1) Jellinek: לביתו

2) Jellinek + שפיפון.

3) > Jellinek.

4) Jellinek > Suffix.

5) Siehe Anm. 2 auf S. 56.

6) Die Bezeichnung Saddīkīm für die Helden der Geschichte wird hier in Rücksicht auf die anschließend zitierte Bibelstelle gewählt. Daß sie mit der Bezeichnung des בן סבר als Hāsīd am Anfang der Erzählung nicht übereinstimmt, beruht darauf, daß hier mehrere Geschichten verschmolzen sind (s. u. S. 58 ff.).

7) Jellinek > ב Jellinek = Masor. Text, ב steht in 20 Mss.

8) Jellinek + צדיק wohl eine ergänzende Interpretation auf Grund des zitierten Verses.

9) Jellinek: singularisch לו

10) > Jellinek.

11) Jellinek: שנותם

12) Es sei darauf hingewiesen, daß Gaster in: Exempla . . . jeweils die Stellen zusammengetragen hat, an denen die Erzählungen innerhalb und außerhalb der jüdischen Literatur noch vorkommen. Da wir im Rahmen unserer Aufgabe auf ausführliche monographische Bearbeitungen verzichten müssen, so haben wir aus dem bei Gaster angeführten Material nur das herausgegriffen, was für unsere spezielle Untersuchung von Bedeutung ist.

Die Erzählung ist in der Gasterschen Sammlung unter einer Reihe von Todesengelgeschichten überliefert. Bei Jellinek dagegen ist der Zusammenhang wesentlich lockerer. Hier wird vorher von der Aufhebung einer גזרה (harter Beschluß) gesprochen, die ein irdischer König erlassen hatte; anschließend an unsere Erzählung folgt eine Todesengelgeschichte. Die Erzählung ist in sich abgeschlossen und zeigt auch keinerlei Tendenz, aus der man schließen könnte, aus welchem früheren Zusammenhang sie herausgenommen sein könnte.

Die Geschichte behandelt dreimal das Motiv der wunderbaren Rettung. Diese dreifache Behandlung desselben Motivs geht wohl darauf zurück, daß hier drei verschiedene Erzählungen zu einer verschmolzen wurden. Die erste redete von einem Manne, der auf der Rückkehr von einer durch eine Š**dākā* veranlaßten Reise in Gefahr geriet und durch ein Wunder gerettet wurde. Die zweite erzählte von einem Manne, der, als ihn unterwegs der Todesengel überraschte, Gott bat, ihm doch Frist bis zur Heimkehr zu geben, was ihm auch gewährt wurde; die dritte von zwei Freunden, die gemeinsam den Todesengel besiegten. Der literarische Charakter der beiden ersten Geschichten ist der einer knappen Anekdote, während die dritte novellistisch ausgestaltet ist. Der Inhalt der verschmolzenen Erzählung ist folgender: בן סבב war sehr wohlthätig. Einmal hörte er, daß in einer benachbarten Stadt eine Waise auszustatten sei. Da reiste er hin und ermöglichte dem jungen Manne das Heiraten. Als er zurückkehrte, kam er an einen Fluß [Gaster: Berg]. Dieser war berüchtigt wegen eines [Gaster: feuerspeienden] תנין, der dort hauste¹⁾. Als בן סבב an den Fluß kam, verwandelte sich der תנין in eine Brücke. בן סבב überquerte den Fluß und wanderte weiter. Da begegnete ihm [Gaster: der Todesengel als] ein furchtbar häßlicher Mensch²⁾, fragte

1) Gaster, *Exempla of the Rabbis*, Nr. 398 auf S. 153, referiert über eine Erzählung aus Ben-Attar, die mit Nr. 137 der Gasterschen Handschrift identisch ist, aber wohl nicht diese Fassung darstellt, sondern die auch in Add. 27189 überlieferte. Die Variante spricht von einem Wasserungeheuer, und nicht von einem Drachen, der in einem Berge wohnt.

2) Das Motiv, daß besonders hoch bewertete Äußerungen der Frömmigkeit wie Š*dākā*-Tun, Tōrā-Studium u. s. w. die Macht des Todesengels beschränken, ist sehr beliebt; vgl. z. B. Rab Ašši (gest. 427), Rabbi Hījjā (um 200), Rab Hīśda (gest. 309) in Mō'ed Qaṭan 28a. (Vgl. auch Rōš Ha-šānā 16 b und die in *Revue des Etudes Juives* XXXIII, 50f. wiedergegebene Erzählung.) Auch das im zweiten Teile

ihn nach seinem Namen und dem Zweck seiner Reise und erklärte ihm: Du mußt jetzt sterben. Aber **בן סבר** weigerte sich, ihm zu folgen. Denn er habe durch seine Frömmigkeit wenigstens verdient, daheim sterben zu dürfen. Er betete zu Gott, und eine **בת קול** gewährte ihm seine Bitte. Der Todesengel mußte ihm eine Frist zugestehen, um nach Hause zurückzukehren. Als **בן סבר** in den nächsten Ort kam, fragte er nach einem **חכם** oder **תלמיד**. Dieser war R. **שפיפון בן ליש**. **בן סבר** suchte ihn auf, und der Rabbi fragte ihn, ob er hungrig sei oder was ihm sonst fehle. Da erzählte er ihm alles. Der Rabbi behielt ihn bei sich. Er wollte schon mit dem Todesengel fertig werden. Fünf Tage später legte sich eine dunkle Wolke um das Haus, da kam der Todesengel und forderte von dem Rabbi das deponierte Gut (**פקדון**). Aber der Rabbi schickte ihn fort. Da ging der Todesengel zur **שכינה** und beklagte sich: R. **שפיפון** hat mich bei deinem Namen beschworen, da mußte ich gehen. Aber Gott schickte ihn wieder zurück ins Haus des Rabbi mit dem Auftrage: ich will nicht dich, ich will nur **בן סבר** haben¹). Aber **שפיפון** beschwor ihn wieder. Da kam eine **בת קול** und sagte: Wir können nichts gegen die beiden **צדיקים** ausrichten, wir verordneten eine **גזרה**, aber wir können sie nicht aufrecht erhalten (**שאנו גוזרין גזרה ואי אפשר לקיימה**). Der Todesengel erhielt den Auftrag, jedem der beiden noch 70 (Gaster: 200) Jahre zuzulegen²).

der Erzählung ausgeführte Motiv der Überlistung des Todesengels, wobei der Todesengel eine Rolle spielt, die sich zuweilen der des dummen Teufels nähert, wird öfters behandelt, so z. B. in der Geschichte des R. J^hōsu‘a ben Lēwī (um 250) und des Rabbi H^anīnā bar Papa (um 300) in Ketubbōt 77b. Doch ist diese Auffassung nicht die einzige. Von ‘Abōdā Zārā 20b ausgehend entwickeln sich Traditionen, die den Todesengel als so groß, erhaben und gewaltig darstellen, daß sie sagen können, die eigentliche Todesursache sei der Schreck vor dem Anblick des Todesengels; vgl. Jellinek, **בית המדרש** I und **ראשית חכמה**, Abschnitt 12, abgedruckt bei Eisenstein, **אוצר מדרשים** I, New-York 1928, S. 93.

1) Aus diesem Auftrage geht hervor, daß hier im Texte vorher etwas fehlt. R. **שפיפון** muß sich für seinen Gast angeboten haben. In der Tat hat die Fassung bei Gaster auch diesen Vorschlag des Rabbi.

2) Die Verlängerung der Lebenszeit um eines chassidhaften Verhaltens willen berichtet auch eine Erzählung bei Koidanower, **קב הישר**, Abschnitt 93. Das Wesen des Ḥāsīd zeigt sich hier darin, daß es ihm ein besonders großer Schmerz ist, die Šekīnā in der Verbannung und den Tempel zerstört zu wissen. Dies kommt auch äußerlich darin zum Ausdruck, daß er um Mitternacht aufsteht, um zu weinen und zu klagen, und daß er auch andere dazu auffordert.

In der Fassung bei Gaster ist hier noch hinzugefügt, daß während dieser Frist keine Frau eine Fehlgeburt hatte, kein Krieg in der Welt war und keine Plage von wilden Tieren, daß kein Sohn vor dem Vater und niemand früher starb, als bis er 70 Jahre alt geworden war, und daß keine Hungersnot eintrat (Ps. 145, 19)¹⁾.

Der literarische Prozeß, der sich dieser Geschichte noch abspüren läßt, scheint folgender zu sein:

Es bestanden zwei Geschichten über **בן סבר** und den Todesengel: eine kurze Anekdote und die ausgeführte Geschichte von **בן סבר** und seinem Freunde **שפיפון**. Beide wurden durch bloße Aneinanderreihung nach temporalem Gesichtspunkte vereinigt. Die kurze Anekdote von **בן סבר** und dem Todesengel enthielt keine Angabe über den Sinn der Reise, eben weil sie als echte Anekdote nur auf den einen Zug Wert legte. Nach der Verschmelzung beider Geschichten zu einer ausführlichen Novelle entstand das Bedürfnis, auch diese Einzelheit, entsprechend dem Gesamtcharakter der Erzählung, näher auszuschmücken. Aus diesem Bedürfnis heraus trat eine Verschmelzung mit einer Hāsīd-Wundergeschichte ein. Dabei wurde auch ein Motiv mit übernommen, das den Gang der Handlung nur aufhält, ohne

Dabei sprach er das Gebet, das später unter dem Namen **תקון הציות** eingeführt wurde. Als Zeichen und Kriterium dafür, daß die Frömmigkeit des Hāsīd so vollkommen ist, daß sie durch eine Verlängerung seiner Lebenszeit belohnt wird, gilt hier seine Fähigkeit die **Šekīnā** zu schauen. Das Konstituierende im Wesen des Hāsīd ist seine innere Verbundenheit mit der **Šekīnā**, die sich in seiner Anteilnahme an ihrem Schicksal äußert und die ihm die Fähigkeit verleiht, schon in dieser Welt die **Šekīnā** zu schauen. — Über die Verfasserschaft der Schrift **קב הישר** s. Tscharikower. Die Geschichte eines literarischen Plagiats in: Jiwobleter 1932, Band IV, Heft 2, S. 159 ff.; über die erste Ausgabe der Schrift s. J. A. Joffe, Die erste Ausgabe von **קב הישר** in: Jiwobleter 1934, Band VII, Heft 1—2, S. 78 ff.

1) Das Motiv, daß einem Hāsīd die Lebenszeit zum Heile seiner Mitmenschen verlängert wird, findet sich in prägnanterer Ausführung in der Erzählung von Rabbi Abraham dem Hāsīd (**קב הישר**, Abschnitt 18). Es ist hier nicht die Rede von den Taten, mit denen der Held das Wunder verdiente — wir wissen nicht einmal, ob er vor dem Wunder überhaupt ein solches Leben geführt, das die Bezeichnung Hāsīd zur Folge hatte —, sondern das Wunder erfolgt auf Fürbitte seiner Ahnen und in Rücksicht darauf, daß er in dem ihm neugeschenkten Leben der Menschheit einen großen Dienst leisten wird. **Āḥōt de'Rabbi Nātān 3** (ed. Schechter, S. 17), **Bābā bātrā 11 a** und **Jalkūt Šim'ōnī § 945** berichten, daß Benjamin dem Šaddīq für sein außergewöhnliches **Šedākātun** noch 22 Jahre zu seiner Lebenszeit hinzugefügt wurden.

für ihren weiteren Verlauf von Bedeutung zu sein: das Motiv des תנין. In der Fassung bei Jellinek ist die Verschmelzung völlig durchgeführt. Von einem Hāsīd ist nicht mehr die Rede, sondern stets heißt es בן סבר. Die Fassung bei Gaster dagegen weist noch den alten terminus Hāsīd auf, nur ein Satz: (הסיד) היה שמו בן סבר ולמה נקרא בן סבר שהיה סובר בתורה ist hinzugefügt worden¹⁾.

1) Die kombinierte Erzählung wird durch zwei Redaktionen dargestellt: eine häufigere, aber besonders am Schluß etwas zersagte, die durch den Jellinekschen Text repräsentiert wird, und eine wohl nur bei Gaster vorhandene sehr geschickt stilisierte. Obwohl wir die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß der Gastersche Text nachträglich stilistisch geglättet worden ist, so scheint er doch der Urform besser zu entsprechen als die übrigen Redaktionen. Diese sind aber in der Überzahl, so daß wir hier beobachten können, wie eine von der durch den Gasterschen Text annähernd repräsentierten Urform abweichende Normalform zu entstehen beginnt. Vor allem die Tatsache, daß der Gastersche Text im ersten Teil der Geschichte das international verbreitete sehr bildhafte Motiv eines feuerspeienden Drachen in einer Felsenschlucht verarbeitet hat, während die anderen Redaktionen — auf Grund des in der Bibel vorherrschenden Gebrauches des Wortes תנין für ein Wasserungeheuer — von einem in oder an einem Flusse lebenden Ungeheuer sprechen, und zwar in einer wenig plastischen Weise, so daß man sich unter dem geschilderten Vorgang nichts Rechtes vorstellen kann, weist darauf hin, daß die Gastersche Redaktion die der Urform mehr entsprechende ist. Allerdings ist auch der Gastersche Text mit der Urform nicht unbedingt identisch. So weist er insofern eine Lücke auf, als er nicht angibt, daß sich der Held verirrt, und damit ungeklärt läßt, wie er nur auf dem Rückwege an den gefährvollen Berg gelangen konnte. — Während die ersten beiden der ursprünglichen Erzählungen, aus denen diese Geschichte kombiniert wurde, zwei Anekdoten waren, von denen die eine von einem Hāsīd, die andere von בן סבר unter Verwendung märchenhafter Züge eine wunderbare Errettung berichtete, scheint die dritte Erzählung das Ergebnis einer sehr komplizierten Entwicklung zu sein. Ursprünglich war sie vielleicht ein Mythos, worauf der Name des הכם hinweist, denn שפיפון bedeutet eine giftige Schlangenart, ליש heißt Löwe. Die Kombination der beiden Tiernamen weist wohl auf eine mythische Doppelfigur hin, wobei בן vielleicht später eingefügt wurde, nachdem man den eigentlichen Sinn des Namens nicht mehr verstand. Die Beziehungen des Namens auf ein Mischwesen aus Löwe und Schlange, für die uns die Erzählung freilich keinerlei weitere Anhaltspunkte gibt, weisen auf Babylonien als Ursprungsland des Mythos, auf den der Name anspielt, hin. Vielleicht bestehen letzten Endes Beziehungen zu dem Ungeheuer, das Marduk tötete und das bald als Löwe, bald als Schlange oder — in Gestalt der mušhuššu, der „roten Schlange“ — als eine Schlange mit gehörntem Kopf und Löwen Vorderbeinen dargestellt wird. Auffällig ist, daß שפיפון tatsächlich die Hornvipere bezeichnet; s. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Band II, 2, Leipzig 1894 ff., Sp. 2358 ff. und Reallexikon der Vor-

Für unsere Untersuchung ist nur die erste Anekdote wichtig, denn sie ist eine den oben behandelten Erzählungen aus Nissims Buch nach Tendenz und Ḥāsīd-Begriff ganz entsprechende Ḥāsīd-Wundergeschichte. Der Ḥāsīd¹⁾ jagt der Ge-

geschichte, ed. Ebert, Band VIII, Berlin 1927, S. 213. Obwohl es nach diesen Erwägungen möglich ist, daß שפיפון בן ליש mit einem Fabelwesen babylonischen Ursprungs in Zusammenhang steht, so läßt sich auch ein שפיפון entsprechendes Wort in den in Mesopotamien beheimateten Sprachen nicht nachweisen. Eine zuweilen in Erwägung gezogene Beziehung zwischen šibbu und שפיפון lehnt B. Landsberger (Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-RA-ḤUBULLU, Leipzig 1934, S. 59, Anm. 1) ab. Dagegen hat ליש im akkadischen *n aiṭ ein Äquivalent. Landsberger (a. a. O. S. 76, Anm. 7) hält die hebräische Form mit ל für eine Angleichung an לביא, so daß die ursprüngliche Form im Akkadischen erhalten wäre. Weiter sei darauf hingewiesen, daß aus Ostia eine zweifellos auf orientalischen Einfluß zurückgehende Statue der „unendlichen Zeit“ bekannt ist, die einen Menschen mit Löwenkopf darstellt, dessen Körper eine Schlange umwindet (s. Franz Cumont, Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain⁴, Paris 1929, Planche I, 1 nach S. 28). Daß eine der handelnden Figuren in einer Todesengelgeschichte in Beziehungen zu dem Symbol der alles verschlingenden Zeit steht, ist durchaus wahrscheinlich. Welcher Art aber diese Beziehungen waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Es läßt sich also weder die Herkunft des Namens שפיפון nachweisen, noch der Mythos rekonstruieren. Somit fehlen uns alle Anhaltspunkte für eine Feststellung der Herkunft des Mythos. Buchvarianten stehen uns nur für die kombinierte Erzählung zur Verfügung. Da aber die Einzelgeschichten älter sein müssen als die Kombination, so ist der Wert der Buchvarianten für die Bestimmung des Alters der einzelnen Erzählungen sehr gering. Wenn wir die Einzelerzählungen betrachten, so stellt sich heraus, daß die erste das spezifisch jüdische, in talmudischer und nachtalmudischer Zeit besonders häufige Motiv des Šeḏāqā-tuns behandelt. Die zweite Erzählung bringt ebenfalls ein spezifisch jüdisches Motiv, das des Todesengels, das wohl aus Babylonien stammt, aber überall im Judentum verbreitet ist. Da wir keine Möglichkeit haben festzustellen, ob die Geschichte entstand, ehe sich die genannte Vorstellung über Babylonien hinaus verbreitete, so läßt sich weder über die Entstehungszeit noch über die Heimat dieses Teiles der Erzählung etwas aussagen.

1) Pesāhīm 8b führt aus, daß Gott jeden, der eine Mišewā erfüllt, sowohl auf dem Hinwege als auch auf dem Rückwege nicht Schaden erleiden läßt. Unsere Anekdote bedeutet also ein Paradigma zu diesem Grundsatz. Verfehlt wäre es allerdings, wenn man aus der Fixierung dieses Grundsatzes in Pesāhīm 8b einen terminus post quem für die Entstehungszeit der Anekdote konstruieren wollte, da weder die Fixierung eines solchen Grundsatzes innerhalb der Gemārā noch die Persönlichkeit (Rabbi El'āzār, starb kurz nach R. Jōhānān), unter deren Namen die Tradition kursiert, einen Anhaltspunkt dafür bieten, wann der Gedanke wirklich zum ersten Male geprägt worden ist und so zur Bildung einer Anekdote angeregt hat.

legenheit, Š^odākā zu tun, geradezu nach. Das Wunder geschieht hier nicht, um den Hāsīd direkt zu belohnen, sondern der auch in den anderen Geschichten vorhandene Zug, daß das Wunder der Herstellung eines gerechten Zustandes in der Welt dient, tritt rein hervor. Der Hāsīd darf auf dem Rückwege von einer solchen Tat nicht zugrunde gehen, weil Gutes nicht Ursache eines Unglücks sein darf.

Ganz ähnlich ist die Rolle des an einem Hāsīd geschehenen Wunders in zwei Geschichten aus dem Mittelalter (Jōsēf ben Mē'ir ibn Zabara, ספר שעשועים, ed. I. Davidson, Berlin 1925, S. 55 f. und Gaster, Exempla . . ., Nr. CCCIII auf S. 194 f.)¹⁾: ein Hāsīd ist durch die Erfüllung seiner Pietätspflicht gegen einen Toten oder durch das Einhalten des Sabbats in eine Lebensgefahr geraten, aus der ihn nach menschlichem Ermessen nichts retten kann und mit deren Eintreten der Hāsīd von vornherein rechnen mußte. In dem erstgenannten Falle werden die Widersacher des Hāsīd mit Blindheit geschlagen, im zweiten wird der Bär, von dem die Gefahr droht, durch ein Wunder zahm.

Eine ebenfalls aus dem Mittelalter (11. Jahrhundert) stammende Geschichte führt das Motiv, daß ein Frommer, der das Gesetz bis zum äußersten erfüllt, in Lebensgefahr gerät und durch ein Wunder gerettet wird, breit novellistisch aus: es handelt sich um eine der Geschichten, deren Handlung durch das Motiv des streng befolgten moralischen Testaments beherrscht wird (מדרש עשרת הדברות, abgedruckt bei Jellinek, זרדד בית המדרש I, 72). Der Hāsīd wird zweimal durch ein Konstellationswunder gerettet: eine Planke rettet ihn vor dem Ertrinken, ein gefundener Schatz vor dem Hunger. Dieser Geschichte liegt ebenfalls der Gedanke zugrunde, daß es dem Guten zuletzt doch gut gehen muß. Es fehlt hier aber die prägnante, paradigmatische Art der oben behandelten Geschichten: nicht Zug um Zug erweist sich die göttliche Gerechtigkeit, sondern auf das Ganze gesehen. Zunächst ist es durchaus möglich, daß Gutes Böses im Gefolge hat — nur zuletzt kommt alles wieder ins Gleiche. Diese Auffassung bedeutet — auch wenn sie den Tatsachen mehr entsprechen sollte — eine Auflösung des unbedingten Vertrauens in die Gerechtigkeit Gottes. Das Heroische

1) Zabara ist ca 1140 in Barcelona geboren, wozu Davidson a. a. O., Einleitung, S. 27. Auf das Alter des Gasterschen Textes komme ich noch zurück.

der vorhin behandelten Geschichten fehlt. Dies wirkt sich auch an dem Helden der Erzählung aus: er wird als ein unglückliches Opfer menschlicher Bosheit, nicht als ein Heros der Frömmigkeit geschildert. Er gerät dadurch, daß er einem Versprechen gegenüber seinem Vater gemäß das Gesetz in besonders treuer Weise befolgt, in Gegensatz zu seiner Umwelt und wird das Opfer ihrer Bosheit. Es fehlt ihm aber die aus der mystischen Gottverbundenheit stammende Überlegenheit über die Welt.

Während in den bisher behandelten Geschichten die Not, aus der das Wunder den Häsīd rettet, durch die Ausübung der S[°]dākā-Pflicht hervorgerufen wird, ist in der folgenden kurzen Erzählung, die Al-Nakawa (מנורת המאור, ed. Enelow, II, S. 28) überliefert, eine andere Äußerung der Frömmigkeit, intensives Gebet, Ursache der entstehenden Gefahr:

מעשה בחסיד אחד¹⁾ שהיה עומד ומתפלל בא²⁾ נחש ועבר על רגליו ולא הפסיק תפלתו³⁾ אמרו לו תלמידיו רבינו⁴⁾ לא חשת בעצמך מן⁵⁾ הנחש⁶⁾ אמר להם תבא לי שלא חשת.

Diese Geschichte stellt die abgeblaßte Form einer R. H[°]ninā ben Dōsā nachgesagten Wundergeschichte dar: jB[°]rākōt V, 1; B[°]rākōt 33a; Tanḥūmā וֵאֵרָא 4.

Die Entwicklung der Geschichte läßt sich aber nicht verfolgen, da uns Quellen für die Zwischenstufen fehlen⁷⁾.

1) Aboab: באדם אחד

2) Aboab: ובא

3) > Aboab

4) Aboab: רבי

5) Aboab: על

6) Aboab: + שבא ועבר

7) Diese Geschichte ist in ihrer Urform eine typische Legende. Sie wird in zwei Fassungen überliefert, ohne daß es sich entscheiden ließe, welche von ihnen die ursprüngliche ist. Der Gastersche Text überliefert beide Fassungen hintereinander, und zwar die Fassung des Jeruśalmi einschließlich der G[°]mārā, die die Legende magisch deutet. Daß der Gastersche Text hier beide Talmude, die Jeruśalmifassung sogar mit der G[°]mārā, überliefert, beweist, daß der Gastersche Text den Talmud als Quelle benutzt, nicht aber umgekehrt als Quelle für die erzählenden Teile des Talmud gedient hat; vgl. dagegen Gaster, Exempla..., Introduction, S. 44. In der Tradition durchgesetzt hat sich die Fassung des Jeruśalmi, wie die Fassung bei Al-Nakawa beweist. Koidanower, קב הישר, Abschnitt VIII, überliefert ebenfalls die Fassung des Jeruśalmi, den er ausdrücklich zitiert. — Es scheint sich hier um eine Originallegende, die vielleicht im Kern auf ein wirkliches Geschehen zurückgeht, zu handeln, nicht aber um Übertragung eines international verbreiteten Motivs auf eine historische Persönlichkeit. Wenn diese Annahme richtig ist, dann entscheidet sich auch die Frage nach Heimat und Entstehungszeit der Erzählung: sie wird in der Heimat und wohl im Jüngerkreise des Helden entstanden sein.

Im Talmud Jeruṣalmi und in der Tōseftā¹⁾ lautet sie so:

R. Ḥanīnā ben Dōsā war beim Gebet, da kam ein **חברבר**. Alle Jünger flohen, aber Ḥanīnā betete weiter und der **חברבר** stach ihn. Als das Gebet beendet war, bemerkten die Jünger, daß das Tier tot war, Ḥanīnā aber keinen Schaden gelitten hatte.

Talmud Babli erzählt die Geschichte zugespitzter²⁾:

Ein **ערווד** richtet viel Schaden an. Da rief man R. Ḥanīnā ben Dōsā zu Hilfe. Er stellte seinen Fuß auf das Loch des **ערווד**. Der **ערווד** biß ihn in den Fuß. Aber nicht R. Ḥanīnā, sondern der **ערווד** ging zugrunde.

Bei Al-Nakawa heißt es nur:

Ein Hāsīd stand und betete, da ringelte (nach anderen Texten: glitt vorüber **ויעבר**) sich eine Schlange um sein Bein. Er betete aber ruhig zu Ende. Da fragten ihn die Jünger: hast du die Schlange nicht bemerkt? Er antwortete: ich habe sie wahrhaftig nicht bemerkt³⁾.

Auch die Art des Wunders verändert sich im Verlaufe der Tradition. In der Fassung des Babli handelt es sich um ein durch einen charismatischen Beter gewirktes Wunder. Die Fassung des Jeruṣalmi dagegen schildert ein Wunder, das

1) Die Tōseftā (Berākōt III, 20) überliefert diese Geschichte in nur andeutender Art. Obwohl die Tōseftā sich inhaltlich mit dem Jeruṣalmi deckt, gebraucht sie doch für das getötete Tier nicht **חברבר**, sondern **ערווד** wie der Babli. Beide Namen bezeichnen dasselbe Tier, das aber eine Art Fabelwesen ist. Auf jeden Fall ist bei der Entstehung des Tieres aus einer Kreuzung von Schlange und Kröte Zauberei im Spiel. **ערווד** hängt möglicherweise mit *ῥωδ* zusammen (vgl. Levysohn, Die Zoologie des Talmuds, Frankfurt/M. 1858, S. 242) und weist darauf hin, daß das Tier in irgendeinem Zusammenhang mit dem Wasser steht. Damit hängt wohl der Glaube zusammen, daß der Mensch dann vom Biß geheilt wird, während das Tier sterben muß, wenn es dem Menschen gelingt, vor dem Tiere ins Wasser zu kommen, ein Glaube, der aus der Erklärung hervorgeht, die der Jeruṣalmi von dem Wunder gibt. Über die Rolle des Wassers im Zauberesen vgl. den betreffenden Abschnitt bei: L. Blau, Das altjüdische Zauberesen, Budapest 1898.

2) Die Fassung der Erzählung, die die Tōseftā und der Jeruṣalmi überliefern, hat eindeutig die Tendenz, die Intensität des Ḥanīnā ben Dōsā beim Gebet zu zeigen, was **קב הישר**, Abschnitt 8, Józefowe 1852, S. 13b, näher ausführt, während die Fassung des Babli zugleich die Macht des Ḥanīnā ben Dōsā Wunder zu tun darstellen will.

3) In der gleichen abgeblaßten Form berichtet auch Aboab in **מנורת המאור**, § 108, die Erzählung. Er nennt aber den Helden der Erzählung nur **אדם אחד** nicht aber **חסיד אחד**. Sonst stimmen die beiden Fassungen fast wörtlich überein (s. Anmerkungen 1—6 auf S. 64).

an einem Beter geschieht, damit ihm die Intensität seines Gebets nicht zum Schaden gereiche. In dieser Form schließt sich die Geschichte ganz an die eben behandelten Hāsīd-Wundergeschichten an. Der Held der Geschichte wird hier aber nicht mit Hāsīd bezeichnet. Allerdings kennt die Tōseftā diese Bezeichnung für H^anīnā ben Dōsā (in der Geschichte von H^anīnā ben Dōsā und der an den Bettpfosten angebundenen Ziege, s. Tōseftā Bābā ḳamma VIII, 13; Bābā ḳammā 80 a).

In der Fassung bei Al-Nakawa wird nur die eine Seite des Wunders berichtet, vom Tode der Schlange dagegen wird nichts erzählt. Diese Reduzierung des Wunders bedeutet eine Rationalisierung der Erzählung. Doch ist die Rolle des Wunders noch dieselbe wie in der Fassung des Jeruśalmi: das Wunder soll den Hāsīd davor bewahren, durch seine Frömmigkeit Schaden zu erleiden. Die Not, aus der das Wunder den Hāsīd errettet, wurde in diesem Falle nicht durch praktische Betätigung seiner Frömmigkeit, sondern durch die Intensität seines Gebetes hervorgerufen. Daß die ursprünglich auf H^anīnā ben Dōsā bezogene Erzählung bei Al-Nakawa von einem namenlosen Hāsīd berichtet, beweist, daß die besondere Intensität des Gebetes als typisch chassidhaft empfunden wurde. Aboab gibt als Quelle der Erzählung einen Midraš an (ומצינו גם כן כתוב במדרש). Da doch Aboab einerseits die auf H^anīnā ben Dōsā bezogene Jeruśalmifassung kennen mußte und andererseits die Fassung des unbekanntenen Midraš niemals von sich aus auf einen namenlosen Menschen bezogen hätte, wenn H^anīnā ben Dōsā dort als Held genannt gewesen wäre, so müssen wir annehmen, daß Aboab bereits die anonyme, verkürzte Fassung vorfand, die er nicht mit der Geschichte von H^anīnā ben Dōsā im Jeruśalmi identifizierte. Daß Al-Nakawa die Quelle Aboabs gewesen sei, wie Enelow (Introduction zu Al-Nakawa, מנורת המאור, S. 17) annimmt, trifft für diese Erzählung nicht zu, da Aboab Al-Nakawas Schrift nicht als „Midraš“ ohne jede nähere Angabe bezeichnet hätte. Außerdem hatte Aboab keine Veranlassung, die Erzählung Al-Nakawas, die von einem Hāsīd berichtet, nur auf einen אדם zu beziehen, da er direkt vorher eine Erzählung bringt, die von einem Hāsīd handelt, dessen chassidhaftes Wesen sich ebenfalls an der Intensität seines Gebetes erwies. Ob Al-Nakawa den von Aboab genannten unbekanntenen Midraš oder Aboabs Schrift selbst als Quelle benutzte, läßt sich nicht ent-

scheiden. Sicher dürfte dagegen sein, daß Al-Nakawa das neutrale אדם אהר durch אהר אהר ersetzt¹⁾. Er empfand also das Verhalten des Beters als dem Typus Hāsīd entsprechend. Nun muß freilich festgestellt werden, daß — wie später noch näher nachgewiesen werden wird — der Hāsīd-Begriff Al-Nakawas nicht sehr charakteristisch ist, so daß für ihn Hāsīd kaum mehr bedeutet als einen frommen Menschen, der als Held einer erbaulichen Erzählung auftritt. So kann für ihn der Wechsel des terminus unter Umständen kaum mehr als eine stilistische Anpassung bedeuten. Daß hier aber tatsächlich eine Erzählung vorliegt, in der das Verhalten des Helden als typisch für einen Hāsīd angesehen wird, ergibt sich aus der Tatsache, daß M. Ch. Luzzatto in נסלת ישראל (ed. Wohlgemuth Berlin 1906, Abschnitt 19 auf S. 58) diese Erzählung als Beispiel für אהר אהר erwähnt²⁾. Da Luzzatto die Jeruśalmifassung zitiert, so mußte er sich an deren Wortlaut halten. Er bringt also nicht den terminus Hāsīd, sondern nennt H'ninā ben Dōsā als Helden der Erzählung. Al-Nakawa dagegen stützt sich auf eine Variante aus einer unbekanntem und nicht kanonischen Quelle, so daß für ihn kein Hindernis vorlag, den ihm als charakteristisch erscheinenden Terminus einzuführen, zumal seine Quelle den Namen des Helden nicht anführte.

Aboab überliefert im gleichen Zusammenhange eine Erzählung entsprechender Tendenz: Ein Kind wird von einem Wolf geraubt, während der Vater betet, aber dieser unterbricht sein Gebet nicht. Eine Bat-Kōl zwingt den Wolf, das Kind zurückzubringen³⁾. Aboab nennt, wie den Helden der Erzählung von der Schlange, auch den Helden dieser Geschichte nicht

1) Auf jeden Fall dürfte die Erzählung erst dann auf einen Hāsīd übertragen worden sein, als der Name des Helden aus unbekanntem Gründen in Vergessenheit geraten war, denn es entspricht den Stilprinzipien der Hāsīd-Erzählungen, daß sie von einem Typus, und nicht von einer mit Namen genannten Persönlichkeit berichten. So ist von den oben behandelten drei Erzählungen aus Nissims Schrift nur die erste, deren Held nicht mit Namen genannt wird, im Verlaufe ihrer Entwicklung zu einer Erzählung geworden, deren Held innerhalb der Geschichte als Hāsīd bezeichnet wird.

2) Zur Charakterisierung dieses Werkes s. zuletzt Simon Ginzburg, *The life and works of Moses Hayyim Luzzatto*, Philadelphia 1931, S. 89 ff.

3) Eine ältere Quelle der Erzählung ist uns nicht bekannt, obwohl Aboab einen „Midraš“ als Quelle zitiert; vgl. hierzu Enelow, *Al-Nakawa II*, S. 28, Anmerkung.

Ḥāsīd. Al-Nakawa bringt die Geschichte in direktem Anschluß an die Erzählung von der Schlange, die er, wie oben gesagt, von einem Ḥāsīd berichtet. Er beginnt die Erzählung mit **וְשׁוֹב כְּעֵשָׂה בְּאֶרֶץ**, was wohl ein elliptischer Ausdruck ist und sinngemäß als „Erzählung von noch einem Ḥāsīd“ verstanden werden muß. So wurde es auch von der weiteren Tradition aufgefaßt: Elijahu Kohen, **שְׁבַט מוֹסֵר**, Abschnitt 22, berichtet die Erzählung von dem Wolf isoliert und nennt ihren Helden Ḥāsīd. Daß er sich an die von Al-Nakawa (und Aboab) ausgehende Fassung der Erzählung hält, ergibt sich aus der Tatsache, daß sein Text nur geringfügige sprachliche Abweichungen von Al-Nakawa und Aboab aufweist. Es zeigt sich hier, daß die Tradition der Erzählungen in Form von Buchvarianten eine gewisse Stilisierung mit sich bringt. Während die mündliche Tradition, die im allgemeinen nur Einzelerzählungen tradiert, die Selbständigkeit der Erzählung garantiert, konserviert die Tradition in Form von Buchvarianten auch den Zusammenhang, in den die Erzählung einmal gestellt wurde, so daß dieser Einfluß auf ihre Weitergestaltung gewinnt. Es wurde hier also unter dem Einfluß des Zusammenhangs, in dem die Erzählung bei Al-Nakawa stand, eine Tradition auf den Typus Ḥāsīd übertragen, die zunächst ohne besondere Klassifizierung ihres Helden kursierte. Der Tendenz nach deckt sich die Erzählung ganz mit der von der Schlange: sie zeigt, wie Gott es nicht duldet, daß einem Frommen die Ausübung seiner religiösen Pflicht zum Schaden gereiche. Auch der Ḥāsīdtypus ist der gleiche: der Ḥāsīd zeichnet sich durch die Intensität seines Gebetes aus.

2. Das Wunder als Belohnung für ein Gott wohlgefälliges Leben im allgemeinen.

Ābōt d°Rabbi Nātān (ed. Schechter S. 17), Jalkūt Šimōnī und der Gastersche Text überliefern folgende Geschichte, die wir nach dem Text in AdRN wiedergeben:

מעשה בחסיד אחד שהיה רגיל בצדקה. פעם אחת הלך וישב בספינה. בא הרוח וטבע ספינתו ביום. ראהו רבי עקיבא ובא לפני בית דין להעיד על אשתו להנשא. עד שלא הגיע עת לעמוד בא אותו האיש ועמד לפניו. א"ל את הוא שטבעת בים. א"ל הן. ומי העלך מן הים. א"ל צדקה שעשיתי היא העליתני מן הים. א"ל מאין אתה יודע. א"ל כשירדתי למעמקי מצולה שמעתי קול רעש גדול מגלי הים שזו אומר לזו וזו אומר לזו רוצו ונעלה את האיש הזה מן הים שעשה צדקה כל ימיו. באותה שעה פתח רבי עקיבא ואמר: ברוך האלהים, אלהי ישראל, שבחר בדברי תורה ובדברי חכמים, שדברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים, שנאמר שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו (Koh. 11,1) ועוד כתב וצדקה תציל ממות (Prov. 10,2).

Ein Hāsīd fuhr auf einem Schiff, das Schiff ging unter. R. 'Akībā war dessen Zeuge und bekundete die Tatsache des Untergangs vor dem Gericht, damit die Frau des Hāsīd als Witwe und damit als heiratsfähig erklärt werden konnte. Da erschien aber der Totgegläubte. R. 'Akībā fragte ihn, wie er gerettet worden sei. Der Hāsīd erklärte, die Wellen hätten zueinander gesagt, daß sie ihn um seiner Š°dākā willen retten müßten, und hätten ihn ans Land getragen. Da pries R. 'Akībā die Entscheidung der Gelehrten und die Wahrheit der Schriftworte: שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו (Koh. 11,1) und וצדקה תציל ממות (Prov. 10,2)¹. JŠ (II, 989) und der Gastersche

1) Zum Motiv, daß die Frommen durch Fluten schreiten und unversehrt bleiben oder von Flammen umlodert nicht versengt werden, s. Ābōt d°R. Nātān III. Weitere Beispiele s. Bergmann, die Legenden der Juden, S. 21. — In unserer Geschichte rettet die Š°dākā den Ertrinkenden. Beliebte ist auch das Motiv, daß Gebet aus Seenot rettet: s. Bābā Mešī'ā 59b und jBerākōt 13b.

Text (Nr. XCIX) weichen, abgesehen von Kleinigkeiten, von dieser Fassung in zweierlei Punkten ab:

- a) beide haben nicht die Bezeichnung Hāsīd, sondern sprechen nur von אדם אחד,
- b) beide führen am Schluß den Vers Prov. 10,2 nicht an, der Gastersche Text deutet außerdem הַיָּמִים als הַיָּמִים, in wörtlicher Anlehnung an die Geschichte.

Die „Entscheidung der Gelehrten“, die hier gepriesen wird, ist die J^ehāmōt 121a überlieferte, nach der ein bei einem Schiffbruch Verunglückter nur dann als tot zu gelten hat, wenn das Unglück in „begrenztem Wasser“ erfolgte. Bei einem Schiffbruch in unbegrenztem Wasser (כִּים שְׂאִין לָהֶם סוּף) gilt der Betreffende nur als Verschollener und die Frau darf nicht wieder heiraten. Die Halacha bringt dazu zwei Paradigmen, in denen ein sehr glaubwürdiger Zeuge den Untergang eines sehr bekannten Rabbis beobachtet und sich dennoch täuscht, denn der Schiffbrüchige wird gerettet. Das erste spricht von R. Gamliel, der den Untergang R. ‘Aqībās beobachtet, die zweite von R. ‘Aqībā, der R. Mē’ir untergehen sieht. Unsere Geschichte wird in J^ehāmōt 121a nicht erwähnt.

Sie war wohl ursprünglich eine Hāsīd-Geschichte, die das beliebte Märchenmotiv des Schiffbrüchigen¹⁾ in besonders dramatischer und religiös gefärbter Form behandelte. Ein Hāsīd wurde das Opfer eines Schiffbruches. Die Wellen aber trugen ihn um seiner Frömmigkeit willen ans Land. Er kehrte nach Hause zurück, gerade als er für tot erklärt werden sollte, damit seine Frau heiraten könne. Die Geschichte in der jetzt vorliegenden Form hat aber nicht eine rein erzählende, sondern vielmehr eine halachische Tendenz: sie soll zeigen, daß die Entscheidung der Gelehrten in Bezug auf כִּים שְׂאִין לָהֶם סוּף richtig ist, wozu sie ja infolge des wohl zunächst nur zur Erhöhung der dramatischen Spannung eingefügten Nebenmotivs der möglichen Wiederverheiratung der Frau von vornherein prädestiniert war. Das J^ehāmōt 121a zur Halacha angeführte zweite Beispiel hat auf die Hāsīd-Geschichte dahin eingewirkt, daß R. ‘Aqībā als Zeuge des Unfalls in die Geschichte hineingebracht wurde.

1) Vgl. das älteste ägyptische Märchen, das von einem Schiffbrüchigen handelt, s. Pieper, ZDMG 1929, 143, und zuletzt ausführlich in: Das ägyptische Märchen, Leipzig 1935 (Morgenland, Heft 27), S. 7 ff.

Durch die Verschiebung der Tendenz auf ein Nebenthema ging viel von dem Nachdruck verloren, der ursprünglich auf dem Motiv „Š̄dākā errettet vom Tode“ und damit auf dem Wesen des Hāsīd lag. Darum führen die jüngeren Quellen (Midraš Š̄mū'el, ed. S. Buber, מבוּא, Wilno 1925, S. 31, JŠ und der Gastersche Text) weder Prov. 10, 2 an, noch gebrauchen sie die Bezeichnung Hāsīd¹⁾.

In ihrer ursprünglichen Form war die Hāsīd-Geschichte eine Wundergeschichte, die ähnlich den vorher behandelten zeigen soll, daß der Hāsīd um seiner חסידות willen, die sich speziell im Š̄dākā-Geben bewährt, gerettet wird. Ein direkter Zusammenhang zwischen dem Unglück und dem Š̄dākā-Tun besteht in dieser Geschichte nicht. Der Zweck der Reise wird nicht angegeben. Es ist also nicht anzunehmen, daß der Hāsīd die Reise zu irgendeinem karitativen Zwecke unternahm. Es soll hier nur gesagt werden, daß Frömmigkeit zu allen Dingen nützt und selbst vor einem plötzlichen Tode zu retten vermag.

1) Die Urform der Erzählung läßt sich aus der Buchvariante in AdRN rekonstruieren. Die Buchvariante berichtet aber die Geschichte unter Überbetonung eines Nebenmotivs. Diese Überbetonung innerhalb einer sehr einflußreichen Buchvariante hat die Weiterentwicklung in der oben geschilderten Weise so stark beeinflußt, daß eine neue Normalform entstanden ist. Das Motiv, daß ein Schiffbrüchiger um einer guten Tat willen von den Wellen ans Ufer getragen wird, hat sich zu einer selbständigen Erzählung entwickelt, die sich bei Elia Kohen, מעיל צדקה § 188 auf Blatt 6 a α, findet. Daß auch in dieser Fassung R. 'Aqībā als Nebenfigur eine Rolle spielt, zeigt, daß es sich hier tatsächlich um den Vorgang der Entwicklung eines Einzelmotivs zur selbständigen Erzählung handelt. Dies beruht wohl darauf, daß die Normalform der Erzählung infolge ihrer halachischen Tendenz für rein unterhaltende Zwecke wenig geeignet war. — So international das Motiv des geretteten Schiffbrüchigen ist, so spezifisch jüdisch ist dennoch die Erzählung in ihrer Gesamtheit. Sowohl das Hauptmotiv „Š̄dākā errettet vom Tode“ als auch das Nebenmotiv der Gerichtsverhandlung sind spezifisch jüdisch. Denn in einer nichtjüdischen Fassung wäre zu erwarten, daß der Verschollene gerade während der Hochzeitsvorbereitungen erscheinen würde. — Was die Heimat der Erzählung betrifft, so kann man wohl Palästina annehmen, doch läßt sich dies nicht mit Sicherheit beweisen. Die Gestalt des R. 'Aqībā ist nachträglich eingetragener, ist also ohne Beweiskraft für Heimat und Alter der Erzählung. AdRN enthält sehr altes Material; auch die anscheinend sehr kurze und präzise Fassung der Geschichte, die sich aus der jetzt durch halachische Tendenzen zersetzten Form noch erschließen läßt, gestattet das Alter der Erzählung als sehr hoch anzunehmen. Doch setzt die Erzählung eine ideengeschichtliche Situation voraus, die in ihrer besonderen Betonung des ethischen Momentes in der Religion auf die Zeit nach der Tempelzerstörung hinweist.

Der Lohngedanke in der sublimierten Form, daß das Gute nicht um des Lohnes willen getan wird, aber sich doch lohnt, steht hier also im Mittelpunkt. Obwohl die Geschichte einige Märchenzüge aufweist: das Motiv des wiederkehrenden Schiffbrüchigen, der redenden Wellen, ist sie von Haus aus kein Märchen, sondern eine Wundergeschichte, die den Anspruch macht, wirklich geschehen zu sein.

Die halachische Tendenz der Erzählung hat ihren ursprünglichen Charakter verwischt, so daß wir über den Charakter des ihr zugrunde liegenden Hāsīd-Begriffes wenig aussagen können. Es geht aber doch aus der uns überlieferten Fassung hervor, daß der Hāsīd sich durch Šēdākā-Tun besonders auszeichnete. Der in den Erzählungen bei Nissim rein hervortretende Begriff des Hāsīd als eines Menschen, für den das Šēdākā-Tun genuiner Ausdruck seiner Frömmigkeit ist, bereitet sich also schon in sehr viel älteren Erzählungen vor.

In einem ganz eigentümlichen Zusammenhang mit der spezifischen Art, in der sich die Frömmigkeit des Hāsīd auswirkt, steht das Wunder in folgender Erzählung, die sich zuerst in jŠēkālīm V, 2 und jD^emaj I, 3 findet:

מעשה בחסיד אחד שהיה חופר בורות שיחין ומערות לעוברים ושבים. פעם אחת היתה בתו עוברת לינשא ושטפה נהר והוון כל עמא עללין לגביו בעיין¹) מנחמתיה ולא קביל²) עלוי מתנחמה. עאל רבי פנחס בן יאיר לגבוי בעי מנחמתיה ולא קביל²) עלוי מתנחמה. אמר לון דין הוא חסידכון. אמרו ליה רבי כך וכך היה עושה כך וכך אירע ליה. אמר אפשר שהיה מכבד את בוראו במים³) והוא מקפחו במים. מיד נפלה הברה בעיר באת בתו של אותו האיש. אית דאמרי בסיכתא איתעריית ואית דאמרי מלאך ירד בדמות רבי פנחס בן יאיר והצילה.

Die Erzählung, die eine ziemlich komplizierte Entwicklung aufweist⁴), hat in der ältesten — mit der Urfassung aber auch nicht mehr identischen — Überlieferung folgenden Inhalt:

1) jŠēkālīm richtiger: בעון.

2) jŠēkālīm hebraisiert: קיבל.

3) Ratner, אהבת ציון וירושלים, Wilno 1917, z. St. (S. 14), gibt an, daß במים in einer Handschrift fehlt.

4) Die älteste uns überlieferte Fassung der Erzählung findet sich in jŠēk. V, 2 und jD^em. I, 3. Sie berichtet die wunderbare Rettung der Tochter eines Hāsīd, dessen Name nicht genannt wird. In der Geschichte mit Namen genannt wird nur eine Nebenfigur: Pinhās ben Jā'ir. Schon diese älteste Buchvariante überliefert zwei ineinandergearbeitete Fassungen, deren eine wohl die Urform sein dürfte, und zwar war die Erzählung stark mystisch und

Ein Hāsīd beschäftigte sich mit der Herstellung von Brunnen für die Pilger (was als besonders verdienstliches Werk gilt). Eines Tages verunglückte seine Tochter kurz vor ihrer Hochzeit infolge eines Hochwassers. Als alle Nachbarn den Vater, der Vorschrift entsprechend, trösten wollten, lehnte dieser jeden Trost mit der Begründung ab, daß die Tochter

berichtete, ein Engel in Gestalt des Pinḥās ben Jā'ir habe die Tochter gerettet. Mit dieser alten Fassung zusammen überliefert der Jeruśalmi eine rationalistisch überarbeitete, in der die Tochter dadurch gerettet wurde, daß sie an einem Pflock o. ä. hängen blieb, und Pinḥās ben Jā'ir nur noch als Tröster des Vaters figurierte. Die beiden Fassungen sind in der Form verbunden, daß Pinḥās ben Jā'ir als Tröster übernommen wird und beide Formen der Errettung als Gerüchte, zwischen denen man nicht entscheidet, berichtet werden. Der Jeruśalmi berichtet die Erzählung in assoziativem Anschluß an eine Aufzählung der verschiedenen frommen Berufe einzelner Persönlichkeiten, unter denen auch Neḥōnjā ben Ha-kānā, der Brunnengräber, genannt ist. Unter dem Namen des Neḥōnjā hat die weitere Tradition die Erzählung überliefert, wie die Fassung des Babli (Bābā ḳammā 50a, J'ḥāmōt 121b) beweist. Die Tatsache, daß der Babli den Namen des Neḥōnjā übernahm, ist ein Beispiel für den Einfluß einer Buchvariante auf die weitere Tradition einer Erzählung und beweist zugleich, daß die Fassung des Babli die jüngere ist. Der Babli referiert nur über die Erzählung, ohne sie auszuführen. Aber auch dieser kurze Bericht zeigt, daß die Erzählung eine Umgestaltung erfahren hat. Der in der Erzählung auftretende Rabbi ist Ḥanīnā ben Dōsā. (Jalkūṭ Šim'ōnī II, 760 hält sich an den Babli, nennt aber den Helden Rabbi Neḥemjā anstatt R. Neḥōnjā, Elia Kohen in **מעיל צדקה**. § 655 auf Blatt 39b β , zitiert die Bablifassung.) Wann und warum diese Übertragung stattfand, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Fassung des Babli weicht aber von der des Jeruśalmi in einem sehr interessanten inhaltlichen Moment ab: sie betont nämlich einseitig den Umstand, daß der Rabbi von vornherein der Rettung gewiß ist. Von diesem wunderbaren Wissen berichtet der Jeruśalmi direkt nichts. Doch wird, da der Jeruśalmi durch die Kombination zweier Fassungen dem Pinḥās ben Jā'ir eine doppelte Rolle zuweist, nämlich die des Trösters und die des Retters, das Problem angeregt, ob nicht vielleicht der als Tröster auftretende Rabbi bereits um die Rettung weiß und sich nur verstellt, um das fromme Vertrauen des Hāsīd zu prüfen oder hervorzuheben. Die weitere Tradition hat sich mit diesem Problem so eingehend beschäftigt, daß es allmählich dominierte. Deuteronomium rabbā III, 3 überliefert die Erzählung in einer auf die Fassung des Jeruśalmi zurückgehenden, aber sehr abgeschliffenen Form. Der Held der Geschichte wird nicht mit Namen genannt, aber er erhält auch nicht die Bezeichnung Hāsīd, sondern er wird nur als **אדם אחד** eingeführt. Pinḥās ben Jā'ir tritt nicht als Tröster auf, sondern nur noch in der nach der Jeruśalmi-Fassung damit zusammenhängenden Rolle als Deuter des Vorgangs. Das Wunder wird in der mystischen Fassung erzählt, während die rationalistische ganz ignoriert ist. Aber auch die mystische Fassung wird dahin variiert, daß nur noch von einem Engel, aber nicht von einem Engel in Gestalt des Pinḥās ben Jā'ir die Rede ist. Die Urform

nicht ertrunken sein könnte. Auch R. Pinḥās ben Jā'ir machte einen Trostbesuch, doch sein Trost wurde von dem Ḥāsīd ebenfalls abgelehnt. R. Pinḥās war darüber sehr verwundert — da das Abstatten und Empfangen von Trostbesuchen ein Gebot darstellt — und fragte die Nachbarn: „Ist das euer Ḥāsīd?“ Die Leute berichteten dem Rabbi über die Beschäftigung des Ḥāsīd, und R. Pinḥās gab dem Ḥāsīd recht, indem er erklärte, daß Gott allerdings den Frommen nicht gerade damit bestrafen könne, worin sich seine Frömmigkeit ausgewirkt habe. Im selben Augenblicke verbreitete sich die Nachricht, die Tochter des Ḥāsīd sei gerettet worden. Die einen meinten, daß sie an einem Dorn oder Pflock hängen blieb, die anderen dagegen sagten, ein Engel in Gestalt des R. Pinḥās habe sie gerettet.

Um ein Wunder, das an einem Ḥāsīd um seiner Frömmigkeit willen aus Gründen göttlicher Gerechtigkeit geschieht, handelt es sich auch hier. Doch ist der Zusammenhang zwischen dem Wunder und der speziellen Art, in der sich die Frömmigkeit des Ḥāsīd auswirkt, ein ganz eigentümlicher. Er ist symbolhaft. Nicht infolge der Ausübung des chassidischen Berufes durch den Vater gerät die Tochter des Ḥāsīd ins Unglück. Ein direkter Kausalzusammenhang zwischen der guten Tat und dem Unfall besteht nicht. Anscheinend setzt die Erzählung eine

setzt sich in dieser späteren Fassung wieder stärker durch. Die rationalistische Variante ist in der Hauptsache überwunden, sie wirkt nur noch nach in der Verschiebung der Rolle, die dem Pinḥās ben Jā'ir zugewiesen ist. Urform und Normalform sind in der Entwicklung der Erzählung noch identisch, die Varianten differieren zwar sehr stark von der Normalform, ohne daß darum die Normalform aus ihrer Gültigkeit verdrängt würde. — Die älteste Buchvariante der Erzählung weist auf Palästina als Heimat hin. Dazu stimmt auch die Erwähnung des Pinḥās ben Jā'ir. Da die Geschichte von einem an einem Ḥāsīd durch Pinḥās ben Jā'ir gewirkten Wunder handelt, kann sie in ihrer Urform durchaus zu den Legenden von dem großen Wundertäter Pinḥās ben Jā'ir gerechnet werden. Der Engel in Gestalt des Pinḥās muß ideell mit Pinḥās ben Jā'ir identifiziert werden, denn auf jeden Fall soll doch dies Wunder ihm zugerechnet werden. — Schon die älteste Buchvariante überliefert die Urform in hebräischer Sprache. Die übrigen der genannten Varianten sind ebenfalls hebräisch. Dagegen wird die rationalistische Überarbeitung, die der Jeruśalmi mit der Urform verschmilzt, aramäisch überliefert, so daß diese Variante zweifellos ursprünglich aramäisch gewesen ist. Wenn, was durchaus wahrscheinlich ist, auch die Urform einmal aramäisch war, so geht doch aus dem Text des Jeruśalmi hervor, daß sie schon vor ihrer Aufnahme in den Talmud in hebräischer Sprache tradiert wurde.

Personifikation des Wassers und die Auffassung voraus, daß der Hāsīd durch seine Arbeit dem Wasser Gutes getan habe, indem er es seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung zur Ehre Gottes zu wirken zuführte¹). Darum ist es aus Gründen der göttlichen Ehre nicht angängig, daß dasselbe Element sich gleichsam undankbar erzeigt, indem es dem Hāsīd sein Kind raubt. Der Hāsīd weiß das auch ganz genau. Auf diesem seinen unerschöpflichen Gottvertrauen liegt der Nachdruck der Geschichte. Das Wunder spielt nur eine Nebenrolle und unterliegt daher auch allerlei Variationen.

Infolge einer Verbindung von Rahmen und eigentlicher Erzählung wird die Geschichte im Verlaufe ihrer Entwicklung auf Neḥōnjā ben Ha-kānā, den Brunnengräber, übertragen. Deuteronomium rabbā III, 3 nimmt aber hiervon Abstand, ohne doch die Bezeichnung Hāsīd wieder aufzugreifen. Für diesen Tradenten scheint also der Inhalt der Erzählung nicht dem entsprochen zu haben, was man von einem Hāsīd zu erzählen pflegte. In der Tat dürfte sich zu dieser Zeit (ca. 900) bereits ein gewisser Typus von Hāsīd-Wundergeschichten herausgebildet haben (vgl. oben S. 41 und 46), dem die höchst seltsame Beziehung des Wunders zu der frommen Handlungsweise des Hāsīd in der vorliegenden Erzählung fremd war. Die Erzählung hat zudem von vornberein zwei Helden: den Hāsīd und R. Pinḥās, und berichtet sowohl von dem Gottvertrauen des einen, als dem wunderbaren Wissen und Können des anderen. Schon in der Fassung des Babli haftet das Interesse durchaus an dem mit wunderbarem Wissen ausgestatteten Rabbi, der hier aber mit H^anīnā ben Dōsā identifiziert wird. Das wunderbare Wissen des R. Pinḥās mag wohl auch dem Bearbeiter der Erzählung in Deuteronomium rabbā ein vertrauterer Motiv gewesen sein als das Wunder selbst mit seiner schwerverständlichen Begründung. So trat mit dem factum auch der Held etwas zurück, was sich auch äußerlich darin ausprägt, daß er in Deuteronomium rabbā weder mit Namen genannt noch durch einen Gattungsbegriff näher charakterisiert wird.

Der Hāsīd trat in der alten Erzählung, die die Urfassung repräsentiert, als ein Typus auf, dessen Frömmigkeit sich in

1) Es liegt im Wesen der jüdischen Auffassung von der Schöpfung als einer in Gott ihre einzige Bestimmung findenden, daß auch die scheinbar unbeseelte Natur die Sehnsucht in sich fühlt, ihre latenten Kräfte in den Dienst des alleinigen Schöpfungszweckes, der Verherrlichung Gottes, gestellt zu sehen.

karitativer Tätigkeit auswirkt. Im Unterschied aber gegenüber den meisten der bisher behandelten Erzählungen besteht diese Tätigkeit nicht im Almosengeben. Da infolge der zunehmenden Verarmung der jüdischen Gemeinden das Almosengeben notwendigerweise zur Hauptpflicht des Frommen geworden war, so übertrug sich dies auch auf die Auffassung vom Wesen des Hāsīd als eines ideal frommen Menschen, so daß schließlich das Almosengeben als genuin chassidische Eigenschaft erscheint. Für die ältere Zeit mit ihrem bunteren religiösen Leben ergaben sich dagegen noch andere praktische Pflichten des Frommen. So schildert also auch die ältere Zeit den Hāsīd als einen Menschen, der den für diese Zeit charakteristischen und notwendigen religiösen Pflichten nachkommt¹⁾. Die vorliegende Erzählung ist schon zu sehr von ihrer ursprünglichen Form entfernt, als daß wir das charakteristische geistige Lokalkolorit der ursprünglichen Erzählung noch deutlich erkennen könnten. Doch weist der Nachdruck, den die Geschichte auf das Gottvertrauen des Hāsīd legt, darauf hin, daß auch hier, wie in den Erzählungen bei Nissim, der Ausgangspunkt für das Handeln des Hāsīd in seiner von der Welt losgelösten Verbundenheit mit Gott liegt.

1) Diese Erzählung und ihr Vergleich mit denen bei Nissim ist ein charakteristisches Beispiel dafür, daß die Darstellung der Ideen- und Begriffsgeschichte die kulturelle und wirtschaftliche Lage zu beleuchten und von innen heraus zu erklären vermag.

3. Das Wunder als Rettung aus inneren Nöten:

a) vor Beschämung.

Nissim ben Ja^akōb überliefert folgende, auch Ta^anīt 24a aufgezeichnete Geschichte:

ראינו על רבי חנינא בן דוסא שאחז"ל: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת: כל העולם כלו לא ניזון אלא בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ואשתו של חסיד זה כשהיתה רואה את הנשים ערב שבת אופות ומבשלות לכבוד השבת ולה לא היה כלום ולא מאומה לאפות ולא לבשל היתה מתביישת משכנותיה והיתה מסקת אש בתנור ומשימה הקדרות עם מים לבד בשביל להראות לשכנותיה שהיא אופה ומבשלת כמותן. ויהי יום אחד ערב שבת היא מסיקה התנור¹⁾ ובבא²⁾ אליה שכנתה ותאמר לה הסקת התנור ואני יודעת שאין לך כלום לאפות ולא לבשל והלכה היא לבדוק ולראות התנור ומצאה אותו מלא לחם ומצאה משארתה מלאה בצק ותקרא אותה ותאמר לה צאי והוציאי הלחם כי כבר הוא אפוי והבצק חמוץ במשארת³⁾ ותצא ותאסוף הלחם ותאפה את הבצק וכך היה לה וכך עשה הקב"ה נסים ונפלאות בזכותם וחסידותם. וכן ערב שבת נתחלף לה כלי של שמן בכלי של חומץ בנר והדליקתו והיא לא ידעה ובראותה כן ותאנח מאד. ויראה אותה רבי חנינא בעלה ויאמר⁴⁾ לה מה לך ותספר לו כל אשר קרה אותה ויאמר לה אל תעצבי מי שאמר לשמן וידליק הוא יאמר לחומץ וידליק ויהי הנר דולק כל הלילה וכל היום עד שהדליקו ממנו נר להבדיל עליו.

Der Inhalt der Geschichte bei Nissim⁵⁾ ist:

Die Rabbinen sagen: Täglich kommt eine בת קול vom Horeb und sagt: die ganze Welt wird um des R. H^anīnā ben Dōsā willen ernährt, R. H^anīnā ben Dōsā aber nährt sich von Johannisbrot von einem Sabbatrüsttag bis zum andern. Die Frau des

1) Warschauer Ausgabe: בתנור

2) Warschauer Ausgabe: ותבוא

3) משמרת in der Amsterdamer Ausgabe ist Druckfehler.

4) Warschauer Ausgabe: ואמר

5) Die Erzählung steht in der Amsterdamer Ausgabe auf Blatt 11 b f., in der Warschauer auf S. 26 f.

Hāsīd schämte sich, wenn sie sah, wie die Nachbarinnen ihre Vorbereitungen für den Sabbath trafen und sie nichts im Hause hatte. Darum heizte sie den Ofen und stellte Töpfe mit Wasser hinein. Eines Tages kam eine boshafte Nachbarin und verlangte, die Speisen im Ofen zu sehen. Als sie aber den Ofen öffnete, war er voll Brot, und der Trog war voll Sauerteig. Da rief die Nachbarin eilends die Hausfrau herbei, denn das Brot war fertig zum Herausnehmen.

Ein anderes Mal fand die Frau, daß an Stelle des Öls für die Sabbatleuchter Essig verwendet worden war. Da seufzte sie. Aber R. H^anīnā wies sie zurecht, denn Gott, der das Öl brennen macht, kann auch den Essig brennen machen. Da zündete sie den Leuchter an, und er brannte, bis die Habdalakerze angezündet wurde.

Ta^anīt 24a weist hiervon einige Abweichungen auf: die Talmudfassung ist weit rationaler. Das Wunder, das nach Nissim ganz spontan eintritt und die Frau selbst überrascht, wird nach der Talmudfassung von der Frau bewußt gewirkt. Mit dieser rationalistischen Haltung steht die Tatsache im Einklang, daß der Talmud weder in dieser, noch in der Reihe anderer Wundergeschichten, in deren Verlauf auch diese beiden berichtet werden, R. H^anīnā als Hāsīd bezeichnet. Nissim hat dieser Tatsache auch insofern Rechnung getragen, als er seine Erzählung nicht mit *מעשה בחסיד* beginnt, obwohl sie nach Inhalt und Tendenz durchaus als *מעשה בח'ר* anzusehen ist, sondern die Bezeichnung Hāsīd erst später einführt. Das Epitheton Hāsīd für R. H^anīnā ben Dōsā ist aber in der Tradition nachweisbar, und zwar in der stets weniger rationalistisch als der Talmud eingestellten Tōseftā. Nissim, für den die Bezeichnung Hāsīd ein Ehrenname ist, war völlig unbefangen gegenüber den Tendenzen der Schultheologie, die infolge ihres Rationalismus die Bezeichnung Hāsīd zu wenig hoch einschätzte, um sie einem Manne wie H^anīnā ben Dōsā beizulegen. Der Gasterische Text, der die Geschichte ebenfalls bringt (Nr. CLXIII auf S. 116 f.), hält sich insofern strenger an die Talmudfassung, als er den Begriff Hāsīd nicht erwähnt. Doch wird die Rationalisierung des Wunders, wie sie im Babli vorliegt, im Gasterschen Text vermieden. Farḫī, *Ōsē pele*, Livorno 1870, Teil III, S. 61 b f. folgt der Fassung Nissims und bezeichnet also H^anīnā ben Dōsā als Hāsīd, während die Fassung im Ma^asē-Buche der Gaster-

schen Fassung entspricht, nur mit dem Unterschiede, daß zwischen die erste und die zweite Wundergeschichte die Erzählung von Hānīnā ben Dōsā und dem goldenen Tischbein aus dem Paradiese eingeschoben ist¹⁾).

Das erste der beiden hier vorkommenden Wunder dient, wie in den vorher behandelten Geschichten dazu, den Frommen vor einem Unglück — hier handelt es sich um öffentliche Beschämung — zu bewahren. Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber als für dieses Milieu selbstverständlich vorauszusetzen, daß die Armut des Hāsīd eine Folge davon ist, daß er sich dem Studium der Tōrā widmet, anstatt seinem Erwerbe nachzugehen. Daß ihm aber diese seine sehr verdienstliche Handlungsweise nicht zur Schande gereiche, soll das Wunder bewirken.

Die Art des ersten Wunders ist in den beiden Fassungen der Geschichte verschieden: bei Nissim liegt ein echtes, spontan von Gott gewirktes Wunder vor. Die Geschichte enthält auch keinerlei Meditationen darüber, wie so etwas möglich sein konnte. Die Talmudfassung dagegen erklärt das Wunder rationalistisch als Folge zauberhafter Manipulationen der Frau. Dies scheint für diesen Gedankenkreis die einzig mögliche Erklärung zu sein. Auf nähere Angaben über das Was und Wie der Zauberei verzichtet aber auch der Talmud.

Hier ist also das dem Märchen entstammende Motiv des auf wunderbare Weise gefüllten Speisebehälters je nach der Geisteshaltung des Zusammenhangs, in den die Geschichte gestellt wird, einmal religiös, einmal magisch ausgestaltet worden²⁾.

1) Die Bezeichnung Hāsīd hat sich also nicht in allen Fassungen der Erzählung durchgesetzt. Das Stilprinzip der Anonymität, das für Hāsīd-Erzählungen typisch ist, hat dem entgegengewirkt.

2) Wenn man die Erzählung bei Nissim isoliert betrachtet, so gewinnt man den Eindruck, als sei hier eine ältere Hāsīd-Geschichte durch Variierung des Anfangs auf Hānīnā ben Dōsā übertragen worden. Dem widerspricht aber der Befund, den der Babli bietet: Die Geschichte wurde schon in talmudischer Zeit von Hānīnā ben Dōsā erzählt. Nissim hat sie also zweifellos nicht erst auf Hānīnā ben Dōsā übertragen. Daß er im Verlauf seiner Erzählung ohne jede Einführung den Begriff Hāsīd aufgreift, ist also nur so erklärlich, daß ihn der für einen Hāsīd typische Gesamtcharakter der Erzählung gefühlsmäßig dazu veranlaßte, wobei die Tōseftātradition, die Hānīnā ben Dōsā in anderem Zusammenhange als Hāsīd bezeichnet, mitgewirkt haben mag. Während Nissim und der Babli zwei noch deutlich getrennte Wundergeschichten überliefern, bietet der Gastersche Text eine geschickte Verschmelzung beider

Wenn hier der Hāsīd auch nicht als ein Mensch dargestellt wird, der durch übermäßiges Š^ddākā-geben arm geworden ist, so ist er doch diesem Typus insofern ähnlich, als er durch seine Armut keinen Teil an den irdischen Gütern hat. Die Erzählung läßt es sich angelegen sein, den Hāsīd als einen Typus darzustellen, der sich mit der Tatsache seiner Armut nicht etwa nur abgefunden hat, sondern den diese Tatsache auf Grund seiner Stellung zur Welt überhaupt nicht berührt. Dieser Grundzug der Erzählung hat wohl Nissim oder die Quelle, die ihm vorlag, veranlaßt, den Helden der Erzählung als Hāsīd zu bezeichnen.

Vielleicht war die zweite Wundergeschichte, die der Talmud und im Anschluß an ihn Nissim berichtet, ganz ähnlich aufgebaut. Sie sollte wohl auch die Armut des H^anīnā und seine Überlegenheit über die Welt darlegen. Wahrscheinlich begann

Erzählungen. — Keine der drei Fassungen repräsentiert die Urform der Erzählung. Der Talmud variiert in bezug auf den Inhalt: er rationalisiert. Nissim variiert die Form durch die Verwendung des Begriffs Hāsīd. Der Gastersche Text stilisiert. Die Urform und die mit ihr identische ältere Normalform der Erzählung liegen in der Mitte zwischen den Fassungen bei Nissim und im Babli. Der Gastersche Text wäre wohl geeignet, eine neue Normalform zu schaffen. Doch ist die Erzählung in dieser Form nicht weiter tradiert worden. Im Ma^ašē-Buch (s. M. Gaster, Ma^ašē-Book, Philadelphia 1934, Band I, S. 60 f.) werden beide Erzählungen getrennt berichtet. Zwischen beiden Geschichten wird die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und dem goldenen Tischbein aus dem Paradiese (vgl. Ta^anīt 24b f.) eingeschoben, obwohl die Fassung der ersten Erzählung deutlich an die Nissimsche Fassung erinnert. Die Fassung der zweiten Erzählung dagegen folgt der Tradition, die in Ta^anīt 24a überliefert wird und die auch dem Gasterschen Text vorgelegen hat. Während sich die erste Erzählung in der Fassung Nissims bis zur jüngsten Buchvariante (Farḥi in ^ʿŌšē pele) erhalten hat, also eine eindeutige Normalform aufweist, wird die zweite Erzählung immer wieder variiert, denn ihre Urform ist verloren gegangen (s. u.), und dadurch haben sich Unstimmigkeiten ergeben, die von Tradition zu Tradition auszugleichen versucht werden, ohne daß sich eine neue Normalform herausgebildet hat. Über die Heimat und Entstehungszeit der Erzählung gilt dasselbe, was oben über die Wundergeschichte von H^anīnā ben Dōsā und der Schlange (s. S. 64, Anm. 7) gesagt wurde. — Die Erzählung dürfte ursprünglich aramäisch abgefaßt worden sein, denn der Babli, der eine zwar inhaltlich variierte, aber doch die älteste Buchvariante darstellt, überliefert sie in aramäischer Sprache. Daß hier der Babli seine ursprünglich hebräisch tradierte Erzählung von sich aus ins Aramäische übertragen hätte, entspricht nicht seinen Gepflogenheiten (s. oben S. 50, Anm. 1). Die Fassung bei Nissim zeigt den Vorgang der Hebraisierung als bereits abgeschlossen, so daß wir nicht mehr feststellen können, wann und unter welchen Umständen die Erzählung ins Hebräische übertragen wurde.

die Erzählung ursprünglich damit, daß geschildert wurde, wie im Hause des Ḥ^anīnā das Öl für den Sabbatleuchter ausgegangen war. In der gegenwärtigen Fassung ist der Anfang etwas verändert und alles daraufhin zugespitzt, daß die Erzählung eine Prüfung des Ḥ^anīnā in bezug auf sein Gottvertrauen darstellen soll. Die kleinen nuancierenden Wesenszüge der Erzählung erschienen gegenüber dem mit apodiktischer Gewißheit ausgesprochenen Satze des Ḥ^anīnā, dem die evidente Gültigkeit des Axioms anhaftet, als belanglos und wurden vernachlässigt.

Die spätere Tradition hat dies aber wieder ausgeglichen, indem sie zwar nicht die alte Form wiederherstellte, aber doch ausführlich berichtete, wie die Verwechslung und das Wunder vor sich gingen. In dieser Form hat Farḥī die Erzählung in *ʿŌsē pele* (Teil III, 61b f.) aufgenommen.

b) Aus einem Pflichtenkonflikt.

Im Anschluß an *Kōhelet* 9 bringt *Kōhelet* rabbā eine Reihe von Geschichten, in denen eine *בת קול* eine Rolle spielt. Eine dieser Geschichten ist eine Wundererzählung von Abbā Taḥ^anā dem Hāsīd (*Kōhelet* rabbā IX, 1):

אבא תחנה חסידא נכנס לעירו ערב שבת עם חשיכה והבילתו מונחת לו על כתיפו ומצא מוכה שחין אחד מוטל בפרשת דרכים. אמר ליה ר' עשה עמי צדקה והכניסני לעיר. אמר אם אני מניח הבילתי מהיכן אתפרנס אני וביתי ואם אני מניח את מוכה שחין אני מתחייב בנפשי. מה עשה המליך יצר טוב על יצר רע והכניסו למוכת¹ שחין לעיר ובא ונטל את הבילתו ונכנס עם דמדומי חמה והיו הכל תמהין ואומרים זה הוא אבא תחנה חסידא. אף הוא הרהר בלבו ואמר תאמר שמא הללתי את השבת. באותה שעה הזריח הקב"ה את החמה דכתיב וזרחת לכם שמי שמש צדקה². באותה שעה הרהר בלבו ואמר תאמר שלא נתקבל שכרי. יצתה בת קול ואמרה לו לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך נתקבל שכרך³.

1) Richtiger *למוכה* wie oben.

2) Mal. 3, 20.

3) Die Erzählung, die uns nur in dieser Fassung bekannt ist, erweckt den Eindruck, als sei hier eine an sich schlichte Wundererzählung von Abbā Taḥ^anā dem Hāsīd durch Überbetonung ihres Gehalts an religiösen Problemen so sehr zerdehnt worden, daß ihr erzählender Charakter stark beeinträchtigt worden ist. Die Zerdehnung beruht auf einem ideengeschichtlichen Vorgang: diejenigen, die der Erzählung die uns vorliegende Form gaben, stellten an den Charakter eines Menschen, dem der Ehrenname Hāsīd beigelegt wurde, höhere Ansprüche, als eine schlichte Wundererzählung hätte befriedigen können. Eine solche schlichte Erzählung können wir wohl nach Maßgabe anderer Wundergeschichten von Hāsīdīm als Urform der Geschichte annehmen. Die vorlie-

Der Inhalt der Geschichte ist folgender:

Abba Tah^anā kehrte einmal am Rüsttag des Sabbats heim und trug ein schweres Bündel. Da begegnete ihm am Kreuzweg ein mit Geschwüren behafteter Mann, der nicht weiterkonnte, und bat, ihn doch mit zur Stadt zu nehmen. Abbā Tah^anā zögerte einen Augenblick, denn ohne sein Bündel hätte seine Familie hungern müssen. Aber der gute Trieb in ihm besiegte den bösen, er ließ das Bündel zurück und brachte den Kranken zur Stadt. Dann ging er, das Bündel zu holen. Inzwischen war der Sabbat ganz nahe herangekommen, und er wußte nicht, wie er der Entheiligung des Sabbats entgehen sollte. Da geschah ein Wunder für ihn: die Sonne verweilte, so daß er noch vor Beginn des Sabbats sein Bündel nach Hause bringen konnte. Nun aber sorgte er sich darum, ob denn nicht das Wunder seinen Gnadenschatz bei Gott völlig erschöpft habe. Aber eine ^לבת קול beruhigte ihn, indem sie ihm offenbarte, daß Gottes Wohlgefallen an ihm unvermindert sei.

Die Geschichte hat einen klaren dreistufigen Aufbau, sie gliedert sich nach den drei Problemen, mit denen sich Abbā Tah^anā auseinandersetzen muß: das erste ist die Frage der Kollision zwischen der Pflicht gegen den Kranken und der gegen seine Familie, das zweite die Frage der Sabbatentweihung, das dritte das Problem des Gnadenschatzes. An dem letzten, entscheidenden Problem offenbart sich die Hāsīd-Natur Abbā Tah^anās.

Der Zweck des Wunders ist der, den Hāsīd nicht vor Not, sondern vor Sünde zu bewahren. Doch liegt in dieser Geschichte nicht der Nachdruck auf der Tatsache, daß ein Wunder für den Hāsīd geschieht, sondern darauf, daß der Schatz an Gnade, den der Hāsīd bei Gott hat, unerschöpflich ist. Hierin liegt unter völliger Ausschaltung menschlicher Verdienste das Wesen des Hāsīd-Seins begründet.

Das Chassidhafte in dieser Geschichte besteht also nicht so sehr in einem besonderen Wohlverhalten. Der Hāsīd ist

gunde Fassung hat zwar die Urform verdrängt, sie hat aber infolge ihres allzu theoretischen Charakters, der den Stil der Erzählung beeinträchtigt, keine weitere Verbreitung gefunden, sie hat sich also nicht zu einer neuen Normalform entwickeln können. Für die Urform haben wir keinerlei Buchvarianten, wir können also für ihre Entstehungszeit keinen terminus ante quem festlegen. Ebenso fehlt uns ein Anhalt für einen terminus post quem, denn wir können die Person des Helden mit keiner uns bekannten historischen Persönlichkeit dieses Namens identifizieren.

nicht nur der fromm handelnde Mensch, sondern der Liebling Gottes. Hāsīd-Sein ist nicht Verdienst, sondern Gottesgeschenk, es ist ein besonderes Verhalten Gottes, nicht des Menschen.

Die enge Beziehung zwischen Gott und dem Hāsīd, die diesen zu einem mystischen Typus macht, wird hier einmal auch in Form einer theologischen Erörterung beleuchtet. Sie ergibt sich also nicht wie in den übrigen Erzählungen nur aus dem Verhalten und der Gesinnung des Hāsīd und der Art, wie Gott in sein Leben eingreift. Das besondere Verhältnis Gottes zum Hāsīd wird unter dem Bilde eines besonders großen Schatzes an Gnade, den der Hāsīd bei Gott hat, erfaßt¹⁾. Der Gnaden-

1) Das dem antiken Menschen, dem die Kapitalsanlage in Form der Thesaurierung durchaus vertraut war, geläufige Bild des Schatzes wird hier auf ein religiöses Faktum angewandt, das mit dem nicht identisch ist, das wir nach Maßgabe des Neuen Testaments gewöhnt sind, unter dem Bilde des himmlischen Schatzes zu erfassen. Während Luc. 12, 33 (Mth. 6, 19 f. ist die Beziehung zum Sedākā-Geben nicht ausdrücklich erwähnt, dagegen zeigt die nur andeutende Erwähnung des Gedankens in 1. Tim. 6, 19 einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem himmlischen Schatz und dem Almosengeben) das Bild des Schatzes im Himmel in direkter Beziehung zum Almosengeben steht, in der Form, daß der Mensch in dem Maße, als er auf irdisches Gut verzichtet, himmlische Güter erwirkt, liegt unserer Erzählung die Auffassung zugrunde, daß die Frommen von vornherein einen Schatz im Himmel besitzen, aus dem ihnen, falls es nötig sein sollte, bereits im irdischen Leben gespendet werden kann. Die Erzählung von Hānīnā, dem ein goldener Fuß von seinem Tische im Paradiese gegeben wurde, um seiner Armut abzuhelpen, gibt dieser Auffassung in besonders konkreter Weise Ausdruck (Ta'ānīt 24 a). Im Rahmen der Lehre von der doppelten Schöpfung, die nach Hāgigā 12 f. zum Gedankenkreis der **בראשית מעשה** gehört, begegnen wir dem Gedanken, daß für den Frommen ein gleichsam präexistentes himmlisches Gut vorhanden ist, in Form der Vorstellung, daß das von Gott zuerst erschaffene Licht, dessen die jetzt vorhandene gefallene Welt nicht mehr teilhaftig ist, für die Frommen aufbewahrt wird, also in einer Form, die die extremste Vergeistigung der Vorstellung darstellt. — Was die bei Strack-Billerbeck (Kommentar zum N. T., Band I, 429 f.) angeführten Parallelen anlangt, so bedürfen diese einer sachlichen Gruppierung. Als eindeutige Parallele zu den neutestamentlichen Stellen kann nur die Erzählung von König Monabaz (Tōseftā Pē'ā IV, 18) gelten. Denn hier ist tatsächlich davon die Rede, daß die durch das Almosengeben verursachte Verminderung irdischen Gutes durch eine Bereicherung an himmlischem Gute kompensiert wird. Mišnā Pē'ā I, 1 setzt diesen Gedanken voraus und beschäftigt sich rationalisierend nur damit, was mit dem auf diese Weise angesammelten Gute weiter geschieht. Der Gedanke, daß der Verlust an Eigentum beim Almosengeben sich anderweitig ausgleicht, wird bereits im Buche Tobit IV, 8 ff. ausgeführt, aber hier erfolgt der Ausgleich schon im Rahmen der irdischen Verhältnisse. Die von Strack-Billerbeck angeführten Stellen

schatz erscheint hier nicht als ein Äquivalent an himmlischen Gütern, die für den Frommen im Himmel in dem Maße aufgespeichert werden, als er durch seine Taten an irdischen Gütern verliert. Er erscheint vielmehr als ein besonderes Maß von Gnade, das Gott für den Frommen von vornherein in Bereitschaft hält, um es bei besonderen Anlässen über ihn auszuschütten.

In einer bei Sabbara (שעשועים, Berlin 1925, S. 59 ff.) überlieferten Erzählung dient das Wunder ebenfalls dazu, einen Ḥāsīd vor Sünde zu bewahren: der Ḥāsīd ist gelähmt und kann deshalb nicht aufstehen und für die Verstorbenen beten, die an seinem Hause vorüber auf den Friedhof getragen werden. Diese Pflicht ist unerläßlich. Darum wird er vor dieser Unterlassungssünde durch ein Wunder bewahrt: er kann, so oft ein Ḥāsīd an seinem Hause tot vorübergetragen wird, aufstehen und beten. Das Wunder erfüllt hier zugleich noch einen zweiten Zweck, es erweist, wer wirklich ein Ḥāsīd gewesen ist. Diese Entscheidung fällt ganz anders aus, als allgemein angenommen wird. Die Geschichte polemisiert also gegen eine äußerliche Auffassung des Ḥāsīd-Seins, indem sie die letzte Entscheidung, ob ein Mensch Ḥāsīd war oder nicht, als für Menschen unmöglich hinstellt.

aus den Apokalypsen gehen nicht davon aus, daß der Verlust an irdischen Gütern kompensiert werden muß, sondern vielmehr davon, daß doch Gott einen Schatz besitzen muß, aus dem er die Frommen beim letzten Gericht belohnt. Die oben erwähnte metaphysische Eschatologie stellt sich unter diesem Schatze das ersterschaffene Licht vor. Die alten Apokalypsen dagegen ethisieren den Gedanken, indem sie erklären, daß der Schatz aus den guten Werken der Frommen besteht. Der hier vorausgesetzte und auch mehreren der bei Strack-Billerbeck angeführten rabbinischen Parallelen latent zugrunde liegende Opfergedanke wird in Midraš Rūṭ 1.17 und in Midraš Kōhelet VI, 7 ausdrücklich und eindeutig formuliert. — Von einem himmlischen Schatze, der in dem Maße wächst, als der Fromme Ṣedākā tut, und den er in der künftigen Welt genießen wird, berichtet ספר חסידים (ed. Wistinetzki, Frankfurt 1924, § 879 auf S. 219 = Nr. 321 in Ausgabe Bologna 1538) in folgender Weise: Jedes echte, d. h. völlig uneigennütziges Ṣedākā-Tun (לשם שמים) wird von Gott als Same in den Garten Eden gesät, die Früchte aus dem aufgehenden Samen kommen in die himmlischen Vorratskammern und werden für den Frommen aufbewahrt. Durch die poetische Fassung des Gedankens, die eine mechanische Rechnungsführung ausschließt und allen Nachdruck darauf legt, daß Gott die Tat nicht Zug um Zug, sondern aus der Fülle seiner Gnade heraus belohnt, verliert der Gedanke seinen verkappten Eudämonismus. Die Vertiefung und Vergeistigung des Gedankens ist auf fruchtbaren Boden gefallen und findet in dem klassischen Werke über Ṣedākā, in Elia Kohens מעיל צדקה, vielfache Erwähnung (§ 134 auf Blatt 4 bβ, § 74 auf Blatt 3 aα u. ä.).

4. Das Wunder als Verzicht Gottes auf eine Sühne.

Schon in den letzten beiden Geschichten erwies sich das Wunder weniger als ein aus der göttlichen Gerechtigkeit notwendig hervorgehender Akt, sondern vielmehr als eine Tat göttlicher Gnade. Dies tritt noch deutlicher in der folgenden Geschichte zu Tage. Sie ist in beiden Redaktionen des Talmud überliefert, außerdem in der Midrašliteratur und in den Geschichtensammlungen des Mittelalters¹⁾ (s. die Tabelle auf den folgenden Seiten).

Der Inhalt der Geschichte ist:

Ein Hāsīd ging am Sabbat auf seinem Weinberg spazieren. Da entdeckte er ein Loch im Zaun und beschloß, es nach Sabbatausgang zu verschließen. Doch erinnerte er sich daran, daß ein solcher Gedanke am Sabbat nicht gefaßt werden darf, und nahm sich vor, nun das Loch niemals zu verstopfen. Gott aber ließ vor der Lücke eine Pflanze wachsen, die nicht nur das Loch verstopfte, sondern auch noch den Hāsīd und seine Familie ernährte.

Ich gehe aus von dem Text des babylonischen Talmud. Hier ist der Zusammenhang folgender²⁾: Es werden diejenigen Berechnungen und Pläne aufgezählt, die am Sabbat erlaubt sind, und diejenigen, die nicht erlaubt sind. Erlaubt sind solche, bei denen man, falls sie in die Tat umgesetzt werden sollten, keinen persönlichen Vorteil von ihrem Erfolge zu erwarten hat (דברים של לך של מה בכך). Die Handlung des Hāsīd, die in den Worten וגמלך עליה לגודרה zum Ausdruck kommt, ist also

1) jŠabbāt XV, 3 (15 a α f.); Šabbāt 150 b; Leviticus rabbā 34,16; Pešikṭā rabbāfi 23 (ed. Friedmann 116b); Jalkūt Šim'ōni II, 356 (ed. Frankfurt 1687, 56 a α) = Jalkūt Sippūrīm I, S. 18 (Abschnitt 5,7); Gaster, Exempla . . . Nr. CXVII, S. 80; Cod. Gaster 184; Alfasi (Amsterdam 1821); Heḏarim (ed. Hildesheimer 116).

2) Die Überschrift אין מהשיכין paßt an der Stelle, an der sie im Babli steht, nicht, sondern gehört hinter die Hāsīd-Stelle. Der Zusammenhang ist bei ihrer jetzigen Stellung unterbrochen. Dagegen schließt der weitere Zusammenhang אמר רב יהודה אמר שמואל מותר unmittelbar an diese Überschrift an.

jŠabb. XV, 3 (Krotoschiner Ausgabe 15 a a f.) = Jafé, יפה עינים Berlin 1749, 70 b	Šabb. 150 b	Leviticus rabbā 34,16	Pesiktā rabbātī 23 (ed. Friedmann 1161)
<p>מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצאי שבת אמר הואיל וחשבת לגדרו איני גודרה עולמית. מה פעל לו הב"ה זימן לו סוכה אחת של נצפה (1) ועלת לתוכה וגדרתא. ממנה היה ניוון וממנה היה מתפרנס כל ימיו⁽²⁾.</p>	<p>תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ⁽³⁾ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת הוא ונמנע⁽⁴⁾ אותו חסיד⁽⁵⁾ ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף⁽¹⁾ וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.</p>	<p>מעשה בחסיד אחד שיצא לתוך כרמו לידע מה היא צריכה ומצא שם פרצה אחת וחישב עליה לגודרה בשבת אמר איני גודרה על שחשבת עליה בשבת מה עשה הקב"ה זימן אילן של נצפה ועמד וגדרה והיה מתפרנס ממנו כל ימיו.</p>	<p>מר רבי ברכיא מעשה חסיד אחד שיצא לטייל זוך כרמו בשבת לידע ה צריך וראה שם פירצה חת וחשב עליה לגודרה מוצאי שבת אמר הואיל זשכתי עליה בשבת איני דרה עולמית מה פרע ו הקדוש ברוך הוא ילן אחד של נצפה גדל בתוכה וגדרה והיה תפרנס ממנו כל ימיו.</p>

eine unerlaubte Handlung, da er ja an dem Verstopfen des Loches das persönliche Interesse hat, sich und sein Vermögen vor Schaden zu bewahren.

Der Stil hat die Art der rein realistischen Halacha und hat nichts Novellistisches an sich. Er ist dem Stil der tannaitischen Halacha ähnlich.

Die Zitierungsformel **תנו רבנן** erhärtet die Vermutung, daß es sich um eine alte tannaitische Überlieferung handelt.

1) S. hierzu I. Löw, Die aramäischen Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 262.

2) Denselben Text hat Jafé, **יפה עינים**, Berlin 1749, Bl. 70b. Ebenso schließt sich **ילקוט המכרי** zu Jes. an die Fassung des Jerušalmi an, wozu Ratner, **אהבת ציון וירושלים**, Wilna 1902, S. 143.

3) Cod. Monacensis: **פרצה**

4) Vgl. Ratner a. a. O.

5) **אותו חסיד** fehlt im Cod. Monac., ebenso bei Alfasi und in **Halākōt Gedōlōt**, steht dagegen in Cod. Gaster 184.

Jalkūt Šim'ōnī II, 356 (Frankfurt 1687, 50 a α)	Gaster Nr. CXVII, S. 80	Cod. Gaster 184	H*lakōt Gedōlōt (ed. Hildeshei- mer 116)	Alfasi (Amsterdam 1821)
מעשה בחסיד אחד שיצא לתוך כרמו וראה שם פרצה גדולה וחשב עילה לגודרה בשבת אמר הואיל וחשבתי עליה לגודרה בשבת חס ושלום איני גודרה עולמית מה פרע לו הקב"ה זימן לו אילן אחד של צלף ועלה בתוכה והיה מתפרנס ממנה (כל ימי חייו. 1)	אמר ר' ברכיה: מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בכרמו בשבת לידע מה הוא צריך וראה שם פרצה אחת וחישב עליה לגודרה בשבת ובמוצאי שבת אמר חוס ושלום הואיל וחשבתי עליה לגודרה בשבת שוב איני גודרה עולמית מה פרע לו הקב"ה זימן לי מתוכה אילן אחת של נצפה ועלת מאליה וגדרתא ממנה היה ניזון כל ימיו וממנה היה מתפרנס כל ימיו.	מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה לתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת היה ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו גס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.	תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה בשבת ונזכר שהיא שבת ונמנע ולא גדרה ונעשה לו גס ועלה בה צלף וממנו היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.	תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך ביתו ונמלך עליה לגודרה בשבת ונזכר שהוא שבת ולא גדרה ונעשה לו גס ועלה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת בני ביתו.

Alfasi hat denselben Zusammenhang, dieselbe Einführungsformel und denselben Stil. Die Abweichungen sind nur ganz geringfügiger und rein formaler Natur. Die literarische Ab-

1) Da eine kritische Ausgabe bisher fehlt — kritische Hinweise über das Verhältnis besonders der ältesten Drucke (Saloniki, Teil II 1521, Teil I 1526; Venedig 1566 und spätere, aufgezählt bei Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Frankfurt 21892, S. 459, Anm. d) zueinander und zu den Handschriften hat eingehend zuletzt Epstein in **האשכול**, Band VI, Krakau 1909, S. 183—210 gegeben — und unser Text sich eng an den Text des Leviticus rabbā anschließt, haben wir uns damit begnügt, den Text der Frankfurter Ausgabe ohne textkritische Bearbeitung abzudrucken, weil wir hier nicht Fragen der Entstehung, Verfasserschaft und Weiterentwicklung des Jalk. Š. als Ganzes, für die das Problem der Beziehungen der Drucke zueinander entscheidend sein muß, behandeln wollen, sondern nur eine einzelne Erzählung isoliert betrachten und weil nicht anzunehmen ist, daß die verschiedenen Herausgeber des Jalk. Š. an einer Erzählung, die innerhalb einer allgemeinen bekannten und anerkannten Quelle tradiert wurde, wesentliche Veränderungen vorgenommen haben, zumal doch der Jalk. Š. dazu bestimmt ist, das traditionelle Erzählungsgut zu sammeln und damit zu konservieren.

hängigkeit des Alfasi vom Babli ist, dem Charakter der Anlage seines Werkes entsprechend, evident. H^alakōt G^edōlōt und Cod. Gaster 184 bieten dieselbe, vom Babli abhängige, Fassung mit geringen stilistischen Abweichungen.

Der Zusammenhang des Textes in P^esik^tā rabbā^tī 23 ist folgender: Zunächst wird gesagt, daß man ruhen solle wie Gott. Über die Art dieses Ruhens werden zwei Ansichten angegeben: einmal שבת מואמר, d. h. das Ruhen vom Sprechen, andererseits שבת ממהשבה, d. h. das Ruhen vom Denken, und zwar profanem Denken. An die erste Ansicht knüpft die Geschichte von der Mutter des Rabbi Šim^on ben Jōhai an, die sich am Sabbat mehr als gebührend unterhielt. Rabbi Šim^on machte sie darauf aufmerksam, und infolgedessen schwieg sie. An die zweite Ansicht knüpft unsere Hāsīd-Geschichte an.

Im Unterschied zu den beiden bisher behandelten Texten wird hier gesagt, warum der Hāsīd den Weinberg aufsuchte: er wollte sehen, was dem Weinberge fehlte (לדע מה היא צריכה). Hier schon liegt das Vergehen, während die Fassung im Babli und bei Alfasi das Vergehen erst dann registriert, als der Hāsīd die Zaunlücke sieht und den entsprechenden Entschluß faßt. Die Fassung in P^esik^tā 23 behandelt aber im weiteren Verlauf ihres Berichtes den Fall ganz entsprechend der Talmudauffassung, so daß die Bemerkung לידע מה היא צריכה eine Vorwegnahme der Pointe, einen Lapsus in der Handlungsführung bedeutet.

Der Stil ist hier überhaupt im Gegensatz zu Babli und Alfasi novellistischer Natur. Das zeigt sich vor allem bei der Fassung des Wunders. Dieses wird hier viel genauer dargestellt und anschaulicher gemacht.

Der Zusammenhang im Jeruśalmi ist folgender: es wird über das Verhalten am Sabbat gesprochen. Zwei Ansichten treten auf. Die eine Ansicht sieht im Vergnügen, z. B. Essen und Trinken, die Hauptsache. Das Tōrā-Studium spielt nur insofern eine Rolle, als es den Menschen vor bei derartigen Vergnügungen leicht vorkommenden Entgleisungen bewahrt. Die andere Ansicht aber sieht im Torā-Studium die Hauptsache¹⁾. Auf Grund von Lev. 23 und Deut. 16 — vgl. P^esāhīm 68 b — gleicht eine Baraita beide Ansichten miteinander aus. Darauf

1) Diesbezügliche Varianten s. Ratner, אהבת ציון וירושלים z. St., Wilna 1902, S. 142 f.

folgt — ähnlich der P^sīktā — der Hinweis auf das Ruhen Gottes, und zwar so ausgelegt: שְׁבוּת מִמְאֹמֵר, d. h. Ruhen vom Sprechen. Wenn hieran unsere Geschichte unmittelbar angeknüpft wird, so sieht man, daß hier der Hinweis auf das Ruhen von gewissen Gedanken fehlt. An unsere Geschichte schließt sich die von der Mutter des R. Šim'ōn ben Jōhai an. Die entsprechenden Geschichten sind also beide da, aber aus der richtigen Reihenfolge gekommen. In der P^sīktā ist die Reihenfolge die richtige.

Die Schuld besteht hier darin, daß der Hāsīd einen profanen Gedanken am Sabbat faßt. Sein Gang nach dem Weinberg hatte nichts mit dem Plänemachen für die Arbeit der kommenden Woche zu tun. Aber als er die Zaunlücke sah, fiel ihm sofort spontan ein, was da zu tun sei. Doch besann er sich im selben Augenblick, daß Sabbat sei, merkte, daß sein Gedanke sündhaft gewesen war, und beschloß, auf die Ausführung zu verzichten. Dies wird mit den Worten: הוֹאִיל... אֵינִי גֹדְרָה עוֹלָמִית : ausdrücklich betont. Auch das Wunder wird genau nach seinen beiden Seiten hin ausgeführt. Der Stil ist hier also novellistisch wie in der P^sīktā, die Führung der Handlung ist aber geschlossener, ohne den oben erwähnten Fehler, denn der Spaziergang des Hāsīd ist hier lediglich die Gelegenheit, bei der der Hāsīd den sündhaften Gedanken faßte. Der Gang selbst ist noch nicht als sündhaft dargestellt.

Leviticus rabbā zeigt folgenden Zusammenhang: Eine Baraita geht voran, die besagt, daß man am Sabbath nicht spazieren gehen darf לִידַע מָה הִיא צְרִיכָה בַשַּׁבָּת. Dem Vers עֲשׂוֹת הַפֶּנֶךְ בַּיּוֹם קְדִשִׁי wird folgende Deutung entnommen: man darf am Sabbath nicht aufs Feld gehen, um nachzusehen, wessen das Feld bedarf מָה הִיא צְרִיכָה בַשַּׁבָּת. An diese Halacha knüpft die Geschichte an. Der Zweck des Spaziergangs ist hier ausdrücklich angegeben: לִידַע מָה הִיא צְרִיכָה, knüpft also eng an die Halacha des Zusammenhangs an. Der Zusammenhang ist also wesentlich spezieller, das Vergehen gröber. Die Handlung war von vornherein sündhaft. Der Gedanke den Schaden auszubessern war keine spontane Eingebung des Augenblicks, sondern eine notwendige Folge des sündhaften Verhaltens von Anfang an. Diese Form der Geschichte entspricht ganz dem Zusammenhang in Leviticus rabbā. Von hier aus ist wohl die Bemerkung ... לִידַע מָה

in die P^siktā-Fassung übertragen worden, wo sie dem Zusammenhang der Geschichte nach nichts zu suchen hat.

Der Stil in Leviticus rabbā ist gemischt, d. h. sowohl halachisch als novellistisch. Der novellistische Teil steht dem Jeruśalmi sehr nahe.

Der Text des Jalkūt Šim^onī hat zwar denselben halachischen Zusammenhang wie Leviticus rabbā, hält sich aber sonst an die Talmudfassung, besonders an die des Jeruśalmi. Denn der Stil ist hier novellistisch, trotz des Zusammenhanges. Der Jalkūt ist ja in besonders starkem Maße ein Mosaik, so daß man bei ihm nicht immer vom Zusammenhang aus urteilen und folgern kann. Gasters Fassung steht der P^siktā zwar sehr nahe, ist aber noch ausführlicher: besonders das Wunder wird genau beschrieben. Sie scheint jünger zu sein als die P^siktā. Die Behauptung Gasters, daß seine Sammlung sehr alte Texte darbiete, gewinnt durch dieses Beispiel nicht an Wahrscheinlichkeit. Der Gasterische Text ist hier viel breiter als die anderen Texte. Dieser Beweis allein ist freilich nicht genügend, denn es handelt sich bei den anderen Texten nicht um erbauliche Geschichten, die um der Geschichte als solcher willen — wie bei Gaster — erzählt werden, sondern um Paradigmen, die eine bestimmte Vorschrift plastisch machen sollen. Die kürzere Formulierung dieser Texte könnte also durch den Zusammenhang bedingt und daher sekundär sein, braucht also nicht die ursprüngliche Fassung darzustellen. Die Fassung bei Gaster enthält aber außerdem den Einschub des P^siktätextes ... לידע כזה, der zweifellos jüngeren Datums als die Talmudtexte ist, da er, wie oben erwähnt, durch den Zusammenhang der Geschichte in Leviticus rabbā bedingt ist¹⁾.

1) Die Erzählung ist ein typisches Beispiel für das Schwanken verschiedener Varianten in bezug auf eine Normalform, die aber immer deutlich erkennbar bleibt und noch mit der Urform identisch ist. Die Urform dürfte durch die im Babli überlieferte Fassung repräsentiert werden. Sie ist eine nach Motiv und Tendenz typisch jüdische Erzählung. Der Babli gibt durch die Zitierungsformel die Heimat und die Entstehungszeit der Erzählung präzise an: die Erzählung entstand in Palästina wohl in tannaitischer Zeit. In diesem Falle enthält die jüngere Buchvariante — der Babli — die ältere Fassung, während der Jeruśalmi eine jüngere novellistisch gestaltete Fassung aufnahm oder die ältere uns in Babli vorliegende anekdotenhafte Form der Erzählung von sich aus novellistisch ausgestaltete.

Der Hāsīd dieser Geschichte beweist sein chassidhaftes Wesen nicht durch eine übermenschliche Vollkommenheit, sondern durch sein Verhalten gegenüber einer begangenen Sünde: er bringt sich selbst um den Vorteil aus der Sünde. Für die Feinheit und Unbestechlichkeit seines Gewissens zeugt weiter die Tatsache, daß er die Gedankensünde einer Tatsünde gleichstellt¹⁾. Das Verhalten Gottes wird dadurch gekennzeichnet, daß dieser den Willen zur Sühne als Sühne annimmt, das mit der Sühne verbundene materielle Opfer aber von sich aus wieder ausgleicht und darüber hinaus dem Hāsīd noch besondere Gnadengaben zukommen läßt. Der dieser Geschichte zugrunde liegende Gottesbegriff ist ein sehr vergeistigter: Gott ist nicht der Richter, der genau abwägend Unrecht mit Unglück vergilt, er belauert den Menschen nicht, um ihn strafen zu können, sondern er geht ihm nach, um immer neue Gelegenheiten zu finden, seine Gnade überfließen zu lassen²⁾. Hier liegt dieselbe

1) Diese Auffassung und der damit verbundene Hāsīd-Begriff liegt wenigstens der Form der Geschichte zugrunde, die oben als die ursprüngliche angesehen wurde, d. h. also der Fassung im Babl., Jeruś., Jalk. Š. und bei Alfasi, nicht derjenigen im Leviticus rabbā [in der Pesikta und bei Gaster]. **שְׁעָיָה מִיָּד** zu **עֲבוֹת** § 307, 20 kommentiert die Geschichte in Anknüpfung an die Halacha, daß man auch einen **עֲבוֹת** nicht am Sabbat eine Arbeit verrichten lassen (Karo) oder wenigstens die Früchte dieser Arbeit erst nach Sabbatausgang genießen (Maimonides) darf, auf zweierlei Weise. In jedem Falle ist ihm klar, daß der Hāsīd die Lücke nicht am gleichen Tage schließen wollte. Was der Hāsīd aber wollte, sei entweder, daß er die Lücke durch einen **עֲבוֹת** schließen lassen wollte, sich aber besann und auf die Ausführung überhaupt verzichtete. Er hielt sich also an die strenge Ansicht. Darum wird er nach Ansicht des Kommentators Hāsīd genannt. Der Kommentator sieht also im Hāsīd einen Frommen, der keinen Dispens vom Gesetz für sich in Anspruch nimmt. Oder aber der Hāsīd hatte nur daran gedacht, die Lücke an einem der nächsten Tage schließen zu lassen, unterließ es aber ganz, weil er das Verbotene seines Gedankens erkannt hatte. Diese letztere Auffassung entspricht nach der Meinung des Kommentators dem Texte. Nach beiden Auslegungen aber handelt es sich um einen Menschen, der Gedanken wie Tatsünden bereut und deshalb Hāsīd heißt, wie der Kommentator ausdrücklich sagt.

2) Ein ähnlich aufgebauter, aber seinem weltanschaulichen Hintergrunde nach wesentlich größerer Fall ist der des Matjā ben Hereš (Tannaite der 2. Generation, wozu Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I, Teil 2, Berlin 1922 (hebräische Ausgabe), S. 106 ff.; Jalkūt Sippūrīm, Abschnitt 35, 6). Dieser konnte einer Versuchung nur dadurch widerstehen, daß er sich die Augen austach — womit sowohl seine Begehrlichkeit gestraft, als die Möglichkeit einer auf die Gedankensünde folgenden Tatsünde ausgeschlossen wurde.

Vorstellung zugrunde, die in der Erzählung von אבא תתנא (s. o. S. 82) mit Hilfe der Vorstellung von einem Gnadenschatze näher ausgeführt wird. Das besonders enge und persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem Hāsīd wirkt sich dahin aus, daß nichts, auch eine Sünde des Hāsīd nicht, imstande ist, Gottes besondere Gnade gegenüber dem Hāsīd zu erschöpfen.

Gott aber verzichtete auf die Sühne und heilte den Hāsīd durch ein Wunder. Dieser jedoch machte die Annahme des Wunders davon abhängig, daß seine Versuchbarkeit von ihm genommen würde, damit der zweite Zweck der Selbstverstümmelung nicht verloren ginge.

5. Das Wunder zur Verherrlichung eines Ḥāsīd.

Eine andere Rolle als in den bisher behandelten Geschichten spielt das Wunder in einer Erzählung des ספר הסידים (ed. Wistinetzki 333, Baseler Ausgabe 432): es bedeutet nämlich eine Überspitzung des Gedankens, daß Gott den Ḥāsīd vor Sünde bewahrt. Gott sorgt dafür, daß selbst der tote Leib des Ḥāsīd nicht einen verbotenen Weg nimmt, den zu gehen für den Lebenden eine Sünde gewesen, den dieser darum bei Lebzeiten nie gegangen wäre. Gott wetteifert also geradezu mit dem Ḥāsīd in der Erfüllung des Gesetzes. Der Begriff Ḥāsīd tritt hier nicht als Gattungsbegriff auf, unter den der Held der Erzählung auf Grund seines hier berichteten Verhaltens eingeordnet wird. Er ist vielmehr ein ständiges Epitheton des Betreffenden, das seinem Namen beigefügt wird. Die Einleitung lautet also nicht: eine Erzählung von einem Ḥāsīd namens יצחק, sondern: eine Erzählung von einem Weisen, dessen Name יצחק הסיד war¹⁾.

1) Die Gepflogenheit, denjenigen, die sich durch besondere Frömmigkeit auszeichneten, den ständigen Ehrennamen eines Ḥāsīd beizulegen, ist durchaus nicht auf die hier überlieferte Anekdote beschränkt. Sie begegnete uns schon in der Erzählung von אבא תחנא in Ḳōhelet rabbā und wurde in den Kreisen, in denen das ספר הסידים entstand, d. h. also unter den südwestdeutschen Juden vor allem des 13. Jahrhunderts, gepflegt. Aus diesen Kreisen führen die beiden hervorragendsten Frommen Rabbi Šemū'el und sein Sohn Rabbi Jehūdā den ständigen Beinamen Ḥāsīd, wie aus den Erzählungen hervorgeht, die das Ma'asē-Buch über sie überliefert hat. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind diese Erzählungen Wundergeschichten. Doch sind die dort berichteten Wunder anderer Art als die allermeisten in den von uns bisher angeführten Geschichten. Es handelt sich dabei entweder um ein geheimnisvolles Wissen des Ḥāsīd von allen gegenwärtigen und zukünftigen Ereignissen (vgl. Ma'asch-Book, ed. Gaster Nr. 167, 175—177, 174, 181, 183), oder aber um Taten, die der Ḥāsīd selbst mit Hilfe magischer Mittel vollbringt (vgl. Nr. 160, 161, 171, 172, 173, 174). Doch auch im Ma'asē-Buch dürften diese magischen Fähigkeiten nicht als allein konstituierend für den Ḥāsīd-Charakter der beiden anzusehen sein. Um festzustellen, welche Eigenschaften und welche Verhaltensweise wesentlich dafür sind, daß eine Persönlichkeit den Ehrennamen Ḥāsīd erhält, bedarf es einer prosopographischen Darstellung dieser Persönlichkeit. Über

Der ehrende Beiname für **יצחק חסיד** hat sich nicht überall durchgesetzt, denn die Ausgabe Bologna 1538 des **ספר חסידים** hat diesen Beinamen nicht.

den Hāsīd-Typus des Ma'asē-Buches kann hier darum nur im allgemeinen gesagt werden, daß die Überbetonung seiner magischen Eigenschaften eine Rationalisierung des Hāsīd-Begriffes bedeutet. Während der Hāsīd-Typus einer mystischen Religiosität das Wunder stets nur als ein völlig spontanes Gnadengeschenk Gottes auffaßt, wird hier das Wunder mit Hilfe rational aufgestellter und erlernbarer Regeln in den Dienst des Menschen gezwungen. Außerdem bedeutet der Hāsīd-Typus des Ma'asē-Buches eine Vergrößerung und Umkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, denn hier wird Gott zu den Menschen herabgezogen und für ihre Zwecke, mögen diese auch noch so religiös und ethisch wertvoll sein, mißbraucht. Freilich bleibt die Verwendung magischer Mittel nicht ohne Widerspruch, wie die Geschichte von Rabbi Šemū'el (Nr. 161, bei Gaster S. 323 f.) zeigt, dem sein Vater eine schwere Buße auferlegt, weil er den Gottesnamen zu magischen Zwecken gebraucht hat. Diese Erzählung ist zugleich ein Beispiel dafür, daß der Begriff Hāsīd, sobald er als ständiger Beiname gebraucht wird, soviel an Charakter einbüßt, daß er auch dann beibehalten werden kann, wenn von der betreffenden Persönlichkeit eine durchaus nicht rühmenswerte Handlungsweise berichtet wird. Ganz eindeutig durchgeführt ist die Ansicht, daß der Hāsīd vor allem ein Wundertäter ist, auch im Ma'asē-Buch nicht. Die Erzählung von Rabbi Šemū'el und dem geretteten Löwen berichtet ein Wunder, das durchaus an die Wunder erinnert, die in den oben angeführten Hāsīd-Geschichten erzählt werden. Das Wunder ist gottgewirkt und dient dazu, zu verhindern, daß Gutes schlimme Folgen hat.

Die Erzählungen von Šemū'el Hāsīd, Jehūdā Hāsīd und ihrem Kreis bilden eine Sondergruppe im Ma'asē-Buch, die auf eine schon vorher abgeschlossene Sammlung zurückgeht, wie Meitlis (Das Ma'assebuch, Berlin 1933) nachgewiesen hat. Diese Sammlung war wohl von vornherein jüdisch, während die übrigen Erzählungen erst aus dem Hebräischen speziell für die Zwecke der editio princeps, als welche wir mit Meitlis (a. a. O., S. 21 ff.) und Gaster (Ma'aseh-Book, Philadelphia 1934, S. XXXIV ff.) die 1602 in Basel erschienene Ausgabe betrachten müssen, übertragen wurden. Die Erzählungen sind uns aber als selbständige Sammlung nicht erhalten. Auch über ihre Quellen sind wir nicht unterrichtet. Die Angaben von Gaster (a. a. O., S. XXXIII) und Meitlis (a. a. O., S. 116) in bezug auf das 1696 in Amsterdam edierte, dem R. Juzpa Šammaš zugeschriebene **ספר מעשה נסים**, das seinen Stoff aus demselben Milieu nimmt, und seine Beziehungen zum Ma'asē-Buch widersprechen sich. Das Alter der einzelnen Erzählungen ist eher erfaßbar. Wenn auch diese oder jene Erzählung erst nachträglich dem Jehūdā und seinem Vater zugeschrieben worden sein mag, nachdem diese zum Typus des wundertätigen Rabbi geworden waren, so besteht doch der Kern der Sammlung aus Erzählungen, die zu einer Zeit entstanden, als Charakter und Wirken ihrer Helden noch in lebendigem Gedächtnis beim Volke waren. Über die dem Ma'asē-Buch angehörigen Hāsīd-Geschichten läßt sich aber solange nichts Endgültiges feststellen, bis dieses Buch auch in bezug auf seinen Inhalt im einzelnen bearbeitet worden ist.

Der Text der Erzählung ist folgender:

מעשה בחכם אחד והיה שמו יצחק חסיד והיה¹ נמוץ מליכנס לבית ע"ז. בשעת פטירתו היו מוציאים² לבית הקברות³ והיה ע"ז על שער העיר וברחו הסוסים שלא ברצון העגלון⁴ והוליכו העגלה דרך פרצת כותל העיר שנפלה בקרוב⁵ לפני מותו והיו חפירות סביב העיר ויצא⁶ מן החפירות והלכו⁷ דרך ישר ומפני שנוהר בחייו שלא רצה ליכנס בבית ע"ז עשה לו הקב"ה⁸ נס שנפל הכותל קודם מותו ואחר מותו הביאו הסוסים דרך פרצת החומה.

Die Geschichte knüpft an ס"ח"ם 1354 an. Sie ist über das Maß des reinen Paradigmas hinaus novellistisch erweitert und folgenden Inhalts: Im Zusammenhang mit Vorschriften über das Verhalten gegenüber Götzenbildern wird von einem חכם namens ר' יצחק חסיד berichtet, daß er über das Gebotene hinausging: er betrat nie ein Haus, in dem ein Götzenbild war. Als er starb, ließ Gott für ihn ein Wunder geschehen: die Stadtmauer stürzte an einer Stelle ein, und als die Pferde mit dem Leichenwagen an das mit einem Götzenbild versehene Stadttor kamen, gingen sie dem Kutscher durch, liefen nach der Mauerbresche und zogen den Wagen dort aus der Stadt hinaus⁹).

Die Untersuchung von Meitlis bedeutet nur eine Behandlung literarischer Vorfagen, deren endgültige Lösung erst dann erfolgen kann, wenn diese Fragen auf Grund der Forschungsergebnisse einer Bearbeitung des Inhalts kontrolliert worden sind.

- 1) Die Baseler Ausgabe hat: מעשה באדם אחד ושמו רבי יצחק חסיד שהיה
 - 2) Der Baseler und andere Drucke richtiger: + אותו
 - 3) Andere Drucke: + בעגלה
 - 4) העגלון in den anderen Drucken ist falsch, es kann nur העגלה oder בעל העגלה heißen.
 - 5) Baseler Ausgabe: מקרוב
 - 6) Die Baseler Ausgabe hat richtig: ויצאו
 - 7) Baseler Ausgabe richtig: עד דרך
 - 8) Der Baseler und andere Drucke haben bis zum Schluß nur כותל החומה
- שנפל

9) Die Erzählung ist die einzige uns bekannte Buchvariante einer volkstümlichen, novellistisch ausgestalteten Anekdote, die sehr wohl auf ein sekundär gedeutetes historisches Ereignis zurückgehen kann. Das Milieu ist eindeutig das des abendländischen Mittelalters, denn unter בית עבודה זרה und dem Tor mit einer עבודה זרה muß man ein Haus oder ein Tor mit dem Bilde eines Schutzheiligen verstehen. Da die Erzählung im ס"ח"ם das im Rheinland entstanden ist, überliefert wird und auch das Milieu der Erzählung durchaus dieser Gegend entspricht, können wir damit rechnen, daß es sich um eine Lokalsage des rheinischen Judentums handelt.

Zusammenfassung.

Darüber, daß es sich bei dem Typus Ḥāsīd um einen grundsätzlich religiösen Typus handelt, besteht nach Maßgabe des hier zusammengestellten Materials kein Zweifel. Es bleibt aber zu erörtern, welche besondere Stellung der Ḥāsīd innerhalb der religiösen Sphäre einnimmt. Es ist selbstverständlich, daß, wenn man von einem Typus überhaupt Geschichten erzählt, dieser innerhalb seines Lebensgebietes etwas Besonderes, auf jeden Fall wenigstens etwas Charakteristisches darstellt, daß er eben Typus, Repräsentant ist. Worin besteht nun das Charakteristische, das durch den Typus Ḥāsīd repräsentiert wird? Aus allen Geschichten geht hervor, daß der Ḥāsīd in jeder Beziehung als vorbildlich aufgefaßt wird. Seine Handlungsweise wird auch dann, wenn sie den Charakter des Außergewöhnlichen trägt, doch stets positiv bewertet. Nirgends zeigt sich die Tendenz, diesem Typus den Stempel des religiösen Sonderlings, des Schwärmers, aufzudrücken. Der Erzählung von den Etrōgīm (S. 35 ff.) und der von dem Ḥāsīd, der vor seiner zänkischen Frau auf den Friedhof flüchtete (S. 49 f.), läßt sich vielleicht eine verkappte Tendenz abspüren, den Helden der Erzählung ein ganz klein wenig ins Lächerliche zu ziehen. Diese Tendenz hat sich aber in keiner Weise durchgesetzt. Nissim und der babylonische Talmud führen diese Erzählungen als durchaus ernstzunehmende Paradigmen an. Die allgemeine Wertschätzung auch bei den religiösen Autoritäten, deren sich der Ḥāsīd erfreut, zeigt, daß er auch von den Vertretern der offiziellen Religion als Repräsentant der innerhalb der Gemeinde angestrebten, freilich nur von wenigen erreichten Gesinnung gilt. Er ist also durchaus nicht Sektierer, nicht Charismatiker in dem Sinne, daß er durch eine besondere Veranlagung in einer Beziehung zu den Geheimnissen der Religion steht, die ihn von den übrigen Gemeindemitgliedern und vor allen Dingen von ihren Lehrern prinzipiell scheidet. Er repräsentiert also nicht den Typus, der

auf Grund seiner charismatischen Veranlagung in Gegensatz zu den Amtsträgern tritt. Wenn also auch kein Gegensatz zwischen Hāsīd und rabbinischer Autorität besteht, so ist doch der Hāsīd auffallend selten selbst Lehrautorität. Eine Ausnahme bilden die beiden Erzählungen von H^anīnā ben Dōsā (S. 64 und S. 77). Die Erzählung von der Schlange tritt aber erst dann als Hāsīd-Erzählung auf, als ihre Beziehung auf H^anīnā ben Dōsā aus uns unbekanntem Gründen in Vergessenheit geraten war. Die Erzählung von den an H^anīnā ben Dōsā geschehenen Sabbathwundern dagegen zeigt deutlich, daß ein Hāsīd zwar durchaus nicht Lehrautorität sein muß, daß aber ein Gelehrter sehr wohl auch Hāsīd sein kann. Die Erzählung zeigt H^anīnā ben Dōsā nicht als Lehrer, sondern als gläubigen Wunderempfänger. Hāsīd-Sein ist also kein Amt, sondern eine besondere Gesinnung. Daß in der Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und der Schlange (S. 64) der Held als ein Meister im Jüngerkreise erscheint, muß daraus erklärt werden, daß diese Erzählung keine ursprüngliche Hāsīd-Erzählung ist. Die Besonderheit des Hāsīd besteht nicht darin, daß er Meister in Wort und Tat ist. Er ist auch nicht Charismatiker in dem Sinne, wie es etwa der Prophet ist, also ein Mensch, dem durch eine besondere Gabe eine besondere Aufgabe gestellt ist. Die Aufgabe, die der Hāsīd erfüllt, ist die Aufgabe, die allen Menschen ausnahmslos gestellt ist. Das Wesen des Hāsīd manifestiert sich nur in der Art, wie er sich der Erfüllung dieser Aufgabe unterzieht.

Welches sind nun die Aufgaben, die zwar an alle Menschen gestellt sind, durch deren Erfüllung aber das Wesen des Hāsīd sichtbar wird? In überwiegendem Maße reden die Erzählungen von der Erfüllung der Ṣ^edākā-Pflicht, also von derjenigen Pflicht, die dadurch, daß sie immer da ist und an jeden Menschen herantritt, als das Betätigungsfeld praktischer Frömmigkeit *κατ' ἐξοχήν* anzusehen ist. Unter der Ṣ^edākā-Pflicht ist in diesen Erzählungen in erster Linie die Pflicht zum Almosengeben zu verstehen. Nur die alte Erzählung, die später dem Rabbi N^ehōnjā zugeschrieben wurde, berichtet von einem Hāsīd, der dürstende Pilger mit Wasser versorgte. Die Beschränkung der Ṣ^edākā-Pflicht auf die Pflicht zum Almosengeben hat ihren Grund in der zunehmenden Armut der Gemeinden (S. 76). Der Hāsīd tritt also als der Typus hervor, der die jeweils brennendste und aktuellste Pflicht in vorbildlicher Weise erfüllt. Daneben treten

natürlich auch andere religiöse Pflichten an den Hāsīd heran: die Heiligung des Sabbats, das Verbot des Schwörens, das Verbot des Götzendienstes auch in der scheinbar harmlosesten Form, die Pietätspflicht gegenüber den Verstorbenen, das Gebot, ein Gebet auf keinen Fall zu unterbrechen. Das letztgenannte Beispiel dürfte über die Erfüllung eines Gesetzes hinausgehend wohl zugleich als vorbildliche Darstellung dafür dienen, daß der Fromme gar nicht in Versuchung kommen kann, sein Gebet zu unterbrechen, da er von diesem vollkommen in Anspruch genommen ist. Die Erzählung von dem Hāsīd und der Schlange (S. 64) sowie die Erzählung von dem Hāsīd und dem Wolf (S. 67) weisen eine gewisse Tendenz auf, den Hāsīd als einen Menschen darzustellen, der sich bei einer besonderen Gelegenheit bewährt. Das ist eine Tendenz, die für die Mehrzahl der Hāsīd-Geschichten nicht charakteristisch ist. Der Hāsīd bewährt sich im allgemeinen nicht bei den großen Gelegenheiten, sondern im Alltag. Die Neigung der Hāsīd-Geschichten, durch Darstellung alltäglicher Gegebenheiten allgemeingültige Forderungen aufzustellen, zeigt sich auch in einem erzählungstechnischen Hilfsmittel: der Hāsīd wird durchgehend als armer Mann dargestellt. Damit erhalten die Erzählungen einen Charakter als Paradigma, der es jedem Menschen unmöglich macht, sich von den gestellten Forderungen auszuschließen. Wenn also die Aufgabe, die der Hāsīd erfüllt, keine besondere ist, so kann die Vorbildlichkeit des Hāsīd nur darin liegen, wie er diese Aufgabe erfüllt. Das charakteristische Merkmal chassidhaften Handelns ist seine Ausschließlichkeit und Einseitigkeit¹⁾. Die Erzählung vom Hāsīd, der die Geister belauschte (S. 49 f.), bringt diesen Zug auf eine sehr naive und darum sehr eindeutige

1) Für diese Einseitigkeit hat Maimonides (Mōrē neḥūkīm III, 53) ein tiefgehendes Verständnis bekundet, indem er als das für den Begriff Hāsīd Konstituierende das ansieht, was im Übermaß getan wird. Diese Auffassung des Hāsīd-Seins beweist, daß der Universalismus des Maimonides auf der Freiheit und Weite seines Denkens, nicht aber auf Laxheit gegenüber dem Gesetz beruht, denn obwohl er von den **חסידי אומות העולם** (s. o. S. 11) nur die Erfüllung der sieben noachidischen Gebote verlangt, so zeigt sich doch hier, daß er an den Hāsīd die höchsten religiösen und ethischen Anforderungen stellt. Demnach ist der Begriff Hāsīd für Maimonides nicht so relativ, wie es nach M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt, Band I, Berlin 1927, S. 170 f., der nur die von den noachidischen Geboten handelnde Stelle in Betracht zieht, scheinen könnte.

Weise zum Ausdruck, indem sie sagt, daß der Hāsīd zur Zeit der Teuerung einen ganzen Denar verschenkte. Andere Erzählungen erreichen dasselbe damit, daß sie berichten, der Hāsīd habe sein Letztes weggeschenkt. Wo es sich nicht um Almosengeben handelt, wird die Ausschließlichkeit chassidhaften Handelns dadurch ausgedrückt, daß sich der Hāsīd durch eine große Feinheit des Gewissens in bezug auf die Erfüllung der Gesetze auszeichnet, oder dadurch, daß er auf keine Lebensgefahr Rücksicht nimmt. Dafür, daß der Hāsīd Gedankenünden wie Tatsünden bewertet, haben wir in den Wundergeschichten nur ein Beispiel, aber dieses ist sehr alt und taucht in vielen Sammlungen wieder auf, wodurch erwiesen sein dürfte, daß es als sehr typisch empfunden wurde. Die Beziehungen des Hāsīd zur Sünde betreffend nehmen die Wundergeschichten selten ausdrücklich Stellung. In den Erzählungen von Abbā Tah^anā (S. 81) und Jiṣḥāk Hāsīd (S. 94) macht sich die Tendenz geltend, den Hāsīd als sündlosen Menschen hinzustellen, wenigstens in der Form, daß der Hāsīd nur schuldlos, d. h. unter dem Zwang der Umstände, Sünde tut. Die Erzählung vom Loch im Zaun (S. 86 f.) dagegen vertritt die ungleich tiefere Auffassung, daß sich chassidhaftes Wesen nicht in absoluter Sündlosigkeit, sondern darin bewährt, wie sich der Hāsīd zu einer von ihm begangenen Sünde stellt. Es zeigt sich hier wie überall die Tendenz, den Hāsīd nur als vorbildlich, nicht aber als Ausnahmenatur, deren Handlungsweise außerhalb des im allgemeinen Erreichbaren steht, zu charakterisieren.

Vom Standpunkt der Klugheit aus läßt sich das Verhalten des Hāsīd durchaus nicht immer verteidigen. So bedeutet doch das Almosengeben bis zum äußersten zweifellos eine Vernachlässigung der eigenen Angehörigen; die Radikalität der Gesetzeserfüllung könnte als Pedanterie gelten, die nur auf Mangel an innerer Freiheit gegenüber dem Gesetz, auf Mangel an wirklichem Verständnis für den Sinn des Gesetzes beruht; die Mißachtung jeder Lebensgefahr könnte als sündhaftes Gottversuchen gedeutet werden. Was diesen Handlungen dennoch den Charakter des Nachahmungswerten verleiht, ist das absolute Gottvertrauen, die innere Verbundenheit mit Gott, die als Motiv des Handelns entweder direkt genannt oder doch wenigstens latent vorhanden ist. Die Wundergeschichte eignet sich besonders dazu, das blinde Vertrauen des Hāsīd auf die Hilfe Gottes zu

charakterisieren, da sie von vornherein den Gedanken ausschließt, daß der Hāsīd auf Grund vernünftiger Erwägungen mit einer Lösung des Konfliktes rechnen konnte. Die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und dem brennenden Essig (S. 77) bringt das Vertrauen des Hāsīd ausdrücklich in seinen Worten zur Geltung: Gott, der das Öl als brennbar schuf, kann auch den Essig brennbar machen. In entsprechender Weise begründet der Hāsīd, den der Sabbat im Walde überraschte (S. 63), sein Verhalten damit, daß Gott, der den Sabbat zu halten befahl, auch die Macht hat, die Erfüllung dieses Gebotes zu gewährleisten. Die Erzählung von H^anīnā ben Dōsā und den beiden Sabbatwundern ist überhaupt nur der Darstellung dieses Vertrauens gewidmet, während sie nicht darauf eingeht, mit welcher Handlungsweise das Wunder verdient und nötig gemacht worden ist. Das Vertrauen des Hāsīd auf die Hilfe Gottes ist nur greifbarer Ausdruck seiner Gottverbundenheit. Diese kommt in den Wundergeschichten besonders deutlich darin zum Ausdruck, daß für den Hāsīd ein Wunder geschieht. Die Erzählung von dem Hāsīd, der Schiffbruch erlitt, dient überhaupt nur dazu, diesen Gedanken darzustellen. Worin das chassidhafte Verhalten bestand, wird in dieser Geschichte nur angedeutet. Die Erzählung von Abba Tah^anā versucht den Gedanken der Gottverbundenheit des Hāsīd noch dadurch zu beleuchten, daß sie das Wunder ausdrücklich als Gnadenakt darstellt. Was hier ausdrücklich dargelegt wird, ist in den meisten Erzählungen latent vorhanden. Diese Frommen, die ihre letzte Habe unbedenklich verschenken, die das Gesetz seinem innersten Sinne nach erfüllen wollen, die kein Hindernis für die Erfüllung ihrer Pflichten anerkennen, sind doch eben in dieser Unbedingtheit ihrer Frömmigkeit besonders Begnadete. Ihre Aufgabe ist von der allen gestellten in keiner Weise verschieden: die Art ihrer Erfüllung setzt keine besondere Veranlagung voraus, und doch sind sie, gemessen daran, wie die Welt wirklich ist, als Charismatiker anzusehen. Sie haben die Welt wirklich überwunden, und dies nicht durch theologische Spekulation, sondern durch eine Verlagerung ihrer Wertbegriffe. Sie erkennen nur die göttlichen Forderungen als gültig an und sehen in ihrer Verwirklichung die alleinige Aufgabe des Menschen in der Welt. Die einerseits rein gesinnungsmäßige, andererseits praktische Art ihrer Frömmigkeit macht sie dem Typus des Mystikers verwandt,

mit dem sie den Wesenszug gemeinsam haben, daß sie fast alle namenlose Fromme, keine geistlichen und geistigen Autoritäten sind. Der Hāsīd ist weder Märtyrer, noch Heiliger, noch Asket. Die Wundergeschichte wäre doch im höchsten Maße geeignet, wunderbare Rettungen des Hāsīd vom Märtyrertode darzustellen. Daß das nicht der Fall ist, zeigt, wie das Märtyrertum als nicht konstituierend für das Wesen des Hāsīd empfunden wird, womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß nicht auch ein Hāsīd Märtyrer, d. h. Blutzuge für seine Religion gegenüber Andersgläubigen sein kann. Der Hāsīd ist der unbekannte Fromme, der sich im Alltag bewährt, für den es nicht charakteristisch ist, daß sein Name für die Nachwelt als erhabenes Beispiel aufbewahrt wird. Es geschehen zwar Wunder für ihn, doch tritt er selten als Wundertäter auf. Nur eine späte, abwegige Entwicklung des Begriffes versucht, anknüpfend an die charismatische Gottverbundenheit des Hāsīd, diesem den Charakter eines Menschen zu verleihen, der von sich aus über die göttlichen Kräfte verfügt. Wie er also mit dem Heiligen den Charakter des Wundertäters nicht gemeinsam hat, so ist auch die Gelegenheit, bei der er seine Frömmigkeit bewährt, der Alltag, nicht die heroische Einzelthat, die von den meisten Menschen schon deshalb nicht verlangt werden kann, weil sich nur selten dazu Gelegenheit bietet. Es fällt auf, daß die Wundergeschichten, die doch die verschiedensten Gebote heranziehen, nirgends von einem Hāsīd reden, der die Tatsache, daß er die Welt innerlich überwunden hat, auch äußerlich dadurch zum Ausdruck bringt, daß er diese Welt in irgendeiner Weise verläßt. Seine Frömmigkeit bewährt sich gerade in der Welt. Er sondert sich nicht aus, er erfüllt nicht besondere Riten, er legt sich nicht besondere Entbehrungen auf. Das Leben inmitten der anderen bietet ihm Gelegenheiten genug, Entsagung zu üben. Er übt eine aktive Askese, eine Askese der Gesinnung, also keine Askese, die raffiniert ausgeklügelt und dazu bestimmt ist, den Asketen über die Gemeinschaft zu stellen. Der Typus des Frommen, der, obwohl er die Welt überwunden hat, doch gerade im Dienste seiner in dieser Welt leidenden Mitmenschen seine Frömmigkeit betätigt, entspricht ganz dem Typus des Mystikers, wie ihn das katholische Abendland ausgebildet hat¹⁾. Mit diesem Typus ist der Hāsīd

1) Mit diesem Typus ist der Hāsīd aber nur verwandt, keineswegs iden-

auch darin verwandt, daß seine Frömmigkeit bei aller Orientierung an den realen Aufgaben des Lebens in keiner Weise rationalistisch fundiert ist, sondern auf mystischer Grundlage beruht. Hier ist der Grund dafür zu suchen, daß der Ḥāsīd in Erfüllung seiner Pflichten mit genialer Einseitigkeit verfährt, daß er in seiner Stellung zur Welt einen naiven, schlichten Optimismus vertritt, an den die Bosheit der Welt nicht heranreicht. Nur diese Gesinnung unterscheidet ihn von seinen Mitmenschen, ohne aber eine auf äußeren Tatsachen beruhende Scheidewand zwischen ihm und der Gemeinschaft aufzurichten.

Er verkörpert vielmehr die Gemeinschaft. Nicht alle können und sollen N^eḥī'im sein¹⁾, nicht jeder kann und soll Lehrer und Führer der Gemeinde sein. Aber Ḥāsīd sollte ein jeder sein. Der Begriff Ḥāsīd diente ja einmal als Bezeichnung für alle Glieder der Kultgemeinde Jahwes. In dem Maße, in dem der Begriff ethisiert wurde, konnte der Kreis der Ḥāsīdīm nicht mehr mit der Gemeinschaft aller als Juden Geborenen identisch sein. Es wurde zum Problem, worin das Kriterium für die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde bestand. Der Beantwortung dieser Frage dient die Ḥāsīd-Erzählung. Wenn diese Erzählung den idealen Typus des Gemeindegliedes darstellen sollte, so konnte sie sich nicht mit der Dar-

tisch. Die Prinzipien mystischen Denkens im Sinne der abendländischen Mystik und die daraus resultierende Handlungsweise machen einen Teil — und zwar einen wichtigen Teil — chassidhaften Wesens aus, ohne dies doch zu erschöpfen. Das Mehr chassidhaften Wesens besteht vor allem in der entscheidenden Rolle, die gemeinschaftsgebundene und damit gemeinschaftsbildende Momente für das Wesen des Ḥāsīd spielen.

1) Die sehr alte Geschichte von Eldād und Mēdād (Num. 11,24—30), die auch von der Tradition aufgegriffen und behandelt wird (s. Sanhedrin 17a und Parallelen, Zōhar III, 155 b = Sulzbacher Ausgabe 1864, Bl. 65 a α), enthält zwar den Hinweis, daß es ein Idealzustand wäre, wenn alle Israeliten N^eḥī'im wären. Aber wir können diese aus einer Zeit religiöser Hochspannung, aus der Zeit des klassischen Prophetismus stammende Erzählung (Elohim-Quelle) nicht in Parallele stellen mit einer Auffassung, die gezwungenermaßen mit einem alltäglichen Jetzt und Hier, mit gegebenen Realitäten rechnet. Die Tradition vertritt sonst die Ansicht, daß die Gabe der N^eḥī'ūt nicht zu den Seelenzuständen gehört, die der Mensch im Verlaufe seiner religiösen Entwicklung von Stufe zu Stufe steigend erreichen kann. N^eḥī'ūt ist nicht etwa eine so hohe Stufe der Vollkommenheit, daß sie eben unerreichbar wäre, sondern sie gehört einer anderen Kategorie an, sie ist eine zu bestimmten Zwecken verliehene Gabe: Propheten erstehen, wenn die Zeit es erfordert (vgl. Sōtā IX, 15 und Parallelen).

stellung heroischer Taten befassen, die nur gelegentlich möglich waren, sie mußte sich vielmehr dem Alltag widmen. Daraus erklärte sich der schlichte, volkstümliche Charakter der Hāsīd-Erzählung. Hāsīd blieb also seiner alten Bedeutung entsprechend Bezeichnung für ein Glied der Gemeinde Gottes, sie bezeichnet aber nicht mehr jedes Glied dieser Gemeinde, sondern nur ihren idealen Vertreter.

Der Hāsīd-Typus, der hier geschildert wurde, entspricht dem in der Mehrzahl der angeführten Wundergeschichten dargestellten. Am reinsten wird er in den aus Nissims Schrift stammenden Erzählungen verkörpert. Abwegige Tendenzen der Entwicklung des Begriffes machen sich nur hier und da geltend. In der Erzählung von Jīṣhāk Hāsīd macht sich die Neigung geltend, das chassidhafte Wesen in einer äußerlichen Gesetzeserfüllung zu erblicken. Daß diese Tendenz nicht eine einmalige, vielleicht nur durch eine ungeschickte Erzählungstechnik veranlaßte ist, wird dadurch erwiesen, daß eine Erzählung bei Sabara es sich zur Aufgabe macht, gegen eine solche Veräußerlichung des Hāsīd-Begriffes zu polemisieren, indem sie die Entscheidung darüber, ob ein Mensch Hāsīd sei oder nicht, als für Menschen unmöglich zu treffen hinstellt (S. 84). In Sefer W^ohizhīr begegnet uns die Tendenz, die Einleitungsformel נעשה בחסיד zu typisieren, d. h. sie zur Einleitungsformel für erbauliche Geschichten überhaupt zu machen, ohne Rücksicht darauf, ob im ersten Satze der Held der Erzählung überhaupt genannt wird. Das bedeutet zweifellos eine Erstarrung des Begriffes, die aber durch die Richtung der Entwicklung, die sich hier verrät, sehr interessant ist. Der Begriff Hāsīd scheint hier ganz allgemein ein Glied der Gemeinde 'zu bezeichnen, ohne sich auf Menschen besonderer ethisch-religiöser Qualitäten einzuschränken. Der Begriff hat hier die Vertiefung und Nuancierung, die er im Verlaufe seiner Entwicklung unter dem Einflusse ideengeschichtlicher Veränderungen im Judentum erfahren hatte, verloren und tritt in seiner alten soziologischen Bedeutung wieder rein hervor. Dies ist aber eine für das hier zusammengestellte Material nur singuläre Erscheinung. Wichtiger dagegen ist eine Tendenz zur Rationalisierung des Begriffes, die sich in den Wundergeschichten dahin auswirkt, daß der Hāsīd nicht mehr als gläubiger Wunderempfänger, sondern als magischer Wundertäter geschildert wird. Tendenzen zu magi-

scher Wundererklärung traten schon im Babli bei Gelegenheit der beiden Erzählungen von H^anīnā ben Dōsā zu Tage, sie wurden aber in die Varianten, die den Begriff Ḥāsīd überliefern, nicht aufgenommen. Auch die rationalisierende Variante, die der Jeruśalmi als zweite Möglichkeit, wie die Tochter des Ḥāsīd gerettet worden sein könnte, überliefert, hat sich nicht durchgesetzt. Die Rationalisierung des Ḥāsīd-Begriffes durch eine Rationalisierung des Wunderbegriffes wird aber noch einmal — und nun in entscheidender, für die weitere Entwicklung des Begriffes maßgeblicher Form — vollzogen, und zwar in Ḥāsīd-Geschichten des Sefer Ḥāsīdīm und des Ma^asē-Buches.