

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

**Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des
Judenthums in Berlin**

Hochschule für die Wissenschaft des Judentums

Berlin, 1874

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-2106

FÜNFUNDVIERZIGSTER BERICHT
DER
HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

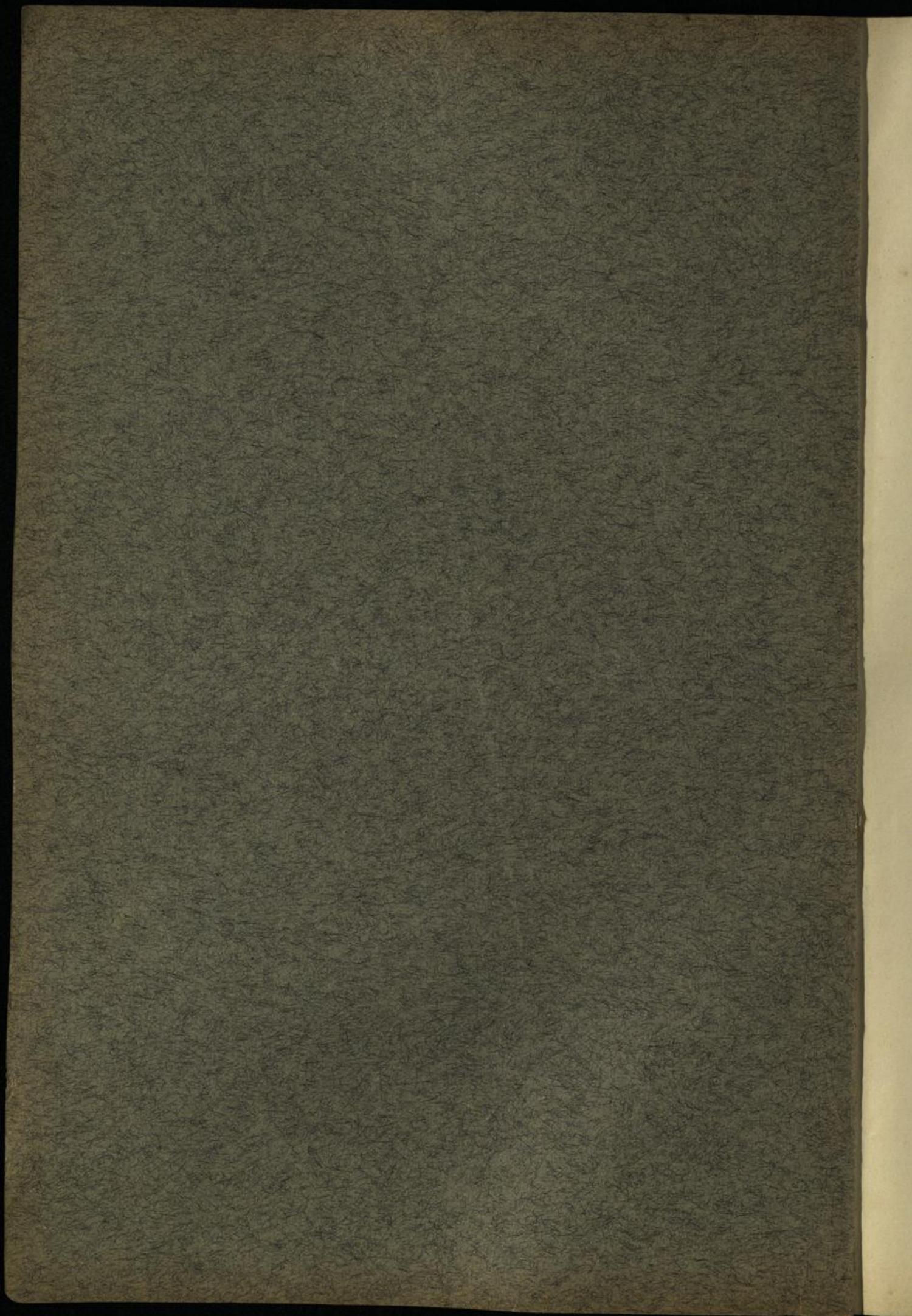
N 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT:

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1927
- II. „Der Numerus im Problem der Sprachentstehung“
von Dr. *Harry Torczyner*

BD
7200

BERLIN 1928



FÜNFUNDVIERZIGSTER BERICHT

DER

HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

N 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT:

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1927
- II. „Der Numerus im Problem der Sprachentstehung“
von Dr. *Harry Torczyner*

BERLIN 1928



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044251

1001

KURATORIUM:

- Dr. *Arnold Seligsohn*, Justizrat, Vorsitzender
Dr. *Heinrich Veit-Simon*, Rechtsanwalt, stellv. Vorsitzender
Dr. *Gotthold Weil*, Professor, Direktor, Schriftführer
Ernst Wallach, Schatzmeister
Dr. *Eduard Baerwald*, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.
Dr. ing. h. c. Dr. agric. h. c. *Nicodem Caro*, Prof., Geh.
Regierungsrat
Dr. *Ernst Cassirer*, Professor, Hamburg
Willy Dreifus, Bankier
Dr. *Issai Schur*, Professor, Mitglied der Akademie der Wissen-
schaften
Oscar Wassermann, Bankdirektor
Dr. *Bernhard Weiß*, Polizeivizepräsident
-

LEHRERKOLLEGIUM:

- Dr. *Harry Torczyner*, Vorsitzender für 1927/28
Dr. *Chanoch Albeck*
Rabbiner Dr. *Leo Baeck*
Professor Dr. *Eduard Baneth*
Professor Dr. *Ismar Elbogen*
Professor Dr. *Julius Guttmann*

Dozenten:

- Dr. *Ismar Freund*
Dr. *Friedrich Ollendorff*

In der am 28. Juni 1927 in der Hochschule abgehaltenen ordentlichen Generalversammlung wurden, nach Erstattung des Jahresberichtes und Erteilung der Entlastung, die nach dem Turnus auscheidenden Mitglieder des Kuratoriums, Geheimrat Prof. Dr. Caro, Professor Dr. Schnur, Ernst Wallach, Professor Dr. Ernst Cassirer, Hamburg, wiedergewählt.

General-
versammlung

Das Kuratorium konstituierte sich wie folgt:

Justizrat Dr. Arnold Seligsohn, Vorsitzender; Justizrat Leo Lilienthal, stellvertretender Vorsitzender; Rechtsanwalt Dr. Heinrich Veit Simon, Schriftführer; Professor Dr. Gotthold Weil, stellvertretender Schriftführer; Ernst Wallach, Schatzmeister.

Kuratorium

Zu Revisoren wurden die Herren Salo Freund, Fritz Kiefe und Direktor Heinrich Stahl gewählt.

Wenige Monate später, am 20. September 1927, wurde uns Herr Justizrat Lilienthal, den wir nach schwerer Krankheit auf dem Wege der Besserung gehofft hatten, durch einen unerwarteten Tod entrissen. Nahezu 50 Jahre war er mit der Hochschule verbunden. Als Student der Rechte der hiesigen Friedrich-Wilhelms-Universität ließ er sich auch an der Hochschule immatrikulieren und hörte mehrere Semester lang mit Eifer ihre Vorlesungen. Zeit seines Lebens hat er in Dankbarkeit an diese Zeit zurückgedacht, in der er den Grund zu jener überragenden Kenntnis jüdischer Dinge legte, die seine spätere Tätigkeit im Dienste des Judentums auszeichnete. Ein Jurist von ungewöhnlicher Begabung, besonders geschätzt als Verfasser eines Kommentars zum Bürgerlichen Gesetzbuch, übernahm er 1902 die neu geschaffene Stelle eines Syndikus der Jüdischen Gemeinde zu Berlin und wurde bald eine führende Persönlichkeit im jüdischen Leben Berlins und Deutschlands.

In rastloser, mühevoller und erfolgreicher Tätigkeit hat er für das Wohl der Gemeinde und ihrer Mitglieder gewirkt, und auch nach seinem Übertritt in den Ruhestand hat er die Fülle seines Wissens und die Klugheit seines Rates jederzeit bereitwilligst zur Verfügung gestellt. Was er vermöge seiner Fähigkeiten im Vorstande der Jüdischen Gemeinde zu Berlin geleistet hat, füllt ein ruhmreiches Blatt in der Geschichte der Berliner Gemeinde und des deutschen Judentums.

In unser Kuratorium trat er im April 1906 ein, gerade in jener Zeit, in der die Hochschule mitten in ihrem starken Aufschwung stand und Männer von seiner Tatkraft, Erfahrung und Liebe zur Sache dringend brauchte. Für ihn bedeutete das neue Amt die Rückkehr zu seiner Alma mater, mit freudiger Hingabe widmete er sich den Arbeiten unserer Verwaltung. Seit 1910 wirkte er als Schriftführer, seit 1924 als stellvertretender Vorsitzender; daneben war er Mitbegründer und Vorstandsmitglied des Vereins der ehemaligen Hörer der Hochschule. Zu keiner Zeit appellierte man vergebens an seine Arbeitskraft. Neben unendlich vieler Kleinarbeit, die er dauernd unverdrossen leistete, nahm er an allen großen Aufgaben regsten Anteil, ganz gleich, ob es die Ausgestaltung der Verwaltung, die Berufung eines Dozenten oder die Ordnung der Studien und Prüfungen betraf. Seine Sachkunde, sein überlegtes und überlegenes Urteil, seine innere Anteilnahme verliehen seinem Wort und seinen Anträgen ein ganz besonderes Gewicht. Nicht zuletzt hat er auch durch seine frohgesinnte und gesellige Persönlichkeit alle Herzen gewonnen. Die Lücke, die Leo Lilienthals Tod in unserer Mitte gelassen hat, wird sich nicht so leicht schließen, wir werden seine Mitarbeit schmerzlich missen.

Dem Dank für Lilienthals wertvolle Leistungen gab an der Bahre Herr Professor Dr. Gotthold Weil Ausdruck. Bei der vom Vorstand der Jüdischen Gemeinde Berlin am 30. Oktober 1927 veranstalteten Trauerfeier waren Kuratorium und Lehrerkollegium vertreten.

Am 18. April 1927 verstarb Frau Geheimrat Martha Geiger, geb. Stettiner. Wie die Verewigte ihrem Gatten in seinem weiten Arbeitsgebiet stets eine hingebende Helferin gewesen ist, so hat sie auch sein warmes Interesse an unserer Hochschule zu dem ihren gemacht und hat über seinen Tod hinaus in treuer Anhänglichkeit den Zusammenhang mit unserer Anstalt gewahrt. Als erste

schritt die Verewigte nach Beendigung der Inflation zur Aufwertung einer Stiftung, der zum 70. Geburtstag ihres Gatten 1918 begründeten Ludwig Geiger-Stiftung, an unserer Hochschule. In pietätvoller Gesinnung haben die Kinder der Verewigten nach ihrem Hinscheiden den Wunsch ausgesprochen, daß diese Stiftung fortan den Namen „Ludwig und Martha Geiger-Stiftung“ trage, wozu das Kuratorium bereitwilligst zugestimmt hat. Der Stiftung sind von den Hinterbliebenen neuerding 1200 M. zugeführt worden. Außerdem sind uns bei Auflösung der Bibliothek Ludwig Geigers 268 Bände gütigst überlassen worden, worauf wir im Bericht über die Bibliothek zurückkommen.

Einen weiteren Verlust erlitt unsere Hochschule durch das am 12. Januar 1928 in Meran erfolgte Hinscheiden von Frau Geheimrat Nahida Ruth Lazarus, der Witwe des Begründers unserer Hochschule. Auch sie, eine Frau, die treu dem Andenken ihres Gatten lebte, hat in Würdigung der engen Verbindung von Moritz Lazarus mit der Hochschule deren Entwicklung stets im Auge behalten. In einer letztwilligen Verfügung hat sie bestimmt, daß eine Sammlung von 18 Diplomen und Urkunden der Hochschule als Eigentum zufallen soll. Die Verhandlungen mit dem Nachlaßpfleger wegen Auslieferung dieser Gegenstände von hohem persönlichen und geschichtlichen Wert sind noch nicht abgeschlossen.

Den verdienstvollen Toten, an deren Namen sich so viele wertvolle Erinnerungen für unsere Hochschule knüpfen, bleibt ein dankbares Gedenken in unserem Kreise gesichert.

Infolge des Heimanges von Justizrat Lilienthal mußte das Kuratorium sich neu konstituieren. Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde Herr Dr. Veit Simon gewählt, das Amt des Schriftführers übernahm Herr Professor Dr. Weil. Neu hinzugewählt wurde Herr Bankier Willy Dreyfus in Berlin, früher in Frankfurt a. M.

Herr Dr. Albeck, der im Vorjahre neben seiner wissenschaftlichen Arbeit an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums einen Lehrauftrag an der Hochschule übernommen hatte, hat am 1. Oktober 1927 sein Verhältnis zur Akademie gelöst und ist von uns zum ordentlichen Mitglied des Lehrerkollegiums mit einem Lehrauftrag für talmudische Philologie berufen worden. Die Hochschule ist hierdurch in der Lage, Herrn Professor Dr. Baneth, der

Lehrer
kollegium

trotz seines hohen Alters unermüdlich seines Amtes waltet, eine Entlastung zu ermöglichen.

Am 30. November 1927 waren 25 Jahre verflossen, seitdem Herr Prof. Dr. Ismar Elbogen als Dozent in sein Amt an unserer Hochschule eingeführt wurde. Während dieser Zeit hat er durch sein reiches Wissen, durch seine pädagogische Begabung, durch die Lebhaftigkeit seines Geistes seine Zuhörer gefesselt, auf sie anregend gewirkt und das Ansehen unserer Hochschule im In- und Auslande gehoben. Unseren Hörern stand er stets in wahrhaft freundschaftlicher Weise mit seinem Rat zur Seite. Elbogen ist aber nicht nur Mitglied unseres Lehrerkollegiums, sondern seine Ansicht ist auch für die Beschlüsse unseres Kuratoriums von größter Bedeutung. Zu allen wichtigen Fragen, die im Schoße dieses Kollegiums erörtert werden, wird er hinzugezogen. Diese einflußreiche Stellung verdankt er der rastlosen und erfolgreichen Tätigkeit, die er auch außerhalb seiner Lehrtätigkeit den Interessen der Hochschule widmet. Wenn es uns gelungen ist, die Anstalt durch alle Fährnisse der Kriegs- und Inflationszeit durchzubringen, so ist dies zum großen Teil Elbogen's Verdienst. Es ist dem Kuratorium ein Herzensbedürfnis, ihm auch an dieser Stelle hierfür den Dank auszusprechen. Da der Jubilar sich durch seine Abreise von Berlin der persönlichen Beglückwünschung entzogen hatte, übersandten ihm Kuratorium und Lehrerkollegium das folgende Schreiben:

„Hochverehrter Herr Professor!

An dem Tage, an dem 25 Jahre verstrichen sind, seit Sie in Ihr Amt als Dozent unserer Hochschule eingeführt wurden, das Sie bisher mit so großem Erfolg bekleidet haben, gedenken wir Ihrer in Verehrung und Freundschaft.

Da Sie sich durch Ihre Abreise persönlichen Glückwünschen entzogen haben, werden wir nach Ihrer Rückkehr Gelegenheit nehmen, in angemessener Weise kundzutun, was unsere Hochschule durch Ihre Lehrtätigkeit und Ihre unermüdliche Fürsorge Ihnen verdankt.

In ausgezeichnete Hochachtung

Kuratorium und Lehrerkollegium der Hochschule
für die Wissenschaft des Judentums.“

Am 19. Dezember 1927 vereinigten sich Kuratorium, Lehrerkollegium, Beamte und Hörschaft sowie die ehemaligen Hörer

der Anstalt, um im Rahmen einer Chanukkahfeier dieses Jubiläum festlich zu begehen. In der akademischen Feier in der Aula, die von einem aus Hörerkreisen gebildeten Orchester musikalisch umrahmt wurde, würdigten Herr Justizrat Dr. Seligsohn als Vorsitzender des Kuratoriums, Herr Rabbiner Dr. Leo Baeck im Namen des Lehrerkollegiums, Herr Dr. Alfred Philipp für die gegenwärtigen und Herr Rabbiner Dr. Max Wiener für die ehemaligen Hörer der Anstalt die großen Verdienste des Jubilars und gaben der Dankbarkeit, Anhänglichkeit und Verehrung für ihn Ausdruck. Die Mitglieder des Kuratoriums der Hochschule stifteten dem Jubilar und seiner Gattin eine Reise nach Palästina, die ehemaligen Hörer überreichten eine Festnummer ihrer Mitteilungen, die u. a. eine von der Bibliothekarin der Hochschule, Fräulein Jenny Wilde, angefertigte Bibliographie der Veröffentlichungen Elbogens enthält. Eine stimmungsvolle, vom derzeitigen Vorsitzenden des Lehrerkollegiums, Herrn Dr. Torczyner, geleitete gemütliche Nachfeier im festlich geschmückten Lesesaal der Hochschule hielt die Gäste in frohem, geselligem Verein noch lange zusammen.

Anlässlich seines Jubiläums wurden Herrn Professor Dr. Elbogen vielseitige Ehrungen dargebracht, von denen hier die Verleihung des Titels „Doctor of Hebrew Law“ seitens des Hebrew Union College in Cincinnati Oh. erwähnt sei.

Die im Sommersemester 1927 und im Wintersemester 1927/28 gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A verzeichnet. Auch in der Präparandie fanden wie bisher Kurse über Bibel und Kommentare, hebräische Grammatik, Mischna und das Gebetbuch statt. Vorlesungen

Herr Dr. Ollendorff dehnte im Berichtsjahr seine Vorlesungen und Übungen über Soziale Wohlfahrtspflege weiter aus, und bot unseren Hörern Gelegenheit zur theoretischen und praktischen Ausbildung in der jüdischen Wohlfahrtspflege sowie zur sachkundigen Besichtigung der ihr gewidmeten Anstalten.

Der Besuch aller Vorlesungen war auch in diesem Jahr ein außerordentlich reger.

Die Zahl der Studierenden hat sich im Berichtsjahr wieder erhöht, im Winter 1927 hatten wir an Hörern und Hospitanten mehr als 100 zu verzeichnen. Hörer

Die Zahl der ordentlichen Hörer betrug im Sommersemester 1927: 57,

und zwar: 32 aus Deutschland, 12 aus Polen, 3 aus Lettland, 3 aus Jugoslawien, 2 aus Rußland, 1 aus der Tschechoslowakei, 1 aus Rumänien, 1 aus Österreich, 1 aus der Schweiz, 1 aus Ungarn;

Wintersemester 1927/28: 66,

und zwar: 31 aus Deutschland, 19 aus Polen, 3 aus Jugoslawien, 3 aus Ungarn, 1 aus Litauen, 2 aus Lettland, 2 aus Österreich, 1 aus Palästina, 2 aus Rußland, 1 aus der Schweiz und 1 aus Rumänien.

Die Zahl der Hospitanten betrug:

a) im Sommersemester 1927: 31,

b) im Wintersemester 1927/28: 35.

Rabbinats-
Prüfungen
und
Berufungen

Die Rabbinatsprüfung hat Dr. Gustav Pfingst bestanden; er ist noch vor Ablegung der Prüfung zum Rabbiner in Nordhausen berufen worden.

Von ehemaligen Studierenden der Anstalt wurden ferner berufen: Dr. Iwan Grün aus Frankfurt a. O. zum Rabbiner in Danzig, und zu seinem Nachfolger in Frankfurt a. O. Dr. Ignatz Maybaum, bisher Rabbiner in Bingen; Dr. Arthur Bluhm zum Oberrabbiner in Krefeld und Dr. Erich Bienheim zum Rabbiner in Darmstadt, Dr. Adolf Jacobus zum akademischen Religionslehrer in Berlin.

Die Präparandie-Abschlußprüfung bestanden 10, die Zwischenprüfung 8 Studierende.

Ordnungen
der Hochschule

Mit einigen Abänderungen ist die Studien- und Prüfungsordnung der Hochschule in neuer Auflage gedruckt worden.

Preis-
ausschreiben

Zur Bewerbung um das Preisausschreiben der Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung über das Thema: „Philos Darstellung der Gestalten des Pentateuch“ ist eine Arbeit eingegangen, der in Anerkennung ihrer Gründlichkeit und Klarheit der Preis zuerkannt wurde. Als Verfasser ergab sich Dr. Edmund Stein. — Herrn Handelsgerichtsrat Berthold Kirstein, der uns die Mittel für das Preisausschreiben gütigst zur Verfügung gestellt hat, sprechen wir an dieser Stelle nochmals unseren verbindlichsten Dank aus. — Die wiederholte Bereitwilligkeit des Herrn Kirstein ermöglicht uns, auch für das laufende Jahr eine Preisaufgabe zu stellen. Angesichts der bevorstehenden Wiederkehr des 200. Geburtstages Moses Mendels-

sohns ist als Thema gewählt worden: „Moses Mendelssohns Bibelübersetzung in ihrer exegetischen und literischen Bedeutung“. Die Frist für die Einreichung läuft am 31. März 1929 ab.

Unsere Bibliothek hat durch Kauf und Schenkungen einen Zuwachs von 902 Büchern erfahren, die sich auf folgende Gebiete verteilen:

Bibliothek

Biblische Wissenschaft	49
Rabbinische Literatur	85
Orientalia	44
Geschichte und Literatur des Judentums	298
Systematische und praktische Theologie	26
Philosophie	25
Religionsphilosophie und Religionsgeschichte	50
Periodica (Jahresberichte, Jahrbücher und Zeitschriften)	182
Jüdische Gegenwartsfragen	18
Allgemeines	125

so daß der Gesamtbestand 41 347 Bände beträgt.

Von den Erben des Herrn Geh. Rat Professor Dr. Ludwig Geiger wurden uns 268 Bücher aus seinem Nachlasse überwiesen, die in obigen Zahlen einbegriffen sind. Für die zahlreichen Schenkungen sprechen wir auch an dieser Stelle unseren besten Dank aus.

Besonderen Dank sprechen wir dem Kulturfonds des Deutsch-Israelitischen Gemeindebunds dafür aus, daß er für unsere Bibliothek den Betrag von 842 M. spendete, die wir zur Anschaffung notwendiger Bücher verwandten.

Die Einnahmen und Ausgaben für das Jahr 1927 werden in Anlage B. nachgewiesen. Leider war es trotz sparsamster Wirtschaft wiederum nicht möglich, das Gleichgewicht im Haushalt herzustellen, so daß wir mit einem Fehlbetrag von 6204 M. abschließen. Freilich haben die Einnahmen des vergangenen Jahres sich günstig entwickelt. Der Beitrag des Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden in Höhe von 48 000 M. bildete das Rückgrat unserer Einnahmen, hinzu kommen Beiträge der anderen Landesverbände und einzelner Gemeinden. Damit war erst wenig über die Hälfte des Bedarfs gedeckt, und es bedurfte mühevoller, nachdrücklicher Werbearbeit, um auch den Rest aufzubringen. Eine Anzahl treuer Freunde stand uns wiederum mit größeren Spenden bei, die wir mit nochmaligem Dank nachstehend verzeichnen.

Finanzbericht

Da das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau sich in gleicher Notlage befindet, schlossen wir uns mit ihm zu einer finanziellen Notgemeinschaft zusammen, die an die aus den beiden Anstalten hervorgegangenen Rabbiner den Appell richtete, für die Aufrechterhaltung dieser Stätten der Lehre und Forschung einzutreten. Als Delegierter der Notgemeinschaft besuchte Herr Oberkantor Davidsohn von hier im Frühjahr 1927 einige Gemeinden in Sachsen und am Rhein und erzielte günstige Erfolge. Für seine edlen, selbstlosen Bemühungen um die Sache der Notgemeinschaft sagen wir ihm besten Dank. Da Herr Davidsohn durch sein Amt an Berlin gefesselt ist, übernahm im Spätherbst Herr Syndikus Dr. Max Wittenberg die gleiche Aufgabe; er ist dauernd bemüht, tatkräftiges Interesse für die Notgemeinschaft zu wecken. Als Ertrag der Werbetätigkeit erhielt jede der beiden Anstalten 1927 nach Abzug der Unkosten 6 372,50 M. Den Herren Rabbinern, die den Delegierten der Notgemeinschaft ihre Unterstützung gewährt haben, sei auch an dieser Stelle unser wärmster Dank ausgesprochen.

Allein auch damit wäre unser Bedarf noch nicht gedeckt gewesen, wenn uns nicht erneut Unterstützungen aus den Vereinigten Staaten zugeflossen wären. Das Jewish Institute of Religion ließ uns durch seinen um die Erhaltung der theologischen Bildungsstätten in Europa eifrig bemühten Direktor, Dr. Stephen S. Wise, den gewohnten Beitrag zugehen. Vor allem aber erhielten wir durch eine Überweisung der Kulturkommission des American Joint Distribution Committee als unwiderruflich letzte Spende den ansehnlichen Betrag von \$ 3350, der uns dazu verhalf, den aus dem Vorjahre übernommenen Fehlbetrag herabzumindern und 1000 M. dem eisernen Fonds zu überweisen.

Aus allen diesen Mitteilungen ergibt sich eine überaus ernste Lage. Während die Ausgaben durch die vom Reich und den Ländern veranlaßte Erhöhung der Gehälter zwangsläufig erheblich wachsen, müssen wir mit dem Wegfall beträchtlicher Einnahmen rechnen. Unsere Glaubensgenossen in Amerika hegen die Überzeugung, daß die Juden in Deutschland sich wieder selbst helfen können und nicht mehr auf ihre Unterstützung angewiesen sind. Wir haben allerdings jetzt wieder etwas höhere Einnahmen aus Zinsen und hoffen, daß diese auch weiterhin steigen, aber es gehört eine bedeutende Erhöhung des Kapitals dazu, damit die Zunahme an Zinsen den erwähnten Ausfall an Auslandsbeiträgen decke.

Eine erfreuliche, wenn auch langsame Steigerung weisen auch die Jahresbeiträge der Mitglieder auf. Auch sie stehen aber bei weitem nicht im Verhältnis zu den früheren Beträgen, und wir müssen allen unseren Freunden dringend ans Herz legen, neue Förderer für uns zu gewinnen.

Jahresbeiträge

Auch durch Rückzahlung von Stipendien sind uns Einnahmen zugeflossen. Wir waren darauf um so mehr angewiesen, als die Anforderungen an die Stipendienkasse ungeheuer gestiegen sind.

Stipendien

Das Ergebnis der Aufwertung, und die dadurch bedingte Umgestaltung der Bilanz haben wir bereits im vorjährigen Bericht erwähnt. Hinzugekommen ist inzwischen die Ablösung einer Hypothek Mülverstedt durch einen Barbetrag von 2500 RM. Da die Auszahlung erst 1928 erfolgte, erscheint der Gegenwert noch nicht in der Bilanz.

Aufwertung

Mit aufrichtigster Freude und innigem Dank berichten wir von den Spenden, die uns 1927 zur Aufwertung einiger Stiftungen zugegangen sind. Die Zahlung von 1200 M. für die Ludwig- und Martha Geiger-Stiftung wurde bereits erwähnt.

Stiftungen

Frau Betty Tietz und Kinder haben für die Oscar und Betty Tietz-Stiftung 2000 M. gespendet.

Herr Generaldirektor Heinrich Stahl hat der Heinrich- und Jenny Stahl-Stiftung den Betrag von 1600 M. zugewiesen, so daß sie künftig wieder über 2000 M. verfügen wird. Da dieser Betrag erst Anfang Januar einging, kann er in der Bilanz nicht in Erscheinung treten.

Endlich hat uns Herr Franz Philippson in Brüssel in Anerkennung der Leistungen der Hochschule und in schwerer Sorge um ihren Fortbestand den Betrag von 10000 M. zur Verfügung gestellt, den wir in seinem Sinne zur Hälfte der Ludwig-Philippson-Stiftung und zur Hälfte dem Ludwig Philippson-Pensionsfonds zugeführt haben.

Die Höhe der den einzelnen Stiftungen gehörigen Beträge ist aus der Bilanz zu ersehen. Sie sind laut einem Beschluß des Kuratoriums sämtlich auf den Namen der Stifter erhalten geblieben. Wir richten erneut an die Angehörigen der Stifter die Bitte, den erwähnten Vorbildern zu folgen und für Auffüllung der Stiftungen zu sorgen.

Im vergangenen Geschäftsjahr sind unserer Hochschule bzw. der Notgemeinschaft (vgl. S. 12) die folgenden Spenden von 200 M. und darüber zugeflossen:

Geheimrat Ottmar Strauß, Köln a. Rh.	Mk. 5000,—
American Joint Distribution Committee, New York	\$ 3350,—
Dr. Stephen S. Wise, New York	„ 1000,—
Dr. Kurt Arnhold, Dresden	Mk. 1000,—
Kommerzienrat Alfred Cohn, Berlin-Grunewald	„ 1000,—
Willy Dreyfus, Frankfurt a. M.	„ 1000,—
Hans Lachmann-Mosse, Berlin	„ 1000,—
Dr. Fritz Mannheimer, Amsterdam	„ 1000,—
Henry Rothschild, Frankfurt a. M.	„ 1000,—
Hugo Simon, Berlin	„ 1000,—
Dr. Albert Sommer, Dresden	„ 1000,—
„Ungenannt“	„ 1000,—
Ernst Wallach, Berlin	„ 1000,—
Aus dem Kulturfonds des Deutsch-Israelitischen Gemeindebunds (für die Bibliothek)	„ 842,—
Hirschfeld, Dresden	„ 500,—
Rechtsanwalt Dr. Simon, Mainz	„ 500,—
Marschal Frank Sachs, Chemnitz	„ 420,—
Gebr. Becker, Chemnitz	„ 400,—
Leipzig-Loge, Leipzig	„ 400,—
Dr. Paul Arons, Berlin	„ 300,—
Heinrich Emden & Co., Hannover	„ 300,—
Dr. Hiller, Leipzig	„ 300,—
Dr. Halberstamm, Leipzig	„ 300,—
Rudolf Herzberg, Hannover	„ 300,—
Kommerzienrat Kronenberger, Mainz	„ 300,—
Albert Seligsohn, Berlin	„ 300,—
Erich Schapira, Dresden	„ 300,—
S. Thalheimer, Hannover	„ 300,—
Firma „Unitas“, Chemnitz	„ 300,—
Sally Wolff, Hannover	„ 300,—
Fraternitas-Loge, Dresden	„ 250,—
S. Goeritz, Chemnitz	„ 250,—
Dr. Martin Meyer, Mainz	„ 250,—
Bergmann & Selo A.-G., Dresden	„ 200,—
Adolf Blumenthal, Wiesbaden	„ 200,—
F. Cahn & Mayer, Mainz	„ 200,—
Gebr. Frank, Leipzig	„ 200,—
D. Gebhardt, Mainz	„ 200,—

S. Gottlieb, Leipzig	„	200,—
Fritz Kahn, Wiesbaden	„	200,—
Kroch & Co., Leipzig	„	200,—
Kreuter, Dresden	„	200,—
Liebmann, Offenbach	„	200,—
Justizrat Marxheimer, Wiesbaden	„	200,—
Gebr. Merländer, Dresden	„	200,—
S. Merzbach, Offenbach	„	200,—
Rhenus-Loge, Mainz	„	200,—
Julius Schindler, Hamburg	„	200,—
Gebr. Schönberger, Mainz	„	200,—
Sichel Söhne, Mainz	„	200,—
Simcha, Dresden	„	200,—
Steinberg, Wiesbaden	„	200,—

Wir schließen daran erneut auch die weitere herzliche Bitte, daß mit der zunehmenden Befestigung der wirtschaftlichen Verhältnisse die Freunde unserer Hochschule und alle diejenigen, denen die Zukunft des Judentums am Herzen liegt, uns wieder Stiftingskapitalien zuführen und so zur Sicherstellung unserer Anstalt mitwirken mögen! Wer uns hilft, trägt zur Festigung des Judentums bei!

*

Wie alljährlich fanden auch im Berichtsjahre Vorlesungen zum Besten unseres Stipendienfonds statt: Montags-
vorlesungen

Vorträge hielten 1928:

- 9. Januar: Dr. Emanuel Lasker: Weltbejahung als philosophisches und religiöses Problem.
- 23. Januar: Dr. Fritz Heymann, Düsseldorf: Der Jude und das Abenteuer.
- 30. Januar: Professor Dr. David Koigen: Der Aufbau der historischen Welt im Judentum.
- 13. Februar: Dr. Hans J. Rehfisch: Aus ungedruckten Werken.
- 27. Februar: Landgerichtsrat Dr. Jacques Stern: Die Juden in Ostasien (Reiseindrücke).

13. März: Professor Dr. Franz Landsberger, Breslau: Rembrandts biblische Darstellungen (mit Lichtbildern).

Wir sprechen den Vortragenden nochmals hiermit herzlichsten Dank aus.

Berlin, im Mai 1928.

Das Kuratorium
der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

Wir schließen diesen Bericht auch mit einem herzlichen Gruß an
alle die Freunde unserer Hochschule und alle diejenigen, denen
die Zukunft des Judentums am Herzen liegt, uns wieder mit
sympathischen Grüßen und so zur Unterstützung unserer Arbeit
mitwirken zu wollen. Wir sind Ihnen sehr dankbar.

Wie alle diese Taten auch im Bereich der Wissenschaften
unserer Hochschule sind: wir sind Ihnen sehr dankbar.

9. Januar: Dr. Emanuel Lasker: Weltbildung als philo-
sophisches und religiöses Problem.

18. Januar: Dr. Fritz Heysen: Menschliche Freiheit und die
Abendsonne.

10. Januar: Professor Dr. David Katz: Die Juden der
biblischen Welt im Judentum.

17. Februar: Dr. Hans J. H. Fischel: Ausgewählte Werke
des Judentums.

17. Februar: Landeshauptmann Dr. Joseph Stöckl: Die Juden in
Österreich (Ausschnitt).

Verzeichnis der gehaltenen Vorlesungen

Im Sommersemester 1927.

- Dr. BAECK: 1. Echa rabbati, 2 Stunden. 2. Religionsgeschichtliche Texte, 1 Stunde. 3. Homiletische Übungen für Anfänger, 1 Stunde. 4. Homiletische Übungen für Fortgeschrittene, 1 Stunde.
- Prof. Dr. BANETH: 1. Mischna Pesachim, 2 Stunden. 2. Talmud Jer. B'rachot Kap. VII, 1 Stunde. 3. Talmud Bab. Gittin Kap. VIII, 4 Stunden. 4. Tur und Schulchan Aruch Hil. T'refot, 2 Stunden.
- Prof. Dr. ELBOGEN: 1. Geschichte der Juden im christl. Abendlande bis zum 14. Jahrhundert 2 Stunden. 2. Geschichte der nachbiblischen Literatur, III. Teil, Neuzeit, 2 Std. 3. Briefe von und über Moses ben Maimon, 2 Stunden. 4. Benjamin von Tudelas Ma'asot, 2 Stunden.
- Prof. Dr. GUTTMANN: 1. Die Ethik des Judentums, 2 Stunden. 2. Übungen zur Religionsphilosophie, 2 Stunden. 3. Interpretation von Levi ben Gersons Milchamot Adonai (für Fortgeschrittene) 2 Stunden. 4. Lektüre von Bachjas Chobot ha Lebabot, Fortsetzung (für Anfänger) 2 Stunden.
- Dr. TORCZYNER: 1. Das Buch Hiob, 2 Stunden. 2. Deuterocesaja, 2 Stunden. 3. Hebräische Bibelkommentare, 2 Stunden. 4. Biblische und hebräisch-stilistische Übungen, 2 Stunden.
- Dr. ALBECK: 1. Talmud Sanhedrin, 4 Stunden. 2. Einführung in die Behandlung des Talmuds, 2 Stunden.
- Obermagistratsrat Dr. OLLENDORFF: Jüdische Wohlfahrtspflege, spezieller Teil, mit Besprechungen und Besichtigungen, 1 Stunde.

Im Wintersemester 1927/28.

- Dr. ALBECK: 1. Talmud Baba Mezia, 4 Stunden. 2. Talmud Megilla (für Anfänger), 2 Stunden. 3. Einführung in die Behandlung des Talmuds (für Fortgeschrittene), 2 Stunden. 4. Einleitung in die Mischna, 1 Stunde.
- Dr. BAECK wird lesen: 1. Die Apokalypse, in Verbindung mit Quellenschriften der gleichen Zeit, 2 Stunden. 2. Pädagogik des Religionsunterrichts, 1 1/2 Stunden. 3. Homiletische Übungen, 1 1/2 Stunden.

Professor Dr. BANETH: 1. Mischna Seder Moed, 1 Stunde. 2. Talmud Chullin K. III, 1 Stunde. 3. Talmud Bab. Gittin K. IX., 4 Stunden. 4. Tur und Schulchan Aruch Hil. T'refot (Fortsetzung), 2 Stunden. 5. Der jüdische Kalender, 1 Stunde.

Professor Dr. ELBOGEN: 1. Einführung in die Wissenschaft des Judentums, 2 Stunden. 2. Die Urkunden der Bücher Esra und Nehemia (mit Übungen), 2 Stunden. 3. Geschichte der Juden in Europa im Zeitalter der Vertreibungen (1300—1500), 2 Stunden. 4. Übungen zur Geistesgeschichte der Juden im neunzehnten Jahrhundert, 2 Stunden.

Professor Dr. GUTTMANN: 1. Geschichte der Religionsphilosophie von Kant bis zur Gegenwart, 2 Stunden. 2. Übungen zur Religionsphilosophie, 2 Stunden. 3. Interpretation von Levi ben Gersons Milchamot Adonai, Fortsetzung (für Fortgeschrittene), 2 Stunden. 4. Lektüre von Jehuda Halevi Kusari (für Anfänger) 2 Stunden.

Dr. TORCZYNER: 1. Nachexilische Propheten, 2 Stunden. 2. Proverbia, 2 Stunden. 3. Hebr. Bibelkommentare, 2 Stunden. 4. Hebräische Stilübungen, 1 Stunde. 5. Einführung ins Samaritanische, 1 Stunde.

Obermagistratsrat Dr. OLLENDORFF: 1. Jüdische Wohlfahrtspflege. Allgemeiner Teil (mit Besichtigungen), 1 Stunde. 2. Übungen über jüdische Wohlfahrtspflege (mit Besprechungen und Anleitung zu selbständigen Arbeiten), 1 1/2 Stunde.

EINNAHMEN

Rechnungsbericht für das Jahr 1927

AUSGABEN

	R.M.	Spf.		R.M.	Spf.
Jahresbeiträge der Mitglieder.....	7 631	—	Honorare der Dozenten und Lehrer.....	64 589	87
Beiträge von Gemeinden u. Landesverbänden	62 275	—	Verwaltungskosten	10 262	55
Einmalige Beiträge	39 906	65	Hauskosten	9 993	55
Zuwendungen für Stipendien.....	3 750	—	Lohnsteuern	4 906	64
Rückzahlungen von Stipendien	616	—	Stipendien und Mittagstisch	13 139	—
Vermiethen der Räume.....	135	09	Bibliothek	12 282	28
Darlehn	500	—	Grundsteuern	1 910	38
Zinsen	6 782	76	Rückzahlung des Darlehns	4 500	—
Ueberschuß aus Effektenankäufen	313	26	Inventar	182	59
Fehlbetrag	6 204	17	Versicherungen	2 315	40
			Preis a. d. Moses Mendelssohn-Prämien- Stiftung.....	300	—
			Stipendium aus der Max Weiß-Stiftung ..	70	—
			Zinsen a. d. Rentnerinnen der Oppert- Stiftung.....	863	97
			Fehlbetrag aus dem Jahre 1926.....	2 797	70
	128 113	93		128 113	93

Anlage B

AKTIVA

BILANZ am

	R.M.	Rpf.	R.M.	
Kassa-Konto			56	17
Postscheck-Konto			161	66
Hypothek Lindenstraße 60-61			30 000	—
„ Stargarder Straße 6			47 186	50
Haus-Konto			120 000	—
Effekten-Konto:				
PM. 2 000 000 7 ¹⁵ / ₁₀₀ Walchensee-Anleihe	—	—		
„ 51 000 4% Neue Berliner Pfandbriefe	8 211	—		
„ 50 000 Schuldverschreibung. der Stadt Hannover.....	—	87		
RM. 200 8% Pomm. Goldpfandbriefe ..	195	40		
„ 2 000 6 ¹ / ₂ % Reichspost-Schatzanw...	1 920	—		
„ 1 200 8% Berliner Pfandbriefbank Goldpfandbriefe	1 176	—		
„ 2 000 7% Preußische Landschaftliche Goldpfandbriefe	1 880	—		
„ 74 500 8% Sächsische Landschaftliche Goldpfandbriefe	72 265	—		
„ 3 762,50 Deutsche Reichsanleihe Ablösungsschuld.....	511	70		
„ 5 000 Deutsche Reichsanleihe Ablösungsschuld.....	13 031	25		
„ 5 000 Deut. Reichsauslosungsscheine				
„ 200 7% Thüringer Staatsanleihe...	173	80		
„ 1 000 Zertifikate der Gesellschaft für elektr. Hoch- und Untergrundbahn	451	90		
„ 1 000 dto. Bonus	160	—		
„ 1 000 Kommunal-Bank für Sachsen, Obligationen	840	—		
„ 500 Deutsche Kommunal-Sammel-Anleihe, Ablösungsschuld	1 300	—		
„ 500 dto. Auslosungsrechte				
„ 1 450 4 ¹ / ₂ % Preußische Hyp.-Pfandbriefbank, Goldpfandbriefe...	1 160	—		
„ 1 450 4 ¹ / ₂ % dto. Anteile und Raten-scheine.....	815	65		
„ 40 4 ¹ / ₂ % Preuß. Goldpfandbriefe, Zertifikate	32	—		
„ 40 4 ¹ / ₂ % dto. Anteile und Raten-scheine.....	22	50		
„ 11 400 7% Leipziger Hypotheken-Bank Goldpfandbriefe	10 716	—	114 863	07
Verlust im Jahre 1927			7 621	62
			319 889	02

31. Dezember 1927

PASSIVA

	<i>R.M.</i>	<i>Ref.</i>	<i>R.M.</i>	
Bankschuld			6 422	—
Hypothekenschuld			10 000	—
Josef und Rosa Garbáty-Rosenthal-Stiftung .. 1 000				
1925 neu gestiftet	3 000	4 000		—
Ludwig und Martha Geiger-Stiftung 5 000				
1925 neu gestiftet	1 000	6 000		
1927 „ „	1 200	7 200		—
Emanuel Kohn-Stiftung	900			
1926 neu gestiftet	1 300	2 200		—
Ludwig Philippson-Lehrstuhl-Stiftung	22 500			
1927 neu gestiftet	5 000	27 500		—
Ludwig Philippson-Pensionsfonds	5 200			
1927 neu gestiftet	5 000	10 200		—
Oscar und Betty Tietz-Stiftung	500			
1927 neu gestiftet	2 000	2 500		—
Hermann Veit Simon-Stiftung	3 000			
1926 neu gestiftet	1 500	4 500		—
Max Weiß-Stiftung	2 500			
1926 neu gestiftet	700	3 200		—
Samuel und Eugen Apolant-Stiftung		4 300		—
Nathan Bernstein-Stiftung		25 000		—
Bernhard und Julie Casparius-Stiftung		250		—
Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung		25 000		—
Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung		200		—
Dr. Frankl-Stiftung		350		—
Schraga Phöbus und Josef Fränkel Talmud-Stiftung		500		—
Isidor Gebert-Stiftung		400		—
Samson Hochfeld-Stiftung		200		—
Emanuel Alexander Katz-Stiftung		2 650		—
Dr. Marcus Klein-Stiftung		500		—
Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung		1 300		—
Joseph Lachmann-Stiftung		1 250		—
Olga und Alexis Latté-Stiftung		1 000		—
Moritz Lazarus-Stiftung		6 600		—
Theodor und Johanna Löwenberg-Stiftung		150		—
S. Maybaum-Fonds		1 300		—
Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung		1 000		—
Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung		62 500		—
Moritz Meyer-Stiftung		350		—
Dr. Albert Mosse-Stiftung		5 000		—
Dr. C. L. Netter-Stiftung		3 750		—
Professor Dr. Gustav Oppert-Stiftung		24 000		—
Siegmund und Amalie Sallerscher Nachlaß		3 300		—
Salomon Seligsohn-Stiftung		800		—
Dr. Martin Silbermann-Stiftung		500		—
Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung		25 000		—
Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung		400		—
Heinemann Vogelstein-Stiftung		150		—
Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung		150	259 150	—
Pensionskasse	6 000			—
Stipendienfonds	10 000			—
Baufonds	25 661	63		
Eiserner Fonds	2 655	39	44 317	02
			319 889	02

Verzeichnis der Stiftungen:

- A. Lehrstuhl-Stiftungen:
1. Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung
 2. Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung
 3. Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung
 4. Ludwig Philippson-Stiftung
 5. Joseph und Rosa Garbáty-Rosenthal-Stiftung
- B. Für die allgemeinen Zwecke der Hochschule:
1. Nathan Bernstein-Stiftung
 2. Isidor Gebert-Stiftung
 3. Ludwig und Martha Geiger-Stiftung
 4. Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung
 5. Bernhard und Julie Casparius-Stiftung
 6. Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung
 7. Oscar und Betty Tietz-Stiftung
 8. Theodor und Johanna Löwenberg-Stiftung
 9. Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung
 10. Siegm. und Amalie-Sallerscher Nachlaß
 11. Salomon Seligsohn-Stiftung
 12. Rabbiner Dr. Heinemann-Vogelstein-Fonds
- C. Prämien- und Stipendien-Stiftungen:
1. Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung
 2. Moritz Meyer-Stiftung
 3. Dr. P. F. Frankl-Stiftung
 4. Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung
 5. Moritz Lazarus-Stiftung
 6. S. Maybaum-Fonds
 7. Dr. Martin Silbermann-Stiftung
 8. Max Weiß-Stiftung
 9. Dr. Marcus Klein-Stiftung
 10. Emanuel Kohn-Stiftung
- D. Für den Pensionsfonds:
1. Ludwig Philippson-Pensionsfonds
 2. Samuel und Eugen Apolant-Stiftung
 3. Olga und Alexis Latté-Stiftung
 4. Hermann Veit Simon-Stiftung
 5. Emanuel Alexander Katz-Stiftung
 6. Dr. Albert Mosse-Stiftung
 7. Dr. C. L. Netter-Stiftung
- E. Für besondere Zwecke:
1. Joseph Lachmann-Stiftung für die Bibliothek
 2. Schraga Phöbus und Joseph Fränkel Talmud-Stiftung
 3. Samson Hochfeld-Stiftung
 4. Gustav Oppert-Stiftung (die Zinsen sind vorerst an Verwandte zu zahlen)
- F. Unter fremder Verwaltung stehen:
- Dr. Bernhard Weiß-Stiftung
Albert Beer-Stiftung
Salomon Neumann-Stiftung
David Herzog Freitisch-Stiftung
Eduard Tausk-Stiftung.

DER NUMERUS
IM PROBLEM DER SPRACHENTSTEHUNG

von

HARRY TORCZYNER



Verhandlungen der Kommission

DER NIMBUS
IM PROBLEM DER SPRACHENTSTEHUNG

VON
HANS TORNTZEN

Die Sprache ist ein Wunderwerk der Natur, ein
 Produkt der menschlichen Vernunft, das
 uns ermöglicht, unsere Gedanken zu ver-
 mitteln und unsere Empfindungen zu
 beschreiben. Sie ist das Fundament der
 menschlichen Kultur und der zivilisierten
 Gesellschaft. Ohne Sprache wäre das
 Leben des Menschen unvollständig und
 seine Existenz bedrohlich. Die Sprache
 ist nicht nur ein Mittel der Kommunikation,
 sondern auch ein Spiegelbild der menschlichen
 Seele und der Welt, die wir umgeben.
 Sie hat die Kraft, die Vergangenheit zu
 bewahren und die Zukunft zu gestalten.
 In der Sprache finden wir die Einheit von
 Denken und Handeln, von Wort und Tat.
 Sie ist das Bindeglied zwischen dem
 Einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen
 dem Inneren und dem Äußeren. Die
 Sprache ist das Licht, das den Weg zum
 Wissen und zur Wahrheit weist. Sie ist
 das Werkzeug, mit dem wir die Welt
 verstehen und sie umgestalten können.
 In der Sprache liegt die Macht, die
 Menschen zu Göttern erheben kann, aber
 auch die Gefahr, sie zu Dämonen zu
 machen. Die Sprache ist ein zweischneidiges
 Schwert, das die Menschheit in die Höhe
 hebt und in die Tiefe stößt. Sie ist das
 Leben und die Seele der Nation, das
 Blut und das Fleisch der Kultur. Die
 Sprache ist das Haus, das wir bauen,
 um uns vor den Stürmen der Welt zu
 schützen und um die Wärme der
 Gemeinschaft zu empfangen. Sie ist das
 Feuer, das uns wärmt und uns
 erhellt. Die Sprache ist das Licht, das
 den Weg zum Leben weist. Sie ist das
 Leben und die Seele der Menschheit.

Das Problem der Entstehung der Sprache gilt immer noch als ungelöst, wenn nicht als unlösbar. Von den verschiedenen Theorien aus, die für den Anfang aller Sprachlaute konstruiert worden sind, der Theorie der Affektlaute, der Schallnachahmung usw. ist der Weg nicht zu erkennen, der zu unserer entwickelten Sprache führt, mit ihren festen Formen und Kategorien für die verschiedenen Formen und Kategorien des Seins und Denkens.

Die Sprachwissenschaft sucht sich nun mit der Tatsache abzufinden, daß die Anfänge aller Sprachgeschichte der exakten Forschung sich zu entziehen scheinen. Sie glaubt, Wissenschaft bleiben zu können, wenn sie sich auf die Prüfung der gewordenen sprachlichen Gebilde beschränkt ohne Seitenblick auf deren in Dunkel gehülltes Werden.

Gelingt ihr das? Kann es Sprachwissenschaft geben ohne eine feste Grundanschauung über den Ursprung der Sprache, und entspricht die gegenwärtige Sprachforschung dieser Forderung?

Die Antwort darauf kann nicht anders lauten als Nein. Die gegenwärtige Sprachforschung verzichtet freilich auf ein wissenschaftliches Urteil über die Sprachentstehung, sie fußt aber durchaus, teils bewußt, teils unbewußt, auf unwissenschaftlichen und zweifellos falschen Vorurteilen über den Ursprung der Wortgebilde. Und diese Vorurteile verzerren nicht nur das Bild der gewordenen Sprache, sie allein tragen vielmehr auch die Schuld daran, daß das Problem der Sprachentstehung bisher unlösbar zu sein schien.

Die Sprachwissenschaft führt z. B. die Wörter auf Stämme und Wurzeln zurück. Die Begriffe von Stamm und Wurzel sind der semitischen Grammatik entlehnt. Aber eben am Semitischen läßt sich am deutlichsten erkennen, daß Stamm und Wurzel im wirklichen Werden der Sprache niemals existiert haben. Im Semi-

tischen (Hebr.) bedeutet z. B. gazal „er raubte“, gazöl „rauben“, gōzel „raubend“, gazül „geraubt“, gezel „Raub“, es scheint also, als ob die Vokale nur grammatische Formbedeutung hätten, die Wortbedeutung aber nur an dem „Stamm“ der Konsonanten g z l haften. Es ist aber von vornherein klar, daß es einen solchen „Stamm“, der nur aus Konsonanten bestanden hätte, in der lebenden Sprache niemals gegeben haben kann. Wir sind es, die aus den einzelnen lebenden Sprachformen das allen begrifflich und lautlich Gemeinsame logisch abstrahieren, und das mag praktisch für die Beherrschung der Sprache von großem Nutzen sein; ebenso klar aber ist es, daß die herrschende semitische Grammatik, für die Stamm und Wurzeln das Um und Auf der Sprachbetrachtung sind, sich jede Möglichkeit eines historischen Verständnisses des Sprachwerdens selbst verammelt.

Man mache sich nur klar, daß derselbe „Stamm-begriff“ sich leicht auf deutsche Beispiele übertragen ließe, und man wird die Sinnlosigkeit dieser Art Wissenschaft ganz erkennen. Wir sagen: sprechen, sprich, sprach, gesprochen, Spruch. Auch hier wechseln die Vokale mit der grammatischen Form, und wir könnten für die Wortbedeutung einen „Stamm“ s p r c h abstrahieren. Man stelle sich nun vor, daß die Erscheinung des Ablauts wie sprechen, sprich, sprach, gesprochen, Spruch auf alle Zeitwörter übergreifen hätte, — die logisch orientierten Grammatiker würden alle sprachlichen Bildungen aus solchen Stämmen erklären, und nur, wie noch heute viele Semitisten, darüber disputieren, ob die ältesten Stämme nur zwei- oder auch drei- und vierkonsonantig gewesen sind.

Nicht minder unhistorisch ist aber auch die Vorstellung der Stämme und Wurzeln auf indogermanischem Gebiet, wo sie nur etwas anders, aber nicht minder falsch erfolgt. Aus zwei oder mehr Formen eines Wortes (wie etwa $\mu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ und $\mu\epsilon\rho\acute{o}\nu$) wird das beiden gemeinsame als Stamm ($\mu\epsilon\rho\sigma$), aus mehreren verwandtscheinenden Wörtern das Gemeinsame als Wurzel herausgehoben. Diese Wurzel, die an den Anfang der Wortgeschichte gestellt wird, ist in Wirklichkeit der Abschluß, eine Abstraktion im Gehirn der Grammatiker, und man begreift, daß die Sprachforscher, deren Blick in dieser falschen Richtung festgebannt ist, den anderswoher führenden Weg der historischen Entwicklung nicht sehen können.

Sucht man nach Wurzeln, so zugleich auch nach einer Wurzel- oder Grundbedeutung. Auch diese muß darum von vornherein falsch sein, eine philosophierende Abstraktion mit nur

gedachter Existenz, ein Prokrustesbett, in das die wirkliche Entwicklung eingezwängt werden soll.

Die Sprachwissenschaft begreift das Werden der Sprache nicht. Aber weil sie immer noch logisch statt historisch eingestellt ist, operiert sie mit den grammatischen Kategorien so, als ob diese überhaupt nicht erst geworden, sondern von vornherein feststehende Tatsachen wären. Die entwickelte Sprache bezeichnet heute das Geschehen und Sein mit der eigenen Kategorie des Aussagewortes, falsch Zeit- oder Tatworts, das Ding mit dem Hauptwort, die Eigenschaft mit dem Eigenschaftswort. Es ist aber klar, daß, als der Mensch zu sprechen begann, diese Kategorien noch nicht vorhanden waren, daß die ältesten Beispiele älter sein müssen, als die an und aus ihnen entwickelte Regel, daß die Sprachforschung sorgfältig auf solche Beispiele zu achten hat, die sich nicht erst aus der Regel erklären lassen. Sie können älter als die Kategorie, vor aller Regel entstanden sein und lehren, wie an ihnen die Kategorie, die Regel sich entwickelte. Was aber tut die Sprachwissenschaft? Sie erklärt gerade umgekehrt die Kategorien in Permanenz und sucht in sie gewaltsam einzuordnen, was gutwillig sich nicht fügt. Wörter für *da*, *dort*, *oben*, *unten*, *innen*, *außen*, *auf*, *nieder*, *dann*, *durch*, *mit* haben örtliche, zeitliche oder instrumentale Bedeutung — an sich, weil das Wort selbst eben nichts anderes als örtliche, zeitliche, oder instrumentale Beziehung beinhaltet. *Da*, *oben*, *unten* sind lokativ, *dann* temporal, *mit* instrumental, nicht ob ihrer wie immer gearteten Form, sondern wegen der Eigenbedeutung dieser Partikeln selbst, und es war zu untersuchen, ob nicht in Nachbildung ihrer Lautform andere lokale, temporale, instrumentale Wörter geschaffen wurden und so aus ihnen eigene Formen für einen Lokativ, Temporalis, Instrumentalis entstanden. Die herrschende Grammatik aber geht vom fertigen Kasus und vom fertigen Nomen aus; sie sucht in Wörtern wie *dann*, *da*, *prae*, *pro*, $\pi\rho\upsilon$, $\alpha\pi\omicron$, $\epsilon\pi\iota$ usw. nach einem womöglich nominalen Stamm und diskutiert darüber, ob die Endung ursprünglich Lokativ oder Akkusativ, Dativ oder Ablativ war und versperrt sich so den Weg der historischen Erklärung.

Wörter für vorn, hinten, oben, unten wie $\pi\rho\upsilon$ = prim-us, ehest (vgl. *nebst*) = erst, *extra* = extremus bezeichnen durch ihre Eigenbedeutung einen Rang: *voran* ist = zuerst, *hinten* = zuletzt. Darum entsteht in Nachbildung zu ihnen eine eigene Form für die Rangzahlwörter und für die Superlative: wie *erst* und *letzt*, so auch *best* und *schlimmst*, wie *primus* und *supremus* so auch *maximus*, *mini-*

mus. Daneben stehen aber auch noch Wörter wie *Hengst* und *Herbst*, die lehren, daß st nicht nur und nicht ursprünglich Superlativzeichen gewesen sind. Was soll man nun dazu sagen, wenn ein so bedeutender Indogermanist wie Hirt einen eigenen Aufsatz darüber geschrieben hat, wie man selbst Wörter wie *Hengst* und *Herbst* als Superlative deuten, d. h. umdeuten kann?

Das Problem der Entstehung der Sprache ist nicht unlösbar, nur dem falsch gerichteten Blick der Sprachforscher mußte es so erscheinen. Im Gegenteil muß der Weg, auf dem eine Sprache sich entwickelte, ein Weg, den alle Menschen, niedrige wie hohe Völker, Kinder und Erwachsene, als selbstverständlich mitgingen, einfach und notwendig sein. Und wenn es mir, wie ich mit Sicherheit zu behaupten wage, gelungen ist, das uralte Problem der Entstehung der Sprache wirklich zu lösen, so gehörte dazu eigentlich nicht mehr als die konsequente unerbittliche Kritik jener Vorurteile, mit denen auch ich wie alle Sprachwissenschaftler das Objekt unserer Forschung zu betrachten gewohnt war.

Ich habe meine Anschauungen über die Entstehung der Sprache, wie ich sie in meinem 1916 erschienenen Buche*) ausgeführt habe, auf induktivem Wege aus dem in allen Hauptzweigen sorgfältig durchforschten Material der semitischen Sprachgruppe Schritt für Schritt erschlossen. In einigen wichtigsten Punkten habe ich auch das Indogermanische daraufhin untersucht und sie bestätigt gefunden. Sachliche Einwände von Belang sind nirgends gegen meine Thesen vorgebracht worden; was da und dort gegen sie angeführt worden ist, verdient schon darum keine Widerlegung, weil es eben auf den Vorurteilen fußt, deren Grundlosigkeit bei einiger Überlegung selbstverständlich sein muß. Wohl aber haben Semitisten wie Indogermanisten in Rezensionen und Briefen anerkannt, daß dieser Weg zum Ziele führt. Andere namhafte Forscher haben mir mitgeteilt, daß die aus dem Semitischen und Indogermanischen erschlossenen Gesetze der Sprachentwicklung ganz ebenso für das finnisch-ugrische sowie für das afrikanische Sprachgebiet zutreffen.

Der Eindruck des Laien wird stets der sein, daß der Mensch zuerst die konkreten Gegenstände seiner Umgebung benannt habe.

*) Die Entstehung des semitischen Sprachtypus, ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Epoche, I, Wien 1916. — Vgl. jetzt auch meinen Aufsatz „Logisch-scholastische oder historisch-psychologische Sprachbetrachtung“ in der Festschrift für Bruno Meißner, Berlin 1928, Bd. II.

Die Untersuchung solcher Konkreta lehrt aber immer wieder, daß die Namen der Gegenstände ursprünglich nur eines ihrer Merkmale bezeichnen. Namen für Konkreta wie *Gesicht*, *Gelenk*, *After*, *Gekröse* sagen nur „*Sehen*, *lenken*, *after* = hinten, *kraus*“, *Platte*, *Spitze* nur „*platt*, *spitz*“, *Obst* nur *oben*, *Krähe* nur *krähen*, *Hahn* zu *canere* nur *schreien*, *Floh* nur *fliehen*, *Hügel* nur *hoch*, *Raum* nur *geraum*, *geräumig*, *Gemach* nur *gemach*, *bequem* usw. Und zwar liegt die Sache nicht so, daß die Gegenstände nach einem ihrer Merkmale benannt worden wären — es steht nicht bewußte Benennungstätigkeit am Beginn der Sprache. Die Wurzel jedes Bedeutungswandels und auch jeder Bedeutungsentstehung in der Sprache ist vielmehr das Mißverständnis des Gesprochenen durch den Hörenden. Der Irrtum ist das fruchtbare Prinzip der Sprache. Der Sprechende sagt: *Da platt*, *da spitz*, *da krähen*, *da fliehen*, *da oben*, *da hinten*, *after*, *hoch* und der Hörende versteht: Die Platte, die Spitze, die Krähe, der Floh, das Obst, der After, der Hügel. Vor allem Konkreten stehen also einfache Merkmalbezeichnungen: *oben*, *hinten*, *platt*, *spitz* usw. Solche Merkmalbezeichnungen für *platt*, *spitz*, *oben*, *unten*, *vor*, *nach* usw., die selbst noch nach keinem Formschema entstanden sind, die nicht männlich und nicht weiblich, weder Einzahl noch Mehrzahl sind, gibt es auch heute noch in jeder Sprache — man nennt sie sehr, sehr schief Adverbia — und zahllose Beispiele unter ihnen sind wirklich alte Urwörter, die vor aller grammatischer Regel entstanden sind. Auch heute sehen wir wie diese Adverbia z. B. zu Substantiven werden: *Das Ach*, *das Weh*, *das Durcheinander*, *das Um und Auf*, *er kennt kein Genug*, *das Wie*, *das Wenn*, *das Aber*, *das Gestern*, *das Morgen*, *den Garaus machen* usw. usw. Man versteht, daß diese Merkmalwörter aber nicht nur als Substantive mißverstanden werden mußten, sondern auch als Verba. Man sagte: *Da vorn* und wies auf das Vorn des Leibes und der andere verstand: *das Gesicht*; man sagte aber auch: *da vor*, *vorn*, *fort* und wies auf den (die) sich Fortbewegenden und verstand: *da fährt er*, *da führen sie*; aus „*das hinter!* *das vorder!*“ wird: *das hindere!* *das fördere!*“ und so fort*).

*) Es gibt in der entstandenen Sprache keine etymologische Verwandtschaft, es gibt nur etymologische Identität. *Hinter* und *hindern* sind dasselbe Wort, mag ihre Endung noch so verschieden sein. Ihre verschiedene Bedeutung als Adverb und Verbum sind die Folge ihrer verschiedenen Anwendung, ihre lautliche Verschiedenheit die Folge ihrer getrennten Lautgeschichte.

Auch diese alten Merkmalwörter verdanken ihre einfache Bedeutung erst dem Mißverständnis. Es gibt keine Grundbedeutung, weder des Wortes noch seiner grammatischen Form. Bedeutung gab den sprachlichen Gebilden ihre Geschichte. Der Mensch rief im Affekt oder in Nachahmung eines Geräusches etwa: *ha* und wies dabei auf die Richtung seines Interesses; *ha* ward zum Deutewort für „*da*“. Es ward weiter etwa besonders angewendet, um auf ein vorn oder oben befindliches *da* hinzuweisen. Der Hörer verstand nicht mehr *da*, sondern *vorn*, *oben* usw.

Auf dieselbe Weise beginnt das Kind seine Sprache mit bedeutungslosem Geplapper. Der Hunger treibt es, wenn es essen will, Mund und Lippen zu bewegen und dadurch etwa die Laute *mam mam*, *ham ham* hervorzubringen. Wir Eltern mißverstehen dies *ham ham*, als hätte es die Bedeutung: *Essen*, und wir schenken so dem Kinde sein erstes Wort.

Diese bedeutungslosen Urwörter waren nach keinem Formschema entstanden. Es war dasselbe $\pi\rho\sigma$ = *vor*, das durch lautliche Entwicklung auch zu *prae*, *porro*, $\pi\rho\upsilon$, *primus*, *prior*, *praeter* werden konnte. Aber jede dieser Formen erlebte ihre eigene Geschichte. Und da sie auf alle Gegenstände des Bewußtseins angewendet wurden, wurden sie mit einem Schlage konkret oder abstrakt, Nomen oder Verbum, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft, Einzahl oder Mehrzahl, Akkusativ oder Lokativ, weil dies die Objekte sind, als deren Namen wir sie mißverstehen. Und die jeweilige Form jedes Urwortes, das durch seine Geschichte etwa Nomen oder Verbum, Nominativ oder Ablativ geworden ist, bildet den Keim, der durch Analogie zur eigenen grammatischen Form für Nomen oder Verbum, Nominativ oder Ablativ werden konnte und, wenn er gegen andere Analogien sich durchsetzte, auch wirklich geworden ist.

Der Mensch besitzt die Sprache und glaubt in ihr die Welt zu besitzen. Wie es in der Welt Dinge und Vorgänge gibt, so glaubt er, daß auch die sprachlichen Gebilde von vornherein Symbole, Namen dieser Dinge und Vorgänge seien. Dinge und Vorgänge, Nomen und Verbum sind ihm das Zentrum der Sprache und von diesem (historisch) falschen Zentrum aus erscheinen ihm die Urwörter als „erstarrte“ Kasus eines Nomens*), Infinitive eines Verbums, aus dem fertigen Nomen oder Verbum gebildet durch Anfügung einer sogenannten Adverbialendung. — Ein Wort etwa für „*den Morgen*,

*) In späteren Einzelfällen tritt solche Erstarrung als Rückbildung hier und da auf. Der Hauptweg der Entwicklung aber verläuft umgekehrt.

die *Frühe*“, ist nichts anderes als eine lautliche Entwicklung des Adverbs „*morgen, frühe*“ und ist in seiner Geschichte Hauptwort geworden. Die Sprachwissenschaft aber geht vom fertigen Substantiv „*der Morgen*“ aus, das Adverb erklärt sie als dessen erstarrte Kasusform.

Der sprechende Mensch — und noch schlimmer, systematischer die Sprachwissenschaft — ist am Objekt der Sprache orientiert, nicht an deren eigenen Gesetzen, ist auf das Ziel alles Sprechens eingestellt, nicht auf das Werden von den Anfängen her.

Daß die Sprache indes nicht von der Wirklichkeit aus durch Benennung entstanden ist, sollten schon die zahllosen Abstrakta, auch der primitivsten Sprachen, lehren, denen nirgends eine Wirklichkeit entspricht. Aber als die alten Merkmalsbezeichnungen — wie etwa *Platte, Spitze* auf Dinge angewendet und so zu Dingnamen geworden waren, mußte es scheinen, als ob die anderen Merkmalbezeichnungen gleicher Form und gleichen Gebrauchs — etwa *Größe, Liebe, Gnade* — ebenfalls Namen von Dingen, Hauptwörter wären und so hat eine sprachliche Analogie dem Menschen die Abstrakta gegeben, die — wie ich persönlich glaube, nicht ohne Nachteil — sein Denken beherrschen.

Die falsche Einstellung zur Sprache, als müßte sie von vornherein ein Spiegel der Wirklichkeit sein, hat durch das fruchtbare Mißverständnis die Sprache erst geschaffen — sie hat aber auch das Problem der Sprachentstehung bisher unlösbar gemacht. Und daneben noch eines: Die Entstehung der Sprache über grammatisch formlose Merkmalwörter mußte notwendig zu Entwicklungsprozessen führen, von denen die Sprachwissenschaft bisher keine Ahnung hatte. Und einen dieser Prozesse will ich im folgenden in Hauptpunkten behandeln: Die Geschichte von Einzahl und Mehrzahl in der Sprache*).

Wie bezeichnet die Sprache die Mehrzahl gegenüber der Einzahl, und ist diese Bezeichnung ursprünglich, d. h. von vornherein verständlich?

*) Den Inhalt des folgenden habe ich zuerst im Frühjahr 1920 auf dem Leipziger Orientalistentag und im Herbst desselben Jahres in der Wiener Philosophischen Gesellschaft vorgetragen. Die Grundthese ist bei mir seit 1914 abgeschlossen und mir seither nur immer sicherer geworden.

Am bekanntesten ist uns der Mehrzahlausdruck durch die Endung: (*der Berg,*) *die Berg-e*. Wir haben die Empfindung, und der Laie mag es wirklich glauben, daß die Bedeutung der Mehrheit in dieser Endung steckt. Ist das ursprünglich, so müßte die Endung aus einem Wort für viel, mehr hervorgegangen sein. In Wirklichkeit ist es aber ganz ausgeschlossen, all die verschiedensten kleinsten Endungen, die neben der Mehrzahl auch noch männlich oder weiblich, Nominativ oder Genetiv usw. bezeichnen, als Zusammensetzungen von Wörtern für viel, — nebst solchen für Geschlecht und Kasus aufzufassen.

Der Wahrheit näher scheint auf den ersten Blick eine andere Annahme zu kommen. In vielen Fällen sind die Pluralformen voller als die Einzahl: *Berge* zu *Berg*, *montes* zu *mons*, hebr. *abōt* „Väter“ zu *ab* „Vater“, arab. *qātilūna* zu *qātilun*, und so könnte die Pluralform durch die Erweiterung an sich oder durch den stärkeren Nachdruck, der sie bewirkt, symbolisch das Mehr an Zahl zum Ausdruck bringen. Aber auch dieser Erklärungsversuch ist unrichtig: Nicht nur ist die Pluralform in vielen alten Formengruppen nicht voller, sondern eher noch kürzer als die Einzahl — (wie arab. *qatl*, *qitl* usw. zum Einzelwort *qatlat*, *qitlat* usw.) —, sondern vor allem ist diese Deutung, wie jede symbolistische Deutung der Sprache, psychologisch falsch. Man mache sich nur klar, wie wirklich die Bedeutung eines Wortes verändert wird, wenn es voller, stärker, nachdrücklicher gesprochen wird, etwa statt *Tisch*: *Tisch*, statt *blau*: *bláu*, statt *geh!* *géh!* Nur der im Wort liegende Begriff wird dadurch nachdrücklich hervorgehoben. *Tisch* und nichts anderes, zweifellos *blau*, *geh* bestimmt! (wie z. B. die geschärfte Aussprache des hebr. Intensivstamms seine Intensivbedeutung erklären kann). Aber selbst die nachdrücklichste, vollste Aussprache von *Tisch*, *blau*, *geh!* oder welchem Wort immer könnte niemals als mehrere Tische, mehrere blaue, geht mehrere! verstanden werden. Die Symbolisierung durch stärkeren Druck ist somit kein natürlicher, von vornherein verständlicher Ausdruck der Mehrzahl.

Als ein solches primitives Mittel zur sprachlichen Bezeichnung einer Mehrheit gilt ferner die Doppelung, die Doppeltsetzung des Wortes oder eines Teiles desselben (Reduplikation). Die Wiederholung des Wortes soll auf natürliche Weise die Mehrheit des Bezeichneten andeuten. Auch dies ist unrichtig. Zunächst lehrt der Tatbestand, daß die Doppelung als Pluralausdruck nicht in Betracht

kommt. Nicht im Indogermanischen und nicht im Semitischen, wo die gewöhnlich dafür angeführten Beispiele sich nicht nur durch die Doppelung vom Singular unterscheiden, ja selbst nicht etwa im Sumerischen, wo z. B. *gal-gal-la* für *gal* „groß“ ebenso gut Einzahl wie Mehrzahl sein kann. Und wieder ist auch das eigentlich selbstverständlich. Die Doppelung der Sprache ist kein bildhaftes, gleichzeitiges Nebeneinander, sondern Wiederholung im Nacheinander. Wir sagen im Affekt: *Wehe, wehe!, Krieg, Krieg! Caesar, Caesar! langsam, langsam! Erde, Erde, Erde, höre Gottes Wort!* — um das einmal Gesagte nochmals und abermals zu sagen, damit es sicherer gehört und sicherer verstanden werde. Die Bedingungen des Sprachvorgangs schließen es vollkommen aus, daß etwa „*mein Gott, mein Gott*“ als „*meine Götter*“, — „*Vater, Vater*“ als „*zwei Väter*“, „*komm, komm!*“ als „*kommet*“ verstanden werden könnte. Die Doppelung ist kein adäquater, primitiver Ausdruck der Mehrheit.

Das Ergebnis ist: Die in der Sprache verwendeten Ausdrucksmöglichkeiten des Plurals sind nirgends von vornherein zu verstehende, adäquate und darum ursprüngliche Bezeichnungen der Mehrheit. Sie können zum Pluralausdruck nur erst geworden sein. Man kann sie nicht erklären, wenn es nicht gelingt, den Tatsachen die Geschichte ihres Werdens abzulernen.

Was sind die Tatsachen? Was bezeichnet die Sprache als Mehrzahl? Die Betrachtung des Materials in den verschiedensten Sprachen und Sprachgruppen lehrt, daß überall nicht nur die wirkliche Mehrheit allein, sondern auch rein singularische Begriffe die Formen der Mehrzahl aufweisen:

Im Semitischen wie im Indogermanischen — in ganz analoger Übereinstimmung — kennzeichnet der Plural z. B. auch einfache Körperteilnamen wie Kopf (semitisch *rischān*, deutsch *zi houbitum*), Schlund (*fauces*), Hals, Nacken (*cervices*, *νῶτα*), Brust (gotisch *brusts*), Herz usw. Stoffnamen wie Wasser (semitisch; indogermanisch *νίπτρα* Waschwasser), Feuer, Blut, Fleisch (akkad. *schērē*), Asche (*cineres*), Schaum (*spumae*), Rauch (*κάπνοι*) Schnee (*nives*), Fett, Schmutz, Rest (*reliquiae*); Raumbegriffe wie Rechts (*τὰ δεξιά*), Umgebung (semitisch; *les environs*), Norden (*septentrionalia*), Jenseits, Tiefe, Ferne, Fläche, Seite, Hinterhalt (*insidiae*), Lager (*castra*), Grab (*τάφοι*), Wiege (*cunae, cunabula*), Haus (*aedes, δῶματα*); Zeitbegriffe wie Mor-

gen, Abend (semitisch *schērēti*, *lilāti*, indogermanisch *δούραι* bis zu spanisch *buenas tardes*, *buenas noches*), Mitternacht, Mittag (hebr. צהריים), Namen einzelner Tage wie *calendae*, *nonae*, *idus*, *nundinae* (Wochenmarkt), die Festzeiten *feralia*, *matronalia*, *Olympiaca* bis hinunter zu *Ostern*, *Pfingsten*, französisch *les pâques* usw., endlich jede Art von Abstrakten wie im Indogermanischen Hochzeit, Leichenzug (*exsequiae*), Reichtum (*divitiae*, *opes*), Dank (*grates*), Bitte (*preces*), Witz (*sales*, *facetiae*), Entzücken (*deliciae*), Waffenstillstand (*indutiae*) und viele andere, im Semitischen ebenso Leben, Alter, Jugend, Ewigkeit, Brautstand, Scheidung, Pflege, Blindheit, Weisheit, Verkehrtheit, Redlichkeit, Wahrheit, Zorn, Furcht, Ergötzen, Zauberei, Niederlage, Schafschur und zahllose andere Abstrakte und Infinitive.

In diesen und vielen anderen sogenannten *Pluralia tantum* bezeichnet der Plural eine Einzahl. Wie erklärt man dies bisher? Einerseits deutet man auch diese Singulare als eigentliche Plurale und deckt den inneren Widerspruch durch einen Namen zu; man spricht von „diskreten“ Pluralen: so soll bei den Raump pluralen „die Idee eines aus unzähligen Teilen oder Punkten zusammengesetzten Ganzen zutage“ treten*), in den Eigenschafts- und Tatbezeichnungen soll „eine Zusammenfassung der am Stammbezug haftenden Zustände oder Eigenschaften“ enthalten sein, ein Wort etwa wie ἡλιος: „Sonnenhitze“ wird daraus erklärt, „weil die Sonne einmal ums andere brennt“**) u. dgl. mehr. Es erübrigt sich, an diesen diskreten Pluralen eine Indiskretion zu begehen und die Ungereimtheit solcher aus der Luft gegriffenen Erklärungen im einzelnen zu erweisen; es genüge vorläufig zu zeigen, daß von vornherein jede Berechtigung zu solchen Umdeutungen fehlt:

Wir nennen gewisse Formen, weil sie in vielen Fällen eine Mehrzahl bezeichnen, a potiori Pluralformen. Was aber berechtigt uns zu der Annahme, daß dies stets die Bedeutung dieser Formen ist, die wir auch dort zu suchen haben, wo in Wirklichkeit singularische Bedeutung vorliegt?

Andererseits sucht man der Fülle der verschiedenartigen Bedeutungen, die die Pluralformen umspannen, dadurch gerecht zu werden, daß man etwa sagt: Die Sprache bezeichnet von vornherein nicht den Plural als etwas Zählbares, sondern bringt — in einer eigenen Wortklasse — nur den Affektionswert zum Ausdruck, den sie dem

*) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 124a.

**) R. Wagner, Grundzüge der griech. Grammatik, S. 111.

Begriff beimißt; sie legt „zunächst noch keinen Wert (!) auf eine deutliche formelle Scheidung des Einzelnen und der Menge, sondern begnügt sich damit, diese je nach den Umständen in eine der alten Wertklassen einzureihen“ (Brockelmann), weshalb z. B. im Arabischen auch die „Femininendung“ als Pluralzeichen erscheint.

Diese Erklärung ist ebenso nichtssagend wie falsch. Sie ist falsch, weil die Tatsachen die Annahme nicht gestatten, als habe irgendeine Plural- oder Singularform, weiblich oder männlich, ursprünglich einen Mehr- oder Minderwert zum Ausdruck gebracht.

Dieselbe semitische Endung, die z. B. als sogenannte Femininendung das Einzelwort, *nomen unitatis*, also anscheinend den Minderwert bezeichnet, ist auch, wie das Zahlwort zeigt, alter Ausdruck des Plurals, also des angeblichen Mehrwerts. Derselbe angeblich mehrwertige Plural *Männer*, hebr. אנשים, muß in gewissen Fällen durch den Minderwertsausdruck im Singular ersetzt werden חמשים איש *fünfzig Mann*. Die Erklärung ist ferner falsch, weil sie zu unrecht symbolisiert. Der größere Affektionswert eines Wortes verstärkt, wie oben an Beispielen gezeigt wurde, eben immer nur den Wortbegriff selbst, nicht irgendeine grammatische Beziehung des Wortes. Endlich ist die Erklärung nichtssagend, weil sie nicht erklärt, wie es kommt, daß diese verschwommene Wertenteilung in der großen Zahl der Fälle dennoch klar und ausschließlich den Plural als Plural, die Einzahl als Einzahl kennzeichnet.

Vor allem aber ist die Einstellung dieser ganzen bisher betrachteten Erklärungsweise zur Sprache von vornherein unrichtig. Sie schaut die Erscheinungen der Sprache in einer Fläche und sucht die verschiedenen, widersprechenden Bedeutungen der sogenannten Pluralformen auf einen Nenner zu bringen, sie rein logisch unter einen Begriff zu subsumieren. (— Der muß dann, um die Gegensätze zu vereinen, so farblos und nichtssagend werden, daß die einzelnen, bestimmten Bedeutungen daraus nicht zu erklären sind. —) Indes sind die sprachlichen Erscheinungen nicht aus ihrem jeweiligen Gesamtzustand, sondern allein aus der Geschichte ihres Werdens, und nicht logisch verallgemeinernd, sondern psychologisch zu erklären.

Daß die Mehrheitsbedeutung sogenannter Plurale etwas Gewordenes sein kann, hat bekanntlich besonders Johannes Schmidt 1889 an den Pluralen der indogermanischen Neutra gezeigt. Er führt u. a. selbst solche Endungen an, die, wie z. B. die deutsche Nachsilbe *lich*, oder das zum Wort gehörige *er* (*ir* in Kalbir, Kälber), ur-

sprünglich ganz gewiß nichts mit dem Mehrheitsbegriff oder etwas dem ähnlichen zu tun hatten und dennoch in bestimmten Mundarten zum speziellen Ausdruck des Plurals geworden sind. Freilich hat er weder den Umfang noch auch den psychologischen Weg dieser Entwicklung gesehen. Er beruft sich zum Vergleich — gewiß mit Recht — auf die gebrochenen Plurale des Arabischen*), die ja auch die Form von Singularen haben, und meint, diese Singulare seien als Abstraktbildungen gebraucht und so zu Kollektiv-Pluralen geworden. Aber eben das wäre erst zu erklären, wie an Stelle konkreter Einzelbedeutung wie: ein Rind, ein Pferd, ein Blatt eine Abstraktion und daraus die Kollektivbedeutung *Herde, Stall, Laub*, bzw. weiter die wieder konkrete Mehrzahl *Rinder, Pferde, Blätter* hätte treten sollen. Freilich ist es Tatsache, daß die Form der Einzahl vielfach auch für eine Mehrheit gebraucht wird: Auch wir sagen *50 Mann, 30 Stück, jeder Mann* statt *Männer, Stücke*, und z. B. im Semitischen muß in solchen Fällen die Einzahl stehen. Hier hat die Einzahl „*Mann, Stück*“ die Bedeutung der Mehrzahl. Aber ist diese Mehrheitsbedeutung aus der der Einzahl hervorgegangen? Nun, schon das Beispiel der Zahlwörter zeigt, daß dies nicht der Fall sein kann. Die Zahlwörter vier, fünf, sechs, sieben bezeichnen gewiß Mehrheiten, haben aber im Semitischen wie im Indogermanischen die Form der Einzahl. Wer wollte deshalb behaupten, daß vier, fünf, sechs ursprünglich eins bedeutet hätten und erst kollektivischer Gebrauch ihnen die Mehrheitsbedeutung gegeben hätte?

Nein, es zeigt sich vielmehr, daß, ganz so wie in den *Pluralia tantum* die Form der Mehrzahl ohne Mehrzahlbedeutung von vornherein auch bei Einzelbedeutung stehen kann, ganz so auch die Form der Einzahl ohne Einzahlbedeutung bei Mehrheitsausdrücken stehen kann.

Und wirklich hätte bloße zusammenschauende Betrachtung den allgemein bekannten Tatsachen den umfassenden Umfang und die Richtung der Pluralentwicklung bereits absehen müssen. Bereits oben war davon die Rede, daß im Semitischen wie im Indogermanischen übereinstimmend der Plural für die Einzahl gebraucht

*) So bezeichnet man bekanntlich in der arabischen Grammatik die Erscheinung, daß von zwei in ihrer Vokalisation verschiedenen Lautformen eines Wortes wie *qutūl* (oder *aqtul*) neben *qatl* die eine für den Plural, die andere für den Singular verwendet wird.

werden kann im Wesentlichen bei Stoffnamen und Abstrakten, d. h. zusammenfassend bei solchen Begriffen, bei denen man eigentlich weder von Einzahl, noch von Mehrzahl sprechen kann. Man spricht, in eigentlichem Sinne, nicht von ein oder mehr Wassern, Feuern, Tiefen, Ergötzen, Zornen, Furchten usw. Hier ist weder der Singular ein Singular, noch der Plural ein Plural, sondern die sogenannte Einzahl die häufigere, die sogenannte Mehrzahl die weniger häufige, für den Numerus belanglose Endung. Das Hervortreten der Pluralformen in der archaisierenden Poesie lehrt aber, daß diese offenbar die älteren sind.

Nur bei den Namen einfacher konkreter Gegenstände, bei denen man zu zählen pflegt, ist der Plural wirklich und regelmäßig Plural, der Singular ebenso Singular; Der Tisch, die Tische. Der poetische Gebrauch der Dichter und die Eigennamen, die einem einzigen Subjekt eigen sind und nicht gezählt zu werden pflegen, zeigen uns aber in beiden Sprachgruppen ein älteres Sprachstadium, worin auch für Konkreta der Plural im Sinne des Singulars steht: Ἀθῆναι, Θῆβαι, Ἀγροπόταμοι (Ziegenfluß), Συρακυσάε, hebr. קריית Stadt, גלים Haufen, poet. ימים, תהמות, יארים für „Meer, Fluß“, bis zu Bruxelles, deutsch Baden für Bad, Aachen neben Ache, Mauthausen für Mauthaus und vieles, vieles andere.

Daraus folgt, daß auch bei den Konkreten Plural und Singular ursprünglich keine Numerusbedeutung hatten, daß aber von Wortbildungen aus, die keinen Numerus unterschieden, jeder Numerusausdruck erst dazu geworden ist, und zwar im Wesentlichen so, daß die ältere, archaistische Form Mehrheits-, die jüngere Einzahlbedeutung erhielt.

Daß dem in der Tat so ist, und wie auf diesem Wege der grammatische Ausdruck der Zahl sich notwendig entwickeln mußte, will ich hier zunächst an dem Beispiel der gewöhnlichsten semitischen Pluralendung zeigen. Die semitische Pluralendung schlechthin tritt in den Formen ām, ān, ēm, ēn, aim, ain, īn, īm, ūn, kurz in den verschiedensten Vokalabstufungen des nasalisierten Auslauts auf; der Nasallaut kann indessen auch wegfallen, so daß dieselben nasallosen Endungsstufen entstehen.

Ein Teil dieser Endungsstufen bezeichnet aber besonders einen Spezialfall der Mehrheit, nämlich die Zweizahl, und die Entstehung der Dualbedeutung liegt, wie ich in meinem Buche bereits ausführlich gezeigt habe, klar zutage. Die älteste Gruppe dieser späteren Duale sind grammatisch unbestimmte, ursprünglich noch

von der deutenden Geste begleitete Lautzeichen für Ortsbeziehungen gewesen, für: *da, dort, oben, unten, neben, innen, außen, vorn, hinten*. Im Gebrauch legten sich diese Wörter nach und nach auf ein bestimmtes Da oder Dort, Oben oder Unten usw. fest. So ward semitisch *schamām oben*, wie unser *da droben* mehr und mehr für den Himmel, *ischdān unten* für das Fundament des Hauses (hebr. יסוד) oder das Unten des Leibes (akkadisch „Beine“), *πεδόν unten* für den Boden, dessen andere Lautentwicklung *ποδέ* für das Unten des Menschen, die Füße, *idān „neben“* für das Neben des menschlichen Körpers verwendet usw. Nun ist aber das nächstliegende Objekt unseres Denkens, eben unser Körper, symmetrisch gebaut, was man *ischdān* oder „*raglān*“ oder *ποδέ „unten“* nannte, waren zwei Beine, das *idān „Neben, Handen“* des Körpers waren seine zwei Seiten, Arme, Hände (akkadisch *idān*, hebr. ידיים) usw., und so waren diese Wörter Gegenstandsamen und Duale geworden, weil es dualische Gegenstände waren, auf die sie angewendet wurden. Von diesen und anderen Beispielen aus mußte der Schein entstehen, als ob die lautliche Form dieser Wörter überall auf eine Zweizahl hinwies. Die Dualform war damit entstanden, und denselben Weg hat die Entwicklung nachweislich auch in allen anderen Sprachen genommen.

Und damit ist zugleich auch die Entstehung aller Pluralbedeutung gegeben. Im Semitischen ist die Dualendung in mehreren Sprachen auch die Pluralendung schlechthin. Aber auch alle anderen semitischen Pluralendungen sind Ablautformen derselben Endung, die zum Dualzeichen ward. Die semitischen Pluralformen jeder Art waren ursprünglich nachweisbar Adverbia und sind als solche überall im Gebrauch. Und gerade die ältesten gemeinsemitischen Partikeln für die einfachsten Ortsbeziehungen *auf, unter, vor, nach, zu* (z. B. hebr. עליו, תחתיו, אחריו, אליו usw.), zeigen die — nicht pluralisch deutbare — „Pluralform“. Eine Fülle solcher pluralischer Adverbia führt auch für das Indogermanische Brugmann in seinem Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen an.

Alle Pluralformen haben dieselbe Entwicklung durchgemacht wie die Dualendungen. Nicht nur ist die Zweizahl nur ein Spezialfall der Mehrheit überhaupt. Dasselbe semitische *ischdān, raglān „unten“* bezeichnete und bezeichnet ja nicht nur die zwei Beine des Menschen, sondern auch die vier des Tieres, die zahlreichen Füße vieler Tiere und Menschen. Umgekehrt konnte ein Wort für „*ringsum*“

semitisch *kilallan*, griechisch ἀμφ in zahlreichen Fällen pluralisch die vielen ringsumliegenden Punkte bezeichnen; an vielen anderen Objekten, der Straße, der Tafel, dem Menschenkörper, war das Ringsum aber nur ein Beiderseits und so erhielt die Lautform ἀμφώ, *ambo*, semitisch (akkadisch) *kilallan*, (hebr.) *kil'aim* כְּלָאִים, (arab.) *kilāni* die Bedeutung „beiderseits“; die *Hände, Häuser* usw. *beiderseits* ward dann als der Dual beide Hände usw. verstanden. Das semitische *schinnān*, hebr. *schinnaim* „spitz“ ward zur „Bezeichnung“ der spitzen Zähne und ist so trotz der Dualform ein Plural usw. usw.

Der menschliche Körper ist aber nur eines, wenschon das nächstliegende jener Objekte, woran der Plural entstehen mußte. Unter den Gegenständen, die den Menschen umgaben und die er auf dieselbe Weise zunächst durch den Ortshinweis, später nach und nach auch durch abgeleitete Beziehungen als *da, dort, oben, unten, vorn, hinten, außen, innen, hell, dunkel, gut, schlecht* bezeichnete, waren zahlreiche nur in der Mehrheit auftretende Dinge: Man sagte *oben* oder *hell*, es waren aber viele Sterne, die man oben sah, *hinten*, auch angesichts eines zahlreichen Gefolges, *grün*, vor vielen Gräsern; man sagte *Groß, Älter* und meinte die Eltern, man sagte *hoch* und wies auf die Hügel, die Berge, man sagte *spitz, hart* und verstand: die Steine usw. Die Sterne am Himmel, die Gräser und Bäume auf Erden, die Tiere in ihren natürlichen Massenherden, besonders die Insekten, Heuschrecken, Bienen, Ameisen in ihren Schwärmen, Fische in ihrem Gewimmel und die Worte dafür waren von vornherein Plurale, weil sie pluralisch auftretende Gegenstände sind oder bezeichnen.

Manche Beziehungen waren auch logisch von selbst schon pluralische Begriffe: *Beisammen, nahe, gleich* und andererseits *auseinander, entfernt, zerstreut, verschieden* konnten nur mehrere Subjekte sein. Endlich aber waren von vornherein Plurale alle Wörter, die durch ihre Eigenbedeutung eine Mehrheit bedeuteten wie: *viel, reichlich, all, einige, mehrere*.

So mußte der Schein entstehen, als ob die jeweilige Form dieser Wörter eine Mehrheitsform sei und die Mehrzahl bedinge. Von den Namen der zweifach auftretenden Körperteile und zweiteiliger Geräte ging eine Analogie der Dualbedeutung aus, von denen dreiteiliger Dinge eine Analogie, die in manchen Sprachen einen Trial schuf, im großen und ganzen aber entstanden so Analogiesysteme, die die alte Form festlegten auf die Bedeutung der

Mehrheit. Der Plural war da, ehe und ohne daß es einen eigenen Singular gab.

Denn zunächst bezeichnete diese Pluralform — wie später nur in den Eigennamen und in der Dichtersprache — auch die einzeln vorkommenden Gegenstände: Das pluralisch-dualische semitische *pānīm*, *appaim* (אפים, פנים) „vorn“ das Vorn des Menschenkörpers, sein Antlitz, *sohoraim* (צהרים) „oben“ den Zenith, *rischān*, *zi houbitum* das Oben, den Kopf, *gabbaim* (גבים) „oben“ den Rücken, akkadisch *libbē*, hebr. *méaim* (מעים) das Innen des Leibes. Aber bald beginnt die Analogie der Pluralbedeutung eine gewaltige umdeutende Wirkung zu üben. Ein Wort für *Gewölk*, *Schwarm*, *Gewimmel*, *Geranke*, *Wald*, *Gesinde* hatte z. B. dieselbe Form wie die „Plurale“ *Beine*, *Hände*, *Füße*; nun so war es eben auch ein Plural für *die Wolken*, *Bienen*, *Fische*, *Ranken*, *Bäume*, *Knechte*.

Gleichzeitig entstanden durch rein physiologischen Lautwandel neue jüngere Wortformen, die diese Entwicklung zum Plural noch nicht durchgemacht hatten. Von diesen jüngeren, abgeschliffeneren Formen aus entwickelte sich eine Analogiereihe singularischer Wörter, die mit dem Plural in ein festes System traten: Wo es nur Plural gab, ward ein Singular, wo nur Singular, wurde ein Plural hinzugesetzt. Die alten „pluralischen“ Formen aber wurden immer ausgesprochener als wirkliche Plurale umgedeutet. Nicht *die Wage*, sondern *die beiden Wagebalken*, nicht *die Türe*, sondern *ihre beiden Flügel*, nicht *das Gespann*, sondern *die Pferde*, nicht *das Hinterteil*, sondern *die Hüften*, *Lenden*, nicht *ἀντί*, *das Gegenüber*, sondern „*die Enden*“ usw. Man begreift aber, daß diese Umdeutung nicht überall möglich war: Stoffnamen wie *Feuer*, *Wasser*, Körperteilnamen wie *Kopf*, *Antlitz*, vor allem aber Abstrakta wie *Klugheit*, *Güte*, *Mitleid*, und gar Adverbia wie *oben*, *unten*, *auf*, *ab*, *vor*, *nach* bestehen nicht aus mehreren gleichen Einzeldingen, weder waren sie selbst Plurale, noch gab es zu ihnen einen Singular. Darum behielten diese Wörter ihren alten, nicht zum Plural umgedeuteten Inhalt.

Ebenso konnten die zu Eigennamen gewordenen Worte nicht geteilt werden: hebr. *Maḥanaim* (מחנים) *Lager*, *Kerijot*, *Kirjataim* (קרייתים, קריות) „*die Stadt*“ war und blieb ein Ort, *Naharaim* „*Strömen*, *Fließen*“ (vgl. *Vlissingen*) ein Fluß(gebiet), deutsch *Baden* ein Badeort, mochte man mit ihrer Namensform sonst die pluralische Bedeutung *Städte*, *Flüsse* usw. verbinden.

Es ist somit nicht richtig, daß, was bisher eine Grundtatsache

der grammatischen Anschauung bildete, die Sprache zu dem fertigen Singular den Plural, oder ein Kollektivum bildet. **Pluralform und Gesamtbedeutung des im Plural Umfaßten sind älter als Form und Bedeutung des Singulars.** Eine Analogie läßt uns die jüngere Teilbezeichnung als singularisches Grundwort und das ursprüngliche Grundwort als eine Mehrheit verstehen. Ganz falsch aber ist es, wie es die herrschende Grammatik tut, die Wirkung dieser Analogie noch auf jene Wörter auszudehnen, vor denen sie selbst Halt gemacht hat: Die Abstrakta, die Adverbia und überhaupt alle Pluralia tantum nichtpluralischer Bedeutung. Sie sind Reste des alten Zustandes und der Ausgangspunkt jeder historischen Erklärung. Und es geht nicht an zu fragen, wie der Singular etwa zu פנים „vorn, Gesicht“ oder zu רחמים „Erbarmen“ gelautet hat. Einen solchen Singular hat es nie gegeben.

Form und Bedeutung aller Wortformen im Semitischen, im Indogermanischen und in jeder Sprache sind vom Plural aus zu erklären, der Singular ist in beiden Beziehungen jünger, nicht da und dort, wo man dies gelegentlich gefühlt haben mag, sondern an alten Wörtern grundsätzlich und regelmäßig.

Aus dieser Erkenntnis, die unsere Betrachtung der sprachlichen Erscheinungen vollkommen umkehrt, ergibt sich eine solche Fülle neuer, weiterer Erklärungen für so viele bisher nicht oder ersichtlich falsch erklärte Sprachtatsachen, daß ich mich hier auf wenige Punkte beschränken muß. Aber auch das wenige sollte ausreichen, um zu zeigen, wie alles auf diesen Weg der Entwicklung hinweist.

Die Erklärung der Wortbedeutung, die Etymologie, hat, sagte ich, vom Plural auszugehen. Ich schicke voraus, daß wissenschaftliche Etymologie nicht darin besteht, zu zeigen, daß ein Wort, etwa *Teil* mit einem andern, wie *teilen* irgendwie logisch zusammenhängt, „weil ein Teil eben beim Teilen entsteht“. Zur wissenschaftlichen, historisch-psychologischen Erklärung des Bedeutungswandels ist es vielmehr nötig, jenen Fall aufzusuchen, in dem das eine Wort in jener anderen Bedeutung verstanden werden mußte*).

*) Daß diese historisch-psychologische Erklärungsweise zu anderen Resultaten führt als das Aufsuchen logischer Verwandtschaft, lehre folgendes drastische Beispiel.

Das semitische *schatōt* „unten“ bezeichnet u. a. das „Unten“ eines Hauses, sein Fundament, und das des Körpers, den „Unterleib“. In der alten Bedeutung *unten* konnte es aber z. B. auch einer gebrauchen, der ins Tal hinab zur Tränke ging. Er sagte: ich gehe nach unten „*lischtōt*“. Der andere aber sah ihn gehen „zu trinken“. Und so hat „*lischtōt*“ in der Tat auch die Bedeutung „zu trinken“. Denselben Übergang zeigt z. B. auch arab. *warada* (= hebr. ירד) *hinabgehen, zur Tränke kommen*. Logisch aber haben Fundament, Unterleib und Trinken nichts gemein.

Betrachten wir in dieser Weise etwa den erwähnten Zusammenhang von *Teil* und *Teilen*, so konnte etwa ein „*ich sehe teilen, brechen, zerschlagen, zerstückeln, zersplittern*“ immer nur als „*ich sehe die mehreren Teile, Scherben, Späne, Stücke, Splitter*“ verstanden werden, die man sah. Denn wo es nur ein Stück, einen Teil gibt, ist eben kein *Teilen* zu sehen. Die Gelenke, die G(e)lieder leiten, lenken den Körper; man sah ein *Wallen* — so sah man eben viele *Wellen*, sah *flechten*, so wurden es viele *Flechten*, sah *flattern*, *fliegen*, es war nicht ein *Flügel*, eine *Feder*, eine *Fliege*, sondern *Fliegen*, *Federn*, *Flügel*, man sah *fließen*, *tropfen*, es waren *Flossen*, *Tropfen*, nicht eine *Flosse*, ein *Tropfen*, sah *fischen* d. h. die *Fische*, die gefangen wurden, sah jemand *treten*, *schreiten*, *stapfen*, *stampfen*, *spüren*, d. h. man sah die *Tritte*, *Schritte*, *Stapfen*, *Staffeln*, *Stufen*, *Spuren* usw., ein *Zeichnen* = die *Zeichen* usw. Man hörte etwas *lauten*, *hallen*, *tönen*, *rauschen*, es waren *Laute*, *Halle*, *Töne*, *Geräusche* in Mehrzahl. Man bemerkte ein *Verderben* φθείρειν im *Pelzwerk*, es waren *Läuse*, nicht eine einzelne *Laus* φθειρ usw. usw. Die *Brücke* zwischen konkretem *Nomen* und *Verbum* führt über den *Plural*. Die *Singulare* sind begrifflich jüngere *Einzelworte*, *nomina unitatis* dazu.

Der *Plural* ist darum auch die *Brücke*, die vom *Konkretum* zum *Abstraktum* führt. Die *Form* des *Abstraktums* ist in *Wörtern* wie *familia*, *Gesellschaft*, *Gesinde*, *Geflügel*, *Getier*, *Geäst*, *Gezweig*, *Geranke* *kollektiv* wie der *Plural* *famuli* *Knechte*, *Vögel*, *Äste*, *Zweige*, *Ranken*, nicht darum, weil die *Sprache* *philosophierend* in einem *abstrakten* *Gesamtbegriff* eine *Mehrheit* *zusammenfassen* will, sondern weil die *Sache* an sich eine *Mehrheit* *darstellt*. Da dem *Herrn* *gewöhnlich* *mehrere* *folgten*, *mehrere* *gesendet* wurden, *auszogen*, *bezeichnen* *Gefolge*, *Gesinde*, *Zug*, *mehrere* *Leute*; ein *sich* *Ranken*, *Verzweigen*, *Verästeln* ist ein *Geranke*, *Gezweige*, *Geäst*, und dasselbe *bedeutete* auch *Ranken*, *Zweige*, *Äste*. Aber diese *Worte* wurden als *Plural* *verstanden*, und zu ihnen *entstanden* *Einzelworte* für *Ranke*, *Zweig*, *Ast*, *obgleich* die *einzelne* *Ranke* *kein* *Ranken*, ein *Zweig* *kein* *Verzweigen* *darstellt*. Und nur erst von diesem *neuen* *Singular* *Ranke*, *Zweig*, *Ast* *aus* *scheint* es *uns*, als ob *Geäst*, *Gezweig*, *Geranke* *Kollektivbegriffe*, *Ranken*, *Zweige*, *Äste* *Plurale* *wären*.

Daß die *Bedeutungsentwicklung* über den *Plural* *führt*, ist *überall* *dort* *klar* *beweisbar*, wo der *Name* eines *Dinges* eine *Eigen-*

schaft bezeichnet, die allein der Plural aufweist, nicht der Singular.

Im Semitischen bedeuten z. B. die Tiernamen für Rind (אלף), akkadisch l'm), Fisch (דגה), Insekt (שרץ) usw. auch viel (sein), ja zwei dieser Wörter sind geradezu Zahlwörter für 1000 geworden. Das trifft nur auf den Plural zu, ein Rind, ein Fisch sind nicht viel.

Zu Wörtern für „sich gatten, doppelnd, paaren, anschließen“ stehen im Semitischen wie im Indogermanischen Wörter wie *Gatte, Zwilling*, lat. *par* „der eine aus dem Paar, der gleiche“, *Freund, Bruder, Schwager*. Aber wo nur einer ist — gattet, doppelt, paart, befreundet, schwägert sich nichts. Die Wörter sind im Plural entstanden und bedeuteten ursprünglich: *zusammen, zusammengehörig*. Auch *Gattungen* gehört zu *gatten* und bedeutete ebenso ursprünglich *zusammen*. Aber weil „*Gattungen*“ als Plural verstanden werden mußte, ward dazu die Einzahl gesellt, die den Teil des *Zusammen*, die einzelne *Gattung* bezeichnete.

Im Semitischen und nicht nur im Semitischen sind die verallgemeinert gebrauchten Fragewörter für: wer immer, (*manam* usw.), was immer (*manam, minam* usw.), wo immer (*matitan, aijama, alimma*), wie immer usw. so als Plurale: *die Männer* (מתים) *die Geräte* (מאניא) *die Orte* (*matati, alani, איים*) *die Arten* (מינים) verstanden worden und zu ihnen Singulare entstanden für: *Mann, Gerät, Ort, Art* usw.

Es wird danach nicht befremden, daß etwa auch das gewöhnliche semitische Wort für *Mensch*, arabisch *insānun*, hebr. *enōsch* (אנוש) neben dem Verbum „*anisa*“ „*gesellig sein*“ steht, nicht, wie man dachte, weil der Mensch danach benannt wurde, daß er ein geselliges Wesen sei — es steht keine bewußte Benennungstätigkeit an den Anfängen der Sprache — sondern weil dies der Weg der Entwicklung war: Man sagte: wir beisammen und verstand: wir Menschen.

Man erinnere sich nur deutscher Wörter wie *Gesellen*. *Gesellen* war früher *Gesäle*, gleichbedeutend mit *Saal*. Man sagte *Gesäle* und verstand die Leute darin, wie wir heute sagen *die Kammer beschließt*, statt: *die Leute in der Kammer beschließen*. Aber *Gesäle*, ebenso wie eine Entwicklung des Wortes *camera* war der Analogie der Pluralbedeutung verfallen, man verstand *die Gesellen*, *die Kameraden* und bildete Einzelwörter hierzu. Ähnlich sind auch *collegae* zu *colligere* = sammeln „das Zusammen“, die *Genossen* eigentlich das — gemeinsame — *Genießen* (= *Mahl*), die *Gefährten*

eigentlich die gemeinsame Fahrt usw. Und auch das deutsche *Mann*, *Mensch*? Man denke nur an *man*, *manch*, *männiglich*, *mannigfaltig* usw., um zu wissen, daß auch dieses Wort Männer eigentlich viel bedeutete und der Singular durch Bedeutungsteilung als *nomen unitatis* entstanden ist.

Wir haben hier eine seltsame Bedeutungsentwicklung beobachtet: Wörter, die ursprünglich nichts als die Menge bezeichnen: *viel*, *doppelt*, *beisammen*, erhalten, weil sie als Plurale verstanden werden, Einzelwörter, Singulare, die folgerichtig „*eines vom Doppelten*, *eines von den vielen*“ bedeuten. Kurz: aus Wortformen mit der Grundbedeutung „*viele beisammen*“ entstehen — Wörter für die *Eins*!

Auch unsere gewöhnlichen Zahlwörter für *eins* gehen vielfach aus Wörtern für *zusammen* hervor. Semitisch *יחד*, *כחדא*, *לאחדים* ischtenisch bedeutet „*zusammen*, *una*, *einig(e)*“. Aber weil sie als Plural verstanden wurden, bildete sich dazu die Singularbedeutung *אחד*, *ischten*, *unus* *eins*.

Einige andere Arten der Vereinzelnung: dem deutschen *hurre*, *hurtig* entspricht lateinisch *currere* „*laufen*“, *hurtig sein* und das substantivierte „*hurtig*“, das Plurale tantum *currus* „*Wagen*, *Gefährt*“. Dasselbe Wort ist aber auch englisch *horses*, deutsch *Rosse*, eigentlich ebenso früher = das *Gefährt*. Wegen der Form des Plurals aber ward es als die *Rosse*, *Pferde* umgedeutet.

Altindisch *rati* „*es gibt*“ erscheint deutsch als subst. *Hausrat*, *Vorrat*, *Unrat*, *Geräte*. Aber was es gibt, der *Hausrat*, sind viele Dinge und die Pluralform erhielt den Singular: das einzelne Gerät. Dasselbe Wort ist vielleicht lateinisch *res* „*der Rat* — *die Dinge*“.

Zu *wenden*, *winden*, steht die nicht gewundene *Wand*. Man erklärt sie als ursprüngliches Weidengewinde, aber auch die Steinmauer Palästinas *חומה* gehört zu *hama* (arabisch) *umringen*, die babylonische Ziegelwand *dūru* zu *dāru* „*kreisen*“ usw. Das Ursprüngliche ist eben die *Wende*, das „*Ringsum*“. Als Plural verstanden mußte das Teilwort *Wand* für den Teil des „*Ringsum*“ entstehen.

Wörter für *herum*, *wenden*, *zurück*, *wider* nahmen in zeitlicher Übertragung oft die Bedeutung *wieder*, *wiederholt*, *immer wieder an*; vgl. *saepe* „*oft*“ zu *saepio* „*ringsumgeben*“, semitisch *dāru* „*ringsum sein*“ zu *dārisch* hebr. *tadir* (תדיר) „*immer*, *immer wieder*“. Nun wird auch diese Bedeutung pluralisch umgebogen, aus *immer wieder* werden „*einzelne Zeiten*“. So entsteht zu ara-

bisch *ragáa* wiederkehren, hebr. לרגעים *lirgáim* „immer wieder“ ein Singular רגע *Augenblick*, zu arabisch *karra* „wiederkehren“, *karra(tun)* „einmal“ zu hebr. דֹרֹת *dōrōt*, akkad. *dārāti*, *dārisch*, *dūri dāri* „immer wieder“ das Einzelwort *dāru*, hebr. דֹר *dōr* „Geschlecht“, zu arabisch *tāra* „wenden“ der Singular *tāra(tun)* „einmal“ usw.

Auch aus *fort* entwickelt sich wie in *fort und fort*, *porro*, *weiter* eine zeitliche Umdeutung zu *fortwährend*, *immerfort*. So entstehen zu semitisch יצא *fortgehn*, אבר *enteilen*, ארה *forteilen*, zu *schana* „weiter(gehen)“, zu *schā'a* (arabisch *sā'a*) „forteilen“, zu lat. *movere* „fortbewegen“ Bildungen wie akkadisch *šatam archischam*, *ana schatti*, *schattischam*, *schanāte*, שעות *momenta* = *fort und fort*, *immerfort*. Aber da dies „immer“ zum Plural umgedeutet wird, müssen die Singulare die Teile des „Immer“ bezeichnen, *archu* den *Monat*, *schattu* das *Jahr*, שעה *die Stunde*.

Ja, es mag sein, daß auch ימים *Tage* in חדש ימים *akkad. arach ūmāte, ūmatan* „einen Monat fort, einen Monat lang“ usw. die alte Bedeutung zeigt.

Und wie steht es im Indogermanischen? Zu *movere* „fortbewegen“ steht *momentum* „Augenblick“, nicht weil der Augenblick das Bewegungsmittel ist, wie man erklärt, sondern weil *momenta* „fort und fort“ als Plural gedeutet wurde. Der Augenblick ist der Singular zu *immerfort*, zu *æi* „immer“ steht ebenso der Singular *aetas* „das Zeitalter“; zu *diu* „dauernd, lange“ der Singular *dies* „Tag“ ebenso wie zu „Weilen“ die einzelne „Weile“. *Jahr* bedeutete früher auch die einzelne Jahreszeit, die griechisch-italische Entsprechung *hora* die „Stunde“. Die verschiedene Bedeutung erklärt sich nur durch verschiedene Teilung des ursprünglichen *Immerfort*. Aus gr. μένειν, lat. *maneo*, *manere*, *mansi*, „immerfort, bleiben“ entwickelte sich etwa ein *in menses* „auf immer“, *per menses* = *permanent*, *permansiv*; aber *menses* hatte die Form einer Mehrzahl. Man verstand es darum auf die Teile des Immer, als die Monate, ebenso das *Ringsum*, *Immerwieder* der *anni* (vgl. *annulus* „Ring“) als „die Jahre“ und zahllose andere Beispiele.

Betrachtet man indes Wörter wie „alles, immer, zusammen“ von den fertigen Singularen *einer*, *Ort*, *Geschlecht*, *Art* aus, so wird die einfache Bedeutung der alten Form nicht als Plural schlechthin, sondern als *Distributiv* oder *Verallgemeinerung* erscheinen: *Jeder Mann*, *jeder Ort*, *alle Geschlechter*:

Diese singulariszentrische Beobachtungsweise projiziert indes zu Unrecht das jüngere Schema auf die älteren Anfänge.

Nun verstehen wir, daß auch die Doppelung in alten Beispielen, wie hebr. *isch isch* (איש איש) *alle zusammen*, *schana schana* (שנה שנה) *fort und fort*, *dōr dōr* (דור דור) *immerfort* vom jüngeren Singular aus betrachtet als Verallgemeinerung oder Distributiv erscheint — nicht weil die Doppelung ein natürlicher Ausdruck des Plurals wäre, sondern weil hier die alte Bedeutung zutage tritt, die im Singular in Einzeldinge zerlegt ist.

Aus vielen anderen Erscheinungen will ich nur noch den Fall des konträren Singulars erwähnen. Es gibt im Semitischen Wörter, die gegensätzliche Beziehungen bezeichnen wie *dōd* (דוד) *Onkel* und *Neffe*, *ḥam* *Schwiegervater* und (südarabisch) *Schwiegersonn*, arabisch *maula Herr* und *Knecht*. Auch diese Erscheinung erklärt sich nun natürlich. Die genannten Wörter bezeichneten etwa von *zusammen* aus die Beziehung der *Verwandtschaft*, *Schwäherschaft*, *Hörigkeit*. Nun wurden sie als Plurale verstanden und ihre Singularre bedeuteten den einen Teil dieser Doppelheit. Das waren nun aber nicht gleiche Teile, sondern Onkel oder Neffe, Herr oder Knecht usw.

Aber nicht allein die Bedeutung, auch die Formenbildung der Wörter muß von der älteren Pluralform aus beurteilt werden. Das bedeutet zunächst für den Plural, daß er nicht aus dem später zu ihm getretenen Singular zu erklären ist, aus dem er oft genug nicht erklärt werden kann: es ist nicht möglich, hebr. *bōnīm* aus *bōneh*, *kelīm* aus *kelj* (כלי), *qetalīm*, aus *qatl*, *qitle* aus *qatal*, *qatil*, *qatul* zu erklären. Auch die sogenannten Endungsplurale wie die „gebrochenen Plurale“ des Arabischen sind nur sekundär zu anderen jüngeren Singularformen in ein System getreten. Ein arabischer „gebrochener Plural“ *quran* „Städte“ und ein aram. Endungsplural *qirwan*, arab. *nisā* und hebr. *neschē* (נשי) „Frauen“ können also unbedenklich zueinandergestellt werden, ob der Singular in beiden Sprachen gleich oder verschieden ist. Und in der Tat zeigt es sich, daß der Plural oft dort *gemeinsemitisch* ist, wo die jüngere Einzahl verschiedene Wege geht.

Im Gegensatz zum Erklärungsweg der Grammatik ist der jüngere Singular eine abgeschliffene Form, im Semitischen z. B. entstanden aus der Vollerem mit langer, ursprünglich betonter Endung *ām*, *ān*, *ēm* usw. Der Wortdruck lag im Protosemitischen auf **keiner**

der sogenannten Stammsilben, sondern auf der Endung. Und so ist z. B. für die Erklärung der Vokalisation endungsloser Formen wie qital, qatal, qittel, qutil auch die Dissimilation gegenüber der ursprünglich vorhandenen langen und betonten Endung in Betracht zu ziehen. So erklären sich z. B. alle Formen, die wie zabj, garw ein „stammhaftes“ j oder w aufweisen, aus Zerdehnung der zweigipflig betonten Endung âm, ân zu awam, ajan usw.

Ich schließe. Es ist nach aller psychologischen Erfahrung wohl möglich, daß die obigen knappen Ausführungen, die, ich möchte sagen, ererbten Anschauungen vom Verhältnis der Numeri nicht mit einem Schlage beseitigen werden. Fehlt ja hier auch der Rahmen der anderen sprachlichen Erscheinungen, die damit in unlöslicher Wechselwirkung stehen. Nie und nimmer aber dürfen jene Verteidiger des Alten behaupten, sie stünden auf dem Boden der Tatsachen, und es sei müßig, Theorien über die Urgeschichte der Sprache nachzugehen. Nein, auch die angeblichen Tatsachenforscher fußen auf einer Theorie, jener falschen Theorie, daß die Kategorien der Sprache, Singular und Plural, Nomen und Verbum, ewige Tatsachen seien, die man überallhin projizieren könne. Sie benötigen die Annahme von Stamm und Wurzel, die es nie gegeben haben kann. Sie stehen auf dieser Theorie und werden einmal mit ihr fallen. Denn die Kategorien der Sprache sind etwas Gewordenes, und die Spuren ihres Werdens trägt jede Sprache noch heute.

DRUCK VON SIEGFRIED SCHOLEM
BERLIN-SCHÖNEBERG.

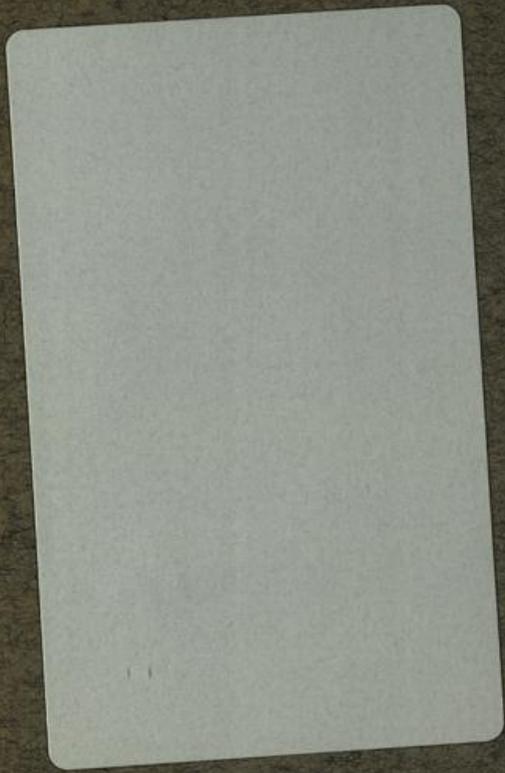


Universitäts-
bibliothek

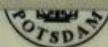
Inventarnr.



97044251



Universitätsbibliothek Potsdam



bibliothek

Auslehnr.



97044251

SECHSUNDVIERZIGSTER BERICHT

DER

HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

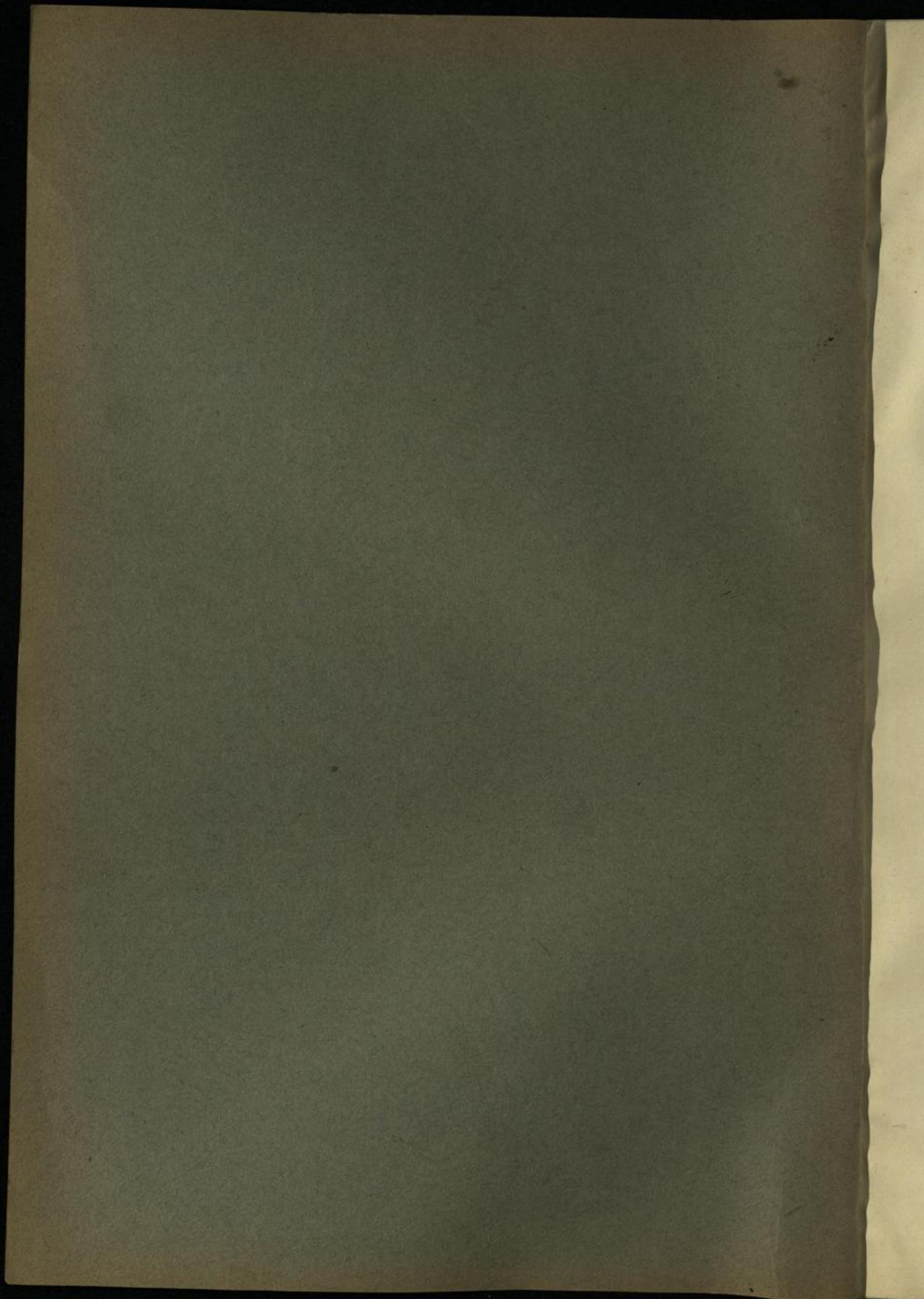
N 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT:

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1928
- II. „Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel“
von Professor Dr. *I. Elbogen*

BD
7200

BERLIN 1929



SECHSUNDVIERZIGSTER BERICHT

DER

HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

N 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT:

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1928
- II. „Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel“
von Professor Dr. *I. Elbogen*

BERLIN 1929

UNIVERSITÄT POTSDAM
HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DER
BERLIN

1001



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044252

KURATORIUM:

Dr. *Arnold Seligsohn*, Justizrat, Vorsitzender

Dr. *Heinrich Veit-Simon*, Rechtsanwalt, stellv. Vorsitzender

Dr. *Gotthold Weil*, Professor, Direktor, Schriftführer

Ernst Wallach, Schatzmeister

Dr. *Eduard Baerwald*, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.

Simon Braun

Dr. ing. h. c. Dr. agric. h. c. *Nicodem Caro*, Professor, Geh.
Regierungsrat

Dr. *Ernst Cassirer*, Professor, Hamburg

Willy Dreyfus, Bankier

Dr. *Issai Schur*, Professor, Mitglied der Akademie der Wissen-
schaften

Heinrich Stahl, Generaldirektor

Oscar Wassermann, Bankdirektor

Dr. *Bernhard Weiß*, Polizeivizepräsident

LEHRERKOLLEGIUM:

Rabbiner Dr. *Leo Baeck*, Vorsitzender für 1928/29

Dr. *Chanoch Albeck*

Professor Dr. *Eduard Baneth*

Professor Dr. *Ismar Elbogen*

Professor Dr. *Julius Guttmann*

Dr. *Harry Torczyner*

Dozenten:

Dr. *Ismar Freund*

Dr. *Friedrich Ollendorff*

KURATORIUM

- Dr. Axel Seligson, Justizrat, Vorsitzender
- Dr. Heinrich Kai-Simon, Rechtsanwalt, stellv. Vorsitzender
- Dr. Carl Wilhelm, Professor, Präsident, Schriftführer
- Herrn W. K. Schumacher
- Dr. Edmund Buchholz, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.
- Simon Braun
- Dr. Ing. A. v. Dr. agrar. H. v. Wieden, Univ. Professor, G.H.
- Regierungsrat
- Dr. Ernst Gumbert, Professor, Hamburg
- Willy Dreyfus, Berlin
- Dr. Karl Schön, Professor, Mitglied der Akademie der Wissenschaften
- Lehrer
- Heinrich Stahl, Generaldirektor
- Oscar Wastmann, Bankdirektor
- Dr. Bernhard Weiss, Polizeipräsident

LEHRERKOLLEGIUM

- Rabbiner Dr. Leo Baeck, Vorsitzender für 1922/23
- Dr. Ludwig Albeck
- Professor Dr. Albert Brauer
- Professor Dr. Ernst Blocher
- Professor Dr. Julius Gullmann
- Dr. Harry Torgler
- Doktor
- Dr. Hans Freund
- Dr. Friedrich Ollendorff

Die 200. Wiederkehr des Geburtstags Moses Mendelssohns am 6. September d. J. ist für das Judentum ein Gedenktag von erhebener Bedeutung. An den Namen Moses Mendelssohn knüpft sich die gewaltigste Wandlung an, die im Leben der europäischen Judenheit zu verzeichnen ist. Als Mensch und als Philosoph erfreute er sich so hohen Ansehens, daß durch seine Existenz allein das alte generelle Vorurteil gegen alle Juden überwunden werden mußte. Der erste Jude, der schon bei Lebzeiten Weltgeltung erlangt hatte, wendete er seinen Blick nicht von seinen Glaubensgenossen ab, sondern mühte sich um die Hebung ihres Seins und ihrer Stellung, vor allem um die Erziehung, die er, im Geiste der Aufklärung, als die Grundlage jeder Verbesserung betrachtete. So hat Mendelssohn unaufhörlich zur Einrichtung von Schulen gemahnt und an der Begründung der Berliner „Jüdischen Freischule“, der ersten ihrer Art, tätig teilgenommen. Sein Kreis führte den Kampf für die Erweiterung des Unterrichts der jüdischen Kinder auf die profanen Fächer, für die Anwendung verbesserter Methoden und Lehrbücher und verfocht gegen heftigste Widerstände ein Prinzip, dem heute innerhalb des Judentums kaum noch jemand widerspricht.

Von Moses Mendelssohns Beteiligung an den philosophischen Arbeiten seiner Zeit, von seinen Erziehungsbestrebungen, von der Heranführung der Juden an die allgemeine Bildung führt eine gerade Linie zur Wissenschaft des Judentums. Sie hat, was durch die Aufklärung begonnen wurde, im Zeitalter der Romantik vollendet und den neuen Weg gewiesen, auf dem das Judentum nicht mehr lediglich empfangender Teil blieb, sondern gebender Teil wurde und von sich aus einen Beitrag zur allgemeinen Erkenntnis lieferte. Indem die Wissenschaft des Judentums sich in die Gesamtheit der Wissenschaften einordnet, tritt sie in Wechselbeziehung zu anderen Zweigen der Wissenschaft, schöpft aus ihnen Anregung und bereichert sie durch ihre Forschungsarbeit und ihre Ergebnisse. So fühlt sich die Wissenschaft des Judentums Moses Mendelssohn als einem mächtigen Anreger und Aufrüttler zu tiefstem Dank verpflichtet.

Seine ihm persönlich so selbstverständliche Stellung innerhalb des Judentums und innerhalb der allgemeinen Bildung hat zwar eine schwere, oft krisenhafte Problematik geschaffen, aber doch gewaltige Impulse gegeben und eine geistige Neubelebung des Judentums herbeigeführt.

In unserer Hochschule war das Andenken und der Geist Moses Mendelssohns seit ihrer Gründung lebendig. Es gereicht uns daher zur besonderen Genugtuung, daß an der geplanten Jubiläumsausgabe der „Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns“ zwei unserer Dozenten und zwei Jünger der Hochschule hervorragenden Anteil haben, und daß auch Mitglieder unseres Kuratoriums in der ersten Reihe derer stehen, welche sich die Förderung des monumentalen Werkes zur Aufgabe gemacht haben.

Auch zwei Stiftungen der Hochschule verewigen den Namen Moses Mendelssohns. 1879, zur hundertfünfzigsten Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen, hat das damalige Mitglied des Kuratoriums, Sanitätsrat Dr. Kirstein, eine Moses Mendelssohn-Stiftung errichtet, deren Zinsen zur Prämiiierung wissenschaftlicher Arbeiten bestimmt sind. Als infolge der Inflation der Ertrag der Stiftung auf eine unbedeutende Summe zurückging, hat der Sohn des Stifters, Herr Handelsgerichtsrat Berthold Kirstein, eingegriffen und uns durch wiederholte Spenden das Ausschreiben von Preisarbeiten ermöglicht. Auch für das Jubiläumsjahr konnten wir, dank seiner Freigebigkeit, eine Preisaufgabe stellen. Das Lehrerkollegium wählte das Thema: „Die Bibelübersetzung Moses Mendelssohns in ihrer literarischen und exegetischen Bedeutung“. Eine Bearbeitung ist eingegangen, das Urteil wird vor Ende des Sommer-Semesters verkündet werden.

Dank der Initiative des verewigten Herrn Moritz Manheimer besitzen wir auch eine Moses Mendelssohn Lehrstuhl-Stiftung, die, einst reich mit Mitteln ausgestattet, unter dem allgemeinen Vermögensrückgang ebenfalls stark gelitten hat. Es wäre dringend zu wünschen, daß anläßlich des Mendelssohn-Gedenktages Freunde unserer Hochschule den Stiftungsfonds wieder auf eine angemessene Höhe bringen und den biblischen Studien an der Hochschule einen starken finanziellen Rückhalt geben.

In der am 31. Mai 1928 in der Hochschule abgehaltenen ordentlichen Generalversammlung wurden, nach Erstattung des Jahresberichts und nach Erteilung der Entlastung, die nach dem Turnus ausscheidenden Mitglieder des Kuratoriums, die Herren Dr. Heinrich Veit-Simon, Professor Dr. Gotthold Weil, Polizeivizepräsident Dr. Bernhard Weiß wiedergewählt. Neu in das Kuratorium gewählt wurden die Herren Handelsrichter Simon Braun und Willy Dreyfus. Im Laufe des Jahres wurde Herr Generaldirektor Heinrich Stahl kooptiert.

General-
versammlung

Das Kuratorium konstituierte sich in einer Sitzung am gleichen Tage wie folgt: Justizrat Dr. Arnold Seligsohn, Vorsitzender; Dr. Heinrich Veit-Simon, stellvertretender Vorsitzender; Professor Dr. Gotthold Weil, Schriftführer; Ernst Wallach, Schatzmeister.

Kuratorium

Zu Kassenrevisoren wurden die Herren Fritz Kiefe und Salo Freund wiedergewählt.

Mit aufrichtigem Bedauern verzeichnen wir das Dahinscheiden des Herrn Handelsgerichtsrat Benno Braun, der lange Zeit mit der ihm eigenen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit das Amt des Kassenrevisors verwaltet und stets das wärmste Interesse für die Anstalt bewiesen hat.

Das im letzten Jahresbericht erwähnte Vermächtnis der Frau Geheimrat Lazarus ist inzwischen in unsere Hände gelangt; es umfaßt 15 Diplome und Adressen, u. a. solche der Universität Bern, unserer Hochschule, sowie einer Reihe von Vereinen und Organisationen, an denen Moritz Lazarus hervorragend mitgearbeitet hat, die nicht nur für uns kostbare Erinnerungen sind, sondern zum Teil auch künstlerischen Wert besitzen.

Im Anschluß hieran sei erwähnt, daß die Hinterbliebenen des Herrn Professor Dr. Moritz Steinschneider unserer Bibliothek eine Reihe wertvoller Dokumente überwiesen haben, darunter sein Doktordiplom aus dem Jahre 1851, die Diplome der Ernennung zum Ehrendoktor der Universitäten Straßburg und Leipzig, sowie zum korrespondierenden Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien, ferner die Glückwünsche zum 90. Geburtstage und eine Reihe von Nachrufen bei dem Tode des Gelehrten.

Jahresbeitrag Der Jahresbeitrag wurde von dem Kuratorium wieder auf 15,— RM festgesetzt.

Lehrerkollegium Das Mitglied des Lehrerkollegiums, Herr Dr. Harry Torczyner, ist vom Jewish Institute of Religion in New York eingeladen worden, dort während des zweiten Studiensemesters 1928/29 (Februar-Mai 1929) Vorlesungen aus dem Gebiete der Bibelwissenschaft zu halten. Die freundschaftlichen Beziehungen, die uns mit dem Jewish Institute of Religion seit seiner Begründung verbinden, werden dadurch wieder wärmer und unmittelbarer gestaltet. Die Vertretung des Herrn Dr. Torczyner haben, außer dem Dozenten für Talmud, Herrn Dr. Albeck, die Herren Dr. Max Soloweitschik und Rabbiner Dr. Max Wiener gütigst übernommen, denen wir auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank sagen.

Zwischen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Gießen und unserer Hochschule ist ein Austausch von Gastvorlesungen vereinbart worden. Auf Grund dieses Abkommens hielt vom 26. bis 28. Januar 1929 der Gießener Religionshistoriker Herr Professor D. Dr. Heinrich Frick an der Hochschule sechs Vorlesungen über das Thema „Der religionsgeschichtliche Ort des Protestantismus“. Außerdem sprach Herr Professor D. Dr. Frick im Rahmen unserer Montagsvorlesungen am Abend des 28. Januar 1929 über das Thema „Was eint und trennt die Konfessionen“? Wir sprechen Herrn Professor Dr. Frick für die reiche Belehrung und Anregung, die er uns gegeben hat, unseren herzlichsten Dank aus. Während des Sommer-Semesters wird das Mitglied unseres Lehrerkollegiums, Herr Rabbiner Dr. Baeck, an der Universität Gießen einige Gastvorlesungen halten.

Präparandie Schwere Verluste hat die Präparandie zu beklagen. Herr Rabbiner Dr. Ludwig A. Rosenthal, der trotz seines hohen Alters mit außerordentlichem Eifer seine Übungen gehalten hat, erkrankte zu Beginn des Sommer-Semesters 1928 und konnte nur mit Mühe seinen Unterricht fortsetzen. Am 27. August 1928 erlag er seinem Leiden. Während seiner zehnjährigen Wirksamkeit, die in den schwersten Kriegsjahren begann, hat Herr Dr. Rosenthal sich stets mit selbstverleugnender Hingebung seiner Aufgabe gewidmet und sich bemüht, seinen Schülern von der Fülle seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und von seiner jugendlichen Begeisterung für die Wissenschaft mitzuteilen.

Am. 31. März 1929 folgte ihm in die Ewigkeit Dr. Moses Barol, der mit der damaligen Lehranstalt und mit der Hochschule in vierzigjähriger Zugehörigkeit treu verbunden war. 1889 trat er als Assistent in die Bibliothek ein, die er dann lange Zeit selbständig verwaltete, 1891 wurde auf seine Anregung die Präparandie eingerichtet und ihm der Unterricht in ihr übertragen. 1893 übernahm er auch die Führung der Sekretariatsgeschäfte. Diese reiche Betätigung war nur dadurch möglich, daß er in selbstloser Weise seine Kraft in den Dienst der Anstalt stellte. Mit der Erweiterung ihres Wirkungskreises, namentlich seit der Übersiedlung in das eigene Heim, mußte er einen Teil seiner Funktionen aufgeben oder mit anderen teilen, bis er schließlich 1923 sich ganz zurückzog, um sich nur noch dem Religionsunterricht der jüdischen Gemeinde zu widmen und nach einigen Jahren auch dort in den Ruhestand zu treten. Immer aber hing er mit wärmstem Interesse an der Hochschule und trat unermüdlich mit Vorschlägen zur Verbesserung ihrer materiellen Lage und der Ausgestaltung des Unterrichts hervor.

Wir werden den beiden Männern, die ihre Liebe und ihre Kraft der Hochschule geschenkt haben, ein dankbares Andenken bewahren.

An Stelle des Herrn Rabbiner Dr. Rosenthal wurde Herr Dr. Baruch Kahane, Lehrer der Talmud Thora Knesseth Jisrael, früher selbst Schüler der Lehranstalt, zum Lehrer der Präparandie berufen.

Die im Sommer-Semester 1928 und im Winter-Semester 1928/29 gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A verzeichnet. In der Präparandie fanden wie bisher Kurse über Bibel und Kommentare, über hebräische Grammatik, Mischna und das Gebetbuch statt.

Vorlesungen

Der Besuch aller Vorlesungen war auch in diesem Jahre ein außerordentlich reger.

Die Zahl der ordentlichen Studierenden hat sich im Berichtsjahre wieder erhöht, während die der außerordentlichen Hörer zurückgegangen ist.

Hörer

Die Zahl der ordentlichen Hörer betrug im Sommer-Semester 1928: 71,

und zwar 27 aus Deutschland, 28 aus Polen, 3 aus Rußland, 3 aus Ungarn, 2 aus Jugoslawien, 2 aus Österreich, 2 aus Lettland, 1 aus Palästina, 1 aus Serbien, 1 aus der Schweiz, 1 aus Rumänien;

im Winter-Semester 1928/29: 74,

und zwar 29 aus Deutschland, 28 aus Polen, 4 aus Rußland, 2 aus Jugoslawien, 2 aus Ungarn, 2 aus Österreich, 2 aus Palästina, 1 aus Litauen, 1 aus Rumänien, 1 aus der Schweiz, 1 aus Serbien, 1 aus Lettland.

Rabbinats-
Prüfungen und
Berufungen

Die Zahl der Hospitanten betrug in beiden Semestern je 13.

Die wissenschaftliche Schlußprüfung hat Herr Dr. Erich Rothmüller abgelegt, der zum Sekretär des Jüdischen Nationalfonds in Zagreb berufen wurde.

Die Rabbinerprüfung haben bestanden:

Herr Dr. Edmund Chiel Stein, der als Dozent für hellenistisch-jüdische Literatur nach Warschau, Herr Dr. Israel Schapira, der als Rabbiner nach Eger berufen wurde, und Herr Dr. Samuel Dörfler, der als Oberlehrer an der Hebräischen Unterrichtsanstalt der Berliner jüdischen Gemeinde tätig ist.

Es wurden ferner von ehemaligen Hörern berufen: Herr Dr. Julius Cohn, bisher in Stuttgart, zum Bezirksrabbiner in Ulm a. d. Donau, Herr Dr. Lothar Lubasch, bisher in Hamburg, zum Rabbiner in Oppeln, Herr Dr. Martin Salomonski zum Gemeinderabbiner in Berlin, Herr Dr. Erich Bienheim, der bisher nur mit der Vertretung des dortigen Rabbiners betraut war, wurde definitiv zum Stadt- und Provinzialrabbiner in Darmstadt ernannt, Herr Dr. Alfred Philipp wurde noch vor Ablegung seiner Rabbinats-Prüfung nach Elberfeld berufen.

Die Zwischenprüfung haben 14, die Vorprüfung 4 Hörer bestanden.

Preis-
ausschreiben

Der Termin für die Einreichung der Preisaufgabe über das Thema: „Die Bibelübersetzung Moses Mendelssohns in ihrer exegetischen und literarischen Bedeutung“ wurde bis Ende April 1929 verlängert.

Bibliothek

Unsere Bibliothek hat durch Kauf und Schenkungen einen Zuwachs von 1516 Büchern erfahren, die sich auf folgende Gebiete verteilen:

Bibeln und biblische Wissenschaft	67
Talmud und rabbinische Literatur	321
Sprachwissenschaft und Orientalia (außer Hebraica)	173
Geschichte und Literatur des Judentums	153
Systematische und praktische Theologie	54
Allgemeine Philosophie	87

Religionsphilosophie und Religionsgeschichte	98
Liturgie	29
Judaica in ungar. Sprache	102
Periodica (Jahresberichte, Jahrbücher und Zeitschriften)	206
Jüdische Gegenwartsfragen	98
Belletristik	33
Allgemeines	95

Die Einnahmen und Ausgaben für das Jahr 1928 werden in Anlage B nachgewiesen. Leider war es wiederum nicht möglich, das Gleichgewicht im Haushalt herzustellen, der Fehlbetrag wurde sogar größer, verdoppelte sich nahezu und stieg auf 13 770 RM. Da wir mit einem Fehlbetrag von 7621 RM in das Berichtsjahr eintraten, betrug Ende 1928 die Gesamtschuld der laufenden Kassenführung 21 391 RM. Finanzbericht

Das Rückgrat unserer Einnahmen bildeten wiederum die Beiträge der Landesverbände. Der Bayerische Landesverband hat seinen Beitrag auf 5000 RM, der Badische Oberrat der Israeliten auf 3000 RM erhöht. So dankenswert diese Bewilligungen waren, so reichten sie doch nicht aus, um die Kürzung seitens des Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden auszugleichen, der für 1928/29 seinen Beitrag auf 40 000 RM herabsetzte. Diese Minderbewilligung traf uns um so härter, als inzwischen infolge der staatlichen Erhöhung der Beamtengehälter unsere Ausgaben beträchtlich gestiegen waren. Auch kleinere Bewilligungen seitens einiger Gemeinden konnten an der schwierigen Gesamtlage nichts ändern, und die Beihilfe des American Joint Distribution Committee sank, worauf wir schon im letzten Bericht hingewiesen haben, 1928 auf 1000 RM.

Wenn der Abschluß nicht noch weit ungünstiger ist, so verdanken wir das der Treue unserer Freunde und vor allem der energischen Werbearbeit, die wiederum für die Notgemeinschaft des Jüdisch-Theologischen Seminars und unserer Hochschule geleistet wurde. Herr Dr. Wittenberg setzte seine Tätigkeit fort, und Herr Oberkantor Davidsohn stellte wiederum seine wertvolle Kraft zur Verfügung. In mehrwöchentlichen aufreibenden Reisen hat Herr Oberkantor Davidsohn 23 700 RM, Herr Dr. Wittenberg 5100 RM gesammelt. Der Reinertrag fällt zur Hälfte der Hochschule und zur Hälfte dem Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau zu. Auch 1929 stellte Herr Oberkantor Davidsohn sich in selbstloser Weise abermals in den

Dienst der Notgemeinschaft. Ein Verzeichnis der Spenden folgt in Anlage C.

In Würdigung der schwierigen Lage der theologischen Bildungsanstalten und der Unmöglichkeit, sie dem Verfall zu überlassen, haben die süddeutschen Landesverbände jüngst die dankenswerte Anregung gegeben, deren Etats vollständig auf die bestehende Reichsarbeitsgemeinschaft der Landesverbände zu übernehmen. Wenn auch grundsätzlich dieser Regelung nicht widersprochen wurde, so steht doch die Zustimmung einiger der größten Landesverbände zur Tragung der finanziellen Folgen dieses Grundsatzes noch aus und ist für die nächste Zeit nicht zu erwarten; vorerst sind wir noch immer auf den dornenvollen Weg der Selbsthilfe und der freiwilligen Beiträge angewiesen.

Auch die Jahresbeiträge sind um eine Kleinigkeit gestiegen und die Zinsen fangen an zu wachsen; aber dies alles darf uns nicht über die sehr bedrohliche Lage hinwegtäuschen, die durch das ständige Anwachsen des Fehlbetrages entsteht. Für die Dauer ist es unmöglich, die Verwaltung einer Anstalt auf Kredit aufzubauen, dessen Höchstgrenze überdies sehr rasch erreicht wäre. Wir müssen daher an die Freunde der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums und der Heranbildung von akademischen Rabbinern und Religionslehrern sowie an die jüdischen Gemeinden und Landesverbände die dringende Mahnung richten, unsere Hochschule nicht im Stich zu lassen und ihr die fernere Existenz zu ermöglichen. Es war und ist der Ruhm Deutschlands, daß es gerade in den Zeiten des Drucks und der politischen Not vorbildliche wissenschaftliche Institute geschaffen und der Forschung die stärksten Antriebe gegeben hat. Wir sind überzeugt, daß das deutsche Judentum nicht zurückstehen und seine wissenschaftlichen Schöpfungen nicht dem Verfall preisgeben wollen. Aus dem Ausland haben wir nicht viel zu erwarten, es verläßt sich darauf, daß wir uns selbst helfen.

Stiftungen

Ein gewisser Lichtblick in der Not ist es, daß auch im vergangenen Jahre der Hochschule wieder einige Stiftungsbeträge zugeflossen sind, die, wenn sie auch nicht hoch sind, doch feste Einnahmen für die Zukunft versprechen. So haben die Erben des Herrn Salomon Seligsohn 1200 RM zur Erhöhung der Salomon Seligsohn-Stiftung überwiesen, so daß dieselbe jetzt 2000 RM besitzt.

Das Mitglied des Kuratoriums, Herr Generaldirektor Stahl, hat zur

Erhöhung der Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung erneut 1500 RM gespendet, so daß ihr Wert jetzt 3500 RM beträgt.

Zum Andenken an seinen verewigten Vater, Direktor Dr. Hermann Baerwald in Frankfurt a. M., der zeitlebens ein warmer Freund der Hochschule gewesen ist und ihr seine reichhaltige Bibliothek vermacht hat, wurden von Herrn Paul H. Baerwald in New York 4000 RM zu einer Hermann Baerwald-Stiftung überwiesen.

Herr Josef Horwitz, Berlin, hinterließ uns letztwillig einen Betrag, aus dessen Aufwertung wir 860 RM. erhielten.

Endlich haben wir der hochherzigen Stiftung der Frau Bekka Steinthal, geb. Meyer, zu gedenken, die uns Anfang 1929 10000 RM überwies, die unter dem Namen „Theodor und Bekka Steinthal-Stiftung“ geführt und deren Ertrag alljährlich zum Teil für eine Preisarbeit und zum größeren Teil für den Pensionsfonds der Hochschule verwendet werden soll.

All den hochherzigen Stiftern sprechen wir unseren wärmsten Dank aus. Ihre Stiftungen sind nicht nur ein Beweis erfreulichen Interesses an unseren Bestrebungen, sondern auch das wirksamste Mittel, unsere Zukunft zu sichern, und wir bitten daher alle unsere Freunde, auf eine derartige Vermehrung unserer Fonds bedacht zu sein. Wir richten auch an alle die Angehörigen der Begründer früherer Stiftungen erneut diese herzliche Bitte, soweit es in ihren Kräften steht, die alten Stiftungen aufzuwerten, damit dieselben wieder angemessene Erträge liefern und leistungsfähig werden.

Die Ausgaben für Stipendien sind infolge der Erhöhung der Zahl der Studierenden und der wachsenden Not unter ihnen bedeutend gestiegen. Die erhöhten Rückzahlungen früherer Stipendien fallen demgegenüber wenig ins Gewicht. Erfreulich ist, daß die von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin verwaltete David-Herzog-Freitsch-Stiftung jetzt wieder ihren Zinsendienst aufgenommen hat und auf unseren Anteil für 1929 den Betrag von 960 RM in Aussicht gestellt hat. Aus in den letzten Jahren aufgelaufenen Beträgen erhielten wir außerdem 2286,12 RM.

Stipendien

Als Erlös der Montagsvorlesungen sind uns 1928 ca. 3000 RM zugegangen, die Rechnung für 1929 ist noch nicht abgeschlossen.

Vorträge haben 1929 freundlichst gehalten:

7. Januar: Professor Dr. Ismar Elbogen: Eindrücke einer Palästina-reise.

28. Januar: Professor D. Dr. Heinrich Frick-Gießen: Was trennt und eint die Konfessionen?
11. Februar: Professor Dr. Julian Obermann-New York: Mystik im Alten Testament.
25. Februar: Dr. Ismar Freund: Geschichtliche Grundlagen und Aufgaben des neuen Gesetzes über die jüdischen Gemeinden Preußens.
4. März: Oberkantor Magnus Davidsohn: Die jüdischen Festtagsmelodien.
18. März: Polizeivizepräsident Dr. Bernhard Weiß: Polizei und Juden in Vergangenheit und Gegenwart.

Berlin, im April 1929.

DAS KURATORIUM
der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

Verzeichnis der gehaltenen Vorlesungen

Im Sommersemester 1928:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Kidduschin, 4 Stunden.
2. Talmud Schebuot VI, 2 Stunden.
3. Einführung in die Behandlung des Talmuds (für Fortgeschrittene). 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

1. Einleitung in den Midrasch, 1 Stunde.
2. Uebungen über den Midrasch zum Hohen Liede, 2 Stunden.
3. Homiletische Uebungen, 2 Stunden.

Herr Professor Dr. Baneth:

1. Mischna Abot mit Maim. Kommentar, 1 Stunde.
2. Talmud Gittin, Kapitel IX, 4 Stunden.
3. Tur und Schulchan Aruch Orach Chajim, Hil. Peßach, 2 Stunden.
4. Tur und Schulchan Aruch Jore Dea, Hil. Trefot, 2 Stunden.

Herr Professor Dr. Elbogen:

1. Geschichte der Juden von 1500 bis 1750, 2 Stunden.
2. Erklärung von Megillat Taanit mit Uebungen, 2 Stunden.
3. Der jüdische Gottesdienst, 2 Stunden.
4. Uebungen zur gottesdienstlichen Literatur, 1 Stunde.

Herr Professor Dr. Guttmann:

1. Die Religionsphilosophie der Gegenwart in ihren Hauptrichtungen, 2 Stunden.
2. Besprechungen im Anschluß an die Vorlesung, 2 Stunden.
3. Lektüre von Jehuda Halevis Kusari (für Anfänger) Fortsetzung, 2 Stunden.
4. Interpretation des Or Adonai von Chasdai Crescas (für Fortgeschrittene), 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

1. Hosea und Micha, 2 Stunden.
2. Die historischen Berichte der Bibel über Propheten und Prophetie, 2 Stunden.
3. Jüdische Bibelkommentare, 2 Stunden.
4. Achikar und Tobit (mit Uebungen), 1 Stunde.
5. Syrische Fabeln, 1 Stunde.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Einführung in die jüdische und allgemeine Wohlfahrtspflege. Besonderer Teil, 1 Stunde.

2. Typische Anstalten und Einrichtungen der jüdischen Wohlfahrtspflege. (mit Besichtigungen); Tagesfragen der jüdischen Wohlfahrtsarbeit, 1 1/2 Stunden.

Im Wintersemester 1928/29:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Sabbath, 4 Stunden.
2. Talmud Peßachim, 2 Stunden.
3. Einleitung in das Talmudische Schrifttum.
4. Talmud (für Fortgeschrittene), 2 Stunden.
5. Bibelkommentare (in Vertretung von Dr. Torczyner).

Herr Dr. Baeck:

1. Midrasch Tanchuma, 2 Stunden.
2. Homiletische Uebungen, 2 Stunden.

Herr Professor Dr. Baneth:

1. Mischna Baba Mezia, 1 Stunde.
2. Talmud Gittin Kap. IX, 4 Stunden.
3. Tur und Schulchan Aruch Orach Chajim, Hil. Peßach., 2 Stunden.
4. Tur und Schulchan Aruch Jore Dea, Hil. Trefot, 2 Stunden.

Herr Professor Dr. Elbogen:

1. Geschichte der Juden in der Neuzeit (1790 bis zur Gegenwart), 2 Stunden.
2. Erklärung historischer Texte, 2 Stunden.
3. Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, 2 Stunden.
4. Uebungen über gottesdienstliche Poesie, 2 Stunden.

Herr Professor Dr. Guttman:

1. Die jüdisch-hellenistische Philosophie, 2 Stunden.
2. Uebungen zur Einführung in die Religionspsychologie, 1 Stunde.
3. Lektüre von Jehuda Halewis Kusari (für Anfänger) Fortsetzung, 2 Stunden.
4. Interpretation des Or Adonai von Chasdai Crescas (für Fortgeschrittene), 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner (bis Ende Dezember 1928):

1. Amos, 2 Stunden.
2. Der Prediger Kohelet, 2 Stunden.
3. Jüdische Bibelkommentare, 2 Stunden.
4. Bibelwissenschaftliche Probleme, 2 Stunden.

Herr Dr. Soloweitschick (in Vertretung von Dr. Torczyner):

- Kulturgeschichte des alten Israel, 2 Stunden.

Herr Dr. Wiener (in Vertretung von Dr. Torczyner):

- Der Prophet Jesaja, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Jüdische und allgemeine Wohlfahrtspflege, I. Allgemeiner Teil, 1 Stunde.
2. Uebungen über Tagesfragen der jüdischen Wohlfahrtspflege (mit Besichtigungen von Einrichtungen und Lektüre von Zeitschriften), 1 1/2 Stunden.

Rechnungsbericht für das Jahr 1928

EINNAHMEN

AUSGABEN

	R.M.	Rpfl.
Spenden (Einmalige Beiträge)	53 856	83
Jahresbeiträge der Mitglieder	7 799	—
Beiträge von Gemeinden und Landesver- bänden	56 980	—
Zinsen	10 389	80
Zuwendungen für Stipendien	4 425	—
Rückzahlungen von Stipendien	1 180	—
Fehlbetrag im Jahre 1928	13 770	—
		148 400
		63

Fehlbetrag im Jahre 1927	7 621,62 RM
„ „ 1928	13 770,— „
	21 391,62 RM

31. Dezember 1928

PASSIVA

	R.M.	Rpf.	R.M.	Rpf.
Bankschuld			12 435	30
Hypothekenschuld			10 000	—
Schuld an das Breslauer Seminar			5 799	97
Dr. Hermann Baerwald-Stiftung, gegründet 1928	4 000	—		
Horwitz-Legat	860	—		
Salomon Seligsohn-Stiftung	800			
1928 neu gestiftet	1 200	2 000		
Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung	400			
1928 neu gestiftet	3 100	3 500		
Samuel und Eugen Apolant-Stiftung	4 300	—		
Nathan Bernstein-Stiftung	25 000	—		
Bernhard und Julie Casparius-Stiftung	250	—		
Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung	200	—		
Dr. Frankl-Stiftung	350	—		
Schraga Phöbus und Josef Fränkel Talmud-Stiftung	500	—		
Josef und Rosa Garbáty-Rosenthal-Stiftung	4 000	—		
Ludwig und Martha Geiger-Stiftung	7 200	—		
Isidor Gebert-Stiftung	400	—		
Samson Hochfeld-Stiftung	200	—		
Emanuel Alexander Katz-Stiftung	2 650	—		
Marcus Klein-Stiftung	500	—		
Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung	1 300	—		
Emanuel Kohn-Stiftung	2 200	—		
Joseph Lachmann-Stiftung	1 250	—		
Olga und Alexis Latté-Stiftung	1 000	—		
Moritz Lazarus-Stiftung	6 600	—		
Theodor und Johanna Löwenberg-Stiftung	150	—		
S. Maybaum-Fonds	1 300	—		
Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung	1 000	—		
Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung	62 500	—		
Moritz Meyer-Stiftung	350	—		
Albert Mosse-Stiftung	5 000	—		
Dr. C. L. Netter-Stiftung	3 750	—		
Professor Dr. Gustav Oppert-Stiftung	24 000	—		
Siegmund und Amalie Sallerscher Nachlaß	3 300	—		
Ludwig Philippson-Lehrstuhl-Stiftung	27 500	—		
Ludwig Philippson-Pensionsfonds	10 200	—		
Dr. Martin Silbermann-Stiftung	500	—		
Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Oscar und Betty Tietz-Stiftung	2 500	—		
Herman Veit Simon-Stiftung	4 500	—		
Heineman Vogelstein-Stiftung	150	—		
Max Weiß-Stiftung	3 200	—		
Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung	150	—	268 310	—
Pensionskasse	6 000	—		
Stipendienfonds	10 000	—		
Baufonds	28 176	23		
Eiserner Fonds	2 655	39	46 831	62
			343 376	89

Spendenliste.

Der Notgemeinschaft bzw. der Hochschule sind im Geschäftsjahre 1928 die folgenden Spenden über 200 M. zugeflossen:

Aachen:

Josef Königsberger	M. 1000,—
Struch & Guttentag	„ 500,—
J. & J. Meyer	„ 500,—
Herz & Haymann	„ 500,—
Martha und Otto Hirtz	„ 300,—

Augsburg:

Kahn & Arnold	„ 500,—
Gustav Einstein	„ 300,—
S. Gutmann	„ 200,—

Berlin:

Ernst Wallach	„ 3000,—
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Nicodem Caro	„ 2500,—
Direktor Oscar Wassermann	„ 1000,—
Kommerzienrat Adolf Cohn	„ 1000,—
Willy Dreyfus	„ 1000,—
Dr. Jacob Goldschmidt	„ 1000,—
Dr. Georg Hahn	„ 1000,—
Hugo Simon	„ 1000,—
Direktor Emil Wittenberg	„ 1000,—
Paul Bergmann	„ 500,—
Leo Dennhof	„ 500,—
Direktor Fehr	„ 500,—
Kommerzienrat Th. Frank	„ 500,—
Direktor Wilhelm Kleemann	„ 500,—
Hans Lachmann-Mosse	„ 500,—
Rudolf Löb	„ 500,—
Direktor Georg Mosler	„ 500,—
Dr. Julius Seligsohn-Netter	„ 500,—
Martin Schiff	„ 500,—
Julius Schwarz	„ 500,—

Danzig:	
J. Goldberger	Gulden 500,—
Bankdirektor Weinkrantz	„ 300,—
Bankdirektor Heidenfeld	„ 300,—
G. Berghold	„ 300,—
Dresden:	
Dr. Curt Arnhold	M. 1000,—
Düsseldorf:	
Bankier Siegfried Falk	„ 500,—
Bankier Dr. Simons	„ 500,—
Großkaufmann Paul Fröhlich	„ 500,—
Gebr. Hartog	„ 300,—
Kommerzienrat Max Falk	„ 300,—
Kaufhaus Klein	„ 300,—
Koppel & Goldschmidt	„ 300,—
Erfurt:	
Kaufhaus Römischer Kaiser	„ 300,—
M. L. Hess	„ 200,—
Frankfurt a. M.:	
J. Bergenthal	„ 500,—
H. Wronker	„ 300,—
Fürth:	
Kommerzienrat Tuchmann	„ 500,—
Ludwig Merzbacher	„ 300,—
A. Bauernfreund	„ 300,—
Max Lang	„ 250,—
Direktor Carl Hirschmann	„ 200,—
Fa. Holzinger	„ 200,—
W. Reiss	„ 200,—
Siegm. Schwarzenberger	„ 200,—
Gleiwitz:	
Arthur Bujokowski	„ 200,—
Halle a. S.:	
Familien Huth-Seelig	„ 200,—
Hamburg:	
M. M. Warburg & Co.	„ 500,—
Rud. Brach	„ 333,33
Hannover:	
Dr. Gumpel	„ 500,—
Heinrich Levy	„ 300,—
Köln:	
Bankier Hermann Leubsdorf	„ 1000,—
Moriah-Loge	„ 500,—
Carl Heymann	„ 500,—

Epstein & Zwarz	„	500,—
Bankier Max Speyer	„	500,—
Kaufhaus Leonhard Tietz Akt.-Ges.	„	500,—
Bernstein & Meyer	„	500,—
Lobbenberg & Blumenau	„	300,—
Fa. Ottenheimer	„	300,—
Direktor Grünebaum	„	300,—
Direktor Max Baumann	„	300,—
M. Meyer	„	200,—
Julius Pageber	„	200,—
K ö n i g s b e r g i. Pr.:		
Erwin Goldstein	„	500,—
Nathan Rawraway	„	300,—
Julius Leszheim	„	300,—
Gebr. Lachmanski	„	300,—
Alexander und Echternach	„	300,—
Georg Altmann	„	300,—
Fritz Cohn	„	300,—
Lesser Hirsch	„	200,—
Arthur Cohn	„	200,—
K r e f e l d:		
J. Frank & Co.	„	300,—
Gustav Königsberger & Co.	„	300,—
Daniel Simon	„	300,—
L o n d o n:		
Sammy Japhet	„	500,—
M ü n c h e n:		
Oberlandesgerichtsrat Neumeyer	„	1000,—
Konsul Aufhäuser	„	1000,—
Bernhard Lustig	„	500,—
Kommerzienrat Hugo u. Heinr. Marx	„	500,—
Generaldirektor Weiss	„	500,—
Isidor Bach	„	500,—
Julius Basch	„	500,—
Kommerzienrat Rosenthal	„	300,—
S. Eichengrün	„	300,—
Herzog & Meyer	„	300,—
Bankier Feuchtwanger	„	200,—
N e w Y o r k:		
Dr. Stephen S. Wise	\$	500,—
American Joint Distribution Committee	\$	250,—
N ü r n b e r g:		
Bankhaus Anton Kohn	M.	1000,—
Kommerzienrat Manes	„	1000,—

Gebr. Steinlein	„	500,—
S. Tuchmann & Sohn	„	500,—
Siegm. Kohnstamm	„	500,—
A. Stock	„	500,—
Julius und Albert Ottenstein	„	500,—
Direktor Grünbaum	„	500,—
Direktor A. Jacobowitz	„	500,—
Maimonides-Loge	„	500,—
S. Krakenberger	„	500,—
Dr. Forchheimer	„	500,—
Jacob Herz-Loge	„	500,—
Heimann & Co.	„	500,—
Gebr. Sämman	„	300,—
Hammelbacher	„	300,—
Josef Halle	„	300,—
Ludwig Rosenzweig	„	300,—
Direktor Kromwell	„	300,—
H. L. Heimann	„	300,—
Fleißing und Gundelfinger	„	300,—
Schreyer & Co.	„	300,—
Heimann & Lessinger	„	300,—
Ardiewerke	„	200,—
P. & A. Adelsberger	„	200,—
Eugen Feistmann	„	200,—
D. Levite	„	200,—

Stettin:

Nathan Kaufmann	„	300,—
Nathan Marx	„	300,—
Dienemann & Co.,	„	200,—
Hermann Rosenbaum	„	200,—

Verzeichnis der Stiftungen:

- A. Lehrstuhl-Stiftungen:
1. Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung
 2. Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung
 3. Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung
 4. Ludwig Philippson-Stiftung
 5. Joseph und Rosa Garbàty-Rosenthal-Stiftung
- B. Für die allgemeinen Zwecke der Hochschule:
1. Nathan Bernstein-Stiftung
 2. Isidor Gebert-Stiftung
 3. Ludwig und Martha Geiger-Stiftung
 4. Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung
 5. Bernhard und Julie Casparius-Stiftung
 6. Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung
 7. Oscar und Betty Tietz-Stiftung
 8. Theodor und Johanna Löwenberg-Stiftung
 9. Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung
 10. Siegm. und Amalie-Sallerscher Nachlaß
 11. Salomon Seligsohn-Stiftung
 12. Dr. Hermann Baerwald-Stiftung
 13. Josef Horwitz
 14. Rabbiner Dr. Heineman-Vogelstein-Fonds
- C. Prämien- und Stipendien-Stiftungen:
1. Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung
 2. Moritz Meyer-Stiftung
 3. Dr. P. F. Frankl-Stiftung
 4. Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung
 5. Moritz Lazarus-Stiftung
 6. S. Maybaum-Fonds
 7. Dr. Martin Silbermann-Stiftung
 8. Max Weiß-Stiftung
 9. Dr. Marcus Klein-Stiftung
 10. Emanuel Kohn-Stiftung
- D. Für den Pensionsfonds:
1. Ludwig Philippson-Pensionsfonds
 2. Samuel und Eugen Apolant-Stiftung
 3. Olga und Alexis Latté-Stiftung
 4. Herman Veit Simon-Stiftung
 5. Emanuel Alexander Katz-Stiftung
 6. Dr. Albert Mosse-Stiftung
 7. Dr. C. L. Netter-Stiftung
- E. Für besondere Zwecke:
1. Joseph Lachmann-Stiftung für die Bibliothek
 2. Schrage Phöbus und Joseph Fränkel Talmud-Stiftung
 3. Samson Hochfeld-Stiftung
 4. Gustav Oppert-Stiftung (die Zinsen sind vorerst an Verwandte zu zahlen)
- F. Unter fremder Verwaltung stehen:
- Dr. Bernhard Weiß-Stiftung
Altert Beer-Stiftung
Salomon Neumann-Stiftung
David Herzog Freitisch-Stiftung
Eduard Tausk-Stiftung.

DIE FEIER
DER DREI WALLFAHRTSFESTE
IM ZWEITEN TEMPEL¹⁾

von

I. ELBOGEN

¹⁾ Vortrag im Institutum Judaicum an der Universität Berlin im Zyklus:
„Der Jerusalemer Tempel zur Zeit Jesu“ (gehalten am 7. Februar 1929).

VERZEICHNISS DER THEATERSTÜCKE
IM ZWEITEN THEIL
DER DREI WÄLLEHRTSTÜCKE
DIE FEIER

VON
J. ELBOGEN
DR. MED. UND PHIL. DR. JOHANN
FRANKEL
VERLAG VON
J. G. C. J. NEUBAUER
LEIPZIG
1848

Verlag im Leipziger Buchhandel
Dr. Johann Frankel, Buchhändler
J. G. C. J. Neubaer, Buchhändler
Leipzig

Der Leipziger Theater-Verlag
Dr. Johann Frankel, Buchhändler
J. G. C. J. Neubaer, Buchhändler
Leipzig

Der Tempel zu Jerusalem lebt in der jüdischen Tradition in der verklärten Gloriole eines zerstörten Heiligtums fort. Der Verlust von Staatlichkeit und Heimat, der Jammer einer langen trüben Leidenszeit werden auf den Fall des Hauses Gottes zurückgeführt. Alle bitteren Klagen der Dichter, alle gepreßten Seufzer der Beter konzentrieren sich auf dieses eine erschütternde Ereignis, den Untergang des Tempels; aller Schmerz über die glänzende Vergangenheit, alle Hoffnung auf eine bessere Zukunft vereint sich wie in einem Brennpunkt in der Erinnerung an das Heiligtum, das nicht untergegangen, sondern nur entschwunden ist, das in lückenloser Vollendung bei Gott im Himmel vorbereitet steht, für jenes Ende der Tage, wo aller Frevel aus der Welt geschwunden und diese vollkommen sein wird, „das Reich des Allmächtigen“ zu verwirklichen²).

Die christliche Überlieferung ist durch die Gegnerschaft Jesu gegen den Tempel bestimmt worden. Die Tempelreinigung hat den Tempel verdunkelt und selbst gegenüber dem majestätischen Bau, auf dessen Pracht die Jünger das Augenmerk des Meisters lenken, hat dieser eine Antwort, die in der Überlieferung oft wiederholt wird und in der Androhung der Zerstörung des Heiligtums gipfelt³).

Die biblische Wissenschaft in ihrer während der vorigen Generation herrschenden Hauptrichtung hat diesen Gegensatz stark unterstrichen⁴), ohne zu beachten, welche hohe Stellung der Tempel auch im Denken Jesu einnahm, wenn er gerade an ihn schärfste Kritik anlegte. Weil der Tempel ihm das Höchste bedeutete, den Sitz der erhabensten Gottesverehrung, darum packte ihn das Entsetzen, als er ihn durch Händler und Wechsler entweiht sah⁵).

Auch in rabbinischen Kreisen fand man genügend Anlaß, Kritik zu üben über den Mißbrauch des Heiligtums, über Ausschreitungen und Gewaltakte der Priester⁶). Welchen religiösen Menschen hätte es nicht niederdrücken müssen, wenn der Tempel in den Mittelpunkt des politischen Tagesstreits rückte, wenn Unrecht und Missetat sich in ihm ausbreitete! Weshalb nur ist der Tempel zu Jerusalem zerstört wor-

den? das war die quälendste Frage für viele Generationen, und die Antwort lautete, wegen des unbegründeten Hasses, mit dem die Menschen und Parteien einander verfolgten⁷).

Allein aus aller Kritik sprach doch nur die Liebe und die Sorge, die Liebe zum Heiligtum, die Sorge ob seiner Entweihung⁸). Im Bewußtsein des Gesamtjudentums genoß der Tempel uneingeschränkte Wertschätzung als die Stätte, wo des ewigen Majestät thronte, als der Ort der Gottesverehrung und der Entsündigung. Sünde und Sühne sind ein uraltes religiöses Problem⁹), für das es bis heute noch keine eindeutige Lösung gibt. Ebenso wie die Idee des Opfers, der dankbaren Hingabe des Letzten, worüber der Erdensohn gebietet, auch heute noch unter den Menschen fortlebt und ihre zwingende Gewalt ausübt¹⁰)! Die Idee des Tieropfers ist heute im Abendlande überwunden, das Judentum hat sich nach der Zerstörung des Tempels unerwartet rasch mit dem Aufhören des Tieropfers abgefunden und einen beträchtlichen Teil der Gesetzesüberlieferung aufgegeben. Diese innerliche Überwindung ist wahrscheinlich allmählich vorbereitet worden, aber solange der Tempel stand, wurde die alte Ordnung respektiert, der Altar war — wenn wir etwa von den Essäern absehen — für die Gesamtheit des Judentums die Stätte, an der der Mensch von der Befleckung mit der Sünde Sühne suchte und fand¹¹).

Zur Stätte des Altars wurde nach altem jüdischen Gebot¹²) dreimal im Jahre gewallfahrtet, um, wie Josephus es ausdrückt¹³), Gott für die empfangenen Wohltaten zu danken und ihn um künftige zu bitten, sodann auch um durch engeren Verkehr und gemeinschaftliche Mahlzeiten die gegenseitige Freundschaft zu pflegen. Die Wallfahrt brachte Juden aus den fernsten Gegenden Palästinas und der Diaspora nach Jerusalem. Wievielen war es ein sehnsüchtiger Traum, die heilige Stadt und den Tempel Gottes zu schauen, alle Hoffnung ihres Lebens konzentrierte sich auf diesen einzigen Wunsch! Der Mensch von heute, dem das Reisen so leicht gemacht ist, hat sich diesem Gedanken entfremdet, aber man braucht nur an die Mekkapilger, an die zahlreichen abbessinischen oder, vor dem Weltkriege, russischen Christen, die alljährlich nach Jerusalem strömten, oder an die heutigen jüdischen Bagdader, die zum Grabe Simon ben Jochais scharenweise pilgern, zu denken, um zu verstehen, welche Erwartung und welches Erlebnis eine Wallfahrt nach Jerusalem bedeutete. Hier fühlte man um die Festzeit den Pulsschlag des Volkes, hier begegnete man den Brüdern von den vier

Enden der Erde, hier hörte man von ihrem Hoffen und Sehnen, von Glück und Not, von Glaube und Erwartung, von Plan und Vollendung.

Wie lange vorher mag man zur Reise gerüstet haben, wieviel freudige Spannung, wieviel heilige Gedanken, erhabene Erinnerungen wogten in der Zeit der Vorbereitung! Wieviel mögen ältere Familienmitglieder oder Nachbarn von früheren Pilgerfahrten, von ihren Begegnungen mit den Größen des Volkes, mit den Glaubensbrüdern aus weiten Fernen erzählt, wieviel erhabene Erinnerungen mögen sie aufgefrischt, wie stark die Phantasie beflügelt, das Pochen des Herzens beschleunigt haben! Wenn man sich auf den Weg machte, traf man schon vor den Toren der Stadt die Gleichgesinnten, die desselbigen Weges zogen. Aus den sehr unvollständigen Mitteilungen der alten rabbinischen Quellen erfahren wir darüber nur wenig, aber wir wissen, daß, wenn die Erstlingsfrüchte nach Jerusalem gebracht wurden, der Zug organisiert war, daß die einzelnen Bewohner der Städte und Dörfer im Hauptort des Bezirks sich versammelten und unter Führung gemeinsam sich auf den Weg machten¹⁴). Für die Wallfahrt zu den großen Festen war der Kreis der Interessenten noch weit größer, da sich auch die Diaspora beteiligte und namentlich von Norden und Osten her zahlreiche Pilger eintrafen. Aus der Zeit Jesu berichtet Philo¹⁵):

„Denn Zehntausende strömen von Zehntausenden von Städten zu Lande und zu Wasser, von Ost und West und Nord und Süd bei jedem Fest ins Heiligtum wie zu einer gemeinsamen Einfahrt und zu einem sicheren Hafen des vielgeschäftigen und wirren Lebens. Sie suchen Aufheiterung zu finden und von den Sorgen, von denen sie von früher Jugend an gebunden und bedrückt werden, befreit, eine Weile aufzuatmen und in heiterem Frohsinn zu verweilen; und von lieblichen Hoffnungen erfüllt, ergeben sie sich der so notwendigen Ruhe.“

Auf den Ruf des Gauleiters „Auf, laßt uns nach Zion wallen zum Ewigen unserm Gott“ setzte sich der Zug in Bewegung. Auf dem Wege, so erzählt der Talmud¹⁶), sang man den 122. Psalm „Wie freue ich mich, wenn man zu mir spricht, lasset uns in das Haus des Ewigen ziehen“! Es ist nicht anzunehmen, daß ein so sangesfreudiges und so glaubensstarkes Volk wie das jüdische sich mit diesem einen Liede begnügt hat; wie noch heute bei Pilgerfahrten, war wahrscheinlich der ganze Weg mit Liedern ausgefüllt, man huldigte und dankte dem Ewigen, dessen die Erde war und ihre

Fülle, der am Morgen seinen Bund entbot, zu dem des Nachts das Lied hinströmte, das Gebet zum lebendigen Gott. Je weiter man zog, desto mehr wuchsen die Scharen, desto freudiger und erregter wurde die Stimmung. Von den Höhen ringsherum blickte man auf die Heilige Stadt, und hochgemut sang man das Wort des Glaubens: „Wie Jerusalem rings von Bergen umschlossen ist, so ist der Ewige ein Schutzwall um sein Volk von nun an bis in Ewigkeit.“ Mit diesem Sang betrat die Pilgerschar Zions stolze Feste. Im Weichbilde Jerusalems stimmte man die Fortsetzung jenes Psalms an: „Unsre Füße stehen in deinen Toren, Jerusalem. Jerusalem ist gebaut, daß es eine Stadt sei, da man zusammenkommen soll, da die Stämme hinausgehen, die Stämme des Herrn, zu danken im Namen des Ewigen. Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohl gehen denen, die sich lieben! Friede sei in deinen Mauern, Heil in deinen Palästen!“ Und wie zur Erwidering standen die Vertreter der Stadt Jerusalem da und entboten den fremden Pilgern ihren Willkommensgruß.

Wer vom Ölberg, wahrscheinlich überhaupt wer aus nördlicher Richtung kam, überblickte schon aus der Ferne von der Höhe den Tempel, die andern Pilger mußten warten, bis sie durch eines der Tore die Stadt betreten hatten. Ein märchenhafter Anblick bot sich ihnen. So großartig die Phantasie sich auch die Pracht des Tempels ausgemalt hatte, die Wirklichkeit übertraf die kühnsten Erwartungen. „Wer nicht den Tempel geschaut hat in seinem ‚Gebäu‘, so sagt die alte Ueberlieferung¹⁷⁾, hat niemals einen herrlichen Bau gesehen“. Das auf dem Tempelberg hochansteigende Gebäude mit den zahlreichen Säulen hielt den Beschauer gefangen. „Der äußere Anblick des Tempels, schreibt Josephus¹⁸⁾, bot alles dar, was Auge und Herz entzücken konnte. Auf allen Seiten mit schweren goldenen Platten bekleidet, schimmerte er bei Sonnenaufgang im hellsten Feuerglanz und blendete das Auge gleich den Strahlen des Tagesgestirns. Fremden, die nach Jerusalem pilgerten, erschien er von fern wie ein schneebedeckter Hügel, denn wo er nicht vergoldet war, leuchtete sein Marmor in blendender Weiße“. Und dieser Tempel, dem man sich nun näherte, war ein Tempel des Volkes, nicht der Priester; er wurde aus den Steuern der Gesamtheit erhalten, und selbst im Dienst standen die Priester nicht allein, sondern am täglichen Opfer nahmen, um die Idee des Gemeindeopfers zu versinnbildlichen, regelmäßig Vertreter des Volkes teil¹⁹⁾. In ihm nun fand sich zur Festeszeit die ungeheure Menge mit ihrem brausenden

Leben zusammen. Auch alle Priester, Tausende an Zahl, wo immer sie sonst wohnen mochten, waren zum Dienst erschienen; während das Jahr hindurch nur eine Abteilung in jeder Woche fungierte, vereinigten sich zu den Wallfahrtsfesten Priester und Leviten aus dem ganzen Reiche im Heiligtum, um den zahlreichen Anforderungen zu genügen. Neben den Opfern der Gemeinde und den Wallfahrtsopfern kamen unzählige Privatopfer auf den Altar, Sünden- und Freudenopfer. Der Hohepriester erschien in seinen Prachtgewändern; der römische Landpfleger, der sie sonst in der Burg Antonia unter Verschuß hielt, gab sie sieben Tage vor dem Feste heraus²⁰). Den ganzen Tag nahmen die Zeremonien in Anspruch; Opfer im Tempel, Gebete in der Synagoge, Volksfeste gingen ineinander über²¹), ein einziges festliches und fröhliches Gepränge.

Der größte Andrang der Pilger war am Passahfeste zu verzeichnen, im Frühjahr, wo die Natur sich verjüngt, wo die Flur Palästinas einem von der Sonne vergoldeten Blument Teppich gleicht, wo, um das schöne Bild der Bergpredigt²²) zu brauchen, Gott die Lilien auf dem Felde also kleidet, daß Salomo in all seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist als derselben eine. „Wer von den Wundern hört, die in Aegypten geschehen sind, ist verpflichtet, Lobgesänge anzustimmen“, so schreibt der alte Midrasch²³). Der Auszug aus Mizraim ist das Wunder der Wunder; die Erinnerung daran, daß die Väter einst von Sklaven des Pharaos zu Knechten Gottes geworden waren, erhob alle Herzen und erwirkte, daß gerade zum Befreiungsfeste besonders zahlreiche Scharen nach der Heiligen Stadt pilgerten. Die Behörden ließen die Landstraßen ausbessern, um den Marsch zu erleichtern, ließen Tempel und Altar ausbessern, damit sie frisch glänzten. In Jerusalem erklärte man, nach einer feinen Bemerkung Israel Lewys²⁴), den Unterschied zwischen „Chawerim“, den Mitgliedern der religiösen Genossenschaften, die streng nach den Gesetzen levitischer Reinheit lebten, und „Amme Haarez“, den Unkundigen aus dem Volke, die diese Gesetze weniger beachteten und darum in dieser Beziehung für unzuverlässig galten, während der Festzeit für aufgehoben. Jerusalem, sagte man, vereinige ganz Israel zu Genossen, „Kol Jisrael Chawerim“. Die Stadt war auf das Eintreffen einer großen Fremdenschar eingerichtet, die Familien nahmen ihre Bekannten gastfrei auf, niemals sprach jemand, „mir ist der Raum zu eng, ich finde in Jerusalem kein Nachtquartier“, das war allgemeine Überzeugung und galt als eines der

großen Weltwunder²⁵). Denn die Ziffern, die uns über den Zustrom von Gläubigen zum Pefachfeste mitgeteilt werden, übersteigen alle Erwartungen. Man muß sich nicht gerade an die Angabe der Tosefta²⁶) halten, daß einst König Agrippa die geschlachteten Passahlämmer zählen ließ und zweimal soviel Hausväter feststellte, wie Israeliten aus Aegypten gezogen waren, daß heißt, 1 200 000, was, da man auf jedes Lamm zehn Teilnehmer rechnete, einem Besuch von 12 Millionen Menschen gleich käme. Die Ziffer zeigt ganz deutlich, daß und weshalb sie nach oben abgerundet ist. Immerhin aber besitzen wir bei Josephus²⁷) die Nachricht, daß eine auf Veranlassung des römischen Statthalters der Provinz Syrien, Cestius Gallus, kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges vorgenommene Zählung 256 500 Passahlämmer ergeben habe, was, da um jedes Opfer sich eine Gesellschaft von zehn oder gar mehr Männern vereinigte, eine Ziffer von nicht viel weniger als 3 Millionen Menschen ergibt. Die Darbringung des Passahlammes drängte sich auf eine ganz kurze Zeit zusammen, zwischen der neunten und der elften Stunde des 14. Nisan mußte es vollendet sein. Der Raum im Tempel konnte die Menge nicht fassen. Die Mischna²⁸) führt uns mitten in die Wirklichkeit, wenn sie erzählt: Das Passahopfer wird in drei Gruppen geschlachtet. Es tritt die erste Gruppe ein, die Vorhalle füllt sich, man schließt die Türen der Halle. Ein gedehnter, einschmetternder und wieder ein gedehnter Posaunenruf! Die erste Gruppe tritt heraus, die zweite tritt ein, und wenn diese fertig ist, die dritte. Sie alle lesen das Hallel (Psalm 113—118). Haben sie es vollendet, so wiederholen sie es; haben sie es wiederholt, so beginnen sie es zum dritten Mal. Aber die Ueberlieferung betont, daß zur dritten Abteilung der Andrang nur noch gering und die Opferhandlung beendet war, wenn man die Hälfte dieser Psalmen gesungen hatte. Nur bei bewundernswerter Organisation und bei heiligem Diensteifer aller Beteiligten war es möglich, diese anstrengende Handlung in den kurzen Stunden zu bewältigen, und der Ernst, mit dem die Priester selbst in den schwierigsten Lagen ihren Dienst verrichteten, ist auch sonst bekannt²⁹). Mit Anbruch der Nacht zogen die Hausväter mit den Lämmern in ihre Häuser und brien sie dort für die gemeinsame Mahlzeit.

Das Verzehren des Passahlammes im zusammengeschlossenen Kreise der Familie oder der Freunde ist eine der ältesten heiligen Mahlzeiten, von denen das Judentum weiß; sie führt weit in die biblische Zeit zurück, hat aber zur Zeit Jesu bereits ein entwickeltes

Zeremoniell, das die Mischna uns beschreibt und das sich, so man vom Opfer absieht, in seinen Grundzügen bis auf den heutigen Tag in den jüdischen Häusern erhalten hat. Gegen Abend³⁰⁾ kam die Familie zum festlichen und fröhlichen Mahle zusammen, das selbst dem Ärmsten, sei es auch mit Hilfe der Armenkasse, ermöglicht wurde. Beim ersten Becher Weines wurde der Segen gesprochen, in dem man Gott für die Gabe des Weinstocks und für die Weihe des Tages dankte. Dann trug man die übliche Vorspeise auf, brachte ungesäuertes Brot, Bitterkraut und Essigmuß sowie das gebratene Passahlamm auf den Tisch. Bei einem zweiten Becher Wein belehrte der Vater sein staunendes Kind über Anlaß und Sinn all dieser seltsamen Bräuche. Je nach dem Verständnis des Kindes vertiefte der Vater die Belehrung, er begann mit der Zeit, wo Israels Vorfäter den Götzen dienten, und ging zu den Tagen über, wo sie nach Ägypten geführt und von dort erlöst wurden. Rabban Gamliel, der Lehrer des Apostel Paulus, schrieb vor, an diesem Abend von den drei Symbolen, dem Passahlamm, dem ungesäuerten Brot und dem Bitterkraut zu reden und ihre Bedeutung zu erläutern. Das Fest aber ist nicht nur als geschichtliche Erinnerung, sondern als gegenwärtiges Erlebnis zu feiern, „jedermann ist verpflichtet, sich so zu betrachten, als wäre er selbst aus Ägypten gezogen“. Und darum schuldet jedes Geschlecht Gott Dank, Lob und Preis dafür, „daß er für unsere Väter und für uns all diese Wunder getan hat, uns von Knechtschaft zu Freiheit, von Kummer zu Freude, von Trauer zu Festesfeier, von Dunkelheit zu großem Licht, von Dienstbarkeit zur Erlösung geführt hat“. Daran wurde das Halleluja, das heißt wiederum der 113. und 114. Psalm, mit dem Dank für den Auszug aus Ägypten angeschlossen. Ein dritter Becher wurde eingeschenkt und das Tischgebet angestimmt und dann ein vierter, vor dessen Trinken man die Hallelsalmen und einen Hymnus zum Abschluß sang. Um Mitternacht war in der Regel das Mahl zu Ende, unmittelbar darauf pflegten, wie Josephus gelegentlich berichtet³¹⁾, die Priester die Tore des Tempels zu öffnen, und die Menge strömte dorthin, um dem Dienst der Priester und Leviten zu folgen, in Gebeten und Gesängen den festlichen Tag zu verbringen. Am zweiten Tage des Festes wurde das Omer dargebracht, eine Abgabe von der neuen Ernte, „die bis dahin niemand berührt hatte; um Gott als den Spender aller Gaben zuerst damit zu ehren, wurden ihm die Erstlinge der Gerste dargebracht“³²⁾. Und erst von da ab war es gestattet, von der neuen Ernte zu zehren.

Das Wochenfest wurde am fünfzigsten Tage nach der Darbringung des Omer gefeiert. Der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern über den Tag des Omer und dementsprechend über die Feier des Pfingstfestes³³⁾ scheint nur theoretische Bedeutung gehabt zu haben, wenigstens berichten die Quellen nirgends etwas anderes, als daß das Omer am 16. Nisan und danach das Wochenfest am 6. Siwan stattfand. Im Christentum wurden später beide Feste auf den Sonntag verlegt, aber das hängt sicher mit der Verehrung des Sonntags als Auferstehungstag und nicht mit der alten sadduzäischen Anschauung zusammen³⁴⁾. Wie dem auch sei, die Wiederkehr des Festes wenige Wochen nach dem Passah und mitten in der Erntezeit war dem Besuch Jerusalems wahrscheinlich abträglich. Nichtsdestoweniger erzählt die Apostelgeschichte³⁵⁾, daß der Ausschüttung des Heiligen Geistes am Pfingstfest beiwohnten: Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa, Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und Kyrene, sowie Ausländer aus Rom, Kreter und Araber — ein buntes Gemisch von Menschen, die teils ständig in Jerusalem ihren Wohnsitz, zum großen Teil aber die Reise von auswärts nicht gescheut hatten.

Das Fest ist das Fest der Getreideernte, zwei Brote vom neuen Getreide werden als Erstlinge dargebracht, um, wie Philo³⁶⁾ schreibt, zu danken für die Vergangenheit, in der wir von den Plagen des Mangels und des Hungers verschont blieben und uns behaglichen Wohlstands erfreuten, und für die Zukunft, weil wir mit den nötigen Vorräten und Mitteln für sie versehen sind und voll schönster Hoffnungen mit Gottes Gaben schalten. An diesem Feste aber begann man außerdem mit der Darbringung der Erstlinge überhaupt, derer vom Getreide sowie von der Frucht des Baumes. Die kurze Schilderung der Mischna Bikkurim³⁷⁾, die schon oben erwähnt wurde, führt uns mitten in die Feierlichkeit und in die Freude hinein. Der Eigentümer ging auf sein Feld oder in seinen Garten und sah sich danach um, welche Früchte zu reifen begonnen hatten. Diese versah er mit besonderen Zeichen und bestimmte sie als Erstlingsgabe für den Priester, zur gegebenen Zeit vermehrte man sie auch um andere Früchte. Wer konnte, bemühte sich, je einen Korb mit einer der sieben im Deuteronomium VIII 8 genannten Fruchtarten Palästinas „Weizen, Gerste, Trauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven und Dattelpalmen“ zu füllen und alle sieben nach dem Tempel zu führen. Wer nicht so reichen Ertrag hatte, vereinigte Früchte verschiedener

Art in einem Korbe. Sie wurden mit besonderer Sorgfalt angeordnet und verpackt, damit sie nicht untereinander kämen und nicht verdürben; den von Jerusalem weit entfernt Wohnenden wurde gestattet, Feigen und Datteln auch in getrocknetem Zustande zu bringen. Der Wert der Körbe wechselte je nach dem Vermögen der Besitzer, ärmere nahmen Bastgeflechte, reichere aber Silber- und Goldbehälter, um Gott nach ihrem Können zu ehren. In feierlichem Zuge begaben sich die Grundbesitzer aus dem Umkreis zusammen nach Jerusalem, die Erregung und Erhebung erfüllte den ganzen Bezirk, der die Festteilnehmer in Gedanken begleitete. Die Freude erreichte ihren Höhepunkt, wenn vor den Toren der Heiligen Stadt jeder Pilger seinen Korb auf die Schulter nahm — sogar der König Agrippa schloß sich, wie die Mischna ausdrücklich hervorhebt, von diesem allgemeinen Brauche nicht aus — und nun demütig vor den Priester hintrat und den Dank dafür abstattete, daß ihm die den Vätern verheißene Gnade zuteil geworden war, den Boden zu besitzen und auf ihm die Früchte zu ernten, von dem er nunmehr einen kleinen Teil als Zeichen demütigen Dankes vor Gottes Altar ausbreitete und dem Priester als Diener Gottes übergab. Nicht viele werden schon am Wochenfest mit ihren Erstlingen erschienen sein, aber das Fest war zur Zeit Jesu sicher auch schon als Fest der Offenbarung bekannt, und die Ausschüttung des Heiligen Geistes in der erwähnten Stelle der Apostelgeschichte ist nur die Erneuerung der alten Offenbarung in der durch den Glauben an den Christus Jesus bedingten neuen Form³⁸).

Freudentage schlechthin waren die Tage des Sukkotfestes, wenn die Ernte eingebracht, der Ertrag von Feld, Garten und Weinberg geborgen, wenn des Landmanns Jahr abgeschlossen war, wenn er aus tiefer Seele vor Gott seinen Dank niederlegte und in inniger Sehnsucht um Segen für die neue Arbeit, vor allem um das fruchtspendende Element des Regens betete. Ganze Orte waren von ihren Bewohnern verlassen, wie Josephus von Lydda berichtet³⁹), das freilich zum nahen Umkreis von Jerusalem zählte. Die Hauptstadt und ihre Umgebung waren voll von Hütten, in denen Tische mit Früchten standen, auch die Straßen waren mit Früchten geschmückt, die in ihren frischen Farben dem frohen Hin und Her der zahllosen Menschen einen bunten Rahmen liehen⁴⁰). Das Hüttenfest war das Fest des Jubels, reich ausgestattet mit Symbolen und Bildern. Acht Tage lang wurden die Hallelsalmen⁴¹) gesungen, und dabei wurden

Riten vollzogen, die tiefste religiöse Gedanken in sich bargen. Die Männer und die Knaben erschienen mit den Feststräußen aus Palmzweig, Myrthe, Weide und der Ethrogfrucht; die Bewohner von Jerusalem legten sie den ganzen Tag nicht aus der Hand, wohin sie sich begaben, begleitete sie dieses festliche Symbol⁴²). An feierlichen Veranstaltungen übertraf dieses Fest alle anderen; wer sie sämtlich mitmachen wollte, konnte kein Auge schließen, weil es von einem Akt zum andern ging, weil Altar und Synagoge mit ihrem Dienst den ganzen Tag und die Nacht in Anspruch nahmen⁴³). Am Morgen ganz früh zog eine Abteilung von Priestern vom Tempel hinunter zum Siloa-Quell, um in einem goldenen Humpen das Wasser zu schöpfen, das auf dem Altar dargebracht werden sollte. Wenn sie zu dem Tempeltor im Südosten, das man das Wassertor nannte, zurückkehrten, stießen sie in die Posaune. Sobald sie den Altar erreichten, trat der diensttuende Priester auf sie zu; das Morgenopfer war bereits beendet, und er brachte nun das Trankopfer dar, das sonst aus Wein bestand, am Hüttenfest aber wurden gleichzeitig Wasser und Wein auf den Altar geschüttet — ein wahrscheinlich uralter Brauch, dessen Durchführung aufs strengste gefordert wurde. Zur gleichen Zeit war ein anderer Trupp nach Moza gezogen, einer römischen Kolonie im Nordwesten von Jerusalem, die noch heute bei den Arabern Kalonija heißt, um von dort Weidenruten zu holen, die von den Priestern an den Seiten des Altars so aufgesteckt wurden, daß ihre Spitzen über den Altar hinunterhingen. Auch hier wurde in die Posaune gestoßen, und nach dem Wasseropfer fand ein festlicher Umzug um den Altar statt, wo man das Hosianna „Ach Ewiger, hilf doch, ach Ewiger hilf doch“ immer wieder als Litanei sang und mit einer Verherrlichung des Altars schloß. Am siebenten Tage aber fand diese Prozession siebenmal statt, siebenmal wurde das Hosianna gesungen, und noch heute heißt der Tag in der Synagoge „das große Hosianna“. Auch volkstümliche Szenen schlossen sich daran, Palmwedel wurden aufgelesen, man schlug damit den Boden an den Seiten des Altars, und die Knaben betrachteten dies als Zeichen, daß sie ihre Palmzweige lösten und ihre Ethrogfrüchte verspeisten⁴⁴).

Das fröhlichste Fest aber fand des Nachts statt; es ist das Fest, das wir „Simchat bet haschoewa“ oder nach einer vielleicht richtigeren Lesart „Simchat bet hascheuwa“ nennen, und mit „Fest des Wasserschöpfens“ wiedergeben, ohne daß die Gelehrten über die Aussprache oder die genaue Bedeutung des Wortes einig wären⁴⁵). In

jedem Falle fand das Fest mit dem vorhin erwähnten Schöpfen des Wassers seinen Abschluß. „Wer nicht das Fest des Wasserschöpfens gesehen hat, hat niemals wahre Festesfreude geschaut“, so berichten die alten Quellen. Das Fest fand im vorderen Teil des Tempels statt, in dem großen Hofe, der auch den Frauen zugänglich war. In älterer Zeit kamen infolge des Gedränges und der Ausgelassenheit Ausschreitungen vor, später errichtete man zum Schutze der Frauen Tribünen, von denen aus diese dem Schauspiel zusahen. Goldene Kandelaber waren im Hofe aufgestellt, die je vier Schalen für Öl enthielten, so hoch, daß man mit Leitern hinaufsteigen mußte. Pagen aus den angesehensten Priesterfamilien standen auf dem Posten, um das Öl immer wieder nachzufüllen. So helles Licht strahlten sie aus, daß ganz Jerusalem davon erleuchtet wurde. Bei Flötenspiel begann ein Fackeltanz, an dem die angesehensten Persönlichkeiten Jerusalems teilnahmen, „die Frommen und die Männer der Tat“, wie man sie nannte; kunstvolle, sorgfältig eingeübte Schritte wurden vorgeführt; Simon ben Gamliel, eines der Stadthäupter zur Zeit der Kriegserklärung an Rom¹⁶), verstand es, mit acht Fackeln in der Hand zu tanzen und sie so zu jonglieren, daß er sie in die Luft schleuderte und wieder auffing, ohne daß eine die andere berührte, ohne daß eine je zur Erde fiel. Er war so gelenkig, daß er, auf den Fußspitzen stehend, sich bis zur Erde neigen, sie mit den Fingern berühren und ohne jede Hilfe sich wieder aufrichten konnte. Von ihm werden zufällig alle diese Virtuosenstücke überliefert, aber es ist anzunehmen, daß er damit nicht allein stand, daß es als nobile officium der angesehenen Kreise galt, sich für die Verherrlichung dieses Festes auszubilden. Harfen und Cymbeln, Flöten und Glockenspiele erklangen zu den Tänzen, und die Tanzenden sangen Psalmen oder andere Hymnen. „Selig ist, wer nie gesündigt hat, den Sündern aber werde Vergebung zuteil“, erklang es bei den einen; andere wieder sangen: „selig unsere Jugend, die nicht unser Mannesalter beschämt“ und wiederum dritte „selig unser Mannesalter, das Sühne bringt für die Vergehen der Jugend“. Von dem berühmten Lehrer Hillel wird erzählt, daß auch er an diesen Tänzen teilnahm und die Sätze sang: „Wohin ich es wünsche, dorthin tragen mich meine Füße. Wenn Du in mein Haus kommst, will ich in das Deine kommen; kommst Du aber nicht in mein Haus, so will auch ich nicht in das Deine kommen.“ „Wenn ich hier bin, ist alles hier, und wenn ich nicht hier bin, wer ist hier?“ „Wenn wir hier sind, wer ist hier und wenn wir nicht hier sind, wer

ist hier?“ So ging es die ganze Nacht durch unter heiterer und freudiger Teilnahme des Volkes, wobei der Frohsinn in Ausgelassenheit umschlagen konnte. Gegen Morgen traten die Levitenchöre mit ihren Instrumenten auf die Treppe, die von der Halle der Frauen zur Halle der Israeliten führte und sangen aus den Stufenliedern des Psalters. Sie schlossen ihren Chor mit dem Worte des Liedes: „Es segne dich der Ewige vom Zion, der Schöpfer des Himmels und der Erde“! Die versammelte Menge sang weiter, die Priester aber standen mit ihren Trompeten bereit und warteten auf den ersten Habnenruf. Dann bliesen sie das Zeichen des Morgens, stiegen die Stufen hinab und schritten unter fortgesetztem Trompetenschall bis zu dem Tempeltore, das nach Osten hinausführte. Dort aber machten sie kehrt und sprachen mit dem Antlitz nach Westen: „Wenn unsere Väter an diesem Orte standen, kehrten sie dem Tempel des Ewigen den Rücken zu, ihr Gesicht aber dem Osten, und sie warfen sich ostwärts nieder vor der Sonne; doch wir, unsere Augen sind auf Gott gerichtet“ oder nach einer andern Version „Wir aber sind Gottes, und auf Gott sind unsere Augen gerichtet“⁴⁵).

Es ist das einzige orgiastische Fest, welches das alte Judentum kennt, es fällt mit allen seinen Bräuchen völlig aus dem Rahmen sonstiger jüdischer Religionsübung heraus. Die Riten erscheinen alle seltsam, die uns mitgeteilten Sprüche sowie der alljährlich wiederholte Einspruch gegen den Sonnenkult muten wie Rätsel an. Besondere altertümliche Ausdrucksweisen, die sonst nicht üblich waren, werden in diesem Zusammenhange überliefert⁴⁷), und man hat aus ihnen sowie aus den eigentümlichen Sprüchen, die Hillel in den Mund gelegt werden, geschlossen, daß hier an die unio mystica, die Vereinigung des Menschen mit Gott gedacht war. Die Riten des Hüttenfestes wußte man schon im Talmud nicht mehr zu erklären, die Bachweide und das Wasseropfer betrachtete man als uralte Einrichtung, als „Halacha des Moses vom Sinai her“⁴⁸). Argwöhnisch beobachtete man den diensttuenden Priester, daß er nicht etwa von der Vorschrift abwich. Der König Alexander Jannai erkühnte sich einst, das Wasser nicht auf, sondern unten an den Altar zu gießen, und das versammelte Volk empörte sich gegen ihn, bewarf ihn mit den Ethrogfrüchten, die es in den Händen hielt⁴⁹). Es liegt nahe, an den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern zu denken und in dem Verhalten des sadduzäisch gesinnten Königs eine Verhöhnung des Volkes und des ihm heiligen Brauches zu sehen. Man hat daraus den Schluß gezogen, daß das Wasseropfer eine junge Ein-

richtung, daß es erst von den hellenistisch gesinnten Hohenpriestern der vorhasmonäischen Zeit eingeführt war, um als Opfer für die Götter der Unterwelt am Fuße des Altars ausgeschüttet zu werden, daß dann die Hasmonäer diesen Brauch beseitigt und daraus eine Spende für den Altar und auf dem Altar gemacht hatten, daß aber vom ersten hasmonäischen König Aristobul der alte Brauch wieder aufgenommen und nun von Jannai nachgeahmt wurde. Daraus wäre der strenge Eifer des Volkes zu erklären, das diesen Rückfall in den Hellenismus und die Hinneigung zum hellenischen Kultus nicht dulden wollte⁵⁰). Auf eine Entlehnung aus dem hellenischen Altertum weisen die Mitteilungen bei Plutarch⁵¹) hin, den die Riten und Symbole des Festes ganz und gar an ein Bacchusfest erinnerten. Er spricht vom Erscheinen der Festteilnehmer mit Feigen- und Thyrsosstäben im Tempel und von der Feier an dem letzten Tage, wo die Juden den Bacchus nicht mehr mit rätselhaften Symbolen, sondern offen anrufen. Fraglos hat Plutarch vieles, was er von den jüdischen Festen gehört hatte, durcheinander geworfen, er zeigt auch allzu sehr das Bestreben, den gesamten jüdischen Kultus als dem Bacchus geweiht hinzustellen, und selbst den Sabbat zieht er in die Kategorie der Bacchusfeste. Andererseits aber liegt seiner Beschreibung mancherlei Wahrheit zugrunde, Thyrsosstäbe z. B. nennt auch Josephus⁵²) die Palmsträube, mit denen die Juden am Hüttenfest im Heiligtum erschienen. Die Feigenstäbe freilich sind dem athenischen Kult entlehnt und im jüdischen nicht nachzuweisen. Man hat auch in neuerer Zeit den Vergleich mit den Eleusynischen Mysterien herangezogen und aus ihnen die Feier des Hüttenfestes zu erklären versucht⁵³). Fraglos liegen gewisse Parallelen vor: die Zeit des Hauptfestes, die Myrthe, die Palme, die Verwendung von Wasser sind beiden gemeinsam, — aber wenn schon an dem letzten Punkt ganz verschiedene Absichten mitsprechen, so ist auch Sinn und Zweck des griechischen Festes ein ganz anderer wie der des jüdischen Hüttenfestes.

Daß man versucht, dieses seltsame, aus dem Rahmen des jüdischen Kultus völlig herausfallende Fest des Wasserschöpfens durch fremde Analogien zu erklären, ist wohl begreiflich; auch wer sonst nicht leicht dazu neigt, alle religiösen Vorstellungen und Riten aus der Fremde herzuleiten, wird sich in diesem Falle der Versuchung nicht entziehen können, eine Lösung des Rätsels dort zu nehmen, wo sie sich irgend finden läßt. Man hat wiederholt an den Adonis-Kult im vorderen Asien erinnert und ganz besonders an das Wasser-

fest in Hierapolis, wo man zweimal im Jahre Wasser vom Euphrat her holte, im Tempel der syrischen Göttin Atargatis, einer Nachfolgerin der alten Astarte, ausschüttete und erklärte, daß an der Stelle des Tempels die Wasser der Sintflut aufgesogen worden waren⁵⁴). Die Verehrung des Adonis in der Form des Tammus ist durch Ezechiel VIII 14 auch für jüdische Kreise bezeugt, aber zwischen der Feier von Tod und Auferstehung des Adonis-Tammus und der Feier des Hüttenfestes scheint doch ein weiter Abstand zu sein. Schon die völlige Verschiedenheit der Jahreszeit, in der die Feste gefeiert werden, sollte eine Gleichsetzung ausschließen. Die einzige wirklich vorhandene Analogie scheint die zu sein, daß in beiden Riten die segnende befruchtende Kraft der Quellen ihre Anerkennung findet. Darauf weisen auch alle Symbole des Hüttenfestes hin, ihr letzter Sinn ist, den Segen des Wassers, des vom Himmel kommenden befruchtenden Regens, herbeizuführen. „Die Thora gebietet, am Hüttenfest, wo die Regenzeit beginnt, Wasser auszuschütten, damit dadurch eine segensreiche Regenperiode herbeigeführt wird“, so erklärt R. Akiba⁵⁵) ganz rationalistisch die auffallende Einrichtung des Wasseropfers.

Man muß wahrscheinlich, um die Motive des Festes zu verstehen, sehr weit zurückgreifen, es handelt sich hier, wenn auch keine direkten Quellen dafür vorliegen, sicher um uralte Einrichtungen, um den Ausdruck uralter religiöser Vorstellungen. Der Regen oder das Wasser überhaupt stehen als Ausdruck belebender Kraft im Mittelpunkt des Denkens und des Sehnsens des Landmannes im regenarmen Orient. Den Regen faßt er unter dem Bilde der Begattung des Himmels mit der Erde, das Wasser als die Kraft, welche die Toten sogar wieder zum Leben erweckt. Der Feststrauß des Hüttenfestes wird so gedeutet, daß er lauter Gewächse vereinigt, die nur am Wasser gedeihen, durch das Wasser ins Leben gerufen werden. Die Prozessionen um den Altar mit ihrer Bitte um Gottes Beistand haben den Sinn, die Hilfe durch den Regen herbeizurufen, und nach einer in der Mischna wiedergegebenen Vorstellung hält Gott am Hüttenfest Gericht über die Verteilung des befruchtenden Regenwassers⁵⁶). Die Wasserspende auf dem Altar und das dazu gehörige Fest wird in der rabbinischen Auslegung schon vom Erzvater Jakob bzw. dem Brunnen hergeleitet, an dem er Rahel trifft⁵⁷). Ja, man geht noch weiter zurück und bringt den Ritus des Wasserschöpfens und des Wasserausgießens auf den Altar mit der Urschöpfung in Verbindung. Wenn Wasser und Wein auf dem

Altar zur Spende ausgegossen wurden, flossen sie in die „Schitin“, das sind zwei Kanäle am Altar, die zum Abfluß dienten. Diese Schitin aber, sagte man⁵⁸), existieren seit den sechs Tagen der Schöpfung und führen direkt bis zur Urflut, dem Tehom. Der Akt des Wasserausgießens stellt daher in gewissem Sinne eine Erneuerung des Schöpfungswerkes dar; wenn die Wasserspende durch die Schitin in die Urgewässer fließt, dann entsteht wieder eine Berührung der Gewässer und die Erfüllung des Psalmwortes XLII, 8: „Ein Tehom ruft es dem andern zu“, so daß die Wassermächte günstig gestimmt werden und den befruchtenden Regen spenden. Es sei hier nur kurz an die verwandte Anschauung erinnert, daß im Mittelpunkt des Tempels der Stein Schetija steht, der seinerseits über dem Mittelpunkt der Erde aufgerichtet ist und die Aufgabe hat, die Urflut zu schließen. Das sind zwei nebeneinandergehende Vorstellungen, die doch beide denselben Gedanken, der Gründung des Heiligtums oder eines heiligen Aktes auf Schöpfung und Urflut, versinnbildlichen. Volz⁵⁹) hat richtig gesehen, daß in den Symbolen und den Anschauungen, die zum Hüttenfest gehören, gar vieles an einen alten Neujahrstag erinnert; er hat nur diese Auffassung zu weit getrieben und vielfach den Quellen Gewalt ange-tan, aber man kann sich dem Gedanken nicht verschließen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Wasserspende und des damit verbundenen Festes mit uralten mythischen Vorstellungen über Schöpfung und Urflut zusammenhängen. Wie zumeist im Judentum, hat man den mythischen Kern umgebogen oder ihn ganz beseitigt, aber die Mitteilungen der Hagada reichen doch dazu aus, uns mitten in die altertümlichen Gedankengänge hineinzusetzen und uns ahnen zu lassen, wie hier Bräuche sich gebildet haben, die einst mit den babylonischen Anschauungen von der Tiamat und den Kämpfen der Urelemente in Verbindung standen, wie sie Gunkel in seinem „Schöpfung und Chaos“ zum erstenmal im Zusammenhang dargestellt hat.

Die Synagoge hat nach der Zerstörung des Tempels gerade von den Symbolen des Hüttenfestes auffällig viel beibehalten. Der Feststrauß wird noch heute verwendet, ebenso finden die Umzüge statt, nur daß sie statt um den Altar um die Torarolle kreisen; am siebenten Tage finden diese Umzüge siebenmal statt, und bei all diesen Umzügen werden noch heute Gebete und Litaneien mit dem alten Refrain „Hoschana = o hilf doch“ gesungen, die vielfach, namentlich am siebenten Tage, auf die Bitte um Regen abgestellt

sind. Am siebenten Tage werden auch Weidenbündel verwendet und zuletzt ihre Blätter abgeschlagen, er hat in der Volksvorstellung die Bedeutung als Gerichtstag behalten. Am achten Tage, dem Schlußfest, findet ein besonderes Gebet um Regen statt, und von diesem Tage ab wird in dem täglichen Hauptgebet der Regen spendenden Kraft Gottes gedacht⁶⁰). Die synagogale Poesie hat die alten Gedanken, die dem Feste untergelegt wurden, weiter ausgearbeitet, sie hat so Vorstellungen lebendig erhalten, die sonst nur in den alten Quellen ihr Dasein weitergeführt hätten⁶¹).

So ist das Hüttenfest nicht nur der Abschluß im Kreislauf des Jahres, sondern auch der Höhepunkt geblieben, es hat die Erinnerung an Schöpfung und Urkraft verewigt, es hat aber auch den damit zusammenhängenden Gedanken der Eschatologie Dauer verliehen. Die Opfer des Hüttenfestes wurden einst als Analogie für die siebenzig Nationen der Welt, also als Beteuerung der universalistischen Weltauffassung, ausgelegt und der Prophetenabschnitt des Hüttenfestes kündigt dieses noch heute an als den Tag, an dem einst der Ewige einzig sein wird und sein Name einzig⁶²).

NOTEN

2) Die Stellen aus den Propheten, Pseudepigraphen und dem Neuen Testament bei Schürer, *Geschichte*, II 626; im Talmud vgl. b. Taan 5a, Ber. r. LXIX 7 mit den Parallelen in ed. Theodor-Albeck, S. 797.

3) Marc. XIII 2; Matth. XXIV 2; Luc. XXI 6; Act. VI 14.

4) Vgl. z. B. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*², S. 343, 345; Schürer, *Geschichte*, II 577 f. und die sehr lehrreiche Darstellung von I. Abrahams „The cleansing of the Temple“ in *Studies in Pharisaism*, I 82—89.

5) Marc. XI 15—17 und Parallelstellen; Joh. II 14 ff.

6) Vgl. z. B. Tosefta Menachot, Ende, b. Pesachim 57a; Büchler, *Die Priester und der Kultus*, S. 74 ff., legt den vornehmen Priestern auch die Sanh. IX 6 gerügten Sünden zur Last und bezieht auf sie sogar die Strafrede Matth. XXIII, in die erst später, statt der Priester, die Pharisäer eingesetzt wären, das. 80—89.

7) Tos. Menachot XIII 22, b. Joma 9a, wo grundloser Haß als die schwerste Sünde hingestellt wird.

8) Vgl. all die Sprüche in den Note 6 und 7 genannten Stellen sowie die vielen Mitteilungen des Talmuds über Vorzeichen der Tempelzerstörung, z. B. den Ausspruch Jochanan b. Sakkais j. Joma VI 3 (43c u.).

9) Vgl. die soeben erschienene Schrift von A. Büchler, *Studies in sin and atonement* (Jews' College Publications, Nr. 11), wo namentlich in Kap. III—V (S. 212—461) das Problem unter Heranziehung eines umfangreichen Materials aus hellenistischen und rabbinischen Schriften, aus Halacha und Hagada eingehend erörtert wird.

10) Vgl. Wetzer u. Welte, *Kirchenlexikon* IX 882, *Encycl. of Religion & Ethics* XI 6 ff.

11) Bousset, *Die Religion des Judentums*², Kap. III, S. 128. Jochanan b. Sakkais Jünger weinen über den Untergang der Sühnstätte und werden erst von ihrem Meister darüber belehrt, daß es andere Sühnmittel als Tempel und Opfer gibt, s. Abot di R. Nathan IV, Bacher, *Agada der Taunaiten*, I² 35.

12) Ex. XXIII 17, XXXIV 23, Deut. XVI 16.

13) Ant. IV 8,7.

14) Mischna Bikkurim III.

15) De Monarchia II 1 (M. II 223).

16) Das Folgende nach Mischna Bikkurim und jer. z. St. (65c. d).

17) B. Sukka 51b.

18) Bell. V 5,6.

19) Schürer, II⁴, S. 336 f.

20) Josephus, Ant. XV 11,4, Büchler, das. 69.

- 21) Tos. Sukka IV 5, Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, S. 249.
- 22) Matth. VI 28 f.
- 23) Mechilta zu XII 27 ed. Friedmann 13a, ed. Horovitz 42.
- 24) I. Lewy, Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends, 1904, S. 9.
- 25) Pirke Abot V 8.
- 26) Tos. Pesachim IV 3; die Zählung wird auf den König Agrippa, d. i. Agrippa II., zurückgeführt, fällt also offensichtlich in die gleiche Zeit wie die von Josephus genannte. Vgl. auch Lewy, a. a. O., S. 10. Von der großen Menge der Wallfahrer spricht Jos. auch Ant. XVII 9,3.
- 27) Bell. VI 9,3; das. II 14,3 spricht Josephus von 3 000 000 Menschen in Jerusalem; vgl. L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Vollendung usw. II, 1857, S. 174.
- 28) Pes. V 5, die Übersetzung im Anschluß an E. Baneth, Ordnung Festzeit (in Die sechs Ordnungen der Mischna . . . übs. u. erkl. von E. Baneth usw.), S. 194 f.
- 29) Vgl. z. B. Jos. Ant. XIV 5,3, andere Quellenbelege bei Büchler, Die Priester usw., S. 73 ff., 97³.
- 30) Die Beschreibung nach Pes. X, Baneth a. a. O. 236—255. Vgl. auch I. Lewy a. a. O. und E. Baneth, Der Sederabend, 19.
- 31) Ant. XVIII 2,2, zum Folgenden vgl. die ausführliche Beschreibung bei Herzfeld, a. a. O. S. 116.
- 32) Jos. das. III 10,5 nach Lev. XXIII 9 ff.
- 33) A. Geiger, Urschrift, S. 138; J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, S. 59 f.
- 34) Geigers Ansicht, daß das christliche Pfingstfest in Einklang mit der oppositionellen Meinung der Samaritaner und Sadduzäer auf den Sonntag verlegt wurde, läßt sich aus den Quellen nicht belegen; Pfingsten ist auch nach Anschauung der Kirchenväter vom Osterfest abhängig, es wurde daher, solange dieses am 14. Nisan gefeiert wurde, zum Datum des jüdischen Wochenfestes gefeiert, später, wie Ostern, auf den Sonntag als Auferstehungstag gelegt, vgl. Religion in Gesch. u. Gegwt. (RGG. II², 559 ff. und Zahn, Komm. S. 67.
- 35) II 1. 9—11. Vgl. dazu Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, II S. 606—614. Statt Ἰουδαίων vs. 9, das im Text schwierig ist, las Hieronymus Συρίαν; zur Kritik des Textes s. auch Zahn, Komm. zum Neuen Testament V³, S. 85. Über die Wallfahrer s. auch Jos. Bell. II 3,1.
- 36) De special. leg. II 187 (M II 295).
- 37) Kap. III, vgl. oben Anm. 14 und J. Hochman, Jerusalem Temple Festivities, S. 5 ff.
- 38) Wann zuerst die Offenbarung am Sinai, die II. B. Mose XIX nicht genau datiert ist, mit dem fünfzigsten Tage nach dem Omer identifiziert wurde, wissen wir nicht; die älteste Stelle, wo das Azeret als „Tag der Gesetzgebung“ bezeichnet wird, ist b. Pesachim 68b, aber weder Philo noch Josephus erwähnen das Zusammentreffen. Die halachischen Midraschim kennen diese Zählung der Tage bereits, vgl. bes. Mechilta zu II. B. Mose XIX 10, Bachodesch III, ed. Friedmann 63b, ed. Horovitz 212. Vgl. auch Strack-Billerbeck a. a. O. 601, G. F. Moore, Judaism II 48. Daß die Ausschüttung des Heiligen Geistes mit dem jüdischen Offenbarungsfest zusammenhängt, auch RGG. a. a. O.
- 39) Bell. II 19,1; daß man Lydda (etwa 40 km von Jerusalem entfernt) zum Umkreis von Jerusalem rechnete, ergibt sich aus Mischna Maasser scheni V², wo-

nach der Ertrag eines Weinbergs im vierten Jahre nach seiner Pflanzung nach Westen hin bis Lydda in natura nach Jerusalem gebracht werden mußte, vgl. dazu b. Rosch ha-Schan 31b. Die Selbstverständlichkeit der Wallfahrt von Galiläa aus Ev. Joh. VII, 2 ff.

40) Wie man auf den Schmuck der Straßen Jerusalems bedacht war, zeigen die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen; daß so viele Bauern gleichzeitig mit ihren Reben erschienen, wird in der Regel nur beim Hüttenfest erfolgt sein. Das Schmücken der Hütten erwähnt auch Tos. Sukka I 7, b. das. 10a, das Aufstellen von Tischen mit Früchten Plutarch, Quaest. Conviv. IV 6,2. Es ist zu beachten, daß wir nirgends eine vollständige Beschreibung des Festes haben und daß sie auch bei Verbindung aller Daten lückenhaft bleibt.

41) Tos. Sukka III 2.

42) Das. II 10, b. 41b im Namen des Elasar b. Zadok, der zahlreiche gute Überlieferungen aus der Zeit des Tempels hatte, j. das. III 14 (54a).

43) Tos. Sukka IV 5 berichtet Josua b. Chananja, der in seiner Jugend als Levit im Tempel mitgesungen hat, daß er und seine Genossen während der Festwoche wegen der großen Zahl der Funktionen um ihren Schlaf kamen. Das Folgende nach Mischna Sukka IV 9 (Baneth S. 352).

44) Das. IV 5—7 (Baneth S. 350 f.); die Bezeichnung b. Sukka 45a, die in Babylonien fremd war, wenn man auch wußte, daß Steuerfreiheit damit verbunden war. Strack-Billerbeck, II 271, identifiziert damit Emmaus bei Lukas XXIV 13.

45) Die Beschreibung Sukka V 1,2 (Baneth S. 353 ff.), die verschiedenen Lesarten und Übersetzungen für den Namen des Festes bei Baneth, Anm. 2, und Hochman, Jerus. Temple Festivities, S. 54 ff., 91 f.; weitere Ausführungen der Angaben der Mischna in Tos. Sukka IV, j. V 55a ff., b. 51b ff, vgl. Strack a. a. O. 805/7. Der siebente Tag heißt γ μ ϵ γ α λ λ auch Joh. VII, 37, vgl. Strack a. a. O. 491.

46) Jos. Bell. IV 3,9. Vita 38, 39, 44, 60, Pirke Abot I, Ende.

47) Sukka IV 5 statt Ps. 118, 25 אני והר הושיענה , vgl. dazu Hochman, S. 119, Anm. 14, Baneth S. 350, Anm. 23, Ben Jehuda, Millon III 1264 b, ferner der Abschiedsruf an den Altar das. und der Protest gegen den Sonnenkult V 4. Die Unie mystica bei G. Klein, Der älteste christliche Katechismus, S. 44 ff.

48) b. Sukka u. ö., Tos. das. III 1. Vgl. dazu Herzfeld, S. 177 f. § 16.

49) Der Talmud erzählt Tos. Sukka III 16 u. b. 48b nur allgemein vom Vorstoß eines Pharisäers, während Josephus Ant. XIII 13,5 Alexander Jannai als den Frevler nennt. Warum er sich gerade gegen diesen Teil des Ritus auflehnte, bleibt vorläufig rätselhaft.

50) Büchler in Altschülers Vierteljahrsschrift f. Bibelkunde I 419 f., jedoch ohne schlüssigen Beweis.

51) a. a. O. (vgl. Anm. 40), eine Kritik seiner Angaben bei Reinach, Textes d'auteurs grecs usw., S. 143 f.

52) Ant. XIII 13,5. Auch II Mk. 10,7 erwähnt die Thyrsosstäbe.

53) Venetianer, Die Eleusinischen Mysterien im Tempel zu Jerusalem in A. Brüll, Populärwissenschaftliche Monatsblätter XVII, 121, 170 ff.

54) Lucian, dea Syria 13, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums II, 103; das vorexilische Hüttenfest, wie es die Kananäer den Israeliten überliefert haben, will Gressmann, ZAW., N. F. II. 1925, S. 79, aus dem Adoniskult herleiten.

55) Tos. Sukka III, Ende für die drei Wallfahrtsfeste, Tos. Rosch Haschana I 12 und b. das. 16a auch auf die Gebete für das Neujahrsfest ausgedehnt; nur für das Hüttenfest wird Tos. Sukka das. eine Bibelstelle angeführt, u. zw. Sech. XIV 17,

wo die Wallfahrt am Hüttenfest mit der Gewährung des Regens in Zusammenhang gebracht wird.

⁵⁶⁾ Regen als Begattung Tos. Taan. III u. ö. vgl. Levy, Neuhebr. Wört. IV 418; Regen und Auferstehung b. j. Taan., Anfang; die Quellen über Feststrauß und Gericht bei Strack-Billerbeck a. a. O. 792 f. Daß als „Ethrog“ die Frucht eines am Wasser wachsenden Baumes gefordert wird (Sukka b. 35a, j. III 53d), beruht auf einer mißverständlichen Deutung von Aquila, der 77 Lev. XXIII 40 טֹבֵאֵף transkribiert hatte, was man später als ὕδωρ-Wasser erklärte.

⁵⁷⁾ Ber. rab. LXX 8, ed. Theodor — Albeck, S. 806. In diesen Zusammenhang gehört Jesu Predigt Joh. VII 38 von der Befriedigung der Durstenden und dem Ausschütten des Heiligen Geistes, gerade am Sukkot. Auch daß Joh. IV 10 das „lebendige Wasser“ gerade am Jakobsbrunnen (das. vs. 6) sich findet, hängt mit dieser Deutung zusammen. Vgl. die Stellen bei Strack-Billerbeck 433 ff.

⁵⁸⁾ „Die שִׁתּוּק sind seit den sechs Schöpfungstagen mit geschaffen“, „die שִׁתּוּק sind bis zum תהוֹם hinab gebohrt“, Tos. Sukka III 15, b. 49a, j. IV 7 (54d). Vgl. Feuchtwang, Das Wasseropfer usw. in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums, LIV, 1910, S. 544 ff. Vgl. das. S. 720 ff. über den Stein Schetija, aber, wenn auch seine kosmische Bedeutung und sogar seine Etymologie mit der des שִׁתּוּק verwandt ist (vgl. das. 729 und LV, 1911, S. 44), so sind doch die beiden Vorstellungskreise zu trennen.

⁵⁹⁾ Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest), Tübingen 1912, vgl. dazu die Kritik von Eissfeldt in RGG.² II, 557.

⁶⁰⁾ Über alle diese Einrichtungen vgl. Rosenau, Jewish Ceremonial Institutions and Customs, S. 98/100. Strack-Billerbeck, S. 795 ff., 808 ff.

⁶¹⁾ Über Kalirs Bitten um Regen vgl. Feuchtwang, das. S. 53 ff., Elbogen, Gottesdienst, 214 f. Die Komposition des Stückes, welches die Erwähnung der Monatsnamen mit den Sternbildern des Tierkreises verbindet, erfährt hellere Beleuchtung durch die jüngsten Ausgrabungen einer Synagoge in Beth-Alpha in der Ebene Jesreel. Dort wurde ein rundes Mosaik gefunden, das die Bilder des Tierkreises mit der Bezeichnung der Monate darstellt und in den vier Ecken Symbole für die vier Jahreszeiten enthält (Vortrag von Prof. Sukenik von der Hebräischen Universität Jerusalem vor dem Internationalen Archäologen-Kongreß in Berlin, am 24. April 1929). Eine Inschrift ist soweit erhalten, daß man den Bau der Synagoge im Anfang des sechsten Jahrhunderts datieren kann. Das beweist, daß damals dieses Motiv verbreitet war, und man versteht es besser, wenn Kalir, der ja unter byzantinischem Einfluß steht, es für seine Dichtung verwendet. Man sieht wieder, wie zäh sich religiöse Überlieferungen unberührt erhalten, bis sie eines Tages wieder ans Tageslicht treten. Zu Kalirs Geschem-Dichtung vgl. den Anhang.

⁶²⁾ Die 70 Opfer b. Sukka 55b u. ö.; Prophetenabschnitt Sech. XIV, vgl. vs. 9.

ANHANG

Zu Kalirs Geschem-Komposition (s. Note 62).

Hebrew Union College Annual II. 215 ff. habe ich Kalirs Dichtungen zu Tal und Geschem eingehend besprochen und bin zu dem Ergebnis gelangt, daß in unseren Gebetbüchern je zwei Kompositionen miteinander vereint sind — die eine immer eine „Schiwata“, die andere lediglich auf die Bitte um Tau und Regen bezüglich. Die letztere liegt uns in kunstgerechtem Aufbau vor, in je einer Selbsteinführung des Dichters, einem Überblick über die Bedeutung von Tau und Regen im Verlauf der Geschichte Israels und einem Überblick über die Bedeutung von Tau und Regen im Verlaufe des Kalenderjahrs, wobei eben neben den Monatsnamen die zugehörigen Sternbilder erwähnt werden, und endlich einer Bitte um Gewährung von Tau und Regen mit der Überleitung zur Formel der Tefilla משיב הרוח. Von der „Schiwata“ sind in unseren Gebetbüchern nur die ersten zwei Sätze erhalten, aber man merkt es den Anfangsworten an, daß sie je einen Bibelvers einleiten sollen, sieht ferner, daß sie ein nicht zu Ende geführtes Alphabet und ein abgebrochenes Namensakrostichon einleiten. Für Tal konnte ich dort (S. 223 f.), die in einer Pariser Handschrift erhaltene Fortsetzung mitteilen. Daß sie auch für Geschem vorhanden ist, war bisher völlig unbekannt, aber auch sie ist nunmehr wiedergefunden. Sie ist in einem Geniza-Fragment in Cambridge, Taylor-Schechter Collection H⁷, enthalten und wird hier zum ersten Mal veröffentlicht. Der Übersichtlichkeit halber seien auch die aus dem Gebetbuch bekannten zwei Stücke hierher gesetzt.

Die Dichtung lehnt sich an Job XXXVII, 11 an; der Vers enthält zwar sieben Worte, die zwei ersten werden jedoch als eines gerechnet. Die alten Paitanim ließen überdies, aus noch nicht erklärten Gründen die mittlere Benediktion קדושת היום unbearbeitet (Annual das. 221) und brauchten daher nur sechs Stücke bzw. Bibelstellen mit sechs Worten. Für das Akrostichon von Kalirs Namen

אלעזר waren sogar nur fünf Stücke notwendig. Der Übergang vom zweiten Stück zur Regenformel ist so, wie Heidenheim sie nach ihm bekannten Machsor-Handschriften mitteilt (Annual das. 221). Der Text ist in der gleichen Anordnung gedruckt wie der für Tal im Annual, S. 222 ff. Die einzelnen Stücke sind so angeordnet, daß sie fünf Zeilen mit gleichem Reim enthalten, von denen die ungeraden (1, 3, 5) mit dem betreffenden Buchstaben des Namensakrostichon beginnen. 1 ist immer das Wort des Bibelverses, 3 durchweg das Wort מים vorangestellt, 5 leitet zur Eulogie über. In der sechsten Strophe ist הקליר angedeutet.

אף ברי אתה שם שר מטר. להעביב ולהענין להריק ודהמטר
מים אבים במ גיא לעטר. לבל יעצרו בנשיון שטר
אמוצים גנון במ שואלי מטר. בא"י מגן.
יטריח לפלג מפלג גשם. למוגג פני נשי בצחות לשם
מים לאדרך כניחה ברשם. יהרגיע ברעפם לנפוחי נשם
להחיות מזכירים גבורות הגשם.

Taylor-Schechter Coll. H⁷.

שאתה הוא יי אלהינו משיב עד ממית ומחיה
ואין דו' לך ב' מחיה. ונעריצך.
ענני גשומים. עלי דשא היות מגשימים
עצורים בחטא אשמים. עתה בעתר תתיר היות מוגשמים
עם מקדישיך בגבורות גשמים. ב' האל הקדוש.
במקדש אתה בחרתנו וג' ומפני חט'.
זרם מים בעברו. כציווי משיב הרוח ומעבירו
יפיץ זילת ברכתו בחשרו. זך יודיע דרכי יושרו
מים זבחי תמיד בהכשירו. ב' המחזיר.
ענן ריווי ארצות. בציווי מעלה נשיאים מקצות
מים רוח ארץ וחוצות. שואלי מטר לרצות
רבים להודות גדול העצות. ב' הטוב. כהנים.
אורו האיר בנאמו. ושם חוג על פני תהומו
מים הקוה בשועל הדומו. יופיע לכוונן עולמו
הרבות כנהר שלומו. ב' המברך.

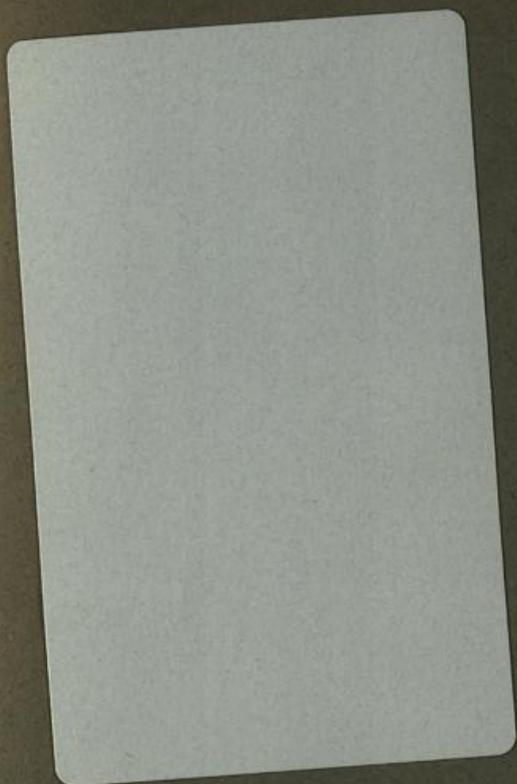


Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044252



Universitätsbibliothek Potsdam

Auslehnr.



97044252

ACHTUNDVIERZIGSTER BERICHT
DER
HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

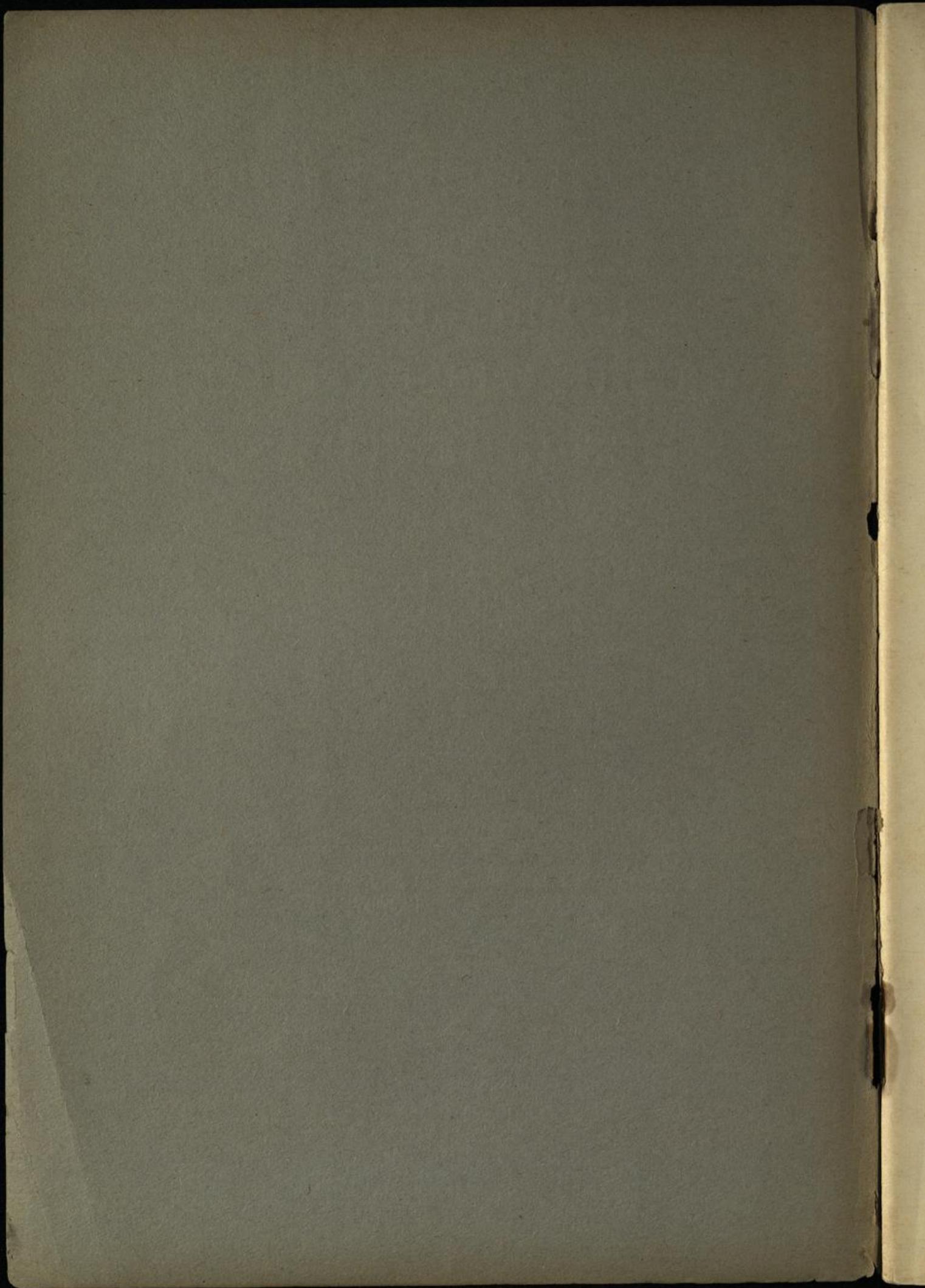
N. 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1930.
- II. Reden bei der Trauerfeier für Professor
Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930.
- III. Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-
Politischer Traktat von Professor Dr. J. Guttman.

BD
7200

BERLIN 1931



ACHTUNDVIERZIGSTER BERICHT

DER

HOCHSCHULE
FÜR DIE WISSENSCHAFT
DES JUDENTUMS

IN

BERLIN

N. 24, ARTILLERIESTRASSE 14

INHALT

- I. Jahresbericht des Kuratoriums für 1930.
- II. Reden bei der Trauerfeier für Professor
Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930.
- III. Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-
Politischer Traktat von Professor Dr. J. Guttmann.

BERLIN 1931.

ANLEITUNG FÜR DEN LESER

HOCHSCHULE

FÜR DIE WISSENSCHAFT

DES JUDENTUMS

BERLIN

VERLAGER

VERLAG

1. Auflage
2. Auflage
3. Auflage
4. Auflage
5. Auflage
6. Auflage
7. Auflage
8. Auflage
9. Auflage
10. Auflage

1001



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044253

KURATORIUM

- Dr. *Heinrich Veit-Simon*, Rechtsanwalt, Vorsitzender
Dr. *Gotthold Weil*, Professor, Direktor, stellv. Vorsitzender
Max Seckel, Schriftführer
Dr. *Bernhard Weiß*, Polizeivizepräsident, stellv. Schriftführer
Dr. *Sigmund Wassermann*, Schatzmeister
Dr. *Eduard Baerwald*, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.
Simon Braun, Handelsgerichtsrat
Dr. ing. h. c. Dr. agric. h. c. *Nicodem Caro*, Professor, Geh.
Regierungsrat
Dr. *Ernst Cassirer*, Professor, Hamburg
Willy Dreyfus
Dr. *Rudolf Herzfeld*, Regierungsbaumeister
Dr. *Issai Schur*, Professor, Mitglied der Akademie der Wissen-
schaften
Dr. jur. Dr. rer. pol. h. c. *Arnold Seligsohn*, Justizrat
Heinrich Stahl, Generaldirektor
Oscar Wassermann, Bankdirektor

LEHRERKOLLEGIUM

- Dr. *Chanoch Albeck*, Vorsitzender für 1930/31
Rabbiner Dr. *Leo Baeck*
Professor Dr. *Ismar Elbogen*
Professor Dr. *Julius Guttmann*
Dr. *Harry Torczyner*

Dozenten

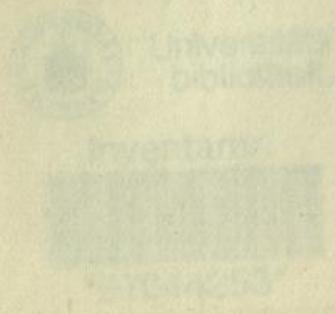
- Dr. *Ismar Freund*
Dr. *Friedrich Ollendorff*

K E R A T O R I U M

- Dr. Heinrich von Sinau, Rechtsanw. Vorsitzender
- Dr. Günther Wolf, Professor, Direktor städt. Kreisbibliothek
- Max Siebel, Schriftf. u. d. B.
- Dr. Friedrich W. v. Pöhl, Polizeipräsident, städt. Schulbeh.
- Dr. Sigmund Weissmann, Schatzmeister
- Dr. Edmund Marwald, Rechtsanw., Frankfurt a. M.
- Simon Braun, Handelsrichter
- Dr. Ing. h. c. Dr. techn. h. c. Friedrich Carl, Professor, Geh. Regierungsrat
- Dr. Ernst Casner, Professor, Hamburg
- Hilf, Dreyer
- Dr. Rudolf Heesfeld, Regierungsrat
- Dr. Leon Schön, Professor, Mitglied der Akademie der Wissenschaften
- Dr. jur. Dr. theol. h. c. Arnold Schönbach, Justizrat
- Hermann Stahl, Generaldirektor
- Oskar Witzmann, Bankdirektor

F E H R E R K O L L E G I U M

- Dr. Chasch Hirsch, Vorsitzender für 1920/21
- Rabbiner Dr. Leo Herz
- Professor Dr. Johann Eppner
- Professor Dr. Julius Guttman
- Dr. Harry Fuchs



Dr. ...

- Dr. ...
- Dr. ...

Am 12. Juni 1930 fand die ordentliche Generalversammlung in der Hochschule statt. Der Vorsitzende des Kuratoriums, Justizrat Dr. Arnold Seligsohn, erstattete den Verwaltungsbericht für das Jahr 1929. Nach Verlesung des Berichts der Revisoren und Erteilung der Entlastung für das abgelaufene Geschäftsjahr wurden die nach dem Turnus ausscheidenden Herren Geheimrat Prof. Dr. Nicodem Caro, Prof. Dr. Ernst Cassirer, Prof. Dr. Issai Schur und Ernst Wallach wiedergewählt. Ferner wurde die Wahl des vom Kuratorium bereits vorher kooptierten Herrn Dr. Sigmund Wassermann bestätigt. In der Sitzung des Kuratoriums vom 15. August 1930 wurde Herr Direktor Max Seckel, in der vom 10. Februar 1931 Herr Regierungsbaumeister Dr. Rudolf Herzfeld kooptiert.

General-
versammlung

Zu Kassenrevisoren wurden die Herren Fritz Kiefe und Salo Freund wiedergewählt.

In der sich an die Generalversammlung anschließenden Kuratoriumssitzung teilte Herr Justizrat Dr. Seligsohn mit, daß er seines hohen Alters wegen das Amt des Vorsitzenden nicht mehr übernehmen könne. Die Mitglieder des Kuratoriums bedauerten aufs tiefste, den langjährigen, erfahrenen Vorsitzenden missen zu müssen, glaubten aber, sich seinem wiederholt geäußerten Wunsch nach Entlastung nicht entziehen zu dürfen.

Kuratorium

Das Kuratorium konstituierte sich wie folgt: Rechtsanwalt Dr. Heinrich Veit-Simon — Vorsitzender; Prof. Dr. Gotthold Weil — stellvertretender Vorsitzender; Ernst Wallach — Schatzmeister; Polizeivizepräsident Dr. Bernhard Weiß — stellvertretender Schriftführer. Das Amt des Schriftführers blieb zunächst unbesetzt, es wurde nach seiner Kooptation Herrn Direktor Max Seckel übertragen.

Anfang 1931 sah sich Herr Ernst Wallach zum lebhaftesten Bedauern des Kuratoriums, infolge starker Überlastung genötigt, sein bisher mit außerordentlichem Interesse zum Wohle der Hochschule verwaltetes Amt als Schatzmeister niederzulegen und aus dem Kuratorium auszuscheiden.

Am 10. Februar 1931 wurde Herrn Dr. Sigmund Wassermann das Amt des Schatzmeisters übertragen, Herrn Dr. Rudolf Herzfeld das des Hauskurators, auch für den Hausmann'schen Besitz.

Am 7. August 1930, kurz vor Vollendung seines 75. Lebensjahres, starb Herr Professor Dr. Eduard Baneth. Fast 35 Jahre lang, seit Dezember 1895, hatte er dem Lehrerkollegium der Hochschule als Dozent für Talmudwissenschaft angehört und bis ins hohe Alter mit treuer Hingabe und entsagungsvollem Eifer seines Amtes gewaltet. Bis zum Dezember 1929 hielt er ununterbrochen seine Vorlesungen, erst als schweres Leiden ihn dazu zwang, gab er sie auf; aber noch auf seinem Krankenlager hielt er Prüfungen ab, die letzte zwei Wochen vor seinem Hinscheiden. Zu den Jahresberichten und der Festschrift der Hochschule lieferte er wiederholt wertvolle wissenschaftliche Beilagen, die in Fachkreisen volle Anerkennung fanden. Dem angesehenen Gelehrten, dem aufopferungsfähigen Lehrer, dem liebenswerten Menschen wird die Hochschule dauernd ein dankbares Andenken bewahren!

Den Dank der Hochschule sprachen bei der Beisetzung des Herrn Professor Baneth für das Kuratorium dessen Vorsitzender Herr Rechtsanwalt Dr. Veit-Simon, für das Lehrerkollegium Herr Professor Dr. Guttmann, für die Schüler Herr Dr. Koretz aus. Am 2. November 1930, zu Beginn des Winter-Semesters, fand in der Aula der Hochschule eine außerordentlich gutbesuchte Trauerfeier statt, an der außer den Angehörigen, Freunden und Verehrern des Verstorbenen Vertreter der jüdischen Körperschaften und Organisationen, sowie Vertreter des Rabbinerseminars zu Berlin und des Jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau teilnahmen. Herr Oberkantor Albeck hatte die Güte, den gesanglichen Teil der Feier zu übernehmen. Nach einer kurzen Begrüßung durch den Vorsitzenden des Kuratoriums hielt der Vorsitzende des Lehrerkollegiums, Herr Dr. Albeck, die Gedenkrede, worauf Herr Rabbiner Dr. Adolf Jacobus namens der Jünger des heimgegangenen großen Lehrers sprach. Beide Reden folgen als Beilagen zu diesem Bericht.

Da Herr Professor Baneth schon im Sommer-Semester 1930 die angekündigten Vorlesungen nicht halten konnte, übernahmen die Herren Dr. Albeck und Prof. Elbogen seine Vertretung. Nach dem Tode des Herrn Prof. Baneth rückte gemäß früherer Verabredung Herr Dr. Albeck in seinen Lehrstuhl ein. Herr Prof. Elbogen erklärte sich auch weiter bereit, eine Talmudvorlesung zu halten. Von der Berufung eines neuen Dozenten konnte daher abgesehen werden.

Herr Prof. Dr. Guttmann, der, wie bereits im Vorjahre berichtet, während der Monate Februar—Mai 1930 in Cincinnati (Oh.) Gast-

vorlesungen hielt, nahm die an ihn ergangene Berufung des dortigen Hebrew Union College zu unserer Freude nicht an. Seine Vertretung hatte auch im Anfang des Sommer-Semesters Herr Rabbiner Dr. Max Wiener mit einer Vorlesung über das Thema „Grundlagen des jüdisch-religiösen Lebens“ übernommen. Wir sprechen ihm für seine Mühe an dieser Stelle nochmals unseren herzlichen Dank aus.

Vom Vorstand der jüdischen Gemeinde Berlin erging an uns die Bitte, den Dozenten für Bibelwissenschaft, Herrn Dr. Torczyner, von einem Teil seiner Vorlesungen zu befreien, damit er der Schlußredaktion der von der Gemeinde veranlaßten Bibelübersetzung seine Kraft und Zeit widmen könnte. Angesichts des der Hochschule von der Gemeinde stets bewiesenen Wohlwollens und angesichts der Größe der Aufgabe glaubten wir, das Interesse der Hochschule zurückstellen zu müssen, und erklärten uns damit einverstanden, daß Herr Dr. Torczyner im Sommer-Semester nur an zwei, im Winter-Semester an vier Wochenstunden seine Vorlesungen hielt. In seiner Vertretung lasen Herr Dr. Elias Auerbach in beiden Semestern je zwei, Herr Josua Guttman im Sommer-Semester vier, im Winter-Semester zwei Wochenstunden. Beiden Herren sagen wir für ihre Bereitwilligkeit aufrichtigen Dank.

Die im Sommer-Semester 1930 und im Winter-Semester 1930/31 gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A verzeichnet. Vorlesungen

Neu eingerichtet wurden Kurse für Sprechunterricht, deren Leitung Frau Edith Herrnstadt-Oettingen mit rühmlichem Eifer übernahm.

Die Zentralwohlfahrtsstelle veranstaltet gemeinsam mit der Hochschule Lehrgänge für jüdisch-soziale Ausbildung und Fortbildung. Im Kuratorium dieser Kurse ist die Hochschule durch Professor Weil sowie durch den jeweiligen Vorsitzenden des Lehrerkollegiums und Prof. Elbogen vertreten, während die Herren Dr. Baeck und Dr. Ollendorff als Vertreter der Zentralwohlfahrtsstelle ebenfalls dem Kuratorium angehören.

Vom 10. bis 12. Juni 1930 fand in der Hochschule ein Ferienkursus statt, an dem 42 im Amte befindliche Rabbiner und Lehrer aus allen Teilen Deutschlands mit lebhaftem Interesse teilnahmen. Die dort gehaltenen Vorlesungen folgen in Anlage B. Alle Teilnehmer sprachen wärmsten Dank für das ihnen Gebotene aus.

In Fortsetzung des Austauschs von Vorlesungen mit der Evangelisch-theologischen Fakultät Gießen hielt Herr Professor Dr. Bertram

am 23. und 24. Februar 1931 Vorlesungen über das Thema: „Die Probleme der Religionsgeschichte zur Zeit der Entstehung des Christentums“. Herr Prof. Bertram hatte sich auch für eine Montagsvorlesung bereitwilligst zur Verfügung gestellt, die er am 23. Februar 1931, abends, hielt. Wir nehmen gern Anlaß, Herrn Professor Bertram und der Evangelisch-theologischen Fakultät Gießen auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank zu wiederholen.

Schwester-
anstalten

Am 13. Februar verschied Herr Hofrat Dr. Schwarz, Rektor der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien im fünfundachtzigsten Lebensjahr. An seiner Bestattung ließ sich die Hochschule durch den Vorsitzenden des Lehrerkollegiums, Herrn Dr. Albeck, vertreten.

Bei der Jubelfeier zum 75jährigen Bestehen des Jews' College, London, hatte Herr Dr. M. Epstein, London, die Güte, die Glückwünsche der Hochschule auszusprechen.

Hörer

Die Zahl der ordentlichen Hörer betrug im Sommer-Semester 1930: 103, und zwar:

56 aus Deutschland, 2 aus Jugoslawien, 1 aus Palästina, 2 aus Rumänien, 2 aus Rußland, 2 aus der Schweiz, 36 aus Polen, 1 aus Schweden, 1 aus Vereinigten Staaten;

im Winter-Semester 1930/31: 109, und zwar:

60 aus Deutschland, 1 aus Deutsch-Österreich, 1 aus Jugoslawien, 1 aus Rumänien, 3 aus Rußland, 41 aus Polen, 1 aus Schweden, 1 aus Ungarn.

Die Zahl der außerordentlichen Hörer betrug im Sommer-Semester 1930: 14; im Wintersemester 1930/31: 10.

Der Andrang zum Studium stellt die Hochschule vor ein sehr schwieriges Problem. Abgesehen von der fast untragbaren Belastung des Lehrerkollegiums, reichen die verfügbaren Räume nicht mehr aus. Dazu tritt die Frage der Verantwortung für die Zukunft der sich der Hochschule anvertrauenden Studierenden. Denn wenn auch im Augenblick noch keine Überfüllung des Rabbinerberufes festzustellen ist, so ist sie doch in wenigen Jahren zu erwarten. Auch die Hoffnungen derer, die von der neu erschlossenen Möglichkeit, jüdische Religion als Haupt- oder Nebenfach in der Staatsprüfung für das höhere Lehramt zu wählen, Gebrauch machen wollen, überschätzen bei weitem den vorliegenden Bedarf nach solchen Lehrkräften, zumal nicht übersehen werden darf, daß diese Prüfung nur in Preußen abgelegt werden

kann und das preußische Prüfungsdiplom durchaus nicht in allen Ländern des deutschen Reichs anerkannt wird.

So sehr es also begrüßt werden muß, wenn von der an der Hochschule gegebenen Möglichkeit zur wissenschaftlichen Vertiefung in das Judentum reichlich Gebrauch gemacht wird, so wenig können wir uns verhehlen, daß vom Standpunkt der Berufswahl der neuerdings ausgesprochenen Warnung vor dem Studium der jüdischen Religionswissenschaft volle Berechtigung zukommt.

Die Rabbinatsprüfung hat Herr Dr. Siegfried Ucko bestanden, der in Mannheim das Amt eines Rabbiners bekleidet. Fräulein Dr. Ellen Littmann und Regina Jonas bestanden die Prüfung als akademische Religionslehrerinnen; beide sind bei der Jüdischen Gemeinde in Berlin angestellt.

Prüfungen

Die Zwischenprüfung haben 8 Studierende bestanden, die Vorprüfung wurde von 13 Studierenden abgelegt.

Berufungen erhielten im Berichtsjahr Dr. Hans I. Salomon als Stellvertreter des Rabbiners in Oppeln, Dr. Fritz Pinkuss in gleicher Stellung in Heidelberg, Dr. Pfingst, bisher Rabbiner in Nordhausen, zum Rabbiner in Oppeln.

Berufungen

Zur Bewerbung um das Preisausschreiben für das Thema der Theodor und Bekka-Steinthal-Stiftung: „Individual- und Sozialethik bei Chajim Steinthal“ ist eine Arbeit eingegangen, für das Thema der Moses Mendelssohn-Stiftung „Die Chronologie der babylonischen Amoräer“ ebenfalls eine, für das Thema: „Die prophetischen Visionen in der Bibel“ sind zwei Arbeiten eingegangen. Das Ergebnis der Preisbewerbung sowie der Wortlaut neuer Preisaufgaben wird demnächst bekannt gegeben. Das Preisausschreiben für die Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung wurde nur dadurch ermöglicht, daß Herr Handelsgerichtsrat Berthold Kirstein hierfür wiederum einen Betrag von 300 RM. gestiftet hat. Wir möchten nicht versäumen, ihm für sein erneut bewiesenes Interesse unseren herzlichsten Dank zu sagen.

Preis-
ausschreiben

Die Benutzung der Bibliothek ist infolge der Zunahme der Hörerzahl wiederum stärker geworden. Sie hat durch Kauf und Schenkungen einen Zuwachs von 1064 Büchern erfahren, die sich auf folgende Gebiete verteilen:

Bibliothek

Bibel und Bibl. Wissenschaften	131
Talmud und Rabb. Literatur	180
Sprachwissenschaft und Orientalia	91
Geschichte und Literatur des Judentums	130
Systematische und praktische Theologie	55
Allgemeine Philosophie	36
Religionsphilosophie und Religionsgeschichte	100
Jüdische Gegenwartsfragen	79
Belletristik	29
Periodica (Jahresberichte, Jahrbücher u. Zeitschr.)	140
Allgemeines	93
	<hr/>
	1064

Jahresbeitrag Der Jahresbeitrag für die Mitglieder der Hochschule wurde auch in diesem Jahre auf 15 RM. festgesetzt, der für die Erwerbung der immerwährenden Mitgliedschaft auf 600 RM., der für die Rechte eines Stifters auf 3000 RM.

Finanzbericht Die Einnahmen und Ausgaben im Jahre 1930 sind in Anlage C nachgewiesen. Der Haushalt 1930 begann mit einem Fehlbetrag von 27 977 RM. Dieser erhöhte sich beträchtlich dadurch, daß die Einnahmen wesentlich hinter dem Voranschlag und den Eingängen des Vorjahres zurückblieben. So hat der Preußische Landesverband jüdischer Gemeinden seine Beihilfe um 10 000 RM. verringert; Gemeinden und Einzelmitglieder setzten ebenfalls ihre Jahresbeiträge herab, so daß hier im Ganzen ein Ausfall von 11 600 RM. eintrat. Auch die Werbetätigkeit in Berlin und auswärts, die 1929 noch günstige Ergebnisse gezeitigt hatte, erbrachte infolge der ungünstigen Wirtschaftslage erheblich geringere Beträge, so daß an Spenden im Ganzen nur 19 370 RM. zu verzeichnen sind. Der überwiegende Teil dieser Spenden ging uns durch die Fürsprache des Herrn Direktor Oscar Wassermann zu, dem wir für seine nieversagende Hilfsbereitschaft auch an dieser Stelle unseren Dank aussprechen.

Eine Verminderung der Ausgaben war nur in kleinem Umfang möglich. Ein Teil des Verlustes von 1929 konnte aus der Hausmann-Stiftung gedeckt werden. Ferner konnten wir im Jahre 1930 einen großen Teil der Einnahmen der Stiftung für Stipendienzwecke verwenden. Das ist freilich eine einmalige Hilfsmaßnahme, die sich in dieser Höhe nicht wiederholt. Mit um so schwererer Sorge sehen wir dem neuen Rechnungsjahr 1931 entgegen.

Der Preußische Landesverband hat seine Subvention für 1931/32 wiederum erheblich gekürzt und nur noch auf 27 500 RM. bemessen. Auch der Verband bayerischer israelitischer Gemeinden hat sich genötigt gesehen, alle Bewilligungen um 20 % zu kürzen. In den Gemeinden werden überall Notetats aufgestellt, die zur fast völligen Streichung von Ausgaben für wissenschaftliche Zwecke führen. Wir empfinden die volle Schwere der Zeit; obwohl uns für die Ausgaben für Stipendien die Zinsen der Hausmann-Stiftung zur Verfügung stehen, sind die zwangsläufigen Ausgaben durch sicher zu erwartende Einnahmen nur zur Hälfte gedeckt, und wir sind darauf angewiesen, fast 50 000 RM. durch freiwillige Beiträge aufzubringen.

Wir hegen die feste Zuversicht, daß unsere bewährten Freunde uns auch in Zukunft ihre Unterstützungen nicht entziehen und daß sie uns dazu helfen werden, neue Freunde zu finden, die unsere Hochschule vor dem Untergang bewahren wollen. Es ist trotz der schweren Wirtschaftskrise nicht unmöglich, die für ihre Erhaltung erforderlichen Beträge aufzubringen. Es ist nur die Erkenntnis dazu erforderlich, daß das Judentum sich auf der Höhe seiner Aufgabe nur dann erhalten kann, wenn es mit der zeitgenössischen Kultur Schritt hält, d. h. sich durch wissenschaftliche Forschung immer wieder vertieft und erneuert. Gerade das letzte Jahrzehnt hat in dieser Hinsicht wertvolle Erfolge gebracht, und es wäre ein nie wieder gutzumachender Verlust, wenn die wissenschaftliche Arbeit nun gedrosselt oder gar zum Erliegen gebracht würde. Wenn in einer Zeit so drückender Not in Landesverbänden, Gemeinden und anderen Einzelhaushaltungen gespart werden muß, darf die Rationalisierung nicht soweit getrieben werden, daß die Wissenschaft ganz leer ausgeht; der ihr eingeräumte Platz ist immer bescheiden gewesen, und wenigstens dieser muß ihr erhalten bleiben!

Die Bilanz vom 31. Dezember 1930 weist einen neuen Fehlbetrag von 12 531,25 RM. auf. Er wäre noch um 7 310,31 RM. höher, wenn nicht die — inzwischen wieder aufgehobene — Steigerung der Kurse berücksichtigt wäre. Frau Agathe Kohn hat uns im April 1930 zur Erhöhung der Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung wieder 800 RM. überwiesen. Wir sprechen Frau Kohn wiederholt unseren aufrichtigen Dank aus. Ebenso haben wir Herrn Josef Garbáty-Rosenthal herzlich zu danken, der uns abermals 3 000 RM. überwiesen hat; wir waren genötigt, diesen Betrag für die laufenden Ausgaben des Lehrstuhls zu verwenden.

Im Berichtsjahre wurde uns, nachdem die staatliche Genehmigung erteilt und die Auseinandersetzung mit den Angehörigen der Erblasser und den Testamentsvollstreckern erfolgt war, die Hausmannsche Erbschaft übergeben. Der Festerlös ist erheblich geringer, als ursprünglich erwartet wurde, auch sind die Einnahmen aus den Anlagen nicht auf der früheren Höhe geblieben. Ein Teil der Werte ist in Grundstücken angelegt, die nicht nur, wie ein Gelände in Berlin-Niederschönhausen, keinen Ertrag ergeben, sondern sogar wie das in Arendsee beträchtliche Zuschüsse erfordern. Der Auflage des Testaments gemäß werden wir im Sommer 1931 das Erholungsheim in Arendsee eröffnen, das jüdischen Akademikern und ihren Angehörigen oder Witwen die Möglichkeit eines Erholungsaufenthalts zu sehr mäßigem Preise gewähren soll. Das selten schöne Gebäude, der außergewöhnlich große, herrliche Park, in dem es steht, die Lage unmittelbar am Meer bieten die prachtvollsten Möglichkeiten der Erholung für die müden Nerven der geistigen Arbeiter.

Um möglichst vielen den Genuß der Stiftung zuteil werden zu lassen, haben wir die dem Park gegenüberliegende Villa Horn erworben, die mit allem Komfort ausgestattet ist und ebenfalls dem Behagen der Gäste dienen wird. Der im Testament unter dem Namen „Akademische Gesellschaft Hausmann-Stiftung Arendsee“ vorgesehene Klub, dessen Mitgliedern das Recht auf Aufnahme in das Erholungsheim zusteht, ist in Übereinstimmung mit den Testamentsvollstreckern gebildet. Der Preis für volle Pension ist auf täglich 5 RM. festgesetzt. Das ist nur durchzuführen, wenn aus den Mitteln der Stiftung ständig Zuschüsse geleistet werden. Die Eröffnung des Erholungsheims ist für Ende Juni in Aussicht genommen.

Die weiteren Einnahmen aus der Hausmann-Stiftung gehen völlig für Stipendien auf, wie das Testament es vorschreibt. Für die Zwecke der Hochschule als solche ist nichts aus ihr verfügbar.

Stipendien

Infolge des so stark gestiegenen Besuchs der Hochschule haben wir für Stipendien und Mittagstische, obwohl die Beträge im einzelnen nicht erhöht wurden, im Jahre 1930 nicht weniger als 26 682 RM. gezahlt. Außer den Zinsen der Hausmann-Stiftung erhielten wir aus der David Herzog-Freitisch-Stiftung 3250 RM., die aber erst Anfang 1931 ausgezahlt wurden und in dieser Jahresrechnung noch nicht erscheinen. Ferner stand uns für Stipendien aus der Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung der Betrag von 280 RM. zur Verfügung, den wir bestimmungsgemäß zur Verteilung brachten.

Herr Salmann Schocken in Zwickau bewilligte einem Studierenden der Hochschule ein Stipendium von 1200 RM. Im Augenblick, da dieser Bericht geschrieben wird, geht uns die Mitteilung zu, daß Herr Schocken dieses Stipendium durch eine Stiftung zu sichern und auf 1500 RM. zu erhöhen bereit ist. Wir sprechen Herrn Schocken für seine Hochherzigkeit unseren verbindlichsten Dank aus.

Die Montagsvorlesungen fanden wie alljährlich in den Monaten Januar—März statt. Leider blieb der Ertrag mit 3200 RM. hinter dem vorjährigen erheblich zurück. Dabei ist die Not unter den Studierenden infolge der Verarmung der Eltern und der Beschränkung aller Erwerbsmöglichkeiten größer als je, und wir können auch nicht einen kleinen Teil all der Bitten erfüllen, die an uns herantreten. Vorträge haben gehalten:

Montags-
vorlesungen

5. Januar: Professor Dr. Kurt Lewin: Der Lebensraum des Kindes (mit Filmvorführung).
12. Januar: Professor Dr. E. L. Sukenik, Jerusalem: Antike Synagogen in Palästina und Griechenland (mit Lichtbildern).
19. Januar: Professor Dr. Curt Sachs: Die geistigen Grundlagen der biblischen Musik.
16. Februar: Dr. Margarete Guttman: Amerikanische Reiseindrücke.
23. Februar: Professor Dr. G. Bertram, Giessen: Das Problem des Todes im hellenistischen Judentum.
9. März: Dr. Rahel Wischnitzer: Der Ursprung der jüdischen Volkskunst (mit Lichtbildern).

Wir gestatten uns, den Rednern für ihre selbstlose Hilfe auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank auszusprechen.

Berlin, im April 1931.

DAS KURATORIUM
der
Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

Verzeichnis der gehaltenen Vorlesungen

Im Sommersemester 1930:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Sukka, 4 Stunden.
2. Einführung in die Behandlung des Talmuds, 2 Stunden.
3. Jore Dea, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

1. Midrasch Debarim Rabba, 2 Stunden.
2. Homiletische Übungen, 2 Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

1. Jüdische Geschichte bis zum Untergang des jüdischen Staates, 2 Stunden.
2. Geschichte der nachbiblischen jüdischen Literatur, 2 Stunden.
3. Benjamin von Tudelas Massaot, 2 Stunden.
4. Talmud Sanhedrin, 4 Stunden.

Herr Prof. Dr. Guttmann:

1. Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter, II. Teil, 2 Stunden.
2. Interpretation von Saadias Emunot we Deot (für Fortgeschrittene), zwei Stunden.
3. Lektüre von Albos Ikkarim (für Anfänger), Fortsetzung, 2 Stunden.
4. Übungen zur Ethik, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

1. Der Prophet Ezechiel, 2 Stunden.

Herr Rabbiner Dr. Wiener (in Vertretung von Prof. Dr. Guttmann):

1. Grundlagen des jüdisch-religiösen Lebens, 2 Stunden.

Herr Josua Guttmann (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Bibelkommentare, 2 Stunden.
2. Hebräische Stilübungen, 2 Stunden.

Herr Dr. Elias Auerbach (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Das Buch der Richter, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Einführung in die jüdische und allgemeine Wohlfahrtspflege, II. Besonderer Teil, 1 Stunde.
2. Übungen über Gegenwartsfragen der jüdischen Wirtschafts- und Gesundheitsfürsorge (mit Besprechung von Schriften und Zeitschriften) 1½ Std.

Frau Edith Herrnsstadt-Oettingen hielt Kurse über Stimm- und Sprachbildung nebst Vortragsübungen.

In der Präparandie wurden Kurse über Bibel und Kommentare, hebräische Grammatik, Talmud, Mischna und Gebetbuch von den Herren Dr. Grünthal und Dr. Kahane gehalten.

Im Wintersemester 1930/31:

Herr Dr. Albeck:

1. Talmud Gittin, 4 Stunden.
2. Jore Dea, 2 Stunden.
3. Talmud Ketubbot, Kap. II, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

1. Midrasch Bereschit Rabba, 2 Stunden.
2. Lektüre mittelalterlicher Predigten in Verbindung mit homiletischen Übungen, 2 Stunden.
3. Die psychologischen und soziologischen Grundlagen der religiösen Erziehung, 1½ Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

1. Jüdische Geschichte vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Aufstieg der Araber, 2 Stunden.
2. Geschichte der nachbiblischen jüdischen Literatur, II, 2 Stunden.
3. Erklärung hebräischer Berichte über die Kreuzzugsverfolgungen, 2 Std.
4. Talmud Sanhedrin, 4 Stunden.

Herr Prof. Dr. Guttmann:

1. Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter, III. Teil, 2 Stunden.
2. Interpretation von Gabirols Meqor Chajim (für Fortgeschrittene), 2 Std.
3. Lektüre von Bachjas Chobot ha Lebabot (für Anfänger), 2 Stunden.
4. Übungen zur Ethik, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

1. Der Prophet Jesaja, 2 Stunden.
2. David Kimchis Kommentar zu Jesaja, 2 Stunden.

Herr Dr. Elias Auerbach (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. König David und seine Zeit, 2 Stunden.

Herr Josua Guttmann (in Vertretung von Dr. Torczyner):

1. Hebräische Stilübungen, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

1. Einführung in die jüdische Wohlfahrtspflege, Allgemeiner Teil (verbunden mit der Vorlesung in den Lehrgängen für jüdisch-soziale Ausbildung und Fortbildung), 1 Stunde.
2. Übungen: Lektüre von Werken und Zeitschriften der Wohlfahrtspflege mit anschließenden Besprechungen und Besichtigungen, 1½ Stunden.

Frau Edith Herrnsstadt-Oettingen hielt Kurse über

1. Stimm- und Sprachbildung.
2. Vortragsübungen (für Fortgeschrittene).

In der Präparandie wurden Kurse über Bibel und Kommentare, hebräische Grammatik, Talmud, Mischna und Gebetbuch von den Herren Dr. Grünthal und Dr. Kahane gehalten.

Ferienkursus 10.—12. Juni 1930

Es trug vor

Herr Dr. Albeck:

Außerrabbinische Halacha, 2 Stunden.

Herr Dr. Baeck:

Neue Probleme der Pädagogik, 3 Stunden.

Herr Prof. Dr. Elbogen:

Das Problem der jüdischen Geschichte, 2 Stunden.

Herr Dr. Torczyner:

Aufgaben einer neuen Bibelübersetzung, 2 Stunden.

Herr Dr. Freund:

Die jüdische Religionsgemeinschaft nach den Bestimmungen der Reichsverfassung, 2 Stunden.

Herr Dr. Ollendorff:

Ausgewählte Fragen aus der Neugestaltung der jüdischen Wohlfahrtsarbeit
(mit besonderer Berücksichtigung der Zusammenarbeit mit den Rabbinern),
2 Stunden.

Herr Dr. Auerbach-Haifa:

Die Eroberung Jerusalems durch David, 1 Stunde.

Der Dichter Jeremia, 2 Stunden.

Herr Dr. Max Wiener:

Charakteristik der jüdischen religiösen Ideen im 19. Jahrhundert, 2 Stunden.

EINNAHMEN

Rechnungsbericht für das Jahr 1930

AUSGABEN

	R.M.	Stk.	R.M.	Stk.
Spenden	19 370	—	71 083	34
Jahresbeiträge	6 014	—	26 682	—
Beiträge von Landesverbänden und Ge- meinden	55 170	—	10 517	26
Zinsen	16 081	79	12 201	03
Zuwendungen für Stipendien	4 677	—	13 269	40
Rückzahlungen von Stipendien	1 702	—	1 944	25
Schriften der Lehranstalt	108	60	6 387	58
Zur Verwendung f. d. Moses Mendelssohn- Preisstiftung	300	—	1 713	65
Überweisung aus der Hausmann-Stiftung	26 698	10	1 727	94
Mehrwert der Effekten nach den Kursen vom 31. 12. 1930	7 310	31	3 856	60
Fehlbetrag im Jahre 1930	12 531	25	300	—
	149 963	05	280	—
	149 963	05	149 963	05

Anlage C

AKTIVA

BILANZ am

	R.M.	Ref.	R.M.	Ref.
Kassa-Konto			84	93
Postscheck-Konto			165	29
Hypothek Lindenstraße			30 000	—
Hypothek Stargarder Straße			47 186	50
Haus-Konto			120 000	—
Effekten-Konto			141 115	75
Verlustvortrag 1929	27 977	34		
Davon gedeckt aus der Hausmann-Stiftung	21 926	—	6 051	34
Verlust im Jahre 1930			12 531	25
<hr/>				
			357 135	06

31. Dezember 1930

PASSIVA

	<i>R.M.</i>	<i>Ref.</i>	<i>R.M.</i>	<i>Ref.</i>
Bankschuld			16 053	44
Hypothekenschuld			10 000	—
Julius Kohn und Sohn Emanuel-Stiftung	4 200			
1930 neu gestiftet	800			
Samuel und Eugen Apolant-Stiftung	4 300	—		
Dr. Hermann Baerwald-Stiftung	4 000	—		
Nathan Bernstein-Stiftung	25 000	—		
Bernhard und Julie Casparius-Stiftung	250	—		
Hermann Cohen-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Leopold und Hedwig Domnauer-Stiftung	200	—		
Schraga Phöbus und Josef Fraenkel-Stiftung	500	—		
Dr. P. F. Frankl-Stiftung	350	—		
Josef und Rosa Garbáty-Stiftung	7 000	—		
Isidor Gebert-Stiftung	400	—		
Ludwig und Martha Geiger-Stiftung	7 200	—		
Samson Hochfeld-Stiftung	200	—		
Horwitz-Legat	1 000	—		
Emanuel Katz-Stiftung	2 650	—		
Markus Klein-Stiftung	500	—		
Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung	1 300	—		
Josef Lachmann-Stiftung	1 250	—		
Olga und Alexis Latté-Stiftung	1 000	—		
Moritz Lazarus-Stiftung	6 600	—		
Theodor und Johanna Loewenberg-Stiftung	150	—		
S. Maybaum-Fonds	1 300	—		
Moses Mendelssohn-Prämien-Stiftung	1 000	—		
Moses Mendelssohn-Toleranz-Stiftung	62 500	—		
Moritz Meyer-Stiftung	350	—		
Albert Mosse-Stiftung	5 000	—		
Dr. C. L. Netter-Stiftung	3 750	—		
Prof. Dr. Gustav Oppert-Stiftung	24 000	—		
Ludwig Philippson-Lehrstuhl-Stiftung	27 500	—		
Ludwig Philippson-Pensions-Fonds	10 200	—		
Siegmund und Amalie Saller'scher Nachlaß	3 300	—		
Salomon Seligsohn-Stiftung	2 000	—		
Dr. Martin Silbermann-Stiftung	500	—		
Heinrich und Jenny Stahl-Stiftung	3 500	—		
Theodor und Bekka Steinthal-Stiftung	10 000	—		
Oscar und Betty Tietz-Stiftung	2 500	—		
Herman Veit-Simon-Stiftung	4 500	—		
Louis Simon-Lehrstuhl-Stiftung	25 000	—		
Heinemann Vogelstein-Stiftung	150	—		
Max Weiß-Stiftung	3 200	—		
Moritz und Cilly Wolfsohn-Stiftung	150	—	284 250	—
Pensionskasse	6 000	—		
Stipendienfonds	10 000	—		
Baufonds	28 176	23		
Eiserner Fonds	2 655	39	46 831	62
			357 135	06

Spenden

Im Jahre 1930 sind der Hochschule folgende Zuwendungen von 100 RM. an gemacht worden:

Fabrikbesitzer Josef Garbáty-Rosenthal	RM. 3000,—
Geheimrat Prof. Dr. Nicodem Caro	„ 2500,—
Zentrale für jüdische Wohlfahrtspflege, Essen	„ 2500,—
Dr. Fritz Mannheimer, Amsterdam	„ 2000,—
Dir. Dr. h. c. Wilhelm Kleemann	„ 1500,—
Hans Arnhold	„ 1000,—
Dr. h. c. Jacob Goldschmidt	„ 1000,—
Simon Braun	„ 600,—
Berthold Israel	„ 500,—
Hahn'sche Werke	„ 500,—
Dr. James Loeb, Murnau	„ 500,—
Rudolf Löb	„ 500,—
Dr. Georg Mosler	„ 500,—
Dir. Emil Wittenberg	„ 500,—
Georg Meyer, i. Fa. Gebr. Meyer	„ 350,—
Kommerzienrat Alfred Cohn	„ 300,—
Ernst Wallach	„ 300,—
Hugo Simon	„ 300,—
Hans Lachmann-Mosse	„ 250,—
Dr. Julius Seligsohn-Netter	„ 250,—
Siegfried Salz	„ 200,—
Direktor S. Fehr	„ 100,—
Max Kawa	„ 100,—
Kommerzienrat Maximilian Stein zu Pessach für Hörer	„ 100,—

Reden bei der Trauerfeier für Prof. Dr. Eduard Baneth am 2. November 1930

1. Rede des Herrn Dr. Albeck

Hochgeehrte Versammlung!

Das Judentum kennt keinen Heroen- und Totenkult. Seine Helden, die eine Verehrung genießen, sind keine Helden der Kraft und der Gewalt, sondern Geisteshelden, die sich um das Judentum und seine Lehre verdient gemacht haben. Auch wir haben uns hier versammelt, um einem Helden des Geistes die gebührende Ehre zu erweisen, einem Manne, um den nicht nur seine engere Familie, sondern das gesamte jüdische Volk trauert*), einem Großen und Gerechten in Israel: unserem Lehrer und Freund Professor Eduard Baneth.

Getreu dem talmudischen Ausspruche**), daß die Geisteswerte, die die Großen geschaffen haben, ihre bleibenden Denkmäler sind, זכרונם הם זכרונם wollen wir hier die Bedeutung Baneths für die jüdische Wissenschaft im allgemeinen und für unsere Hochschule im besonderen zeichnen.

Baneth war ein Wissenschaftler, der eigentlich — so paradox es klingen mag — für die Wissenschaft kein Interesse hatte. Er war sich auch seiner wissenschaftlichen Arbeit gar nicht bewußt. Er betrachtete es vielmehr als seine religiöse Pflicht, die jüdische Tradition, das rabbinische Schrifttum zu erforschen, oder wie der alte Ausdruck dafür lautet: „תורה לשמה“ zu lernen“. Aber sein klarer Verstand und das Streben nach Gründlichkeit ließen ihn nicht an den häufig entgegenstehenden Schwierigkeiten achtlos vorübergehen. Er mußte zu den Problemen Stellung nehmen und bei seiner philologischen Schulung konnte es nicht ausbleiben, daß seine Stellungnahme eine rein wissenschaftliche und jede scholastische Scheinlösung der aufgeworfenen Fragen von vornherein ausschließende war. So sind seine gediegenen philologischen und sachlichen Erklärungen zur zweiten Mischna-

*) Talmud babli Sabbath 105b.

**) Jerusch. Schekalim II, 47 a.

Ordnung Moëd entstanden, wo eben das alte „Lernen“ neben dem modernen Forschen seinen Platz hat und wo talmudische Gelehrsamkeit mit wissenschaftlicher Methode gepaart anzutreffen ist. Es ist deshalb mehr als bloße Bescheidenheit, daß sich der Verfasser auf dem Titelblatt dieser Mischnaausgabe als תלמיד, als Schüler bezeichnet. In dieser Bezeichnung ist zugleich die Entstehung des Werkes angedeutet. Baneth machte sich an die Arbeit als תלמיד, als Schüler. Er wollte selbst „lernen“ und er betrachtete sich auch nur als Schüler der Alten, der ihre Lehren und Erklärungen verdolmetschen will. Der Schüler hat sich aber bald als Lehrer, der „Talmid“ als „Talmid-Chacham“, als Gelehrter erwiesen. Ursprünglich plante er auch nur, das vor ihm begonnene Werk einer Mischna-Übersetzung und Erklärung fortzusetzen. Er mußte aber bald den engen Rahmen sprengen, da ihm jeder Mischnasatz neue Probleme sprachlicher und sachlicher Art darbot, die er selbständig, ohne Anlehnung an irgendwelche Vorgänger, zu lösen suchte. Auf diese Weise ist die Übersetzung und Erklärung allein der zweiten Mischna-Ordnung beinahe zu seinem Lebenswerk geworden, in dem sein feinsinniges Sprachgefühl und sein tiefgründiges Wissen beredten Ausdruck fanden. Manche seiner philologischen Bemerkungen sind jetzt Gemeingut geworden, manches andere mag strittig sein, überall findet aber der Fachmann wie der Laie eine Fülle von Anregungen, die zur Fortführung der Wissenschaft dienen.

Neben seinen philologischen Forschungen, seinen Übersetzungen und Nachdichtungen, in denen er als Meister der deutschen wie der hebräischen Sprache erscheint, verdienen seine Arbeiten auf dem Gebiete des jüdischen Kalenders besondere Erwähnung. Talmudisten haben gewöhnlich für Astronomie, für Kalenderwesen und Mathematik kein großes Interesse. Baneth war dagegen ein geradezu leidenschaftlicher Mathematiker. Schon in seinem Kommentar zu Erubin zeigt sich seine „Lust am Rechnen“. Überall, wo die Mischna irgendeinen Anhaltspunkt für mathematische Berechnungen bietet, werden sie weitläufig und mit den verschiedensten Kombinationen gemacht und dabei Aufgaben konstruiert, die nur lose mit der Mischna zusammenhängen. Diese Freude an mathematischen Berechnungen veranlaßte ihn dann bei seinem Maimonidesstudium — er pflegte nämlich Maimonides' Werk „Mischne Thora“ vom Anfang bis zum Ende zu studieren und beim Abschluß seines Studiums eine Feier (סיום) zu veranstalten — bei den Partien über Astronomie und Kalender, die von den Kommentatoren stiefmütterlich behandelt wurden, länger zu verweilen und die

Lücken der Kommentare auszufüllen. Den Niederschlag dieser Studien besitzen wir in seinen Arbeiten über „Maimunis Neumonds-berechnung“, die in den Jahresberichten der Hochschule veröffentlicht wurden. Auch seine Studie über die sozialen Motive in der rabbinischen Rechtspflege, die in der Festschrift der Hochschule erschienen ist, verdankt seiner Neigung zur Mathematik ihre Entstehung, da die in ihr behandelte Mischna mehrere Möglichkeiten für mathematische Berechnungen bot.

Wie seine Werke letzten Endes in seinem religiösen Pflichtgefühl gegenüber dem Studium der Thora ihren Ursprung haben, so stand sein ganzes Leben im Dienste der Thora. Er gehörte zu denen, die einzig und allein die jüdische Lehre als Richtschnur für ihr Handeln gelten lassen, zu den wenigen, für die Leben und Lehre eines ist. Bei seinem kritischen Denken war es aber natürlich, daß er sich nicht nach den landläufigen Anschauungen richtete, sondern stets den Dingen auf den Grund ging und hier und da auch gegen die allgemeine konservative Auffassung handelte. Er selbst erzählte mir, wie er seinem Lehrer gegenüber seine abweichende Meinung in einer weit verbreiteten religiösen Frage entschieden und energisch vertrat. Aber schon sein Wirken an der Hochschule zeugt von selbständigem, an keine Parteischnur gebundenem Denken. Dem oberflächlichen Beurteiler mag es inkonsequent und sonderbar erschienen sein, daß ein Mann von jüdisch-konservativen Anschauungen, der seine Rabbinerstelle aufgab, weil seine Gemeinde den Gottesdienst nicht mehr nach altjüdischer Tradition fortführen wollte, daß ein solcher Mann einer Berufung an die liberale Hochschule Folge leistete. In Wahrheit zeigt sich aber auch hier die von jedem Vorurteil freie Denkart Baneths. Für ihn kam es nicht auf das Wo, sondern auf das Wie an. Er wußte, daß die Hochschule ihren Dozenten die volle Lehrfreiheit gewährt, daß sie „liberal“ auch in dem Sinne ist, daß sie den Dozenten keine Vorschriften für ihre Forschungen und Handlungen macht. Sie fordert von ihnen lediglich, daß sie ihre Vorträge „im reinen Interesse der Wissenschaft des Judentums, ihrer Erhaltung, Fortbildung und Verbreitung halten“. Und dieses Versprechen konnte Baneth mit ruhigem Herzen und Gewissen geben und auch erfüllen. Er besaß soviel Selbstbewußtsein und er traute sich soviel Charakterfestigkeit zu, daß er keine Beeinflussung seiner religiösen Weltanschauung von Seiten seiner damaligen Kollegen befürchtete. Und in der Tat sind auch seine Widersacher bald zur Überzeugung gekommen, daß er seinen konservativen Grundsätzen auch in der Hochschule treu blieb,

und er galt daher auch in konservativen Kreisen in religionsgesetzlichen Fragen als Autorität.

Infolge seiner konservativen Einstellung konnte er an der Hochschule nicht den Einfluß ausüben, der seiner hervorragenden Persönlichkeit entsprochen hätte. Er hat sehr oft seine Schüler, die aus einer ihm fremden Umgebung kamen, nicht verstanden und ebenso haben viele seiner Schüler ihn nicht verstanden. Baneth war von der ewigen Wahrheit der jüdischen Religionsgesetze überzeugt. Er selbst äußerte sich in einem Vortrage*) über den Sinn der jüdischen Gebote wie folgt: „Du fragst . . . nach Zweck und Ziel der erdrückenden Menge von Geboten, mit denen die Religion unser ganzes Leben durchrankt, die unsere Bewegungsfreiheit einschnüren, auf Schritt und Tritt uns Steine des Anstoßes in den Weg legen. Ihr Zweck ist, mit dem Zügel des Gehorsams dich vor tiefem Sturze in die lockenden, mit Blumen überdeckten Abgründe zu wahren; ihr Ziel ist, dich zu innerer Freiheit zu erziehen, auf daß du in allen Kämpfen und Versuchungen die Kraft besitzt, deine Menschenwürde zu behaupten. Denn was du . . . in deiner Unerfahrenheit für Steine des Anstoßes hältst, das sind die Wegweiser auf dem schmalen Pfade, der zum Gipfel sittlicher Vollkommenheit führt. Vom Sklavenhause Ägyptens zur Höhe des Horeb, aber nicht zu den Untiefen einer noch schimpflicheren Sklaverei! Das ist . . . Zweck und Ziel aller religiösen Übung.“ Er verstand es deshalb nicht, wie es möglich ist, daß Juden diesen religiösen Geboten im Leben so wenig Bedeutung schenken und von ihnen auch so wenig wissen könnten. Es erging ihm oft wie unserem Lehrer Mose, der es nicht zu begreifen vermochte, wie jemand nur auf den Gedanken kommen könnte, ein göttliches Gebot zu übertreten. So heißt es im zweiten Buch Moses (19, 23): Mose sprach zu Gott: das Volk kann ja nicht den Berg Sinai besteigen, da du uns verwarnt hast mit den Worten: Umgrenze den Berg und heilige ihn. Trotzdem hat Baneth auf viele seiner Schüler, vielleicht unbewußt, durch seine Herzensgüte und seine überragende Persönlichkeit einen mächtigen Einfluß ausgeübt, da er ihnen als lebendes Beispiel dienen konnte, wie veredelnd die jüdische Lehre auf die Eigenschaften und den Charakter eines Menschen wirken kann.

Wie er von vielen seiner Schüler geliebt und hochgeschätzt wurde, so erfreute er sich auch unter seinen Kollegen der höchsten Wertschätzung und Zuneigung. Denn er war ein Mann, dem jede Regung

*) Der Sederabend S. 44.

von Mißgunst fremd war und dem die Erfolge seiner Kollegen die größte Freude bereiteten, er war im wahren Sinne des Wortes ein צדיק. Es sei mir gestattet, hier als Illustration sein Verhältnis zu mir zu erwähnen. Es ist bekannt, daß man gewöhnlich mit seinem designierten Nachfolger nicht eng befreundet ist. Ja, sogar nebeneinander im gleichen Fache wirkende Lehrer oder Forscher hegen im allgemeinen keine innigen Freundschaftsgefühle zueinander. Wie anders war dies aber bei Baneth! An ihm bewährte sich der Ausspruch unserer Alten: ההחכם אוהב בן אומנתו*), der Weise liebt seinen Fachgenossen. Er war mir wie allen seinen Kollegen ein lieber Freund, und wir haben daher stets seine abweichende Meinung respektiert, da wir wußten, daß es ihm immer um die Sache und nie um persönliche Motive zu tun war.

Wegen dieser seiner seltenen und von hohem sittlichem Ernst durchdrungenen Eigenschaften wird er uns stets als Vorbild in unserem Tun und Handeln dienen. Sein großer Geist wird in der Wissenschaft des Judentums und in unserer Hochschule fortleben. Wir sind ihm dankbar für all das, das er uns gegeben hat, und werden ihm ein liebevolles und treues Gedenken bewahren. Sein Andenken sei gesegnet!

יהי זכרו ברוך.

2. Rede des Herrn Dr. Jacobus

Meine Damen und Herren!

Der jüdische Gelehrte und Lehrer in Israel, zu dessen Ehren wir uns trauernd hier versammelt haben, ist kein Gelehrter oder Lehrer im landläufigen Sinne dieser Begriffe gewesen. Er war ein echter Gelehrter: von seinem Gegenstand erfüllt und ihm hingegeben. Er lebte in dem Stoff seines engeren Arbeitsgebietes, der Halacha, und stand zugleich mit souveräner Kritik über ihm. Das allein macht den echten Gelehrten, daß er das Ganze seines Arbeitsfeldes überschaut, bis zu den letzten Gründen seiner Wissenschaft vordringt und sich von ihnen Rechenschaft gibt. Einen wissenschaftlichen Gegenstand beherrschen heißt nichts anderes, als ihm mit souveräner Kritik und also mit geistiger Freiheit gegenüberstehen.

Ein Gelehrter dieser Art ist Eduard Baneth gewesen. Wenn der Vertreter des Kuratoriums der Hochschule am Grabe des Meisters die Synthese von tiefer Frömmigkeit und geistiger Freiheit hervor-

*) Gen. rabba 32, 2.

gehoben hat, die ihn ausgezeichnet habe, so hat er damit einen Kernpunkt seines Wesens getroffen.

Die geistige Freiheit, mit der Eduard Baneth seinem Stoffe gegenüberstand, resultierte jedoch nicht nur aus der meisterhaften Handhabung wissenschaftlicher Methodik, mit der er ihn gestaltete, sondern entsprang zutiefst einer bestimmten Denkrichtung, die ihn charakterisierte: jener Richtung des Denkens, die mit einer fast leidenschaftlichen Kraft über alles Dunkle und Nebelhafte zur Klarheit drängt. Es gibt zwei große Richtungen des Denkens: die rationale und die irrational-mystische. Beide haben im Judentum ihren Platz gefunden; in der Halacha überwiegt das rationale, in ihrer Schwester, der Hagada, das irrational-mystische Denken. Eduard Baneth, der Halachist, war seinem Wesen nach Rationalist. Er war ein Geradeaus-Denker. So gerade und aufrecht wie sein Charakter, so gerade war sein Denken. Eine angeborene wissenschaftliche Kraft, durch methodische Schulung gestärkt und geläutert, wohnte in ihm. Aus dieser Wesensanlage erflossen köstliche Interpretationen des talmudischen Textes, die den Stempel objektiver Wahrheit trugen.

So sehr Eduard Baneth indessen seinem Gegenstande mit geistiger Freiheit gegenüberstand, so war sein Verhältnis zur Halacha doch nicht das einer kühlen Objektivität, etwa wie das Verhältnis eines Anatomen zum toten Körper, den er sezirt. Nein, diesem objektiven Denker war das Judentum etwas Lebendiges, und nicht nur die Ideen des Judentums hatten in ihm Leben empfangen, sondern er empfand das Judentum, die Thora und insbesondere ihr Kernstück, die Halacha, als eine lebendige Kraft: als die die jüdische Gemeinschaft zu einer einzigen Einheit zusammenschließende ideale Verfassung eines Volkes sowohl im Lande der Väter als auch in der Diaspora. Wie er selbst die gesetzlichen Vorschriften der „schriftlichen und der mündlichen Lehre“ auf das Gewissenhafteste beobachtete, so forderte er die Verbindlichkeit des Gesetzes für alle Glieder unserer Gemeinschaft, denn er war von der Überzeugung getragen, daß das Gesetz das lebendige Bollwerk der jüdischen Gemeinschaft sei, die Lebensmacht, die allein unsere Erhaltung und Fortexistenz verbürgt, daß die Abkehr vom Gesetz mit Notwendigkeit zum Untergang, zur Selbstauflösung des über die ganze Erde zerstreuten und der Sammlung durch ein für alle Teile verbindliches Gesetz bedürftigen Judentums führen müsse.

Der jüdische Gelehrte, den sein Schicksalsweg aus der ungarischen Jeschiwa in die westeuropäische Zivilisation und innerhalb ihrer in

den deutschen Kulturkreis geführt hatte, ließ sich durch die Kritik des Gesetzes, die ein integrierender Bestandteil dieser Zivilisation zu sein scheint, nicht beirren. Und wenn führende Persönlichkeiten seiner Generation sich durch die Kritik des Gesetzes einschüchtern ließen und unter ihrem Einfluß nicht nur ihre jüdisch-politische Auffassung, sondern sogar ihre Theorie vom Judentum gestalteten, so vermochte dies seine innere Stellungnahme zu Thora und Gesetz nicht zu erschüttern. Gegenüber der europäischen Zivilisation, die für ihn wahrlich kein Buch mit sieben Siegeln gewesen ist, bewahrte er sich die unbedingte Hochachtung vor der Thora und die Verehrung, die seine Ahnen für sie empfunden hatten. Mit einer Mischung von Ehrfurcht und Stolz blickte er auf Thora und Halacha, wie man vor einem großen Vater oder vor einer großen Mutter von dem Gefühl der Ehrfurcht und zugleich des Stolzes über ihren Besitz erfüllt ist. Er war innerlichst davon durchdrungen, daß die kritische Ablehnung des Gesetzes und die Abkehr von ihm im letzten Grunde nur auf die Unkenntnis des Gesetzes, seiner tiefen Prinzipien, seiner Notwendigkeit zurückzuführen sei.

Für Eduard Baneth gab es keine Kompromisse, aber er war kein Kämpfer. Dem geraden und aufrechten Manne ohne Falsch und Tücke, der „ebenso groß in seiner Bescheidenheit wie bescheiden in seiner Größe“ war, verbot diese Bescheidenheit und Zurückhaltung, in die Kämpfe des Tages hinabzusteigen. Vielleicht lag es an dieser Grundhaltung, daß Eduard Baneth, so sehr sein Rationalismus in seine Epoche hineinpaßte, dennoch in seiner Zeit keine Wurzeln fassen konnte, ein Fremder in ihr war. Kann denn aber ein Gelehrter, so fragen wir, er mag in seiner Wissenschaft noch so bedeutend sein, ein Lehrer seiner Generation genannt werden, wenn er zwar über ihr, aber nicht zugleich in ihr steht? Die Antwort auf diese Frage kann nur zum Ruhme Eduard Baneths ausfallen. Die größten Lehrer und Meister aller Völker haben außerhalb ihrer Zeit gestanden. Im rastlosen Fluß der Dinge der Kultur gibt es für sie keine Gegenwart. Sie reden in einer Sprache, die viele in ihrer Zeit nicht verstehen — aber in ihrer Seele webt das Leben vergangener Geschlechter und ihr geistiges Auge antizipiert die Zukunft. In diesem Sinne ist Baneth ein echter Lehrer und in Wahrheit ein Lehrer in Israel gewesen. Er trug die Kulturvergangenheit Israels in seinem Herzen. In seiner jüdischen Seele fand das Ethos der Propheten, die Lyrik der Psalmen, das gesetzgeberische Pathos der Rabbinen herrliche Resonanz.

Und er war ein נאה דורש ונאה מקיים, ein treuer Kunder der Tradition, in dem Theorie und Praxis in harmonischer Einheit zusammentonten.

Daß Eduard Baneth aber auch aufs Innigste mit der Zukunft Israels verbunden war, hing mit dem Tiefsten zusammen, das vom Judentum ihm innerstes Besitztum geworden war: mit jener Krönung des halachischen Systems, die, entgegen dem rationalen Grundcharakter der Halacha, wie Mystik anmutet, dem messianischen Ideal und den messianischen Hoffnungen des Judentums.

In der Generation Eduard Baneths hatte auch Hermann Cohen, der gleich ihm aus heißer Seele in diesem Hause freudig die Pflicht erfüllt hat, להגדיל תורה ולהאדירה — zum Ruhme unserer Religion seine Stimme zu erheben — aus tiefen philosophischen Erwägungen den Messianismus als die Krönung des Gedankenbaus des Judentums erklärt. Hermann Cohen hat allerdings in dem Bemühen, Deutschtum und Judentum auch politisch miteinander zu vereinen, die Verwirklichung des messianischen Ideals von seiner Verknüpfung mit der Zukunft des Volkes der Propheten als solchem gelöst. Eduard Baneth lagen diese aus politischen Bedürfnissen der Zeit stammenden Bindungen fern. In tiefem Einklang mit den weltpolitischen Hoffnungen der Halacha ebenso wie der die Halacha schmückenden Hagada, dachte und forderte er die Zukunft der Menschheit in untrennbarer Verbindung mit der Erlösung und Heimkehr des jüdischen Volkes.

Vor dem Weltkriege erschien eine solche außerhalb aller Kompromisse stehende Auffassung wie eine theoretische Träumerei. Als der Weltkrieg kam, wurde Eduard Baneth von dem Gedanken erschutert, daß aus all den Wirren der Zeit die Erlösung der ganzen Menschheit und als ein Teil von ihr die weltgeschichtliche Rehabilitation des jüdischen Volkes hervorgehen werde. Nur in ganz seltenen Stunden mündlicher oder schriftlicher Mitteilung sprach er sich über dies zarteste Anliegen seiner Seele aus. Eduard Baneth starb in der zuversichtlichen Hoffnung, daß die Zeit der Erlösung nahe sei und daß am Ende der חבלי משיח, der schweren Geburtswehen der Tage des Messias, durch die neue Menschheit das Unrecht wiedergutmacht werden würde, das in 2000 Jahren seinem Volke angetan worden war.

Nun ist dieser jüdische Gelehrte, dieser Lehrer in Israel dahingegangen. Eine der letzten Säulen einer sterbenden Generation ist gefallen. Wir alle haben ihm zu danken: für seine Treue, für sein

Werk, für die Aufgaben, die er uns hinterlassen und deren Lösung er vorbereitet hat. Ich aber, der ich so oft Zwiesprache der Seele mit ihm pflegen durfte, habe ihm besonders zu danken —

אשר יחדו נמתיק סוד *בבית אלקים להלך ברגש
אשר נפשי בנפשו קשורה היתה
אותך נתן ה' מציון לאות ולמופת לבני דורך
מסור לעמך ונאמן לאמונתך הרבצת תורה בישראל
יהי שכרך שלם מן השמים
זרעת בארץ מדבר תקצור בארץ הצבי
נשמתך תהי צרורה בצרור החיים
התפלל-נא בעד צאנך בעת צרה ומצוקה
ואתה לך לקץ ותנוח ותעמד לגורלך לקץ הימין
אמן!

1927

Die jüdische Weltanschauung ist im Grunde eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet.

Die jüdische Weltanschauung ist im Grunde eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet.

Die jüdische Weltanschauung ist im Grunde eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet. Sie ist eine Weltanschauung, die sich auf die Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten gründet.

Vor dem Weltkriege erschien eine solche außerhalb aller Kompromisse stehende Auffassung wie eine theoretische Trümmerei. Ab der Weltkrieg kam wurde Eduard Baneth von dem Gedanken erschüttert, daß aus all den Wirren der Zeit die Erlösung der ganzen Menschheit und als Teil von ihr die weltgeschichtliche Rehabilitation des jüdischen Volkes hervorgehen würde. Nur in ganz wenigen Stunden mündlicher oder schriftlicher Mitteilung grüßte er sich über dies zerlegte Wortwort hinweg. Eduard Baneth steht in der unverwundlichen Hoffnung auf die Zeit der Erlösung nahe wie wir und daß uns Halle der 17. Tag der schweren Gedankensorgen der Tage des Krieges durch das Wort Menschen das Mensch wiederzugewinnen werden, das in 1918 Jahren dieses Volkes angeboten worden war.

Nun ist dieser jüdische Weltanschauung dieser Welt in Israel dahinabgerufen. Eine der letzten Stufen einer 4. jüdischen Generation ist gefallen. Wir alle haben ihn zu danken: für seine Treue, für sein

Das philosophische System Spinozas hat bekanntlich erst im
rückwärtsen Jahrhundert nach dem Tode des Denkers einen stärkeren
Einfluß auf die europäische Geistesbewegung ausüben be-
gonnen. Wohl war ein jüngerer Zeitgenosse Spinozas, Leibniz, von
ihm abhängig und hat die Philosophie des letzteren in
vollkommenem Maße und mit größter Klarheit in seiner
Schwammgrüner *Monadologie* wiederholt. In anderer religiöser
Zusammenhang
sein theologisch-politischer Traktat die Geschichte der religiösen Auf-
klärung stark beeinflusst. Die große Kritik, die er an der Bibel
übt, wird von der Literatur der englischen Deismus viel benutzt,
und ist durch sie nur in die deutsche Sprache gekommen. Was der theo-
logisch-politische Traktat für den Deismus des achtzehnten Jahr-
hunderts bedeutet, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden.
Es genüge auf einen Punkt hinzuweisen, der die Stärke seines Ein-
flusses deutlich sichtbar macht. Spinozas Auffassung des Judentums
seiner Lehre, daß die mosaische Gesetzgebung keinen reli-
giösen, sondern einen rein politischen Charakter trägt, hat das
Bild des Judentums im achtzehnten Jahrhundert entscheidend be-
stimmt. Sie hat für den englischen Deismus maßgebende Bedeutung
gehabt, und das viert, das Wölfenbittler-Pragmente „Daß die
Bücher alten Testaments nicht geschrieben, eine Religion zu offen-
baren, ist in seinem Grundgedanken ganz von ihm abhängig.“
Nur grade tritt die Übereinstimmung mit Spinozas charakteristischer
Idee als in Kants Anschauung vom Judentum, die sich wie eine
kurze Zusammenfassung der Theorie Spinozas liest. Gerade wenn
man annehmen darf, daß Kant den theologisch-politischen Traktat
selbst nicht gekannt hat, zeigt seine Berührung mit Spinoza im
sechzehnten wie sein dessen Gedanken in die allgemeine geistige
Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts eingewirkt waren.

MENDELSSOHN'S JERUSALEM

UND SPINOZAS

THEOLOGISCH-POLITISCHER TRAKTAT

VON

JULIUS GUTTMANN

MRNDLSSOHN'S JERUSALEM
UND SPINOZAS
THEOLOGISCH-POLITISCHER TRAKTAT

VON

JULIUS GELTMANN

Das philosophische System Spinozas hat bekanntlich erst ein reichliches Jahrhundert nach dem Tode des Denkers einen stärkeren Einfluß auf die europäische Gedankenbewegung auszuüben begonnen. Wohl war ein jüngerer Zeitgenosse Spinozas, Tschirnhaus, von ihm abhängig und hatte ein Denker wie Leibniz bedeutsame Einwirkungen von ihm erfahren, dann aber bricht diese Wirkung vollkommen ab, und nur in den Köpfen einiger unklarer religiöser Schwarmgeister treten vergrößerte und aus ihrem Zusammenhang gerissene Ideen Spinozas auf¹⁾. Aber in dieser Zeit, in der die philosophische Entwicklung an der Ethik Spinozas vorübergeht, hat sein theologisch-politischer Traktat die Geschichte der religiösen Aufklärung stark beeinflußt. Die historische Kritik, die er an der Bibel übt, wird von der Literatur des englischen Deismus viel benutzt²⁾, und ist durch sie auch für die französische und besonders für die deutsche Aufklärung ein wichtiger Faktor geworden. Was der theologisch-politische Traktat für den Deismus des achtzehnten Jahrhunderts bedeutet, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Es genüge auf einen Punkt hinzuweisen, der die Stärke seines Einflusses deutlich sichtbar macht. Spinozas Auffassung des Judentums, seine Lehre, daß die mosaische Gesetzgebung keinen religiösen, sondern einen rein politischen Charakter trägt, hat das Bild des Judentums im achtzehnten Jahrhundert entscheidend bestimmt. Sie hat für den englischen Deismus maßgebende Bedeutung gewonnen, und das vierte der Wolfenbütteler Fragmente „Daß die Bücher alten Testaments nicht geschrieben, eine Religion zu offenbaren“, ist in seinen Grundgedanken ganz von ihm abhängig³⁾. Nirgends tritt die Übereinstimmung mit Spinoza charakteristischer hervor als in Kants Anschauung vom Judentum, die sich wie eine kurze Zusammenfassung der Theorie Spinozas liest⁴⁾. Gerade wenn man annehmen darf, daß Kant den theologisch-politischen Traktat selbst nicht gekannt hat, zeigt seine Berührung mit Spinoza um so lehrreicher, wie sehr dessen Gedanken in die allgemeine geistige Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts eingegangen waren.

Daß auch Mendelssohns Jerusalem unter der Einwirkung des theologisch-politischen Traktates steht, zeigt schon die eigentümliche Verknüpfung verschiedenartiger Probleme, die beiden Werken gemeinsam ist. Es kann nicht gut ein Zufall sein, daß Mendelssohn ebenso wie Spinoza eine rechtsphilosophische Begründung des Prinzips der Denk- und Glaubensfreiheit, eine allgemeine Theorie der Religion und eine Theorie des Judentums in einem Werke verbindet. Schon ein jüngerer Zeitgenosse Mendelssohns, Saul Ascher, ist auf den Zusammenhang seiner Theorie des Judentums mit der Spinozas aufmerksam geworden⁵⁾, und in neuerer Zeit hat man mehrfach auf ihn hingewiesen, ohne ihm jedoch genauer nachzugehen⁶⁾.

In dem Jerusalem selbst freilich ist keine Erwähnung des theologisch-politischen Traktats zu finden. Wenn Mendelssohn in seinen Schriften ausdrücklich auf Spinoza eingeht, so befaßt er sich fast ausnahmslos nur mit dem philosophischen System der Ethik. In dem populären Bewußtsein lebt Mendelssohn nur als der erbitterte Gegner Spinozas, der im Kampfe mit Jacobi seine letzte Kraft daran setzte, Lessing von dem Verdacht des Spinozismus zu reinigen. Durch das ungeheure Aufsehen, das dieser Streit machte, ist die Tatsache ganz verdunkelt worden, daß Mendelssohn als erster in Deutschland sich bemüht hat, Spinoza geschichtliche Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen⁷⁾. In seiner Erstlingsschrift, den „Philosophischen Gesprächen“, rühmt er ihn als den Entdecker des Gedankens der prästabilierten Harmonie, den Leibniz von ihm übernommen habe⁸⁾. Auch dort freilich sieht er in dem System, das Spinoza auf dieser Grundlage errichtet, die Aufhebung aller Religion. Es ist ihm ein furchtbarer Irrtum, aber ein Irrtum von geschichtlicher Notwendigkeit. „Ehe der Übergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Los traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu betauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen gezieret zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können“.⁹⁾ Aus diesen Worten spricht ebenso der Stolz des jungen Gelehrten, sich zu vorurteilsloser Würdigung des geschmähten Ketzers zu erheben, wie die Überzeugung, in der Leibniz-Wolffschen Philosophie die Wahrheit zu besitzen, die den sicheren Schutz vor den religionszerstörenden Irrtümern Spinozas gewährt. An dieser

Stellung zu Spinoza hat er durch sein ganzes Leben festgehalten. Auch in seinem Kampfe gegen Jacobi ist er von dieser Linie nicht abgewichen. Die Heftigkeit seiner Abwehr gilt der Zumutung, daß Lessing in den längst überwundenen Irrtum Spinozas zurückgesunken ist und sich seiner aller Religion widerstrebenden Lehre angeschlossen hat. Sein geschichtliches Urteil über Spinoza bleibt davon unberührt, ja, seine „Morgenstunden“ bemühen sich, in dem Gedanken des „geläuterten Pantheismus“ den berechtigten Kern des spinozistischen Systems herauszuarbeiten, zu dessen reiner Erfassung Spinoza selbst nicht gelangt sei¹⁰). In vollkommener Übereinstimmung mit seiner Jugendschrift charakterisiert er Spinoza in dem „Jerusalem“ selbst. Ganz ähnlich wie früher dem Spinoza, will er dort dem nicht weniger verketzerten Hobbes geschichtliches Recht widerfahren lassen und faßt seine Ausführungen in die Sätze zusammen: „Hobbes hat das Verdienst um die Moralphilosophie, das Spinoza um die Metaphysik hat. Sein scharfsinniger Irrtum hat Untersuchung veranlaßt“.¹¹)

Dies ist die einzige Erwähnung Spinozas im „Jerusalem“, und es ist im Zusammenhang der Ausführungen Mendelssohns doppelt auffällig, daß er nur auf die Metaphysik Spinozas Bezug nimmt und an der Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie im theologisch-politischen Traktat trotz ihrer Verwandtschaft mit Hobbes ganz vorübergeht. Auch sonst führt er den Traktat nirgends an, und wohl die einzige Ausnahme bildet eine gelegentliche Erwähnung der Wunderkritik Spinozas in den Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie¹²).

Allein das Gewicht der inneren Gründe ist stark genug, um die Anknüpfung des „Jerusalem“ an den Traktat Spinozas auch ohne äußere Bezeugung zu rechtfertigen. Von einem Anschluß an Spinoza in dem Sinne, daß Mendelssohn seine Thesen einfach übernimmt, kann ja bei der grundverschiedenen Tendenz beider Werke auch nicht die Rede sein. Der theologisch-politische Traktat ruht philosophisch auf dem Pantheismus, zu dem Mendelssohn sich im schärfsten Gegensatze weiß. Spinoza will den Gedanken der Offenbarungsreligion, der von seinen systematischen Voraussetzungen aus unmöglich ist, auch von innen heraus auflösen, Mendelssohn will dem Begriff der Offenbarung sein Recht neben dem der Vernunft wahren. Die Darstellung des Judentums im theologisch-politischen Traktat ist dazu bestimmt, ihm seine religiöse Bedeutung zu rauben, während der „Jerusalem“ als eine Apologie des Judentums gedacht ist. Auch das Verhältnis von Religion und Staat bestimmen beide Denker trotz

verwandter Ausgangspunkte durchaus verschieden. So steht Mendelssohn in den entscheidenden Grundfragen gegen Spinoza, und nur in den durch diesen Grundgegensatz bezeichneten Grenzen kann von einer Abhängigkeit seines Werks von dem Spinozas die Rede sein. Aber um so aufschlußreicher ist es zu sehen, wie eine Reihe wesentlicher Motive Spinozas bei ihm wiederkehren, um in ganz anderem Sinne verwertet zu werden. Indem wir diesen Zusammenhang verfolgen, gewinnen wir einen Einblick in die Kontinuität der Problemstellung, welche die Behandlung des Begriffs der Religion in den verschiedenen Formen des modernen Rationalismus bei allen systematischen Gegensätzen verbindet, und indem wir die Gedanken Mendelssohns ihrem geschichtlichen Zusammenhang einordnen, werden auch die Züge verständlich, die für sich gesehen paradox und befremdlich erscheinen müssen.

I.

Das Judentum als offenbarte Gesetzgebung.

Die zentrale Lehre des Jerusalem ist zugleich die Stelle, an der sein Zusammenhang mit Spinoza am leichtesten erkennbar ist. Die verschiedenen Gedankenreihen Mendelssohns laufen in dem Nachweis zusammen, daß das Judentum keine offenbarte Religion, sondern eine offenbarte Gesetzgebung ist. Das berühmte Kapitel des theologisch-politischen Traktats von der Berufung der Hebräer kommt ebenfalls zu dem Resultat, daß dem jüdischen Volke durch Mose nicht eine Religion, sondern ein Gesetz offenbart worden ist. Auf den ersten Blick scheint es freilich, daß es sich hier mehr um eine Übereinstimmung dem Worte als der Sache nach handelt. Sachlich scheint sowohl der Sinn, den die These bei beiden Denkern hat, wie ihre Begründung gänzlich verschieden. Beide verstehen zunächst unter dem Begriff des Gesetzes hier etwas durchaus anderes. Wenn Mendelssohn das Judentum als offenbarte Gesetzgebung bezeichnet, so will er es als religiöse Gesetzgebung verstanden wissen. Für Spinoza ist die mosaische Gesetzgebung eine Gesetzgebung rein politischer Art. Die legislative Deutung der mosaischen Offenbarung zielt auf den Nachweis ab, daß die Juden nur zur Gründung eines besonderen Reichs und einer besonderen Gesellschaft von Gott berufen worden sind. Das ihnen gegebene Gesetz ist ein lediglich politisches Gesetz, das keine religiösen und sittlichen Absichten verfolgt, sondern sein alleiniges Ziel in der äußeren gesellschaftlichen und

politischen Wohlfahrt des jüdischen Volkes hat¹³). Von einer besonderen Berufung des jüdischen Volkes kann nur in diesem politischen Sinne die Rede sein. Religiös war ihm weder ein Vorzug vor den anderen Völkern zudedacht, noch hat es einen solchen besessen. Die Hebräer waren weder an Wissen noch an Frömmigkeit vor den anderen Völkern ausgezeichnet. Was ihre Erkenntnis angeht, so behauptet Spinoza, daß sie „von Gott und der Natur nur sehr gewöhnliche Vorstellungen hatten“, über die sich auch die Propheten Israels nicht erhoben haben, und das gleiche Urteil fällt er auch über ihre Frömmigkeit¹⁴). Diese These von dem nur politischen Charakter der biblischen Gesetzgebung, die Bestreitung jedes religiösen Gehaltes der mosaischen Offenbarung ist es, die, wie bereits erwähnt, in der englischen und deutschen Aufklärungsliteratur immer wiederkehrt. Die religiöse Geringschätzung des alten Testaments in der radikalen Richtung der Aufklärung geht guten Teils auf Spinoza zurück.

Diesem Sinn der These Spinozas entspricht auch ihre Begründung. Als das hauptsächliche und entscheidende Argument für den politischen Charakter der Erwählung Israels führt Spinoza immer wieder die Tatsache an, daß die Bibel an die Befolgung der mosaischen Gesetzgebung ausschließlich diesseitige Verheißungen knüpft und für den Ungehorsam des Volkes nur diesseitiges Unglück, wie den Untergang des jüdischen Reiches, androht, während von dem ewigen Leben als Belohnung für die Gesetzeserfüllung in ihr nicht die Rede ist¹⁵). Das Fehlen der Unsterblichkeitsverheißung im Alten Testament war von der christlichen Theologie seit langem als ein Hauptargument für die höhere Stufe der neutestamentlichen Offenbarung angeführt worden, und in der Neuzeit hatten besonders die Sozinianer diese Tatsache in den Mittelpunkt ihrer Kritik am Alten Testament gestellt¹⁶). Spinoza aber gibt diesem an sich längst bekannten Gedanken dadurch eine ganz neue Wendung, daß er ihn benutzt, um der mosaischen Gesetzgebung den religiösen Charakter überhaupt abzusprechen. Mit seiner These kehrt auch ihre Begründung bei seinen Nachfolgern in der Aufklärungsphilosophie bis zu Kant hinunter durchweg wieder.

Mendelssohn konnte sich so wenig wie die Behauptung Spinozas auch ihre Begründung zu eigen machen. Für ihn ist die biblische Gesetzgebung religiöse Gesetzgebung, die als solche selbstverständlich das letzte religiöse Endziel, die ewige Glückseligkeit der Seele, zu ihrer Absicht hatte. Seine Beweisführung für die Behauptung,

daß das Judentum nicht offenbarte Religion, sondern offenbarte Gesetzgebung ist, muß in einer ganz anderen Ebene verlaufen. Sein nächster und unmittelbarer Beweis liegt darin, daß eine offenbarte Religion in sich unmöglich ist. Die letzten religiösen Grundwahrheiten können dem menschlichen Geiste nicht durch eine äußere Offenbarung mitgeteilt werden, weil unser Geist eine solche Mitteilung nicht verstehen würde, wenn diese Wahrheiten ihm nicht zuvor von sich aus bekannt wären. Sie haben ihren alleinigen Sitz in unserer Vernunft, die durch die Offenbarung weder ersetzt zu werden braucht, noch ersetzt werden kann¹⁷). Erst auf der Grundlage der religiösen Vernunftkenntnis ist eine sie ergänzende religiöse Gesetzesoffenbarung möglich.

Wenn bei so tiefgreifendem Gegensatz jede innere Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein scheint, so ergibt sich bei genauerer Prüfung ein durchaus anderes Bild. Der eben angeführte Gedankengang Mendelssohns erweist sich als Weiterbildung eines Gedankens Spinozas, und die Übereinstimmung zwischen beiden ist auch in der Formulierung so weitgehend, daß an ein zufälliges Zusammentreffen nicht gedacht werden kann. Mendelssohn sagt in bezug auf die sinaitische Offenbarung: „Wen sollte die Donnerstimme und der Posaunenklang von jenen ewigen Heilslehren überführen? Sicherlich den gedankenlosen Thiermenschen nicht, den seine eigene Betrachtung noch nicht auf das Dasein eines unsichtbaren Wesens geführt hat, das dieses Sichtbare regiert. Diesem würde die Wunderstimme keine Begriffe eingegeben, also nicht überzeugt haben. Den Sophisten noch weniger, dem so viele Zweifel und Grübeleien vor dem Gehöre sausen, daß er die Stimme des gesunden Menschenverstandes nicht mehr wahrnimmt¹⁸).“ Man vergleiche damit die Sätze Spinozas über die Stimme, die am Sinai dem Volke Israel den Dekalog verkündete. „Es scheint nicht wenig der Vernunft zu widerstreiten, daß ein geschaffenes Ding, von Gott in derselben Weise wie alle übrigen abhängig, das Wesen oder die Existenz Gottes tatsächlich oder mit Worten durch seine Person ausdrücken und erklären könnte, indem es nämlich in der ersten Person spräche, ‚Ich bin Jehova, dein Gott usw.‘ . . . Aber wie dem Verlangen von Menschen, die vorher nichts als den Namen Gottes kannten und mit ihm zu reden begehrt, um seiner Existenz gewiß zu werden, durch ein Geschöpf Genüge geschehen ist (das zu Gott nicht mehr als die übrigen geschaffenen Dinge in Beziehung steht und zur Natur Gottes nicht gehört), welches sagte: ‚Ich bin Gott‘, vermag ich nicht

einzusehen“.¹⁹⁾ Nach dem Zusammenhang der Stelle scheint Spinoza hier freilich zu der Folgerung hinleiten zu wollen, daß mit der göttlichen Stimme eine sichtbare Erscheinung Gottes selbst verbunden gewesen sein müsse, um das Volk von seinem Dasein zu überzeugen, so daß ihm die Grundtatsache der jüdischen Offenbarung zu einem Beleg für seine Behauptung wird, daß die Bibel Gott körperlich gedacht hat.

Allein Spinoza kommt noch einmal auf die Offenbarung am Sinai zurück und die Ansatzpunkte für den Gedankengang Mendelssohns treten in diesen späteren Ausführungen noch wesentlich klarer hervor als bisher. Seine weiterhin noch zu besprechende Theorie des Glaubens bestimmt diesen als eine Lehre des Gehorsams, die nicht zur Erkenntnis der theoretischen Wahrheit, sondern zur Frömmigkeit des Lebenswandels anleiten will. Schon in der Vorbereitung dieser Lehre findet sich eine Auseinandersetzung, die in eingeschränkterer Form den Kern des Mendelssohnschen Gedankens in sich enthält. Die Meinung, daß man die Attribute Gottes, ohne sie zu verstehen, einfach zu glauben habe, wird hier als Unsinn bezeichnet, weil unsichtbare Dinge, die bloß Gegenstände des Geistes sind, nicht anders als durch Beweise erfaßt werden können. Hört man sie bloß und spricht sie nach, so hat das nicht mehr Bedeutung als die Worte eines Papageien²⁰⁾. In der Darlegung seines Glaubensbegriffes selbst, erklärt Spinoza dann, daß der Glaube die Vorstellungen von Gott umfaßt, die als Voraussetzungen des Gehorsams praktisch unentbehrlich sind. Im übrigen soll der Glaube die Gottesvorstellung völlig frei lassen und jedem das Recht verbleiben, sich Gott so zu denken, wie es seiner Fassungskraft entspricht. Durch diese Ausführungen sollen auch die früheren Schwierigkeiten bezüglich der Offenbarung am Sinai ihre Lösung finden. „Denn wenn auch jene Stimme, welche die Israeliten hörten, ihnen keine philosophische oder mathematische Gewißheit von der Existenz Gottes hatte geben können, so genügte sie doch, um sie zur Bewunderung Gottes, so wie sie ihn vorher gekannt hatten, hinzureißen und zum Gehorsam anzuleiten, was der Zweck jenes Schauspiels war. Denn Gott wollte die Israeliten nicht die absoluten Attribute seines Wesens lehren (er hat nämlich damals keine offenbart), sondern ihren widerspenstigen Geist brechen und zum Gehorsam bringen“.²¹⁾ Danach wird die Erkenntnis Gottes in der Offenbarung nicht gelehrt, sondern vorausgesetzt. Die Gottesvorstellung des Volkes wird durch die Offenbarung nicht geändert, sondern es wird nur zum Gehorsam gegen

den ihm bereits bekannten Gott angehalten. Ganz ebenso hat Spinoza früher schon von den Propheten gesagt, daß Gott ihnen jeweils in der Form erschienen sei, die ihrer Gottesauffassung entsprochen habe, was wiederum nichts anderes besagt, als daß durch die Offenbarung selbst die Gottesvorstellung nicht erst gegeben werden kann²²). Die Ausnahme, die in der Lehre vom Glauben hinsichtlich der den Gehorsam fundierenden Momente der Gottesvorstellung gemacht wird, kann dem in sich geschlossenen Gedankengang nichts von seiner Klarheit nehmen. Mendelssohn fand hier die Anschauung deutlich entwickelt, daß eine Offenbarung von Gott und seinem Wesen nicht möglich ist, und daß der Sinn der Offenbarung nur der Gehorsam, sei es in politischer, sei es in moralischer Hinsicht, sein kann. Für die Wirkung des Gedankens auf ihn verschlug es nichts, daß er sicherlich so gut wie der moderne Leser des theologisch-politischen Traktats durchschaut hat, daß dessen Offenbarungsglaube nur eine Fiktion ist und sein will.

Die Übereinstimmung zwischen Mendelssohn und Spinoza ist um so bedeutsamer, weil sie gemeinsam gegen die ganze Tradition des theologischen Rationalismus stehen. Soweit der religiöse Rationalismus das Faktum einer Offenbarung überhaupt anerkennt, faßt er ihr Verhältnis zur Vernunft so, daß beide dieselbe Wahrheit in sich enthalten. Die Offenbarung gibt der Vernunftwahrheit die göttliche Bekräftigung. Das ist die gemeinsame Überzeugung z. B. der jüdischen Rationalisten des Mittelalters, die den Zweck der Offenbarung darin sehen, die grundlegenden Wahrheiten der Religion, die dem Philosophen durch seine Vernunft gewiß sind, auch dem Volke zugänglich zu machen, das zu ihrer rationalen Erfassung unfähig ist²³). Dasselbe lehrt in bezug auf den rationalen Unterbau der religiösen Wahrheit auch die christliche Scholastik, und in der Aufklärungsphilosophie gewinnt dieser Gedanke erhöhte Bedeutung. Die Übereinstimmung mit der Vernunft ist der entscheidende Beweis für den göttlichen Ursprung des Christentums, und der Zweck der christlichen Offenbarung wird darin gesehen, die ewige Religion der Vernunft in klarster und einfachster Form allgemein bekannt zu machen. Mit relativ konservativen Denkern wie Leibniz²⁴) und Locke teilen diese Lehre auch die Führer des Deismus wie Toland und Tindal. Des letzteren Dialog „Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature“ gibt schon in seinem Titel dieser These Ausdruck. Spinoza und Mendelssohn wenden sich gemeinsam gegen die letzte Voraussetzung dieser Theorie,

gegen die Möglichkeit, metaphysische Wahrheiten auf dem Wege der Offenbarung mitzuteilen. Die religiöse Vernunftwahrheit ist für beide das ausschließliche Besitztum der Vernunft selbst, eine neben ihr bestehende Offenbarung kann darum nicht Wahrheits-, sondern nur Gesetzesoffenbarung sein.

Den formalen, fast schon formalistischen, Einwänden Mendelssohns gegen die Möglichkeit offenbarter Religion liegt freilich ein tieferes religiöses Motiv zugrunde, von dem aus seine Beziehung zu Spinoza nochmals zu erwägen sein wird. Sein eigentlicher Widerstand richtet sich nicht sowohl gegen die Möglichkeit wie gegen die Notwendigkeit einer religiösen Offenbarung. Die für das Heil der Menschen notwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion und die in ihnen gegründeten Lehren der Sittlichkeit müssen allen Menschen gleich zugänglich sein. Es ist mit dem Glauben an die Güte Gottes unvereinbar, anzunehmen, daß zur Erkenntnis dieser Wahrheiten eine Offenbarung erforderlich gewesen sein soll, die einen partikulären Charakter hat und einem großen Teil der Menschheit unzugänglich bleibt. „Ich glaube also nicht, daß die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sie von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, und daß Gott ihnen solche auf eine übernatürliche Weise habe offenbaren müssen. Die dieses behaupten, sprechen der Allmacht oder der Güte Gottes auf der anderen Seite ab, was sie auf der einen Seite seiner Güte zuzulegen glauben. . . . Zudem macht man durch diese Behauptung die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung allgemeiner als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müßte, warum hat denn der bei weitem größere Teil derselben von jeher ohne wahre Offenbarung gelebt, oder warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Tröster zu senden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie dieser Meinung nach weder tugendhaft noch glücklich leben können?“²⁵⁾ Das Interesse an der Universalität der religiösen Wahrheit, das sich in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit diesen Sätzen des „Jerusalem“ schon in den „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“ ausdrückt²⁶⁾, führt Mendelssohn dazu, sie ganz für die natürliche Religion in Anspruch zu nehmen. Auch das jüdische Volk besitzt sie nur als Wahrheiten der natürlichen Religion, und sein Sonderbesitz muß einer ganz anderen Sphäre angehören. Mit dieser Auffassung meint Mendelssohn in vollem Ein-

klänge mit der jüdischen Lehre selbst zu sein, die den Frommen aller Völker den Anteil am ewigen Leben zuspricht und die Norm ihrer Frömmigkeit, in dem „Gesetz der Natur und der Religion der Patriarchen“ erblickt. Beides ist für ihn, wie aus seinem Schreiben an Lavater hervorgeht, identisch. Die noachidischen Gebote fallen für ihn mit den Gesetzen des Naturrechts zusammen, und die Religion der Patriarchen heißt im nächsten Satze die „Religion der Natur und der Vernunft“²⁷⁾. Den historischen Sinn des Begriffs der noachidischen Gesetze hebt er ganz in den rationalen auf und findet so im Talmud seine Lehre von der universalen Vernunftreligion wieder. Es darf vielleicht als Abwehr einer Stelle im theologisch-politischen Traktat betrachtet werden, wenn Mendelssohn in diesem Zusammenhange die einschränkende Deutung, die Maimonides dem Begriffe der Frommen der anderen Völker gibt, zurückweist. „Majemonides thut die Einschränkung hinzu, wenn sie diese [die Gesetze der Religion der Natur und der Vernunft] nicht bloß als Gesetze der Natur, sondern als von Gott außerordentlich geoffenbarte Gesetze beobachten; allein dieser Zusatz hat keine Autorität in dem Talmud“²⁸⁾ Spinoza hatte aus dieser Stelle des Maimonides beweisen wollen, daß nach jüdischer Anschauung „wahre Meinungen und die wahre Lebensweise nichts zur Glückseligkeit nützen, solange die Menschen sie nur auf Grund des natürlichen Lichtes annehmen und nicht als Lehren, die dem Mose prophetisch offenbart sind“²⁹⁾. Man versteht, welchen Wert Mendelssohn auf die Feststellung legen mußte, daß es sich hier nur um eine persönliche Meinung des Maimonides, nicht um die Lehre des Talmuds handelte. Wie sehr es ihm am Herzen lag, den wahren Sinn der talmudischen Lehre gegenüber der einengenden Deutung des Maimonides zu sichern, zeigt seine ausführliche hebräische Anfrage an Jakob Emden. Er sagt dort mit Bezug auf die Ausführungen des Maimonides: „Mir sind diese Worte härter als Kieselsteine. Sollen denn alle Erdbewohner vom Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergange außer uns zum Verderben hinabfahren, wenn sie nicht an die Thora glauben, die nur der Gemeinde Jakobs als Erbe gegeben ist, insbesondere in einer Sache, die gar nicht ausdrücklich in der Thora steht, sondern nur in der Überlieferung des auserwählten Volkes vorkommt oder von seinen Weisen aus den Worten der Thora gedeutet wird? . . . Was sollen denn die Völker tun, denen das Licht der Thora nicht erglänzt und zu denen keine Überlieferung gelangt ist außer von unzuverlässigen Vorfahren, auf die sie sich nicht stützen können? Verfäht denn

Gott tyrannisch mit seinen Geschöpfen, daß er sie vernichtet und ihren Namen vertilgt, ohne daß sie ein Unrecht begangen haben?“³⁰⁾

Die Universalität der Vernunft ist ihm nach alledem mehr noch unter sittlichem als unter logischem Gesichtspunkt bedeutsam, und erst von hier aus wird die Umbildung, die er an dem Vernunftbegriff vornimmt, voll verständlich. In der früher besprochenen mittelalterlichen Tradition stand der Offenbarungswahrheit als universale Instanz die wissenschaftliche Vernunft im Sinne strenger philosophischer Erkenntnis gegenüber. Die religiöse Wahrheit ist als solche unabhängig von der Offenbarung erkennbar, aber nur dem Forscher, nicht dem ungelehrten Volke. Mit einer solchen aristokratischen Gelehrtenvernunft geschieht dem sittlichen Bedürfnis Mendelssohns nicht Genüge. Er verlangt für die religiösen und sittlichen Grundwahrheiten eine Erkenntnisquelle von allgemeiner Zugänglichkeit. Hier hat sein Glaube an die gesunde oder natürliche Menschenvernunft ihre Grundlage. Man tut ihm unrecht, wenn man ihm zumutet, er habe den gesunden Menschenverstand zum Richter in der Wissenschaft machen wollen. Für die Wissenschaft und insbesondere die Metaphysik verlangt er die volle Strenge methodischer Beweisführung und vertritt gern die Sache deutscher Gründlichkeit gegenüber französischer Oberflächlichkeit³¹⁾. Die schlichte Menschenvernunft ist ihm nicht eine wissenschaftliche, sondern eine religiöse Erkenntnisquelle. Sie ist dazu bestimmt, die religiöse Gewißheit von der wissenschaftlichen Metaphysik und ihren Schulstreitigkeiten unabhängig zu machen. Es ist dieselbe Tendenz, die bei Rousseau zur Basierung der Religion auf das Gefühl, bei Kant zu ihrer Begründung in der praktischen Vernunft führt. Zu einer solchen grundsätzlichen Loslösung von der intellektualistischen Auffassung der Religion kann es bei einem Aufklärer wie Mendelssohn nicht kommen. Für ihn bleibt die Religion Sache der theoretischen Erkenntnis. Aber er sucht das gleiche Ziel auf der Grundlage des intellektualistischen Religionsbegriffs zu erreichen, indem er innerhalb der Verstandessphäre die schlichte, jedem Menschengest innewohnende Vernunft zum Träger der religiösen Wahrheit macht.

Hier hat auch Mendelssohns Widerspruch gegen Lessings Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts seinen eigentlichen Grund. Gegen die Idee des geschichtlichen Fortschrittes überhaupt richtet sich Mendelssohn nicht. Daß in der intellektuellen Sphäre ein solcher Fortschritt stattfindet, daß sich die moderne Wissenschaft und nicht zum wenigsten die Philosophie weit

über die der Griechen erhoben hat, behauptet er mit dem ganzen Aufklärungsstolz seines Zeitalters³²). An Lessings Anschauung stört ihn, daß sie den Fortschrittsgedanken auch auf die religiöse Wahrheit anwendet und damit die früheren Generationen von ihrem vollen Besitz ausschließt. Die für ihn axiomatische Gewißheit, daß die zur Glückseligkeit des Menschen erforderlichen Wahrheiten dem menschlichen Geiste immer und zu jeder Zeit erreichbar gewesen sein müssen, verbietet es ihm, die religiöse Sphäre in den Entwicklungsgedanken einzubeziehen. In diesem Bereiche hält er an dem statischen Vernunftbegriff fest und lehnt Lessings dynamischen Vernunftbegriff ab³³). In dem Ausgleich dieses Vernunftpostulats mit der Geschichte läßt er eine interessante Wandlung erkennen. Seine Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie erkennen an, daß die Entwicklung des Menschengeschlechts mit einem Zustand des Aberglaubens und der Vorurteile begonnen hat, aber auch in diesem Stadium fehlt es den Menschen nicht an den zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlichen „Begriffen und moralischer Überzeugung von den Wahrheiten der natürlichen Religion“. Aberglaube und Vorurteil selbst werden dem gemeinen Volke zur Grundlage des Glaubens an die Wahrheiten, deren Beweise ihre ersten Erfinder „innerlich gefühlt haben, ohne sie mittheilen zu können“³⁴). Unter Aberglauben und Vorurteilen versteht Mendelssohn hier offenbar die religiösen Vorstellungen des Heidentums und will auch in ihnen die wichtigsten Überzeugungen der natürlichen Religion, wenn auch ohne volle Klarheit, wirksam sehen. In dieser beschränkten und abgeschwächten Form nähert er sich hier dem Gedanken Voltaires und Humes, daß am Anfang der Religionsgeschichte nicht der Besitz der Vernunftwahrheit, sondern primitiver Aberglaube steht. Eine spätere Stelle der Schrift lenkt dann wieder zu der älteren Auffassung zurück, daß das Heidentum eine Entartung des ursprünglichen reinen Vernunftglaubens ist, und im Jerusalem gewinnt sie ganz die Oberhand³⁵). Das Postulat allgemeiner Gegebenheit der ewigen Wahrheiten der natürlichen Religion findet hier in der Tat seinen naturgemäßerem Ausdruck.

Dieses Postulat selbst ist in der deistischen Literatur so weit verbreitet, daß es für eine spezielle Beziehung Mendelssohns zu Spinoza nichts beweist. Aber kein anderer Vertreter des Deismus hat aus ihm die Konsequenzen Mendelssohns gezogen. Die späteren radikalen Ausläufer des Deismus benutzen es als Grund für die Verwerfung der Offenbarung überhaupt³⁶). Vorher, solange der Offenbarungsglaube festgehalten wird, bleibt es bei der herkömm-

lichen Lehre von der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung. Die religiöse Wahrheit darf nicht an die Offenbarung gebunden, sondern muß unabhängig von ihr allen Völkern und Zeiten erreichbar sein. Aber es gilt nicht als anstößig, daß sie in der Offenbarung ihre Verdeutlichung und Bekräftigung findet. Mendelssohn übernimmt die Konsequenz des radikalen Deismus, daß es keine Sonderoffenbarung der universalen Wahrheit geben kann, aber er verbindet mit ihr den Offenbarungsglauben, indem er die Offenbarung als Gesetzesoffenbarung faßt. In der Verbindung dieser Motive steht er niemandem so nahe wie Spinoza. Auch dieser benutzt den Gedanken, daß die allgemein menschlichen Lehren der Religion allen Völkern in gleicher Weise zugänglich sein müssen, um diese Lehren aus der mosaischen Offenbarung auszuschneiden und so seine politische Interpretation des Judentums zu rechtfertigen. Die Behauptung von dem politischen Charakter der mosaischen Gesetzgebung hat ihre notwendige Ergänzung in der Annahme, daß in sittlicher und religiöser Beziehung die Juden keinen Vorzug vor anderen Völkern besaßen, und auch Spinoza begründet diese Annahme damit, daß Gott allen Völkern in gleicher Weise geneigt ist und ihnen darum gleichmäßig die Mittel zur Glückseligkeit gewährt³⁷). Er sucht demgemäß aus der Bibel selbst (Hiob 28, 28) zu beweisen, „daß Gott dem ganzen Menschengeschlecht das Gesetz gegeben hat, Gott zu verehren und sich böser Werke zu enthalten, d. h. gut zu handeln“, und er beruft sich, ebenso wie auf zahlreiche Aussprüche des Alten Testaments, auch auf die paulinische Lehre, nach der Heiden und Juden gleichmäßig unter der Sünde stehen, um die Universalität des sittlichen Gesetzes als biblische Lehre zu erweisen³⁸). Ihre systematische Durchführung findet diese Behauptung später in der Annahme eines allgemeinen oder allgemeingültigen Glaubens, dessen Inhalt die zur Fundierung des sittlichen Gehorsams notwendigen religiösen Vorstellungen bilden, und der von den historischen und ritualen Bestandteilen des Judentums ebenso unabhängig ist wie von den dogmatischen des Christentums³⁹). Im Unterschiede von Mendelssohn macht Spinoza allerdings zur Grundlage dieses allgemeinen Glaubens nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung. Nach den Kapiteln des theologisch-politischen Traktats, die den Begriff des Glaubens entwickeln, bildet er die zentrale Lehre der Schrift, die darum das Wort Gottes ist, weil sie die wahre Religion enthält. Die Universalität dieses Religionsbegriffs muß darum auch durch eine entsprechende Erweiterung des Offenbarungsgedankens

ermöglicht werden. Spinoza bedient sich zu diesem Zwecke nicht der traditionellen Vorstellung von einer allgemein menschlichen Offenbarung. Er behauptet in dem Kapitel von der Berufung Israels vielmehr, daß ebenso wie Israel auch alle anderen Völker Propheten gehabt haben, die ihnen die wahre Religion vermittelten⁴⁰). Wie die wahre Religion ist auch ihre Quelle, die Prophetie, ein universales Phänomen; und es liegt nur an der Einseitigkeit unserer geschichtlichen Überlieferung, wenn wir sie auf Israel beschränkt denken.

Die Bindung auch der universalen Religion an die Offenbarung wird durch den Vernunftbegriff Spinozas notwendig gemacht. Spinoza kennt keine außerhalb des Zusammenhangs der wissenschaftlichen Erkenntnis stehende rationale Einsicht und keinen Weg zur Wahrheit als den der Wissenschaft. Die wahre Gotteserkenntnis kann darum nur die des Metaphysikers sein, und eine populäre Vernunft im Sinne Mendelssohns, welche die Gotteserkenntnis der Metaphysik besitzt, ohne an ihrer wissenschaftlichen Einsicht Anteil zu haben, ist für ihn ein Widersinn. Aus dem Satze seiner Ethik (II, 47), daß der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes hat, ergibt sich freilich, daß der wahre Begriff Gottes „allen bekannt“ ist, und der theologisch-politische Traktat gründet darauf seine Lehre von dem dem menschlichen Geiste eingeschriebenen Gesetz, das er mit der allgemeinen Religion identifiziert und in theologisierender Ausdrucksweise auch als Wort Gottes bezeichnet⁴¹). Aber weder die Vernunft- noch die Religionstheorie Spinozas hat auf diesem Ausgangspunkt weiter gebaut. Spinoza will in seiner Metaphysik den dem menschlichen Geist immanenten Gottesbegriff methodisch entfalten, aber hat dabei doch die Überzeugung, die wahre Gottesidee erst in seiner Metaphysik aufzuweisen und zur Entdeckung zu bringen. Die der Idee nach allen bekannte adäquate Gottesvorstellung ist in Wirklichkeit nur dem Metaphysiker gegeben, während die Menge in Aberglauben und Vorurteil versunken ist⁴²). Demgemäß ist auch das göttliche Gesetz und die rational gefaßte universale Religion des theologisch-politischen Traktats zu interpretieren. Beide gehören nur dem Zusammenhange des philosophischen Bewußtseins an. In jedem Falle aber hat die Lehre von der Immanenz der Gotteserkenntnis im menschlichen Geiste mit der populären Vernunftkenntnis Mendelssohns nichts gemein. Denn sie soll adäquate Erkenntnis mit der vollen Evidenz strenger Einsicht sein. Da diese adäquate Erkenntnis bei Spinoza tatsächlich nur dem Metaphysiker zukommt, bleibt das

wahre Wissen von Gott für ihn, wie für die Rationalisten des Mittelalters, Reservat des Philosophen. Die Religion des Volkes kann nicht auf die Ratio gegründet werden.

Das ist vor allem auch dem Inhalt der Ratio nach unmöglich. Der Gott der Vernunft ist für Spinoza nur der Gott seines Systems, aus dem die Welt mit mathematischer Notwendigkeit hervorgeht. Dieser Gott kann nicht der Gott der Volksreligion sein, weil er für den populären Moralbegriff nicht die Grundlage abgeben kann. Das System Spinozas kennt weder einen absoluten Unterschied von gut und böse, noch den Begriff eines absoluten sittlichen Gebotes. Aus Gott entspringt kein anderes Gesetz als das unverbrüchliche Gesetz der Natur; ein Gesetz des Sollens, dessen Befolgung oder Übertretung in unsere Hand gegeben ist, kann ihm nicht entstammen. Die Sittlichkeit ist auf dem Boden des Systems nur in der Gestalt möglich, daß sie die Verhaltensweise des Menschen bezeichnet, durch die er zu seiner höchsten Vollkommenheit gelangt. Ihre Regeln sind keine Gesetze, sondern Mittel, zu diesem Ziele zu gelangen. Als solche vermag nur der Weise sie zu verstehen, der den inneren Zusammenhang menschlichen Handelns durchschaut. Das um so mehr, weil die wahrhafte Vollkommenheit des Menschen selbst allein in der Erkenntnis liegt und, streng gesprochen, alle sittliche Vollkommenheit nur eine Konsequenz der intellektuellen ist⁴³). Das letzte Lebensideal Spinozas ist das der spekulativen Erkenntnis, in ihm liegt auch die wahre Tugend, die des Philosophen, beschlossen. Zu ihr hat das Volk selbstverständlich keinen Zugang; soll es von der Tugend nicht ganz ausgeschlossen sein, so muß ihm ein populärer Tugendbegriff Ersatz für den philosophischen bieten. Ihrem Inhalt nach stimmen beide miteinander überein, aber die metaphysische Begründung des Tugendideals ist dem populären Bewußtsein unzugänglich. Die in ihrem letzten Sinne nicht erfaßte Tugend kann für das Volk nichts anderes als gebotenes Gesetz sein. Der sittliche Habitus des Volkes wird damit zum Gehorsam. Daß dieser Gehorsam zur Glückseligkeit führt, kann abermals vom Volk nicht eingesehen, ja, für die Tugend des bloßen Gehorsams rational überhaupt nicht begriffen werden, das Motiv des Gehorsams also nicht in der Erkenntnis, sondern nur im Glauben liegen. Dieser populären Form der Sittlichkeit muß eine entsprechende religiöse zugeordnet sein. Die Tugend des Gehorsams verlangt zu ihrer Begründung die Vorstellung des persönlichen gesetzgebenden Gottes⁴⁴). Die von Spinoza aufgestellten Dogmen des „frommen Glaubens“ sind nichts

anderes als die notwendigen dogmatischen Voraussetzungen der Idee des Gehorsams. Wie die jüdische Philosophie des späten Mittelalters aus dem Begriff der Offenbarung, leitet Spinoza aus dem des Gehorsams sein Dogmensystem ab⁴⁵). Es versteht sich von selbst, daß diese Dogmen keine wahren, sondern nur „fromme Dogmen“ (pia dogmata) sind. Sie definieren die Vorstellungswelt der populären Religion, die zu der wahren Erkenntnis der Metaphysik in striktem Gegensatze steht. Da sie in der Vernunft ihren Platz nicht haben können, weist Spinoza ihnen ihren Ort in der Offenbarung zu. Daß es für ihn Offenbarung als metaphysische Realität nicht gibt, ergibt sich aus den metaphysischen Voraussetzungen seines Systems von selbst, und der theologisch-politische Traktat läßt die wahre Überzeugung Spinozas deutlich genug erkennen. Die allgemeine Religion ist ihm ein Produkt des volkstümlichen Denkens. Daß er sich gleichwohl den Anschein gibt, an der von ihm metaphysisch und historisch entwurzelten Offenbarungsidee festzuhalten, ist nicht allein der Anpassung an die kirchliche Lehre zuzuschreiben. Spinoza will für das populäre Bewußtsein den Gedanken der Offenbarung retten, weil ihm für die Sittlichkeit des Volkes keine andere Begründungsform zu Gebote steht als die des persönlichen Gottes und der göttlichen Gesetzgebung. Er übernimmt zu diesem Zweck den Offenbarungsbegriff der historischen Religion, aber erweitert ihn dem allgemein menschlichen Charakter des populären Tugendbegriffs gemäß zum Begriff der universalen Offenbarung. So haben wir nach seiner Religionstheorie drei Schichten zu unterscheiden:

1. die metaphysische Wahrheit der Philosophie, die zugleich die letzte religiöse Wahrheit in sich befaßt;
2. die universale Religion des Gehorsams;
3. die lediglich politische mosaische Gesetzgebung.

Die Bibel enthält Elemente aus allen drei Gebieten. Manche ihrer Bücher, insbesondere die salomonischen, erheben sich zur Höhe der Philosophie, die Lehre der Propheten bleibt demgegenüber in der volkstümlichen Sphäre, der auch die Gottesvorstellung der Propheten entspricht. Aber sie enthält in sich sowohl die reine Religion des Gehorsams wie die für das jüdische Volk allein bestimmte politische Gesetzgebung des Mose⁴⁶).

Von den Verwicklungen und Künstlichkeiten dieser Gedankenführung, von dem Zwielficht, in dem der theologisch-politische Traktat die eigentliche Meinung Spinozas erscheinen läßt, findet sich

nichts im „Jerusalem“, in dem statt des Konflikts zwischen der esoterischen Wahrheit der Philosophie und dem volkstümlichen Glauben volle Harmonie beider herrscht. Der persönliche Gott der Religion ist hier auch der der Metaphysik, und der Begriff der Sittlichkeit ist ebenso in der religiösen und in der metaphysischen Sphäre der gleiche. Natürliche Religion und Vernunftreligion fallen für Mendelssohn zusammen, und er kann auf die universale Offenbarung im Sinne Spinozas als Quelle der allgemeinen Religion verzichten. Was ihn mit Spinoza verbindet, ist nicht der positive Begriff der Religion, sondern die Loslösung der Religion von der historischen Sonderoffenbarung der Bibel. Er ist eins mit dem Gedanken Spinozas, daß theoretische Wahrheit nicht Gegenstand der Offenbarung sein kann, wie mit seiner Lehre von der Universalität der Sittlichkeit und ihrer religiösen Grundlagen und zieht mit ihm die Konsequenz, daß die besondere Offenbarung des Judentums nicht Offenbarung der allgemein menschlichen Religion, sondern nur eines spezifisch jüdischen Gesetzes gewesen sein kann. Aber indem er aus dem politischen Gesetz Spinozas ein religiöses macht, gibt er der These eine vollkommen neue Wendung. Die Interpretation des Judentums als rein politischer Gesetzgebung hatte bei Spinoza dem Zwecke gedient, dem Judentum seine religiöse Bedeutung zu nehmen. Dieselbe Tendenz verbindet sich mit der ausschließlich legislativen Auffassung der mosaischen Offenbarung bei allen Autoren des achtzehnten Jahrhunderts, die Spinoza folgen. Mendelssohn übernimmt den Gedanken, aber in einer Fassung, in der er ihm als das wirksamste Mittel jüdischer Apologetik erscheint. Er sieht in ihm die Möglichkeit, das Judentum mit den letzten Konsequenzen des rationalistischen Religionsbegriffs in Einklang zu bringen. Der radikale religiöse Rationalismus duldet keine Offenbarung der religiösen Wahrheit neben sich. Er verlangt, daß die Glückseligkeit des Menschen nur auf der Vernunft beruht und an keine partikuläre Offenbarung geknüpft ist. Das Judentum kann dieser Forderung zustimmen, ohne sich selbst aufzugeben. Es setzt die religiöse Vernunftwahrheit voraus, seine Offenbarung ist das, was Offenbarung unter diesen Voraussetzungen allein sein kann, die Verkündung eines Gesetzes, das der Verwirklichung der religiösen Wahrheit dient. Die jüdische Apologetik vor und nach Mendelssohn hat oft den Gedanken hervorgehoben, daß dem „Partikularismus“ des Judentums ein tieferer Universalismus zugrunde liegt. Die Offenbarung der Thora ist nur für das Volk Israel be-

stimmt, aber sie beansprucht nicht der alleinige Weg zu Gott zu sein. Gerade weil die übrigen Völker nicht zur Befolgung der Thora verpflichtet sind, will diese keine alleinseligmachende Religion sein. Die nichtjüdischen Völker können ohne Thora durch Gottesfurcht und sittlichen Wandel den Weg zu Gott finden. Diese Anschauung wird von Mendelssohn der Vorstellungswelt des Aufklärungsrationalismus angepaßt und als Verzicht auf einen besonderen Wahrheitsbesitz gedeutet. Nicht trotz, sondern wegen seines Gesetzescharakters ist so das Judentum die Religion, die ganz auf dem Boden der Vernunft steht. Der Glaube an die Universalität und Selbstgenügsamkeit der Vernunft ist auch jüdischer Glaube. Der Jude verlangt auch als Jude keine andere Gewißheit von der religiösen Wahrheit als die allgemein menschliche Gewißheit der Vernunft. Er nimmt für sich nur das ihm gegebene religiöse Gesetz in Anspruch. Mendelssohn will die deistische Kritik des Judentums mit ihren eigenen Waffen schlagen. Nur aus diesem geschichtlichen Zusammenhange heraus ist seine Deutung des Judentums verstehbar.

Zu ihrer abschließenden Erfassung bedarf es noch einer Besprechung des bisher zurückgestellten Begriffes des religiösen Gesetzes oder, wie Mendelssohn sagt, der Religionsgebote. Die sinaitische Offenbarung ist keine Offenbarung von Wahrheiten, sondern von Gesetzen, aber von Gesetzen, die sich auf ewige Wahrheiten gründen und zum Nachdenken über sie erwecken sollen. In ihnen liegen die tiefsten Erkenntnisse verborgen und das göttliche Gesetzbuch ist „einem großen Theil des menschlichen Geschlechtes Quelle des Erkenntnisses geworden, aus welcher sie neue Begriffe schöpfen oder die alten berichtigen“. „Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden sein,“ und kraft ihres „gediegenen Sinnes“ sollten sie dem Wahrheitsforscher eine Veranlassung sein, „über jene geheiligten Dinge selbst nachzudenken oder von weisen Männern Unterricht einzuholen“⁴⁷). Diese Art, die religiösen Gedanken zu übermitteln, war dazu bestimmt, das jüdische Volk vor dem Abgleiten ins Heidentum zu bewahren. Die Irrtümer des Heidentums wohnten dem menschlichen Geist nicht ursprünglich inne, sondern sind durch eine irreführende Darstellung an sich wahrer Gedanken entstanden. Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, seine Vorstellungen durch bildartige Zeichen auszudrücken, aber er ist dann in steter Gefahr, das Bild mit dem bezeichneten Gegenstand zu verwechseln. So sind aus den bildartigen Symbolen, mit denen man die Gottes-

vorstellung bezeichnete, versinnlichende Vorstellungen Gottes geworden⁴⁸). Aller Irrglaube der heidnischen Religionen und mit ihm alle ihre sittlichen Greuel haben hier ihre Wurzel. Mendelssohn kehrt, wie bereits früher bemerkt, im „Jerusalem“ zu der traditionellen Lehre zurück, die das Heidentum als eine Entartung ursprünglich reiner Religion betrachtet, und während er früher in den Vorurteilen und dem Aberglauben des Heidentums das Mittel zur Erfassung unentbehrlicher Wahrheiten in den rohen Anfängen der Menschheit gesehen hatte, ist ihm jetzt „die Gottlosigkeit selbst nicht weniger gottlos als eine solche Religion“⁴⁹). Im jüdischen Volk sollten an Stelle der Zeichen die „Handlungen und Verrichtungen“ treten, die einer solchen Mißdeutung nicht ausgesetzt waren. Das Zeremonialgesetz war das Mittel, die reine Wahrheit der Vernunftreligion im jüdischen Volke zu erhalten⁵⁰).

In dieser Konstruktion sind bei all ihrer Geschicklichkeit doch die Spannungen und Brüche unschwer erkennbar. Sie hält an der Evidenz der Lehren der natürlichen Religion für die schlichte Menschenvernunft fest, aber sie raubt diesem Gedanken doch seine eigentliche Kraft, wenn sie dem menschlichen Geist eine natürliche Tendenz zur Verdunklung der ihm ursprünglich gegebenen Wahrheit zuschreibt, welche den überwiegenden Teil der Menschheit mit psychologischer Notwendigkeit in die Irrtümer des Heidentums verstrickt. Es macht schließlich keinen allzu großen Unterschied, ob die Menschen die zu ihrer Glückseligkeit erforderliche Wahrheit verfehlen, weil sie sie von Hause aus nicht erkennen können oder weil die Vernunft in ihnen oder bei ihren Vorfahren verdunkelt worden ist. Dieselbe Schwierigkeit kehrt noch einmal wieder, wenn Mendelssohn das Schutzmittel gegen das Heidentum nur einem Volke zuteil werden läßt. Mendelssohn kann es mit der Allgüte Gottes nicht vereinbaren, daß er die für die Glückseligkeit des Menschen erforderlichen Wahrheiten nur einem Volke offenbart haben soll, aber dasselbe Bedenken trifft auch die Gesetzesoffenbarung, die nur ein Volk auf dem Wege der Wahrheit erhält. Sobald der Offenbarung überhaupt ein religiöser Sinn zugesprochen wird, ist es unvermeidlich, daß der Empfänger der Offenbarung durch sie auf eine höhere religiöse Stufe emporgehoben wird, so gewiß es keine Offenbarung geben kann, die nichts offenbart. Der Sinn des göttlichen Geschichtsplanes kann dann nicht mehr in der unterschiedslosen Gleichheit aller Zeiten und Völker gesehen werden. Wenn Mendelssohn zur Lösung der Schwierigkeit den Gedanken von dem

priesterlichen Beruf Israels übernimmt, das durch sein bloßes Dasein die rechte Gottesauffassung unter den Nationen unaufhörlich lehrt, ruft, predigt und zu erhalten sucht⁶¹), so ergibt das eine grundsätzlich andere Konzeption. Auch in der abgeschwächten Form, die er dem Gedanken der Erwählung Israels gibt, ist er in sein Grundschema nicht einzufügen.

Wenigstens andeutend sei noch darauf hingewiesen, daß diese Schwierigkeiten nicht allein der Theorie Mendelssohns angehören, sondern sich in seiner religiösen Gesamthaltung wiederfinden. Die begriffliche Scheidung zwischen der universalen Vernunftreligion und dem jüdischen Religionsgesetz ist der gedankliche Ausdruck für den Dualismus der beiden religiösen Sphären, in denen sich auch das Leben Mendelssohns bewegt. Es steht für ihn nicht so, daß er sich religiös ausschließlich dem Judentum und nur außerhalb der Religion dem allgemeinen geistigen Lebenszusammenhange seiner Zeit angehörig weiß. Dieser Lebenszusammenhang hat vielmehr für ihn eine religiöse Grundlage, und er fühlt sich als Glied einer überkonfessionellen religiösen Gemeinschaft, deren Bekenntnis die ewigen Wahrheiten der natürlichen Religion sind. Seiner Aufklärungsreligiosität ist die natürliche Religion keine Abstraktion, sondern eine lebendige Realität, die sich in seinem Jahrhundert die Geister erobert. Bei der völligen Übereinstimmung ihrer Ideen mit denen des Judentums empfindet Mendelssohn keinen Widerspruch, wenn er sich beiden mit gleicher Treue verbunden fühlt. Der Idealismus der Vernunft stellt ihn in die religiöse Gemeinschaft der Aufklärung, die selbstverständliche Ursprünglichkeit seines jüdischen Gefühls in die des Judentums. Seine jüdische Welt baut sich in der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes auf, das er mit gewissenhafter Treue befolgt. So ist jeder Widerspruch vermieden, aber um den Preis einer eigentümlichen Spaltung seines Lebens, die sich bis in dessen Einzelheiten hinein verfolgen läßt. Ein solches Nebeneinander von religiöser Idee und religiöser Lebensordnung ist ohne Gewaltbarkeit nicht durchführbar. Soll die religiöse Lebensordnung des Judentums nicht zu einer rein formalen Gesetzeserfüllung herabsinken, so verlangt sie ihren religiösen Sinn, der zugleich der Daseinssinn der jüdischen Gemeinschaft ist. Mendelssohn spricht das in einem bekannten Briefe an Herz Homberg aus, wenn er die Notwendigkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes damit rechtfertigt, daß die „ächten Theisten“ eines „Bandes der Vereinigung“ bedürften, „so lange noch Polytheismus, Anthropomorphis-

mus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen⁵²). Jetzt sind die Juden die Gemeinschaft der echten Theisten und die Aufrechterhaltung dieser religiösen Grundüberzeugung verlangt die Erhaltung des Judentums. Das gibt einen guten Sinn, aber einen Sinn, der mit Mendelssohns Idee der an kein Bekenntnis gebundenen religiösen Gemeinschaft schwer verträglich ist. Es ist Mendelssohn nicht gelungen, die Idee der universalen Religion und die der geschichtlichen Religion des Judentums, die er beide bejaht, zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Es bedurfte einer grundsätzlich anderen Erfassung der Religion, um diese Aufgabe zur Lösung zu bringen.

II.

Das Prinzip der Glaubensfreiheit.

Die Verwandtschaft des Jerusalem mit dem theologisch-politischen Traktat tritt, wie bereits gesagt, am unmittelbarsten darin hervor, daß beide mit der Interpretation des Judentums vom Standpunkt des philosophischen Religionsbegriffes aus die Behandlung des Problems der Denk- und Glaubensfreiheit verbinden. Aber während die religionsphilosophischen Partien des Jerusalem bei allen Gegensätzen der Tendenz und des Standpunktes mit dem theologisch-politischen Traktat eng zusammenhängen, ist in seinem rechts- und staatsphilosophischen Teil, der das Prinzip der Glaubensfreiheit begründet, der Einfluß Spinozas sehr viel weniger spürbar.

Von Mendelssohns Gedanken einer unbedingten Religionsfreiheit, von der Verwerfung jedes Zwanges in Dingen der Religion, ist Spinoza weit entfernt. Die äußere Religionsübung ist nach ihm durchaus der staatlichen Regelung unterworfen, er kennt ein Recht in heiligen Dingen (*ius circa sacra*), das der Staatsgewalt zusteht⁵³). Seine Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Kirche gehören ganz dem Ideenkreise des siebzehnten Jahrhunderts an. Sie sind von dem Interesse beherrscht, die volle Unabhängigkeit des Staates zu sichern und ihn von jeder Bindung an kirchliche Autoritäten zu befreien. Um das zu erreichen, wird ihm das oberste Recht auch in allen Angelegenheiten der Religionsübung zugesprochen, und jede selbständig neben ihm stehende kirchliche Gewalt negiert. Seine Grenze findet das Recht des Staates nur an der Denkfreiheit des Menschen, und das Recht dieser Denkfreiheit zu er-

weisen, ist das zweite große Anliegen der rechtsphilosophischen Teile des theologisch-politischen Traktats. Ein Recht des Staates an die Gedanken als solche ist begrifflich unmöglich; die Aussprache der Gedanken kann an sich staatlicher Regelung unterworfen werden, aber es widerspricht dem wohlverstandenen Staatsinteresse, die Freiheit der Meinungsäußerung einzuschränken, sofern diese nicht die Grundlagen der staatlichen Autorität antastet⁵⁴). Die Denkfreiheit wird primär im Interesse der Philosophie gefordert, deren Bereich das Denken ist. Die Erkenntnis der Wahrheit zu kontrollieren, liegt außerhalb des Aufgabenbereichs des Staates. Eine analoge Freiheit besteht freilich auch für die religiöse Gesinnung, für die Frömmigkeit und den inneren Gottesdienst⁵⁵). Nur die äußere Religionsübung ist der staatlichen Regelung unterworfen. Aber das Verhältnis von Gesinnung und Handlung ist hier keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die Religionsübung umfaßt nicht nur den Kultus, sondern auch die Erfüllung der sittlichen Gebote, die für die Gehorsamsreligion Spinozas das Wesentliche ist. An dieser Seite der Religionsübung ist der Staat unmittelbar interessiert, und die sittliche Lehre der Religion verlangt seine Kontrolle. Spinoza läßt darum die Gehorsamsforderung der Religion erst durch die staatliche Legitimierung gesetzlich bindende Kraft gewinnen und macht die Unterordnung unter die Staatsautorität zu einem Gebot der Frömmigkeit selbst⁵⁶). Weil der Staat auf das Handeln seiner Angehörigen das oberste Recht hat, muß er die Befugnis zur Bestimmung der sittlichen Lehre der Kirchen für sich in Anspruch nehmen, und es gehört zu seinen Aufgaben, „die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen“⁵⁷). Auch hier freilich liegt es im Interesse des Staates, in allem, was nicht für die politische Ordnung wesentlich ist, der Meinungsäußerung Freiheit zu lassen und den religiösen Gemeinschaften, soweit sie die Notwendigkeiten des Staates respektieren, Freiheit zu gewähren.

Mendelssohn faßt das Verhältnis von Staat und Religion unter den ganz anderen Gesichtspunkten, die vor allem durch Locke in das Denken des achtzehnten Jahrhunderts eingeführt waren. Der Kampf des siebzehnten Jahrhunderts um die Souveränität des Staates gegenüber der Kirche hatte keine aktuelle Bedeutung mehr. Im Mittelpunkt des Interesses stand jetzt die Unabhängigkeit der religiösen Überzeugung gegenüber dem Staate. Dieselbe Freiheit, die Spinoza für das Denken in Anspruch genommen hatte, wurde für den reli-

giösen Glauben gefordert, der für Männer wie Locke und Mendelssohn nicht eine bloße Lehre des Gehorsams, sondern eine Lehre der Wahrheit war. Mendelssohn zieht daraus die schon in den Gedanken Lockes angelegte Folgerung, daß der Genuß der bürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnis gänzlich unabhängig sein muß, da jede Verbindung staatlicher Vorteile mit religiösem Bekenntnis einen Eingriff des Staates in die Sphäre der religiösen Überzeugung darstellt⁵⁸). Nicht nur in diesem Punkt, in dem sein Interesse an der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden mitspricht, führt er das Prinzip der Glaubensfreiheit bis in seinen letzten Konsequenzen. Hatte Locke dem Atheismus noch die Duldung versagt, so läßt Mendelssohn auch diese Schranke fallen, wenn er es auch für richtig hält, daß der Staat von ferne darauf Rücksicht nimmt, daß die seine sittlichenden Grundlagen zerstörenden atheistischen Lehren sich nicht verbreiten⁵⁹). Vor allem aber spricht er, ebenso wie dem Staat, auch der Kirche das Recht ab, auf die religiöse Gesinnung durch Zwangsmittel irgendwelcher Art einzuwirken. Im Gegensatz zu Locke verwirft er sowohl Kirchengucht wie Ausschließungsrecht der Kirchen, die niemandem religiöse Belehrung versagen dürfen, der nach ihr verlangt⁶⁰). Mit einem nie vorher vertretenen Radikalismus stellt er das religiöse Leben ganz auf die Spontaneität der Gesinnung.

Auch methodisch steht er zu Spinoza in vollkommenem Gegensatz. Wenn er von Hobbes meint, es habe ihm an der richtigen Unterscheidung von physischem und sittlichem Vermögen, von Gewalt und Befugnis, gefehlt⁶¹), so gilt das gleiche erst recht von Spinoza. Vielmehr Spinoza verwirft den Grundgedanken seiner Ethik gemäß diese Unterscheidung. Da er kein Gesetz als das des Seins kennt, kann er auch für das Recht keine andere Grundlage als die natürliche Verfassung des Seins anerkennen. Nach der Ordnung der Natur hat jedes Wesen soviel Recht wie es Macht hat, und der Begriff des Naturrechts bezeichnet nichts anderes als die Macht-sphäre jedes Wesens. Auf diesen Begriff des Rechtes ist auch das Recht des Staates allein zu gründen. Wenn auch der Wert des Staates in dem liegt, was er für die Sicherung menschlichen Lebens leistet, so beruht doch sein Recht allein auf der Macht, die ihm die Einzelnen, freiwillig oder gezwungen, überlassen haben, und seine Gesetze sind nur in dem Maße Recht, als er die Macht hat, sie zu erzwingen⁶²). Die Grundnorm aller Politik muß darum sein, der Macht des Staates die höchstmögliche Festigkeit und Konstanz zu geben, und nur weil und insofern die Freiheit der Bürger der

Stärkung des Staates dient, ist auch sie als politisches Ziel berechtigt. Auf dieser Grundlage bestimmt sich auch das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirche. Das Recht des Staates ihnen gegenüber reicht soweit wie seine Macht, und das staatliche Machtinteresse entscheidet darüber, in welchem Umfange er von seinem Recht Gebrauch macht und wieweit er die an sich seiner Regelung zugänglichen Seiten des religiösen Lebens in ihrer Freiheit beläßt⁶³).

Bei Mendelssohn ist demgegenüber das Naturrecht ganz auf den Fundamenten einer teleologisch aufgefaßten Ethik aufgebaut. Der Begriff des Rechtes ist für ihn ein sittlicher Begriff. Er definiert das Recht als „die Befugnis (das sittliche Vermögen), sich eines Dinges als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen“, und bezeichnet das Vermögen als sittlich, „wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann“⁶⁴). Er entwickelt so ein mit der Ethik ganz zusammenfallendes Naturrecht, und indem er, im Verfolg dieser Entwicklung auch die (sittliche) Verbindlichkeit des Vertrages deduziert, kann er mit Hilfe des Gedankens des Gesellschaftsvertrages auch das Recht des Staates begründen. Es ruht formal auf der verbindenden Kraft des Gesellschaftsvertrages, sachlich auf der sittlichen Notwendigkeit, die Rechtskollisionen unter den Individuen der Schlichtung durch eine unparteiische Instanz zu unterwerfen. Wie das Recht des Staates sind auch seine Grenzen sittlich bestimmt. Der Vertrag, der seine Grundlage ist, kann nur ein unvollkommenes Recht in ein vollkommenes verwandeln, niemals aber ein Recht schaffen, wo nicht ein unvollkommenes Recht, d. h. ein bedingter sittlicher Anspruch an den Verpflichteten vorhanden ist. Anders ausgedrückt, der Staat hat niemals das Recht, seine Angehörigen zu etwas zu zwingen, wozu sie nicht, wenigstens bedingt, auch moralisch verpflichtet sind, und eine Überschreitung dieser Sphäre kann durch keine Berufung auf einen Gesellschaftsvertrag gerechtfertigt werden⁶⁵). Die wichtigste Anwendung, die Mendelssohn von diesem Prinzip macht, ist die Begründung der Glaubensfreiheit. Aus den sittlichen Grundlagen des Rechtsbegriffes ergibt es sich, daß in Sachen der Religion kein Zwangsrecht des Staates oder einer anderen Körperschaft möglich ist.

Trotz dieser fundamentalen Differenzen sind doch einige Berührungen von Mendelssohn und Spinoza vorhanden, die, für sich genommen, nicht allzu viel besagen würden, im Zusammenhang des Ganzen aber doch mit ins Gewicht fallen. Formal stimmt die Begründung der Denk- bzw. Glaubensfreiheit bei beiden insofern über-

ein, als der eine wie der andere die Grenzen des Rechts des Staats der religiösen Überzeugung gegenüber aus dem Begriff des Rechtes herleitet. Die hierhergehörigen Ausführungen Mendelssohns sind soeben besprochen worden. Analog deduziert Spinoza das Recht der Denkfreiheit daraus, daß jeder nach dem höchsten Naturrecht Herr seiner Gedanken ist, weil er die Freiheit nach Willkür zu urteilen und zu denken nicht aufgeben kann⁶⁶). Das besagt freilich bei Spinoza nicht mehr, als daß der Staat die Überzeugung des Individuums durch Zwangsmittel nicht bestimmen kann, und dieser selbstverständliche Gedanke kehrt in der Toleranzliteratur überall wieder. Aber das Besondere bei Spinoza liegt nicht in dem materiellen Gehalt des Gedankens, sondern in seiner begrifflichen Fassung, und nur sie ist für die Berührung mit Mendelssohn wesentlich. Wenn Locke den gleichen Gedanken anführt, so schließt er aus ihm nur, daß ein Zwang in Sachen der religiösen Überzeugung zwecklos ist⁶⁷), während Spinoza lehrt, daß es kein Recht auf das Denken des Individuums geben kann, weil der Staat nicht die Macht hat, es zu bestimmen. Noch eine andere Wendung Lockes kann die Eigentümlichkeit des Gedankens bei Spinoza und Mendelssohn beleuchten. Locke erklärt, der Gesellschaftsvertrag habe die Menschen der Freiheit ihrer Überzeugung nicht beraubt, weil sie auf diese nicht hätten verzichten wollen⁶⁸). Mendelssohn und Spinoza erklären jeder in seiner Weise, die Menschen hätten niemals auf die Freiheit ihrer Überzeugung verzichten können, weil ein solcher Verzicht rechtlich nicht möglich sei. Die verschiedene Begründung des Gedankens bei beiden Denkern führt dann allerdings zu den verschiedenen Konsequenzen, die oben dargestellt sind. Spinoza, der von der Gleichung Recht gleich Macht ausgeht, beschränkt das unveräußerliche Recht der Überzeugung auf die dem staatlichen Zwang unzugängliche Überzeugung selbst, und begründet das Recht der freien Meinungsäußerung auf Gesichtspunkte der staatlichen Zweckmäßigkeit. Für Mendelssohn ergibt sich auf Grund seines sittlichen Rechtsbegriffs, daß religiöse Gesinnung und religiöses Handeln gleichmäßig der Zwangsgewalt des Staates entzogen sind.

Zu der besprochenen formalen Übereinstimmung tritt eine sachliche hinzu. Mendelssohn lehnt den Versuch Lockes, die Gewissensfreiheit dadurch zu begründen, daß er den Zweck des Staates in die gemeinschaftliche Förderung der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen verlegt, als unzulänglich ab⁶⁹). Er hält diese Definition für willkürlich, weil sie keinen Grund erkennen läßt, warum sich die

Menschen nicht ebensogut zur Förderung ihrer ewigen Wohlfahrt vereinigen und auch sie durch Zwangsmittel herbeiführen können. Vor allem aber scheinen ihm zeitliche und ewige Wohlfahrt nicht wie zwei trennbare Gebiete auseinanderzuliegen. Irdisches und ewiges Wohl der Menschen gehören für ihn untrennbar zusammen, und beide haben in der „Erfüllung unserer Obliegenheiten“ ihre gemeinsame Grundlage. Die Pflicht zu gesellschaftlichem Zusammenschluß erstreckt sich auf unser gemeinsames Bestes in seinem ganzen Umfange⁷⁰). So bedarf der Staatsbegriff Lockes auch aus sachlichen Gründen der Korrektur. Es ist dem Staat nicht nur um die Handlung, sondern auch um die ihr zugrunde liegende Gesinnung zu tun, und nur da, wo er die rechte Gesinnung nicht herbeiführen kann, muß er sich mit der Handlung allein begnügen. Die Handlung kann er auch durch Zwangsmittel herbeiführen, die rechte Gesinnung kann er nur auf dem Wege der Erziehung erreichen. Sie gehört mit in den Aufgabenkreis des Staates und hier kommt ihm die Religion zu Hilfe und wird zur Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit⁷¹).

Zu einem verwandten Resultat kommt auf anderem Wege Spinoza. Wenn er das Recht des Staates auf die Macht gründet, so will er die Macht doch nicht in dem engen Sinne verstanden wissen, daß sie nur auf der Furcht der Untertanen beruht. Der Gehorsam, der für den Staat das Wesentliche ist, kann ebenso aus dem inneren Antriebe der Untertanen hervorgehen, und die Herrschaft des Staates wird dann am größten sein, wenn er auch über die Herzen der Untertanen gebietet. Ihre Treue ist die sicherste Grundlage der Staatsautorität⁷²). Um sie zu erlangen, stellt der Staat auch die religiöse Gehorsamspflicht in seinen Dienst, und dies ist der Grund, aus dem er das oberste Recht in religiösen Dingen für sich in Anspruch nimmt⁷³).

Anders als Mendelssohn legt Spinoza auf die Beeinflussung der Gesinnung nur im Interesse der Festigung der Staatsautorität Wert; aber diese Differenz des Motives ist von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem gemeinsamen Resultat der Einbeziehung der Gesinnung in die Interessen- und Wirkungssphäre des Staates. Und zwar ist es bei beiden nur der sittliche Wille der Untertanen, auf den der Staat Wert legt. Er greift über die Regelung des äußeren Verhaltens hinaus, ohne doch im Sinne der traditionellen Auffassung in den Dienst der Religion zu treten. Soweit er an dieser Interesse nimmt, ist es durch sein sittliches Interesse vermittelt. Mendelssohn läßt ihn aus diesem Grunde die Religion als erzieherische Macht

zu Hilfe rufen, bei Spinoza nimmt der Staat das höchste Recht in religiösen Angelegenheiten für sich in Anspruch, um den sittlichen Einfluß der Religion unter seine Kontrolle zu bringen. So oder so wird die Religion zum Mittel für die eigenen sittlichen Ziele des Staates.

Näher und unmittelbarer rücken beide noch einmal aneinander, wenn sie ihre Theorien über das Verhältnis von Staat und Religion auf das Judentum anwenden. Für Mendelssohn lag hier eine außerordentliche Schwierigkeit vor. Mit seiner Verwerfung jedes Zwanges in religiösen Angelegenheiten schien er sich zu der biblischen Gesetzgebung in strikten Gegensatz zu stellen, welche die Übertretung rein religiöser Gebote mit den härtesten Strafen bedroht. Dieser Widerspruch war ihm nachdrücklich vorgehalten worden, als er in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung von Manasse ben Israels „Rettung der Juden“ seine Anschauung zum erstenmal dargelegt hatte. Im Jerusalem setzt er sich mit diesem „ans Herz dringenden“ Einwand auseinander⁷⁴). Nach der ursprünglichen Verfassung des Judentums sind Staat und Religion nicht nur vereinigt, sondern eins, und Gott der König und Verweser der Nation. Alle bürgerlichen Gesetze waren zugleich religiöse Gesetze, aber umgekehrt auch der religiöse Inhalt des offenbarten Gesetzes zugleich Staatsgesetz. Jeder Frevel gegen Gott als den Gesetzgeber der Nation „war ein Verbrechen wider die Majestät und also ein Staatsverbrechen“, und nicht der Unglaube und die Irrlehre, sondern die Auflehnung gegen die Majestät des Gesetzgebers und die Grundgesetze des Staates wurde bestraft⁷⁵). Das hat mit „Kirchenrecht und Kirchenmacht“ oder staatlicher Verfolgung von Irrglauben nichts gemein, und wenn sich in nachbiblischer Zeit in der Banngewalt der Gemeinden etwas Derartiges findet, so ist das späterer Mißbrauch. In der Sache lehrt Spinoza ganz dasselbe, so sehr auch seine feindselige Deutung der Motive der biblischen Gesetzgebung von Mendelssohn absticht. Die Israeliten haben nach dem Auszug aus Ägypten ihr Recht auf Gott übertragen und ihn zu ihrem König gemacht. Darum ist in ihrem Staat bürgerliches Recht und Religion eins und dasselbe, die Dogmen der Religion sind nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Gottlosigkeit ist Ungerechtigkeit, und wer sich von der Religion lossagt, hört auf, ein Bürger zu sein⁷⁶). Auch er exemplifiziert, wie Mendelssohn auf den Sabbat, der ein Staatsgesetz war und dessen Verletzung darum von Staats wegen bestraft wurde⁷⁷).

Bei ihm ist indessen die Tendenz dieser Konstruktion eine gänzlich andere als bei Mendelssohn. Daß in Israel der Staat auch die religiösen Verhältnisse regelt, ist für ihn keine Anomalie, sondern steht mit seinem Prinzip von dem Recht des Staates in religiösen Dingen in vollem Einklang. Wenn er darauf Wert legt, daß Gott nur in seiner Eigenschaft als Staatsoberhaupt die mosaischen Gesetze erlassen hat, so will er damit den Bestand einer eigenen kirchlichen Gesetzgebung bestreiten und auch für Israel dem Staat die religiöse Gesetzgebung vindizieren. Ja, indem er das Königtum Gottes als ein bloß ideelles ansieht und als den tatsächlichen Herrscher Mose, der die Gebote Gottes verkündete, und in abgeschwächter Form auch seine Nachfolger betrachtet wissen will, kann er den israelitischen Staat als Beleg für seine Grundthese anführen⁷⁸⁾. Eine solche Übertragung der israelitischen Verhältnisse auf andere Staaten will Mendelssohn gerade verhindern. Für ihn ist die biblische Gesetzgebung etwas absolut Einzigartiges. Nur wenn Gott der Regent des Volkes ist, können religiöse Gesetze auch Staatsgesetze sein, und selbst hier hat sich der Staat nur von ihrer staatlichen Seite aus um sie zu kümmern. In ähnlicher Weise hatte schon Locke sein Toleranzprinzip gegenüber der in der alttestamentlichen Gesetzgebung liegenden Gegeninstanz gerechtfertigt⁷⁹⁾, und vielleicht darf auch bei ihm eine Verwendung der Konstruktion Spinozas zugunsten des eigenen Standpunktes angenommen werden.

Daß es sich hier nur um einen Notausgleich handelt, braucht freilich nicht gesagt zu werden. Es liegt auf der Hand, daß die Anerkennung Gottes als Staatsoberhaupt die metaphysische Überzeugung von seiner Existenz voraussetzt, und daß von Glaubensfreiheit nicht mehr die Rede sein kann, wenn den Staatsbürgern metaphysische Überzeugungen zugemutet werden. Aber es lag in der Tat eine Not vor, in der Mendelssohn, so gut es ging, einen Ausgleich suchen mußte. Das moderne Prinzip der Glaubensfreiheit ist der überlieferten autoritativen Religion gegenüber etwas grundsätzlich Neues. Bis dahin ist im Judentum nicht anders als in den anderen Religionen Loslösung von dem Glauben der Gemeinschaft strafwürdiger Abfall von Gott und seinem Gebot. Nirgends ist der Wandel des religiösen Bewußtseins auch bei den Strenggläubigen, welche die Autorität der religiösen Überlieferung unbedingt anerkennen, so deutlich wie an dieser Stelle, und es ist ohne Zwang und Gewaltamkeit nicht möglich, den damit gegebenen Konflikt zu lösen. Im Judentum der Neuzeit hat Mendelssohn seine Schärfe

zum ersten Male empfunden, und er ist nicht der Einzige geblieben, der auf die volle logische Konsequenz verzichtet hat, um auch der Autorität der Bibel gegenüber die Idee der Glaubensfreiheit aufrechtzuerhalten.

Als ein erster Versuch, das Judentum vor dem modernen Kulturbewußtsein zu rechtfertigen, hat sein Jerusalem bleibende Bedeutung. Kein Wunder, daß ihm dabei das Werk des Denkers vor Augen stand, der seine Loslösung vom Judentum mit den Mitteln der neuen Wissenschaft zu begründen unternommen hatte. Wie Mendelssohn der Überzeugung war, daß die Fortschritte der Metaphysik die Grundideen der überlieferten religiösen Weltansicht gegen die Kritik Spinozas wieder in ihr Recht eingesetzt hatten, so glaubte er sich imstande, auf dem Boden der ihm mit Spinoza gemeinsamen rationalistischen Denkweise auch seinen Angriff auf das Judentum zu überwinden und mit den eigenen Gesichtspunkten Spinozas die philosophische Legitimierung der jüdischen Religion durchzuführen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Freudenthal, Spinoza, Leben und Lehre, II, S. 219—225.
- 2) Vgl. Leslie Stephen, History of English thought in the 18. century, I, S. 33; Troeltsch, Gesammelte Schriften IV, S. 440.
- 3) Vgl. meinen Aufsatz, Kant und das Judentum, Anmerkung 3 (S. 61). Die dort gegebenen Nachweise heben nur einige Beispiele aus dem großen Material heraus. Für Reimarus ist daselbst bereits bemerkt, daß er nicht an die englischen Deisten selbst, sondern an ihren Gegner Warburton anknüpft, der die von ihnen angeführten Tatsachen zur Grundlage eines Beweises für den göttlichen Ursprung des alten Testaments macht. Seiner paradoxen Beweisführung gegenüber stellt Reimarus die deistische Position wieder her.
- 4) Kant und das Judentum, S. 50 f; vgl. die zustimmenden Ausführungen Hermann Cohens, Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (Jüdische Schriften I, S. 294) und Religion der Vernunft² S. 385 f.
- 5) Saul Ascher, Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums, S. 157 ff.
- 6) Kayserling, Moses Mendelssohn², S. 385, 393, 396; Kant und das Judentum, S. 51; Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit II, in Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Jüdisch-Theolog. Seminars Fraenckelscher Stiftung I, S. 226.
- 7) Vgl. Freudenthal a. a. O., S. 229 ff.
- 8) Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe I, S. 8 ff. Im folgenden werden die in dieser neuen Ausgabe bereits erschienenen Werke Mendelssohns nach ihr [Jubiläumsausgabe], die übrigen nach der alten Ausgabe von G. B. Mendelssohn [Gesammelte Schriften] zitiert.
- 9) a. a. O., S. 14.
- 10) Morgenstunden XIV, Gesammelte Schriften II, S. 350; Die Ansatzpunkte dazu bereits in den Philosoph. Gesprächen, a. a. O., S. 17 f.
- 11) Gesammelte Schriften III, S. 260.
- 12) Jubiläumsausgabe VII, S. 78. In der Anmerkung zur Stelle weist der Herausgeber, S. Rawidowicz, darauf hin, daß Mendelssohn in seiner „Nacherinnerung“ zu Lavaters Antwort, a. a. O., S. 44, Anmerkung, den theologisch-politischen Traktat benutzt. Trotzdem der wesentliche Inhalt der Anmerkung sich bereits in der von Mendelssohn dort im Text angeführten Maimonidesstelle findet, spricht doch ihre Fassung für die Benutzung Spinozas.

¹³⁾ Theologisch-politisches Traktat, Kap. III. §§ 17, 22, 26, 42; Kap. IV, § 31. (Die Paragraphenzählung nach der Bruderschen Ausgabe.)

¹⁴⁾ a. a. O., Kap. III, §§ 18, 26.

¹⁵⁾ a. a. O., §§ 19, 20; Kap. V, §§ 8, 10.

¹⁶⁾ Die Theologie der katholischen Kirche und des orthodoxen Protestantismus sprach dem Alten Testament den Unsterblichkeitsgedanken in der Regel nicht ab, lehrte aber, daß er dort nur in verhüllter Form enthalten, und erst im Neuen Testament deutlich ausgesprochen sei. Welche Bedeutung das Fehlen der Unsterblichkeitsverheißung in der antijüdischen Polemik des Mittelalters hat, geht z. B. aus Albos Ikkarim III, 25 hervor. Bezüglich des Sozinianismus vgl. L. Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, S. 34 ff. Eine Zurückweisung dieser Behauptung der „Unitarier“ in Mendelssohns Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie, Jubiläumsausgabe VII, S. 101, wo die Unsterblichkeitslehre unter Berufung auf das Buch Hiob, die Psalmen und Propheten nachdrücklich für das Alte Testament in Anspruch genommen und unter die „Glaubensartikel“ des Judentums gerechnet wird.

¹⁷⁾ Jerusalem, Gesammelte Schriften, III, S. 315 ff., 319 ff.

¹⁸⁾ a. a. O., S. 319.

¹⁹⁾ Theologisch-politischer Traktat, Kap. I, § 16.

²⁰⁾ a. a. O., Kap. XIII, § 17.

²¹⁾ a. a. O., Kap. XIV, § 34. Die deutlichste Ausführung des Gedankens findet sich in dem erst im 19. Jahrhundert bekannt gewordenen kurzen Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit, II, 24 (Schaarschmidtsche Übersetzung, S. 102). Spinoza erklärt dort, Gott könne sich nicht durch Worte kund geben, weil die Menschen die Bedeutung der Worte, um sie zu verstehen, schon vorher kennen müßten, und fährt fort: „Wie, wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: ‚Ich bin Jehova, Euer Gott‘, so mußten sie vorher schon ohne die Worte gewußt haben, daß er Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, daß er es war . . . und so halten wir es für unmöglich, daß Gott sich durch irgendein äußeres Zeichen den Menschen kund tun könne.“

²²⁾ Theolog.-polit. Traktat, II, § 31 ff.

²³⁾ Vgl. meine Abhandlung, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, S. 155 f.

²⁴⁾ Vgl. das Vorwort zur Theodicee § 3 mit der prägnanten Formulierung, das Christentum habe die Religion der Weisen zur Religion der Völker gemacht.

²⁵⁾ Jerusalem, Gesammelte Schriften, III, S. 315 f.

²⁶⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 73. Auch die Stelle des Jerusalem, a. a. O. S. 345—347, nach der Gott den Sünder nur zu seinem eigenen Besten straft und darum keine ewigen Strafen im Jenseits verhängen kann, ist mit geringfügigen Abweichungen den Gegenbetrachtungen a. a. O. S. 72 f. entnommen. Anderes findet sich dort dem Sinne nach. Als Mendelssohn

den Jerusalem schrieb, hat er den seinerzeit nicht zu Ende geführten und unveröffentlicht gebliebenen Entwurf benutzt, wie ja der Jerusalem guten Teils mit Begriffen arbeitet, die ihre erste Fixierung in der Kontroverse mit Lavater und Bonnet gefunden hatten. Vgl. Bamberger, Mendelssohns Begriff vom Judentum, Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 10. Jahrgang, S. 4—19, besonders S. 15.

²⁷⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 11; vgl. auch die Gegenbetrachtungen, daselbst S. 75, 98.

²⁸⁾ Schreiben an Lavater, a. a. O. S. 11, Anmkg. c.

²⁹⁾ Theolog.-polit. Traktat, Kap. V, § 47 f.

³⁰⁾ Brief vom 26. Oktober 1773, Jubiläumsausgabe XVI, S. 178. Mendelssohn erwähnt dort, daß er die gleiche Anfrage schon vor längerer Zeit an Emden gerichtet hat, und es liegt nahe, daß die erste Anfrage aus der Zeit des Lavaterstreites stammt. Interessant ist der Versuch Mendelssohns, die befremdliche Ansicht des Maimonides auf seine Anschauung zurückzuführen, daß der Ethik keine Verstandesprinzipien, sondern nur allgemein verbreitete Überzeugungen zugrunde liegen (vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 37), die nach Mendelssohns freilich fehlgreifender Interpretation auf Überlieferung beruhen müssen.

³¹⁾ Philosophische Gespräche, Jubiläumsausgabe I, S. 30 ff., Über die Empfindungen, daselbst S. 43; Abhandlung über die Evidenz, Jubiläumsausgabe II, S. 313, 328; Morgenstunden VIII, Gesammelte Schriften II, S. 306 ff.

³²⁾ Abhandlung über die Evidenz (Einleitung), Jubiläumsausgabe II, S. 269 ff.

³³⁾ Vgl. Cassirer, Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn, Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, S. 31 ff.

³⁴⁾ Jubiläumsausgabe VII, S. 74 f.

³⁵⁾ Gegenbetrachtungen, a. a. O., S. 98. Jerusalem, Gesammelte Schriften III, S. 337 ff. Daselbst S. 316 f. ist die entgegengesetzte Anschauung noch durchzuspüren. Aber der Zustand der „rohen Natur“ wird dort fast rousseausch idealisiert, und von den Entartungen des späteren Heidentums wird ihm nichts zugeschrieben.

³⁶⁾ Eine breite Ausführung enthält das zweite der Wolfenbüttler Fragmente, an das einzelne Wendungen des Jerusalem deutlich anklingen. Es heißt im Jerusalem (a. a. O. S. 316): „Nach den Begriffen des wahren Judentums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen und die Mittel derselben so ausgebreitet als die Menschheit selbst, so milde ausgesendet als die Mittel, sich des Hungers und anderer Naturbedürfnisse zu erwehren“. Damit vergleiche man die Sätze des Reimarus: „Gott handelt gewiß anders im Leiblichen. Was den Menschen und besonders auch Kindern zum Leben notwendig ist, das reicht er durch die Natur im Überflusse dar... Wie kann er die Mittel zu dem geistlichen und ewigen Leben und Wohlfahrt so sehr über das Vermögen der Menschen gesetzt

haben, daß sie teils unmöglich, teils dem Zufall überlassen werden?“
Lessings Werke, herausgegeben von Petersen und Olshausen, XXII, S. 75.

³⁷⁾ Theologisch-politischer Traktat, Kap. III, § 27—31.

³⁸⁾ a. a. O. §§ 30, 43—46.

³⁹⁾ Kap. XII, § 19 ff.; Kap. XIV, § 23 ff.

⁴⁰⁾ Kap. III, § 31—38; vgl. auch Kap. XI über die Apostel, besonders § 11 ff.

⁴¹⁾ Kap. XII, §§ 2 f., 19, 22.

⁴²⁾ Ethik, Anhang zum 1. Buch; Vorwort zum theologisch-politischen Traktat, § 1—9. Zwischen der Annahme einer dem menschlichen Geist wesensnotwendig immanenten wahren Gotteserkenntnis und der Behauptung von der Herrschaft des Aberglaubens in der Menge besteht ein Widerspruch, der auch durch die Annahme einer Verdunkelung des ursprünglichen Gottesbewußtseins nicht ausgeglichen werden kann. Denn eine adaequate Erkenntnis kann nach Spinoza nicht verdunkelt werden, vgl. Ethik II, 43. Was Spinoza im Scholion zu Ethik II, 47 zur Lösung der Schwierigkeit anführt, ist offenbar unzureichend. Als ein Hindurchscheitern der ursprünglichen Gotteserkenntnis durch die sie verdunkelnde Schicht des Aberglaubens möchte L. Strauss a. a. O., S. 245 die allgemeine Religion verstehen und daraus vor allem auch die Tugend der Menge erklären. Aber wie aus der Verbindung beider Schichten die Mittelstufe der allgemeinen Religion hervorgehen und wie es insbesondere zu der beiden Schichten fremden Vorstellung des moralisch-gesetzgebenden Gottes kommen soll, ist schwer abzusehen. Auch Spinozas wiederholte Erklärung, die Philosophie könne nicht begreifen, wie der Gehorsam zur Glückseligkeit zu führen vermöge, Kap. XV, §§ 22, 26, stimmt schlecht zu dieser Auffassung. Auch wenn man aber die Entstehung der populären Religion und Moral auf diesem Wege erklären will, bleibt das im Text Gesagte bestehen, daß sie logisch nicht in der Vernunft begründet ist.

⁴³⁾ Kap. IV, § 1—15.

⁴⁴⁾ Kap. IV, §§ 25 ff., 37; Kap. XIV, § 24 ff.

⁴⁵⁾ Kap. XIV, § 10. Ihrem Inhalt nach sind die Dogmen der allgemeinen Religion von Herbert von Cherbury übernommen; vgl. Freudenthal, Spinoza I², S. 322. Die Methode der Ableitung aber erinnert stark an die jüdischen Philosophen, speziell an Albo, dessen drei Grunddogmen sich auch inhaltlich leicht zu denen Spinozas erweitern ließen.

⁴⁶⁾ Vgl. Strauss, a. a. O., S. 252 ff.

⁴⁷⁾ Jerusalem, a. a. O., S. 321, 340 f.

⁴⁸⁾ a. a. O., S. 332—339.

⁴⁹⁾ a. a. O., S. 337.

⁵⁰⁾ a. a. O., S. 339 ff.

⁵¹⁾ a. a. O., S. 340.

⁵²⁾ Brief vom 22. September 1783, Gesammelte Schriften V, S. 669.

⁵³) Theologisch-politischer Traktat, Kap. XIX. Auf den Zusammenhang dieser Anschauungen mit Hobbes und wohl auch Hugo Grotius braucht hier nicht zurückgegriffen zu werden.

⁵⁴) Kap. XX, besonders § 1—7.

⁵⁵) Kap. VII, § 90 ff.; Kap. XIX, § 3.

⁵⁶) Kap. XIX, §§ 6 ff., 21 ff.

⁵⁷) *ib* § 39.

⁵⁸) Jerusalem, a. a. O., S. 285.

⁵⁹) a. a. O., S. 287. Für Locke vgl. A Letter concerning toleration, The Works of John Locke, Volume The Fifth, London 1824, S. 47.

⁶⁰) a. a. O., S. 297 f. Die gegenteilige Anschauung Lockes a. a. O., S. 17.

⁶¹) Jerusalem, a. a. O., S. 260.

⁶²) Theologisch-politischer Traktat, Kap. XVI, §§ 2—8, 24 ff.

⁶³) Kap. XIX, § 1; Kap. XX, §§ 1 ff., 7 ff.

⁶⁴) Jerusalem, a. a. O., S. 269.

⁶⁵) a. a. O., S. 276—281, 283 f.

⁶⁶) Theolog.-polit. Traktat, Kap. VII, § 91; Kap. XIX, § 3, Kap. XX, § 1—3.

⁶⁷) Locke, a. a. O., S. 11.

⁶⁸) Locke, a. a. O., S. 10/11.

⁶⁹) Jerusalem, a. a. O., S. 261 ff.; Locke a. a. O., S. 10, spricht nicht von „zeitlicher Wohlfahrt“, sondern von „civil interests“, was jedoch nach seinen weiteren Erläuterungen keinen erheblichen sachlichen Unterschied macht, wenn freilich auch Mendelssohns Ausführungen über zeitliche und ewige Wohlfahrt formal ihren Anknüpfungspunkt verlieren.

⁷⁰) Jerusalem, a. a. O., S. 263 f.

⁷¹) a. a. O., S. 267.

⁷²) Theolog.-polit. Traktat, Kap. XVII, §§ 5—8, 13.

⁷³) Kap. XIX, § 39—43.

⁷⁴) Jerusalem, a. a. O., S. 307.

⁷⁵) a. a. O., S. 350 ff.

⁷⁶) Theolog.-polit. Traktat, Kap. XVII, § 26—32.

⁷⁷) Kap. XIX, § 12.

⁷⁸) Kap. XVII, § 36 ff.; Kap. XIX, §§ 11 ff., 35 ff.

⁷⁹) Locke, a. a. O., S. 37 f.



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97044253



Universitätsbibliothek Potsdam

POTSDAM

BIBLIOTHEK

Auslehnr.



97044253