

Die

Haggjardische Ele-
mente in den Formi-
lien des Apparates.

Dc1646









Die
Haggadischen Elemente

in den
Homilien des Aphraates, des persischen Weisen.

Von
Dr. Salomon Funk.

WIEN, 1891.

Selbstverlag des Verfassers.

Druck von Moritz Knüpfmacher, Wien, 2/3, Obere Donaustrasse 63.





Meinen theueren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

1*



Vorwort.

„Wie vollkommen noch im vierten Jahrhundert die syrische Kirche im Verständnisse des A. T. an die jüdische Tradition gebunden war, zeigen in auffallendster Weise die Homilien des Aphraates.“ Diese Behauptung, die Wellhausen in seiner Ausgabe von Bleek's Einleitung in das A. T. IV. Aufl. 1878, S. 601, aufstellt, ist noch nicht näher untersucht worden. Wie weit erstreckt sich die Abhängigkeit des Aphraates? Welche Traditionen hat er der jüdischen Haggadaliteratur entnommen? Ist von Aphraates überhaupt auf die gesammte syrische Kirche zu schliessen, oder nimmt er eine gleiche isolirte Stellung in der syrischen Kirche ein, wie etwa Hieronymus in der römischen, der bekanntlich mehr hebräische Kenntnisse besass, als alle seine Vorgänger und Zeitgenossen? Diese Fragen zu beantworten, soll die Aufgabe vorliegender Arbeit sein.

An dieser Stelle sei auch der tiefgefühlte Dank meinen geehrten Lehrern, dem Herrn Prof. S a c h a n, der mir in seiner Vorlesung die Anregung zu dieser Studie gegeben, und dem Herrn Prof. S t r a c k für die vielfache Förderung derselben ausgesprochen.



Literatur.

Wright. The homilies of Aphraates the persian sage. London 1869.

Bert. Aphrahat's. des persischen Weisen Homilien, in den Texten und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Bd. 3, Lpz. 1888.

Bickell. Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates von Mar Matthaëus Bibliothek der Kirchenväter, 101—102, Kempten 1874.

Sasse. Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae serm. homilet., Lpz. 1879.

Forget. De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae, Löwen 1882.

Nöldeke, Götting. gel. Anzeigen Jhrg. 1869. S. 1521.

Ryssel. Ein Brief Georgs, Bischof der Araber, in Studien und Kritiken, 1883.

Nöldeke, Tabari, Geschichte der Perser und Araber.

Wünsche. Die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenväter. Zeitschrift f. prot. Theol. 1880 S. 355 ff.



Einleitung.

Aphraates, über welchen in dieser Abhandlung der Beweis geführt werden soll, dass sein Bibelverständniss in völliger Abhängigkeit von der jüdischen Exegese sich gebildet, theilte das Los vieler seiner jüdischen Genossen, von der Nachwelt verkannt zu werden und der Vergessenheit zu verfallen. Schon Georg, Bischof der Araber¹⁾, der älteste und einzige Zeuge in seiner östlichen Heimat, zählt ihn nicht mehr zu den erprobten Schriftstellern, bei deren Schriften jede Mühe und Arbeit sich lohnen würde. Im Westen erfuhren seine Homilien das seltsame Schicksal, dass sie ein Jahrtausend hindurch unter fremdem Namen²⁾ bekannt waren, und es erst unserer Zeit vorbehalten war, ihn als den wirklichen Verfasser jener Schriften zu entdecken und seinen Namen zu Ehren zu bringen.

Aus seiner Lebensgeschichte ist uns nicht viel mehr bekannt geworden, als was aus seinen eigenen Schriften hervorgeht. Nach diesen scheint er heidnischer Abkunft gewesen zu sein und ist — wahrscheinlich in späterem Alter — zum Christenthume übergetreten³⁾. Ausserdem wird in einer Rand-

1) In seinem Briefe an den Presbyter Mar Josua, veröffentlicht von P. de Lagarde „*Analecte Syriaca*“ Lpzg. 1858; der auf Aphraates bezügliche Theil auch bei Wright, S. 19 (Einl.) ins Deutsche übersetzt von Ryssel in „*Studien und Kritiken*“ 1883.

2) Nach Gennadius, der in der Fortsetzung der Schrift „*De viris illustribus*“ des Hieronymus (490—495) Jakob von Nisibis als den Verfasser der Homilien nennt. *Migne Patrologiae Latin.* LII. pag. 1061.

3) Hom. XVI. § 5, XVII, § 8. Bert „*Einleitung*“ S. XIII.

bemerkung einer im britischen Museum vorhandenen Handschrift berichtet, dass er im Kloster zu Mar-Mattai Amt und Würde eines Abtes und Bischofs unter dem Namen Mar Jakob bekleidet hat¹⁾. Seine Geburt wird von Sasse auf ungefähr 280 n. Chr. angesetzt²⁾. Als Schriftsteller trat er erst im Jahre 337 mit dem ersten Theile seiner Homilien (I—X) hervor, welchem er im Jahre 344 einen zweiten Theil (XI—XXII) und bald darauf (345) die letzte und grösste Homilie „Ueber die Weinbeere“ folgen liess³⁾. Diese beiden Theile scheiden sich wie nach der Zeit auch bezüglich des Inhaltes von einander. Im ersten Theile der Homilien nämlich tritt die Polemik gegen Manichäer und Gnostiker stärker hervor⁴⁾, während im zweiten Theile dieselbe fast ausschliesslich gegen die Juden gerichtet ist. In beiden Theilen ist es auffallend und auch schon früh bemerkt worden, dass in ihnen eine umfassende Kenntniss jüdischer Traditionen und Anschauungen angetroffen wird. Es wird dies allgemein daraus erklärt, dass er vielfach Disputationen und Religionsgespräche mit Juden führte und in Folge dessen Vieles von ihnen aufgenommen.

Die gleiche Erscheinung finden wir ja auch bei anderen Kirchenvätern, die mit Juden Disputationen pflegten. Damit ist aber noch nicht die auffallende Uebereinstimmung in seinen Werken mit spejisich jüdischen Anschauungen⁵⁾ erklärt, die sich gerade nur in dem ersten Theile seiner Homilien findet, in welchem die antijüdische Polemik noch gänzlich fehlt. Dies setzt gewissermassen einen besonders freundschaftlichen Verkehr mit Juden voraus. In Wirklichkeit standen sich auch die Juden

1) Sapiens Aphraates est Jacobus episcopus (monasterii) Mar Matthaei. Wright „Catalogue of Syriac manuscripts“ II. pag. 401. Bert S. XV.

2) Fr. Sasse „Prolegomena“ S. 7.

3) Hom. XXII. Ende.

4) Hom. I. § 15 gegen „die Lehren der Gefässe der Bösen“, III. § 6, gegen „die Werkzeuge des Satans, gegen Marcion, Valentin und die Sekte des Mani“, VI. § 15 gegen „die Lehren, welche Gefässe der Bösen sind“, IX. § 9 gegen „die Werkzeuge der Bösen.“

5) So die vom Verweilen der Seele im Grabe (Hom. VI.), von den zwei Attributen Gottes, das der Gnade und das der Gerechtigkeit. Vgl. S. 51.

und Christen in Babylonien bei Weitem nicht so feindlich gegenüber, wie in Palästina. Beispielsweise kulturelle Einrichtungen, deren Spitze gegen die Minäer (Christen) gerichtet war, sind in Babylonien nie zur Geltung gekommen¹⁾. Wir werden wohl nicht fehlgehen den Grund dafür darin zu suchen, dass beide denselben gemeinsamen Feind, die Magier²⁾, auf deren Anstiften sie unter den Sassaniden verfolgt wurden, zu bekämpfen hatten, welcher Umstand sie einander näher brachte. Ein Beleg dafür wäre die Thatsache, dass sich im Talmud und Midrasch keine Spur von Religionsgesprächen zwischen Juden und Christen in Babylonien erhalten hat, während ein solches Gespräch mit den Magiern wohl zu finden ist³⁾. Nur nach dieser Auffassung begreift man auch den klagenden Ausruf des Aphraates: „Und noch mehr zog sich die Wolke über mir zusammen, da auch die Juden uns schmähen und sich über die Kinder unseres Volkes erheben (Hom. 21 § 1).“ Dies weist nur zu deutlich darauf hin, dass diese Feindschaft zwischen Juden und Christen nicht von jeher bestanden haben kann. Woher aber diese plötzliche Wendung? Was war eigentlich vorgefallen? Die Erklärung liegt in den geschichtlichen Ereignissen, die sich in den letzten Jahren in Rom zugetragen. Im römischen Reiche ist das Christenthum unter Constantin zur Herrschaft gelangt. „Sofort sahen die Christen des persischen

1) Pesachim 56 a. ובנהררעי דליכא מינין עד השתא אמרי לה בחשא׳ „In Nehardäa, wo es keine Minäer giebt, sagt man es (die Formel: שם כבוד מלכותו לעולם ועד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) noch bis jetzt leise.“ Unter מינין können nur Juden-Christen gemeint sein, denn Christen (Heidenchristen) gab es wohl schon zur Zeit Abahus (330) in Nehardäa. Ebenso wurde die eulogische Formel bei den Phylakterien לשמור הקיך (Berach. 44 b) die in Palästina gegen die Antinomisten eingeführt wurden, in Babylonien nicht gesprochen.

2) Aphraates führt den Kleingläubigen gegenüber, die die Allwesenheit Gottes aus dem Grunde bestritten, weil er nicht überall sein könne, denselben Beweis (Hom. VI § 11), den R'Gamliel dem Gottesleugner כופר gab. Sanhedr. 39 a.

3) Vgl. Sanhedr. 39 a. Frankl Monatsschrift 1855. S. 412.

Reiches in Rom den eigentlichen christlichen Staat und wandten ihm ihre ganze Neigung zu. Als Schapur den Krieg gegen die Römer begann (337—338), zeigten sie diese Gesinnung offen. Wenigstens führt die damals geschriebene Homilie (V)¹⁾ des Aphraates in dieser Beziehung eine ganz deutliche Sprache²⁾. Die Veränderung im römischen Staate übte auch auf das Verhältniss der Juden zum persischen Hofe eine gewaltige Wirkung, welche aber entgegengesetzt war derjenigen, welche das Verhältniss der Christen dadurch erfuhr. Die Juden, die sich schon früher der Gunst des Königs, insbesondere aber der Zuneigung der Königin-Mutter erfreuten³⁾, wandten nunmehr ihre volle Sympathie der persischen Herrschaft zu, seitdem ihnen durch die harten Verfolgungen, die ihre palästinensischen Brüder unter Constantin trafen⁴⁾, klar geworden, was sie vom christlichen Rom zu erwarten hatten. Nun erst geriethen sie in eine feindliche Stellung den Christen in Persien gegenüber. Wie Rom und Persien standen sich auch bald Juden und Christen in zwei feindlichen Lagern gegenüber, und es ist charakteristisch für Aphraates und seine Zeit, dass gerade in seiner fünften Abhandlung, die als eine politische Streitschrift unter dem Deckmantel religiöser Belehrung bezeichnet werden kann und von Angriffen auf Persien und seinen König strotzt, auch die judenfeindliche Polemik zum ersten Male zu Tage tritt. Auch wurde das immer mehr erstarkende Judenthum der jungen Kirche ein all' zu gefährlicher Rivale, als dass es

1) Aphraates bezeichnet hier in nicht misszuverstehender Weise das persische Reich als ein durchaus frevelhaftes, das römische als das christliche von Gott geliebte, das auch den Angriffen des gottlosen Perserkönigs widerstehen werde. Nöldeke, Tabari S. 501.

2) Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte S. 98. Vgl. noch Hom. XVII. § 6, wo er von den gottlosen Gewalthabern spricht.

3) Die Königin-Mutter Iphra Hurmis אִפְרָא הוּרְמִיַז zeichnete die Gelehrten R' Josef (B. bathra 8 a) und Raba רַבָּא (B. bathra 10 b) durch Geschenke aus. Letzerem schickte sie auch ein Opferthier, welches nach jüdischem Ritus geopfert werden sollte. (Sebachim 116 b). Vgl. Grätz, Gesch. d. Jud. VI. S. 364., S. auch Note A. S. 57. weiter unten.

4) In den ersten Regierungsjahren Constantins vor dem Tode Abai's (gestorben 338). Vgl. Grätz, Gesch. d. Jud. VI. S. 490, Note 29.

von deren Vertretern unangefeindet hätte bleiben können. Während nämlich die Christen von Seiten des persischen Staates seit Ausbruch des persisch-römischen Krieges Verfolgungen zu leiden hatten¹⁾, wodurch naturgemäss jede Annäherung doch ausgeschlossen war, hatten die schon genannten Begünstigungen der Juden am Hofe und der freundschaftliche Verkehr derselben mit den Heiden, welche die kulturfrendlichen, erfolgreichen Bestrebungen Abai's²⁾ und Raba's — dem wohl wegen seines Einflusses am persischen Hofe der Ehrentitel König Schapur beigelegt wurde³⁾ — bewirkten, einen gewaltigen Andrang der Heiden zum Judenthum zur Folge. So wird berichtet, dass die Gemeinde zu Maposa, wo Raba lehrte, zum grossen Theile aus Proselyten bestand⁴⁾, und welches Entgegenkommen er ihnen bewies, bezeugt die Thatsache, dass er ihnen gestattete, selbst Priester-töchter zu heiraten⁵⁾. Auch sonst wird in jener Zeit viel von Proselyten gesprochen und darüber verhandelt⁶⁾. Ferner konnte es nicht fehlen, dass kleingläubige Christen durch die Nachteile, die ihnen aus den Festhalten an ihrem Bekenntniss zur Zeit der Verfolgungen erwachsen, fahnenflüchtig wurden und sich dem Judenthume zuzuwenden geneigt zeigten. Die zu jener Zeit häufigen inneren Streitigkeiten in der Kirche, namentlich in geistlichen Kreisen, mögen wohl auch zur Schwächung derselben beigetragen haben. Ruft doch selbst Aphraates in der hauptsächlich gegen den Klerus gerichteten Homilie aus: „Werden nicht durch die Aergernisse, die wir geben, viele wankend gemacht?“⁷⁾ Besonders über die Mönche

1) Vgl. Nöldeke, Tabari S. 68 Am. Justi „Geschichte der orientalischen Völker im Alterthum“, S. 466.

2) Er stellte u. A. den Grundsatz auf, der Mensch halte Frieden mit Brüdern, Verwandten, mit aller Welt, selbst mit den Heiden draussen, damit er überall geliebt und geachtet und einflussreich sei bei den Menschen. Grätz, Geschichte der Juden, IV. S. 355, nach Berachoth 17 a.

3) Pesachim 54 a.

4) Kidduschim 73 a.

5) *ibid.* und Grätz IV, 359.

6) Vgl. B. bathra 149 a, Grätz IV, 359.

7) Hom. XIV § 28.

klagt er, dass sie sich von der Ueberredung der Juden „verführen und gefangen nehmen lassen“ ¹⁾. Wir können daher den Feuereifer des strenggläubigen Bischofs im Kampfe gegen das Judenthum und seine Lehren begreifen. Er musste daher zuerst ihre Grundgesetze: Beschneidung, Sabbath, die Unterscheidung der Speisen, „auf die sie stolz sind“, bekämpfen ²⁾, dann aber ihren Hoffnungen auf Wiederherstellung des jüdischen Reiches — die die Königin-Mutter durch ihre Theilnahme für das jüdische Gesetz, insbesondere für deren Opferwesen erweckt haben mag ³⁾ — entgegentreten (Hom. XIX), nicht etwa um die Juden von der Nichtigkeit ihrer Hoffnungen zu überführen, „denn diese lassen sich nicht überzeugen,“ wie er selbst gesteht, sondern damit sich sein Schüler „vertheidige, wenn es nöthig ist, Antwort zu geben, damit er stärke die Seele dessen, der ihn anhört, dass er nicht zustimme ihren verwirrenden Lehren ⁴⁾ (der Juden).

Diese nun beginnende feindliche Bewegung zwischen Juden und Christen verursachte, dass beide Theile mit den wechselseitigen religiösen Schriften sich zu beschäftigen gezwungen sahen, um sich Mittel zum Angriff und zur Abwehr gegen einander zu beschaffen. Von den jüdischen Gegnern und Disputatoren nennt Aphraates keinen Namen. In der Regel hielten sich die talmudischen Weisen von den Disputationsplätzen (Be Abidan) ⁵⁾ fern, was namentlich von seinem Zeitgenossen Raba ausdrücklich bezeugt wird.

Nur ein einziges Mal hat Aphraates mit einem solchen, „der ein Weiser der Juden (הכב) genannt wird“ ⁶⁾, disputirt. Sonst bezeichnet er sie als Schriftforscher, weiser Disputator des Volkes“ ⁷⁾, „Gesetzeslehrer, Lehrer des Volkes“ ⁸⁾ oder auch

1) Hom. XIII, § 1.

2) Hom. XI, XIII, XV.

3) Vgl. Nidda 20, Sebachim 116 b. Siehe oben S. 5 Anm. 1.

4) Hom. XIX, § 6.

5) Siehe unten Note B. Sabb. 116 a רבא לא אויל לבי אבידן

6) S. 394, Z. 6. רבא לא אויל לבי אבידן

7) S. 313, Z. 13. רבא לא אויל לבי אבידן

8) S. 318, Z. 7. רבא לא אויל לבי אבידן

einfach „Disputator Israels“¹⁾ und „Lehrer“²⁾. Wahrscheinlich sind diese mit den im Talmud oft erwähnten Sofrim (סופרים) identisch, die an Würde unter dem Chacham standen und oft die Funktionen des Schullehrers versahen³⁾. Schon als solche mussten sich dieselben mit der Midrasch-Literatur eingehender beschäftigen, da sie die Bibel mit den haggadischen Erläuterungen, die sich mündlich fortpflanzten, oder auch schon in den Schulbüchern, Sifre de be Rab, wie zur Zeit die Midrasch-Sammlungen genannt wurden, schriftlich fixirt waren⁴⁾, zu lehren hatten. Aus der Art und Weise, wie Aphraates die jüdische Lehre und Traditionen behandelt und abfasst, erweist sich, dass viele derselben auch in christlichen Kreisen bekannt und verbreitet waren. Vermuthlich sind solche oder ähnliche, wohl in der aramäischen Landessprache verfasste Schulbücher schon frühzeitig auch in die Hände der christlichen Gelehrten und Lehrer gekommen, die dann die jüdischen Erklärungen bewusst oder auch unbewusst weiter lehrten, so dass sie zur Zeit des Aphraates Gemeingut aller gebildeten Syrer waren. Es geht dies am deutlichsten aus den zahlreichen Haggadas hervor, die Aphraates als allgemein bekannt voraussetzt und daher dieselben zu verdeutlichen für überflüssig hielt⁵⁾. Insbesondere gilt dies bei den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung aus Schriftstellen, deren haggadische Deduktion er nicht selten dem haggadakundigen Leser überlässt⁶⁾. Es brachten es aber andererseits die geistig Begabteren, wie Aphraates, durch ihre jüdische Bildung so weit, dass sie sich der haggadischen Hermeneutik auf eigene Hand nicht ohne Geschick bedienen konnten, was ihnen bei den Disputationen

1) S. 345, Z. 19. **דנסה? אשמה?**

2) S. 352, Z. 14. **סגה**

3) Vgl. Frankl, Monatsschrift, 1856, S. 273 ff.

4) Vgl. Hoffmann, Zur Einl. in die halach. Midraschim, S. 40. R'Nachman (250), ein Schüler Rabs, ist der erste, der aus einem solchen Midraschwerke lernt.

5) Vgl. die Haggadas zu Gen. II, 17; XLIX, 4. Exod. II, 11; IV, 24. XVII, 24.

6) So zu Deut. XXXIII, 6. Vgl. noch Seite 50 zu Gen. II, 29.

mit Juden von nicht geringem Nutzen war ¹⁾. Aphraates, welcher sich mit Vorliebe, ja fast ausschliesslich der haggadischen Auslegung bedient, unterschied doch, wie die jüdischen Gelehrten seiner Zeit zwischen der einfachen und haggadischen Auslegung. Gerade diese betonten oft und mit Nachdruck den hermeneutischen Grundsatz, „der Schriftvers kann durch die haggadische Auslegung nicht seines einfachen Wortsinnes entkleidet werden“ ²⁾. Er glaubt daher selbst nicht, die Juden überzeugen zu können, wenn er seine individuelle Ansicht mit haggadischen Mitteln stützt. Und wo er es mit einem gewiegteren Gegner, mit einem jüdischen Weisen, zu thun hat, versucht er es gar nicht „eine Erklärung der Worte, wie er die haggadische Auslegung nennt, zu geben“ ³⁾.

Dies hindert ihn freilich nicht, der haggadischen Auslegung den Vorzug zu geben, die sich zu dem homiletischen und paränetischen Zweck, welchen er stets vor Augen hatte, besser eignete als der einfache Wortsinn. Erstere liess er, wie es die jüdischen Gelehrten thun, bloß als Nebenerklärung neben der letzteren gelten, von der Voraussetzung ausgehend, dass die heilige Schrift ausser dem einfachen Wortsinne noch eine Fülle von Nebenbeziehungen auf ethische Grundsätze und Lehren einschliesse ⁴⁾. Diese scharfe Unterscheidung galt jedoch nur für die selbstständige Exegese, nicht für die traditionell übernommenen Schriffterklärungen und Geschichtserzählungen. Diese

1) Als Beleg diene folgendes Beispiel. In Jerem. XVI, 2: „Du sollst Dir kein Weib nehmen,“ sieht Aphraates einen Beweis für das Wohlgefallen Gottes an der Jungfräulichkeit. „Hiergegen bringt der Jude die Ausrede vor, deshalb gebietet er Jeremia, Du sollst kein Weib nehmen weil der Herr also über die Söhne und Töchter, die an diesem Orte geboren waren, gesprochen hatte: „Sie sollten des Hungertodes sterben“ (Jerem. XVI, 4). Hierauf erwiedert Aphraates: „Er, der Jeremia Gnade verliehen hat, in den Augen des Königs von Babel, hätte auch seine Kinder vor dem Schwert und vor dem Hunger erretten können.“ (Hom. XIX, § 5.)

2) (Jebam. 24 a.) אין מקרא יוצא מירי פשוטו

3) Hom. XXI. S. 395, Z. 1. סוּמְכָהּ יֵן סוּמְכָהּ סוּמְכָהּ יֵן סוּמְכָהּ

4) Aphraates drückt dies bildlich in folgendem Satze aus: „Das Wort Gottes gleicht der Perle, die nach allen ihren Seiten, nach denen Du sie wendest, ein schönes Ansehen hat.“ (Hom. XXII, Ende.)

wurden als uralte Traditionen in Palästina wie in Babylonien im Anschlusse an den Bibeltext als Targume oder in fortlaufenden Midrascherklärungen vorgetragen. Dieselben dürften im Laufe der Zeit durch verschiedene Zusätze eine Erweiterung erfahren haben, ihr Grundstock reicht jedoch tief in die vorchristliche Zeit hinauf, da sie sich schon in den alexandrinischen Geschichtswerken und in den Schriften Philo's finden. Daher auch die allgemeine Verbreitung dieser anerkannten Erklärungen und deren Uebereinstimmung bei den Exegeten des Ostens und des Westens. Wir werden daher mit der Vergleichung dieser haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates mit ihren jüdischen Quellen beginnen. Um der zeitlichen Entwicklung mancher Haggada nachgehen zu können, werden wir auch bei den wichtigeren Stellen die Relationen, wie sie uns in den Werken des Hieronymos und Ephraem erhalten sind, zur Vergleichung heranziehen.

Wir citiren Aphraates nach Wright's Ausgabe, London 1869, und Ephraem nach der editio Benedictina, tom I. 1737. In der Uebersetzung folgen wir Bert's wortgetreuer Uebersetzung.



Genesis II, 17.

כי ביום אכלך ממנו מות תמות

שמר לה ימי פסוקו ליום סופתו לה . ושמעו יאמרו אלה על אמת . פסוקו
למנו . סוף שלו יחפץ כל פסוקו אמת . פסוקו למנו . פסוקו למנו .
פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו .
פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו . פסוקו למנו .
(S. 168, Z. 4—8.) . . .

„Er (Gott) gab das Gesetz dem Adam und sprach zu ihm: „An dem Tage, an dem du von dem Baume issest, wirst du sterben“, und nachdem er das Gebot übertreten und gegessen hatte, lebte er noch 930 Jahre und vor Gott galt er todt wegen seiner Sünden“, denn der Sünder wird todt genannt, wenn er auch noch lebt“, wie er weiter ausführt.

Dass Adam nach dem Sündenfall noch 930 Jahre gelebt, setzt die haggadische Tradition voraus, welche berichtet, dass Adam an dem ersten Tage seines Daseins gesündigt habe, da er nach Gen. 5. 5 überhaupt nur 930 Jahre lebte. Sie findet sich Ab. di R. N. Cap. I.

בו ביום נוצר בו ביום טרה בו ביום נטר

„An demselben Tage wurde er geschaffen, an demselben sündigte er, an demselben wurde er vertrieben“. Auch die Rabbinen beschäftigten sich mit der Frage, die Aphraates hier zu lösen beflissen ist, warum denn eigentlich die Todesstrafe nicht der Drohung gemäss am Tage des Verbrechens erfolgte¹⁾. Die Er-

¹⁾ Targum Jonathan übersetzt תהי חייב קטל mit מות תמות „du bist des Todes schuldig“.

heisst: „Gott sprach zu Kain, wo ist dein Bruder Abel? Wir sehen, dass Aphraates diese Haggada ausführlicher hat als der Midrasch, ergänzt sie aber ganz im Sinne des Midraschcommentars, מהרוז. Dieser fügt die Erklärung hinzu:

וסכלות אדם בזה שהיה לו לאמר הטאתי והוא מתנצל כאילו אינו הייב.
 „Und das Vergehen (die Thorheit) des Adam bestand darin, dass er anstatt seine Sünde zu bekennen, sich entschuldigte, als hätte er keine Schuld“.

Genesis III, 27.

ואת להט ההרב המתהפכת

אֲתֵּי אֵלֶיךָ אִיבָן מִן הַעֵץ הַזֶּה וְיִשָּׂא מִן הָעֵץ הַזֶּה וְיִשְׂרָף אֶת־בְּנֵי־אָדָם וְאֶת־הַבָּיִת וְאֶת־הַמִּצְבֵּי וְאֶת־הַמִּצְבֵּי וְאֶת־הַמִּצְבֵּי
 (S. 448, Z. 7—9.)

„Und der Baum wurde abgeschlossen nach dem Gebote des Grossen (Gottes) durch die mächtige Lanze und durch die sich drehende Flamme“. Aphraates hat hier eine Erklärung, die merkwürdigerweise להט המתהפכת zu להט המתהפכת liess und mit „drehende Flamme“ aber getrennt und mit „mächtige Lanze“ wieder giebt. Diese Erklärung finden wir Gen. rab. 21, 9:

ואת להט ההרב המתהפכת ע' ש' שליהט אותם היום הבא (Maleachi 3, 19)
 שמתהפכת שהיא מתהפכת על האדם ומלהשתן מראשו ועד רגליו ומרגליו ועד ראשו.
 „also gleich mit „Flamme“ nach Maleachi 3. „Es wird sie verzehren an jenem Tag“ wird sie genannt, weil sie sich wälzt um den Menschen und ihn versengt von Kopf bis Fuss, von Fuss bis Kopf. Die Rabbinen haben also

את להט המתהפכת ואת ההרב

wie Einhorn in seinem Commentar bemerkt, oder noch richtiger nach der Ueberlieferung des Aphraates

ואת ההרב ואת להט המתהפכת

gelesen, da aber Aphraates die Leseart unserer Peschitto kennt

und citirt¹⁾ die eben angeführte Erklärung aber nur zu dem hebräischen Texte passt, ist es klar, dass er das Resultat dieser Exegese aus jüdischen Quellen entlehnt, ohne sich ihres Ursprunges bewusst zu sein.

Genesis IV, 4.

ואל קין ואל מנחתו לא שעה

עַי מִיָּסֶס יָדָי אֶסְמֵךְ אֶסְמֵךְ מִפְּלִטָּה . לַעֲלֹל לִבִּי מִלֵּב אֶתְּמַלֵּא
 אֶתְּמַלֵּא מִיָּסֶס אֶתְּמַלֵּא . מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה . מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה .
 מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה . מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה . מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה .
 (S. 61, Z. 5—10.)

„Als nämlich Kain und Abel ihre Opfer zusammen darbrachten, kam lebendiges Feuer, das vor Gott diente und verzehrte das reine Opfer Abels und dem (Opfer) des Kain, das nicht rein war, näherte es sich nicht und daher wusste Abel, dass sein Opfer angenommen war und Kain wiederum wusste, dass das seinige verworfen war“. Diese Haggada deutet schon Theodotion an ἐνεπνεύσεν, wie schon Hieronymus in den Quästiones²⁾ bemerkt. Von den jüdischen Quellen hat sie nur Jalkut § 524; daselbst wird der Schriftvers

וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות
 auf die Zeiten bezogen, in welchen das göttliche Feuer als Zeichen der gnädigen Aufnahme des Opfers herabfiel.
 וערבה . . . רבי אומר כימי עולם כימי נח שנאמר כימי נח זאת לי וכשנים קדמוניות
 „Rabbi sagt, die Tage von jeher, darunter sind die Tage Noah's gemeint, nach Jesaja LIV. 9 die früheren Jahre (wie) im Jahre Abels“ (Vgl. Raschi וירדה אש ולקחה מנחתו). Diese

¹⁾ S. 114. Z. 1. מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה מִפְּלִטָּה

²⁾ Patrolog. Lat. XXIII. pag. 992. Vgl. Rahmer, die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus S. 18.

Erklärung wird durch Lev. 9, 24, Reg. I. 18, 38 gestützt. Treffend beantwortet er auch die Frage, warum Gott nur Abels und nicht auch Kains Opfer gnädig aufnahm. (S. 60 Z. 16.)

„Zuerst also wurde das Opfer Abels wegen seiner Herzensreinheit vor Gott angenommen, aber das Opfer Kains verworfen“. Dies begründend führt er dann weiter aus: „Aber auch die Früchte des Herzens Kains bewiesen und bezeugten, dass er voll Trug war, da er ja seinen Bruder mordete, denn seine Hände gebaren, was sein Herz empfangen hatte.“ Diese Erklärung stimmt mit der modernen Exegese vollkommen überein. (Vgl. Dillmann, Commentar zu Gen. S. 93.)

Genesis IV, 15.

שבעתים יוקם

(S. 123, Z. 2—3.) וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹל לָמֶךְ בְּנֵי חָוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹל לָמֶךְ בְּנֵי חָוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹל לָמֶךְ בְּנֵי חָוָה

„Und Kain, welcher in seinem Hasse den Abel tödtete, empfing Flüche bis auf sieben Geschlechter“. Aphraates folgt hier einer sehr verbreiteten jüdischen Tradition, nach welcher Kain im siebenten Geschlechte (von Adam gerechnet) umgebracht wurde. Diese nimmt schon Onkelos in seine Uebersetzung auf. Er übersetzt שבעתים יוקם mit „לשבעת דדין יתפרע מניה“ bis in das siebente Geschlecht soll von ihm gezahlt genommen werden“. Hieronymus in den Episteln ¹⁾ schreibt „*qui (Lamech) septimus ab Adam interficit Kain*“. Noch mehr weiss Ephräm zu erzählen:

(46 d וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹל לָמֶךְ בְּנֵי חָוָה) „Er brachte um Kain und einen seiner Söhne“. (Mit Bezug auf וילד להבורתי). Dieser

¹⁾ *ad Damasum CXXV*. Vgl. Rahmer die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus S. 18.

„Jakob studirte (wörtlich bediente den) bei Schem fünfzig Jahre; Schem bei Methuschelach 98 Jahre; Methuschelach bei Adam 243 Jahre.“ Aphraates deutet dies gleich im folgenden Satze an: „Er sah Adam 151 Jahre und Schem 97 Jahre.“ (Vgl. B. bathra 121). Eben so dehnt er die Lebensdauer Schems von Methuschelach bis in die Zeit Jakobs aus.

Genesis V, 29.

ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו

Das Schwierige dieser etymologischen Erklärung wurde schon frühzeitig bemerkt. (LXX διαναπαύσει ἡμᾶς gleich ינחמנו). Gen. rab. z. St.

ר' יוחנן אמר לא המדרש הוא השם ולא השם הוא המדרש לא הווי צריך קרא למימר אלא נח זה ינחמנו נחמן זה ינחמנו

,R' Jochanan sagt: „Die Erklärung passt nicht zu dem Namen und nicht der Name zu der Erklärung. Der Schriftvers hätte zu Noah die Erklärung von ינחמנו „dieser wird uns Ruhe verschaffen“, oder zu נחמן die von ינחמנו „dieser wird uns trösten“ geben sollen.“ Hierauf folgt dann eine Reihe von verschiedenen Auslegungen, die alle von נח ableiten. (Raschi liest ינחמנו = נח מנו). Aphraates deutet an mehreren Stellen die Etymologie des Namens Noah im Sinne des Midrasch. נחמן S. 451, Z. 14. „Und im Leben des Noah, des Mannes der Ruhe“ נחמן S. 463, Z. 2.

Genesis V, 32.

וידוי נח בן המש מאות שנה ויולד נח

והוא נח בן המש מאות שנה ויולד נח
 חס ושלום
 ויולד נח בן המש מאות שנה ויולד נח
 (S. 234, Z. 18 - 23.)

„Und seine (Noahs) Rechtschaffenheit bestand, wie uns die Sache scheint, darin, dass er, da er sah, dass sich das Geschlecht Scheth's vermischte mit denen aus dem Hause Kains, welche verflucht waren, sich vornahm, keine Frau zu nehmen und keine Kinder zu zeugen, damit sie sich nicht vermischen und verflucht würden mit denen vom Hanse Kains, dem verfluchten Samen.“ Aphraates beantwortet hiermit die Frage, die der Midrasch Gen. rab. 26.2 aufwirft.

אמר ר' יודן מפני מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה ולמאתים שנה וזה הוליד להמש מאות שנה

„R' Judan sagte: „Warum haben alle Geschlechter im hundertsten und zweihundertsten, dieser (Noah) aber erst im fünfhundertsten Jahre Kinder gezeugt? In der Antwort weichen jedoch die Rabbinen von Aphraates ab.

אלא אמר הקב"ה אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים
 והוליד לה מאות שנה

„Und Gott sprach, wenn sie Frevler sind, will ich nicht, dass sie im Wasser umkommen , daher verstopfte Gott die Zeugungsquelle Noah's, dass er erst im fünfhundertsten Jahre Kinder zeugte.“ Dass Aphraates auch diese Antwort der Rabbinen gekannt hat, beweist seine Polemik gegen dieselben, indem er sagt „und auch er (Noah) hätte, wenn er ein Weib genommen hätte, wie seine Väter Kinder gezeugt, denn es war ja über ihn keine Unfruchtbarkeit beschlossen, denn zu dieser Zeit waren die Kinder Adams gesegnet, dass sie wachsen und sich vermehren sollten in ihren Geschlechtern, damit von ihnen die Welt gefüllt werde.“¹⁾ Diese Erklärung von der Enthalt-

1) S. 236, Z. 11—15.

es steht geschrieben von ihrem Aufenthalte, dass die Kinder Israel in Aegypten 430 Jahre wohnten. (Exod. XXII. 40).⁴

Aphraates zählt also die 430 Jahre nicht von dem Zuge Jakobs nach Aegypten, und auch nicht von der Einwanderung Abrahams in Kanaan, wie die LXX, sondern wie Seder Olam rabba und Mekhilethah vom Bundesschluss zwischen den Stücken, von der Zeit der Ankündigung der Dienstbarkeit, die 15 Jahre vor Isaks Geburt stattfand. Nun ergibt sich aber die schon von Graetz zu Ephraem bemerkte Schwierigkeit ¹⁾, dass Aphraates und nach ihm Ephraem auf das eigentliche Exil in Aegypten 225 Jahre rechnet, während alle jüdischen Schriftausleger nur 210 Jahre zählen. Die Erklärung hiefür giebt aber Aphraates selbst. Er lässt nämlich Abraham zur Zeit des Bundesschlusses 85 Jahre alt sein, wodurch sich für das eigentliche Exil $430 - 205 (15 + 60 + 130^2) = 225$ Jahre ergeben. Die jüdischen Exegeten setzen hingegen den Bundesschluss in das 70. Lebensjahr Abrahams

³⁾ שלשים שנה קודם שנולד יצחק נגזרה הברית בין הבתרים
und rechnen daher fofgerichtig $430 - 220 (30 + 60 + 130) = 210$.
Dass es aber bei den Juden neben der traditionellen Chronologie auch eine mit der des persischen Weisen übereinstimmende gegeben haben muss, bezeugt der Midrasch Gen. rab 46.,
ואם תאמר היה לו לימול בן שמונים והמשה שנה כשנדבר עמו בין הבתרים
wo also ebenfalls das 85. Lebensjahr (und nicht das 70.) als Zeit des Bundesschlusses angegeben wird. Gleicherweise kennt Aphraates die erwähnte traditionelle Chronologie, denn er rechnet vom Tode Jakobs bis zum Tode Moses 233 Jahre, was nur dann richtig ist, wenn man den egyptischen Aufenthalt mit 210 Jahren berechnet. $(210 + 40 - 17)$. S. 161, Z. 1—2.

¹⁾ In Frankel's Monatschrift. 1854, Seite 353.

²⁾ Nach Genesis 25, 26.47.9.

³⁾ Mekhiletha Bo „30 Jahre vor Isaks Geburt wurde der Bund zwischen den Stücken geschlossen“ $100 - 30 = 70$.

„Du hast mein Lager bestiegen und mein Bett entweiht, und weil du es entweiht hast, sei entfernt, bis Moses kommt, von dem es heisst (Exod. 19.2: Moses stieg hinauf, (עלה) eine Anspielung auf עליה) er wird dir vergeben und dich nähern, wie es heisst: Ruben lebe und sterbe nicht.“ Wieso aber die Haggadisten und Aphraates in diesen Worten des Mose die Rehabilitirung des Ruben angedeutet fanden, ersehen wir aus dem alten Midrasch Sifre zu Deut. 23.6.

יהי ראובן ואל ימות והלא מת הוא אלא מה תלמוד לומר ואל ימות לע"ה

„Es lebe Ruben, er war ja aber schon todt, und warum heisst es, er soll nicht sterben? (Gemeint ist) in der kommenden Welt.“ Vollständiger hat diese Haggada Ephraim zu Deut. Bd. I, S. 187A. „Mose entsühnte in seinen Segnungen Ruben und brachte ihn in die Zahl der Männer zurück, weil er Gutes in Betreff Josefs gerathen hatte“¹⁾. Dieser Relation entspricht der Midrasch in Sifre daselbst:

יהי ראובן במעשה יוסף ואל ימות במעשה בלהה

„Es lebe Ruben durch seine That an Josef, und sterbe nicht durch die That mit Bilha.“

Exodus II, 6.

ותאמר מילדי העברים זה

והוא יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. (S 210, Z. 5—10.)

„Und weil es Leute gibt, mein Lieber, die sagen, dass die Tochter Pharaos, als sie Mose fand, an dem Bundeszeichen in seinem Fleische erkannt habe, dass er von den Söhnen

1) ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה. ואלההוה יאמר אל לבו משה ואלההוה.

Israels sei, so wisse, es war nicht also, wie die Thatsache des Wortes sich darstellt, denn das Bundeszeichen der Beschneidung des Mose war in nichts verschieden von der Beschneidung der Kinder der Egypter.“ Nach Aphraates schloss sie auf seine jüdische Abstammung aus seiner Aussetzung, da Josef schon zu jener Zeit die Beschneidung unter den Egyptern eingeführt hätte. Die hier von Aphraates widerlegte Ansicht aber findet sich in Exod. rab. 1.24 z. St.

מנין הכירה בו אמר ר' יוסי בר ר' הנינא שראתה אותו מהול

„Woran erkannte sie ihn (als hebräischen Knaben)? R' Jose, der Sohn Chaninas, sagt, (daran) dass sie ihn beschnitten sah.“

Exodus II, 11.

וירא בסבלותם

וירא משה את ישראל וסבלותם ויאמר אל ה' ויאמר ה' אל משה ויאמר אל ישראל ויאמר אל משה ויאמר אל משה ויאמר אל משה . . .
(S. 25, Z. 18—20.)

„Und auch Mose bewahrte die Gerechtigkeit des Gesetzes, als er nicht mehr ein Sohn der Tochter Pharaos genannt sein wollte. Darum hat ihn der Herr für würdig erachtet, dass er durch seine Hand das Gesetz seinem Volke gebe.“ Wo Aphraates dies in der Schrift angedeutet fand, ersehen wir aus dem Midrasch Ex. r. z. St. Dasselbst wird in Anlehnung an unseren Schriftvers erzählt, dass er ihre Last sah, ihre schwere Arbeit mit Lehm, und jedem einzelnen half. Hierauf:

אמר לו הקב"ה אתה הנהת עסקך והלכת לראות בצערם של ישראל ונהגת בהם מנהג אחים אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך הח"ד וירא ה' כי סר לראות ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם לפיכך ויקרא אל הים מתוך הסנה

„Und Gott sprach zu ihm: Du hast deine Beschäftigung (als Königssohn) gelassen und gingst, die Plagen der Israeliten zu sehen und warst ihnen brüderlich zugethan. Ich lasse (daher)

Hirtenamt lernten und hierin eine Probe der Sorgfalt ablegten, und alsdann zur Regierung auserwählt wurden. . . . Und Mose wurde ausgewählt von der Heerde weg, dass er sein Volk führe und weide, und David wurde hinter der Heerde weggeholt, dass er König sei in Israel, und Amos führte der Herr hinter der Heerde weg und machte ihn zum Propheten über sein Volk.“ Eben so Jalkut z. St. und Lekach tobh z. St. יעקב אבינו נתגדל מן הצאן שנאמר ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי דוד נתגדל למאהרי הצאן שנאמר ויקהו ממכלאות צאן מאהר עלות הביאו (Ps. 78. 71) עמום נתגדל מן הצאן שנאמר ויקהני ה' מאהר הצאן (Amos 7. 15) וכן משה רבינו לקח גדולה ממרעה הצאן שנאמר ומשה היה רועה (Lekach tobh z. St.) Nach Aphraates wie nach der Haggada liefern sie als Hirten Beweise von ihrer aufopfernden Liebe zur anvertrauten Heerde, und zeigten damit ihre Fähigkeit zur Führerrolle.

Exodus IV, 24.

ויפגשוהו ה' ויבקש להמיתו

Die Haggada sowohl wie Aphraates entschuldigen das Vergehen Mose nur mit dem Unterschiede, dass nach der Ansicht der Rabbinen Jethro, nach der des Aphraates die Frau ihn veranlasste, die Beschneidung an seinem Sohne zu verab-säumen.

אמרו לו משה ויפגשוהו ה' ויבקש להמיתו . סוף חפניו של משה . וסוף חפניו של משה .

(S. 110. Z. 9.)

„Mose wurde gesandt, dass er das Volk aus Aegypten befreie, und er führte mit sich ein Weib, das ihm zum Bösen rieth. Und der Ewige begegnete ihm und wollte ihn tödten, bis sein Weib nach Midjan zurückkehrte.“ Targum Jonathan hingegen hat:

ובעא למיקטלי מן בגלל גרשום בריה דלא הוה גזיר על עיסק המוי דלא שבקיה
למנזריה

„Und er wollte ihn tödten wegen seines Sohnes Gerson, der nicht beschnitten war auf Veranlassung seines Schwiegervaters, der ihn nicht beschneiden lassen wollte. (Vgl. Mekhiletha zu Exod. 18. 3).

Exodus XIII, 19.

ויקה משה את עצמות יוסף עמו

Nicht nur im Bestreben, das Leben Moses von jedem Makel zu befreien, begegnen sich Aphraates und die Rabbinen, sondern auch in seiner Verherrlichung durch haggadische Zusätze und Bemerkungen *ad maiorem gloriam*. So bemerkt der Talmud Sotah 28 mit Bezug auf die Mischna ¹⁾:

תנו רבנן בוא וראה כמה הביבות מצוה על משה רבינו שכל ישראל נתעסקה בביוה והוא נתעסק במצוות

„Es sagen die Weisen: Komme und sieh, wie beliebt die Gebote unserem Lehrer Mose waren, denn ganz Israel beschäftigte sich mit der Beute, er aber mit der Ausübung der Gebote.“ Ebenso sagt Aphraates:

... חפץ משה במצוותיהם ומשעב סלע. סמפיה חס יקחם
 ויבואו אצלם סלע חס סלע ויסל סלע סלע ויבואו סלע ויבואו סלע
 חזק (S. 160. Z. 7-9.)

„Damals nahm Mose die Gebeine Josefs und zog aus. Und es waren ihm theurer ²⁾ die Gebeine des gerechten Mannes und sie waren ihm besser, als das Gold und Silber, das die Kinder Israels aus Aegypten mitgenommen haben.“

1) מי לנו גדול מיוסף ...

2) Bert hat סמפיה (Pacl) gelesen und übersetzt „und sie ehrten die Gebeine des gerechten Mannes“ S. 134, wodurch der Sinn ganz entstellt wird.

Exodus XIV, 24.

סוֹחֵבֶיךָ? לֹא־סוֹחֵבֶיךָ וְלֹא־סוֹחֵבֶיךָ מִבְּנֵי־יִשְׂרָאֵל . וְלֹא־סוֹחֵבֶיךָ .
 וְלֹא־סוֹחֵבֶיךָ . וְלֹא־סוֹחֵבֶיךָ . וְלֹא־סוֹחֵבֶיךָ . (S. 183. Z. 7-9.)

„Und Pharao, welcher das Volk der Hebräer hasste, und befahl über ihre Kinder, dass sie ins Wasser geworfen werden müssen, wurde mit eben mit demselben Gerichte, mit welchem er richtete, gerichtet und empfing die Vergeltung seiner Sünden.“ Ähnlich wird in Mekhiletha z. St. bemerkt:

יהוור עליהם הגלגל ויהוור עליהם והונם הם השבו לאבד את בני במים אני נפרע
 מהם אלא במים שנאמר בור, כרה ויהפרהו ויפול בשחת יפעל

„Es kehre über sie das Rad zurück und es kehre über sie ihr Frevel zurück. Sie dachten, meine Söhne im Wasser zu vernichten, (auch) ich strafe nur mit Wasser, wie es heisst: Er grub eine Grube und höhlte sie aus, und er fiel in die Grube, die er machte“¹⁾.

Exodus XVII, 14.

עמלק

Aphraates bemerkt:

אִם אֵין עֲלֵיהֶם מַלְאֲכַי דְּחַמְסָא : וְיִלְלֵיהֶם וְיִסְתַּבֵּלְהֶם . וְיִסְתַּבֵּלְהֶם
 וְיִסְתַּבֵּלְהֶם וְיִסְתַּבֵּלְהֶם . וְיִסְתַּבֵּלְהֶם . וְיִסְתַּבֵּלְהֶם . (S. 56. Z. 9-13.)

„Auch Gott hat Recht über Amalek verheissen, dass sein Andenken vertilgt werde durch die Söhne Rahels. Zuerst besiegte ihn Josua, der Sohn Nun's, aus dem Stamme Josef. Alsdann Saul aus dem Stamme Benjamin, den Rest aber rottete Mordechai durch Fasten aus.“ Wo aber dies in der Schrift

³⁾ Diese Stelle auch bei Bar Hebräus. Vgl. Schröter in der Z. d. M. G. 1807. S. 542.

angedeutet wird, ergibt sich aus den Worten Ephraems zu Judic. 5. 14:

מיני אפרים שרשם בעמלק אהרין בנימין בעממין

„Zwei Kriege deutet er an: den einen, welchen Josua führte, der die Amalekiter in der Wüste vernichtete (Exod. 17. 8) den anderen, welchen Saul führte, der sie auch vernichtete und den Rest ausrottete. Es heisst nämlich u. s. w.“¹⁾ Unter den jüdischen Quellen hat sie ausführlich Pesiktha rab. cap. 13:

אמר הקב"ה אין זרעו של עמלק נופל אלא ביד בנה של רחל כך אתה מוצא ברפידים נפל ביד יהושע שנאמר ויהלוש יהושע את עמלק אמר הקב"ה לעולם הישבת הזה מוכן להפריע מניין ממה שהשלים הנביא מיני אפרים שרשם בעמלק אהרין בנימין בעממין.

(Vergl. noch Targum und Jalkut z. St.) Letzterer hat auch Mordechai gleich Aphraates.

Aphraates kennt auch die verbreitete Haggada

המן שבא מהלציו של עמלק (Pesik. 12)

„Haman war ein Abkömmling des Amalekiterkönigs, den Saul gefangen geführt und Samuel getödtet hat vor dem Herrn“. Er fügt aber noch hinzu: „Weil Saul die Amalekiter geschlagen hatte, wollte Haman Rache nehmen für die Kinder seines Volkes von Israel und für den Tod des Agag — der von Saul getödtet wurde — von Mordechai (dem Nachkommen Sauls)“²⁾.

Ephraem citirt diese Haggada mit „manche sagen“ in einer Form, die vollkommen der des Aphraates entspricht. (Vergl. über diese Stelle Graetz in Frankl's Monatsschrift, 1854. S. 382).

1) 314 b.

2) S. 53. Z. 5.

im Namen R' Simons tradirt (Thorath Kohanim z. St.) und aus der unmittelbaren Aufeinanderfolge des Weinverbotes für die fungirenden Priester nach dem Berichte von dem Tode der Ahroniden gefolgert. Ephraem widerlegt diese Meinung und sagt:

„Nicht deswegen sind sie bestraft worden, weil das Feuer erlosch, wie einige behaupten, auch nicht, weil sie berauscht waren, wie andere behaupten, sondern, wie es die Schrift andeutet:

1. Weil sie fremdes Feuer zu dem vom Himmel gefallenem zulegten.

2. Weil sie Mose und Ahron umgingen und Spezereien ohne Auftrag von jenen brachten.

3. Weil sie die Ordnung ihrer Funktion störten und zur Unzeit Spezereien brachten.

4. Weil sie in das Allerheiligste eintraten, wohin selbst ihr Vater Ahron nur einmal im Jahre kommen durfte“¹⁾.

Ephraem stimmt hiemit mit der Haggada eines späteren Amoräers überein:

בר קפרא בשם ר' ירמי' בן אלעזר אומר בשביל ארבע דבריו מתו על הקריבה ועל הקרבה ועל אש זרה ועל שלא נטלו עצה — על הקריבה שנכנסו לפני ולפנים — ועל הקרבה שהקריבו קרבן מה שלא נצטוו

Unter קרבן ist wohl Spezerei gemeint. *קרבן* וכן *קרבן*. Wir sehen also, dass Arphaates die ältere Ansicht der Tannaiten vertritt, die zur Zeit Ephraem schon allgemein verbreitet war, während Letzterer schon die Ansicht der späteren Amoräer kennt, in welcher die Tendenz vorherrscht, jede anstössige Grundangabe (*לכאור*) von den Priestersöhnen möglichst zu vermeiden.

¹⁾ Ephraem Syri opera I. 240. Ueber diese Stelle handelt ausführlich Graetz in Frankl's Monatsschrift 1854, S. 319.

Leviticus XXIV, 16.

שם ה' ונקב מות יומת

Die alten Vertenten übersetzen nach der Halakha נקב mit פּרש, der den Namen Gottes ausspricht. Onkelos übersetzt וּדְפִרְשׁ שְׁמָא und in offener Anlehnung an ihn übersetzt die Peschittha וּמִן דְּפִרְשׁ שְׁמָא. Wie bisher allgemein angenommen wurde (so noch Gesenius Wörterbuch *vox* נקב), entstand diese Erklärung aus einer Verwechslung נקב a rad. נקב mit נקב a rad. קבב; dass dem aber nicht so ist, zeigt uns Aphraates, indem er uns die ursprüngliche Leseart des Syrsers, die wohl die Ansicht der Rabbinen zu jener Zeit wiedergibt, mittheilt

וְכִי יִשְׁכַּח אִישׁ אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵי־לְבָבוֹ וְנִקְבָהוּ אֱלֹהֵי־לְבָבוֹ וְנִקְבָהוּ אֱלֹהֵי־לְבָבוֹ

(S. 47. Z. 16.)

„Und wer den Namen Gottes lästert, soll mit Steinen gesteinigt werden, weil er den Namen Gottes lästernd erwähnt hat.“ Aphraates, oder vielmehr sein Bibeltext übersetzt also richtig ונקב = נקב von קבב fluchen¹⁾, und fügt die oben erwähnte alte halakhische Deutung nur paraphrastisch hinzu. Auch im Talmud babl. Sanhedr. 56 a wird bemerkt:

המגדף אינו חייב עד שיפרש השם . . . תנא עד שיברך שם בשם מנה"מ אמר שמואל דאמר קרא ונקב שם ונ' בנקבו שם יומת ממאי דהאי נקב לישנא דכרוכי שמואל דאמר קרא ונקב שם ונ' בנקבו שם יומת ממאי דהאי נקב לישנא דכרוכי (Num. 23. 8).

„Der lästert (den Gottesnamen) ist nicht schuldig, bis er den (wirklichen) Gottesnamen (lästernd) erwähnt. Es wurde gelehrt, (er ist nicht schuldig) bis er den Gottesnamen mit Erwähnung des eigentlichen Namens lästert. Woher weiss ich dies? Es sagt Samuel, weil es im Schriftverse heisst: ונקב שם Wenn er

¹⁾ Es ist allerdings möglich, dass Aphraates selbst dies aus dem hebräischen Urtexte übersetzte und demnach auf die Leseart der Peschittha kein Schluss zu ziehen wäre. Es ist aber nicht anzunehmen, dass Aphraates des Hebräischen so mächtig war. Nur so lässt sich das Missverständniss des Aphraates zu Exod. 23, 11 erklären אבני עמך, Pesch. מַסְמַל וְכַחֲךָ, diese Leseart citirt er S. 238 Z. 18 nimmt aber כַּחֲךָ in der Bedeutung von „mit“, da er S. 378 Z. 18 dafür כַּחֲךָ hat.

Numeri XX, 1.

ותמת שם מרים ותקבר שם ולא היה מים לעדה

Aus dieser Aufeinanderfolge schliessen die Haggadisten, dass während der Lebenszeit Mirjams kein Wassermangel in Israel herrschte. מתה מרים נסתלק הבר „Mit dem Tode Mirjams hörte der Brunnen auf (der sie in der Wüste begleitet haben soll)“¹⁾. Eben so bemerkt Aphraates:

סוף ימי פירוש, אגון נחמד מרים פהא פאפס סמממ חלמי
 סמממממ, סממממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים.
 (S. 452, Z. 12—14.)

„Und als Pharao versank, nahm Mirjam eine Pauke in ihre Hand und lobte den Erhabenen, der sie versinken liess. Und als sie starb, war kein Wasser zu trinken für das Volk.“ Vom Zusatze der zwölf Ströme, wie ihn Ephraem hat, weiss weder Aphraates, noch die alten Midraschim. Nur in dem späteren Jalkut (zu Sacharias 579 nach Jelandenu) wird von einem Mirjam-Brunnen mit 12 Strömen gesprochen, der in der messianischen Zeit dem Volke Israel wiedergegeben werden wird.

לעתיד לבא עתידים לצאת לישראל שנים עשר מבויעין.

„In Zukunft werden für Israel zwölf Quellen entspringen.“

Numeri XX, 28.

וימת אהרן שם בראש ההר

סוף סממממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים.
 סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים, סמממ מרים.
 (Hom. XXIII, S. 452, Z. 5—8.)

„Und auch während der Lebenszeit Ahrons, des schützenden Hohepriesters, der Räucheropfer während des Zornes dar-

¹⁾ Megillah 9.

unter den drei Schriftbeweisen für die Auferstehung in Deut. auf. (Vgl. Pessach. 68 a.)

„אני אמת ואחיה“ מכאן שתחיית המתים מן התורה.

Einen zweiten Beweis für die Auferstehung giebt er zu.

Deuteronom. XXXIII, 6.

יהי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר

ספ. אלו מספן אבין ספפן. ספ. ספפן? ספפן חס ספפפס. אפן. אפן.
ספפן. אפן. אפפפן. ספפפן ספפפפן. (XXII S. 420. Z. 7.)

„Und da Mose kam, verkündigte er die Auferstehung, und der Tod erkannte, dass sein Reich ein Ende habe. Mose nämlich sprach: „Ruben lebe und sterbe nicht und werde zahlreich.“ Wieso aber Aphraates in diesem Verse die Ankündigung von der Auferstehung angedeutet fand, ersehen wir aus der jüdischen Quelle, der er sie entlehnt.

מר זוטרא בר טוביה אמר מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר יהי ראובן ואל ימת ויהי ראובן בעולם הזה ואל ימת לעיה (Sabb. 91. a.)

Mar Sutra, der Sohn des Tobias, sagt: „Woher ist die Auferstehung der Todten aus dem Gesetze zu beweisen? Es heisst: „Es lebe Ruben und sterbe nicht.“ „Es lebe Ruben“ in dieser Welt „und sterbe nicht“ in jener Welt“.

Deuteronom. XXXIV, 3.

ואת הננוב ואת הכנר

סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה שֶׁעָלָה לְמַעַל . סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה יְנַסֵּה . סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה
 אֵלָּה . כִּי אֲחֻצֵּי־הַקְּדוֹשִׁים . סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה שֶׁעָלָה אֵלָּה . סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה יְנַסֵּה
 אֵלָּה וְלֹא כֹה פָּנִיָּה לֹא כֹה פָּנִיָּה . סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה . כִּי מִן הַכְּפִיָּה
 יְנַסֵּה . אֵלָּה יְנַסֵּה אֲחֻצֵּי־הַקְּדוֹשִׁים . אֲחֻצֵּי־הַקְּדוֹשִׁים יְנַסֵּה . כִּי
 (S. 161, Z. 17—23.) . אֲחֻצֵּי־הַקְּדוֹשִׁים

„Und sein Herr that Barmherzigkeit an Mose und führte ihn auf den Berg Nebo und zeigte ihm das ganze Land, indem er es vor ihm vorüberführte. Und Mose sah das ganze Land und das Gebirge der Jesubiter, wo (in Zukunft) das Zelt bleiben sollte, und er war traurig und weinte, da er das Grab in Hebron sah, wo seine Väter begraben waren, Abraham, Isak und Jakob, weil er nicht bei ihnen begraben werden sollte.“ Diese Erklärung von ננוב als Hebron, in welcher die Doppelhöhle der Väter lag, finden wir im Talmud z. St.

דבר אחר הננוב מלמד שהראוהו מערת המכפלה שאבות שוכבין בה ואת הכנר מלמד שהראוהו שלמה בן דוד שעושה כלים לבית המקדש.

Eine andere Erklärung: הננוב die Südseite, dies lehrt, dass er ihm (Mose) die Doppelhöhle, in welcher die Väter begraben liegen, gezeigt. הכנר das lehrt, dass er ihm Salomo, den Sohn Davids gezeigt, wie er die Geräte zum Heiligthume verfertigt.

Deuteronom. XXXIV, 6.

ויקבר אתו בני בארץ מואב

(S. 162. Z. 3.) סוּחַץ כֹּה פָּנִיָּה יְנַסֵּה

„Und Gott begrub ihn in einem Thale des Landes Moab.“ Aphraates theilt hier die Ansicht der älteren Midraschim, nach welchen Gott selbst sich mit der Bestattung Moses beschäftigt hätte. Nach den jüngeren Midraschim waren es die Engel. (Siehe Jalkut z. St.)

Deuteronom. XXXIV, 6.

ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה

וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה
 אֲמַרְתָּ לְעַמּוּנָא. וְלֹא יָדַעְתָּ מַה עָשָׂה לְעַמּוּנָא. וְלֹא יָדַעְתָּ מַה עָשָׂה לְעַמּוּנָא.
 אֲמַרְתָּ לְעַמּוּנָא. וְלֹא יָדַעְתָּ מַה עָשָׂה לְעַמּוּנָא. וְלֹא יָדַעְתָּ מַה עָשָׂה לְעַמּוּנָא.
 (S. 162. Z. 5—10.)

„Zwei Wohlthaten aber that der Herr an Mose, indem er sein Grab den Kindern Israel nicht zeigte. Erstens, dass es seine Feinde nicht wissen und seine Gebeine aus seinem Grabe würfen, und zweitens, dass es die Kinder seines Volkes nicht wüssten, und sein Grab zu einem Betorte machten, denn wie ein Gott war er geachtet in den Augen seines Volkes.“ Diese alte haggadische Tradition¹⁾ findet sich in der kleinen Pesiktha z. St.:

ומפני מה לא נודע קבורתו של משה כדי שלא יהו ישראל הולכין ומניחין שם בית המקדש ומזבחים ומקטרים שם וכדי שלא ישמאו אומות העולם את קברו בפסיליהם ובתועבותיהם

„Warum war Mose's Grab nicht bekannt? Damit nicht die Israeliten hingingen und ein Heiligthum errichteten, und daselbst opferten und räucherten, und damit nicht die Völker der Welt sein Grab verunreinigten durch Götzen und Greuel.“

Eine allegorisirende Erklärung²⁾ giebt er zu Jes. V. 6, indem er מגדל Thurm als Heiligthum nimmt und יקב als den Ort ihrer Reinigung (Jalkut z. St. המזבח יקב זה המזבח יקב זה המזבח יקב זה המזבח) Vgl. Hom. V. § 16. S. 98. Z. 4—5 „Und es wurde der Thurm zerstört, das sichere Haus ihrer Hoffnung. Es wurden verwüstet

¹⁾ Origenes kennt schon dieselbe. Vgl. Schröter in der Zeitschrift der D. M. G. 1870. S. 557.

²⁾ Eine andere giebt er zu Gen. II. 2, nach welcher die sechs Schöpfungstage nach ψ 30, sechs Jahrtausenden entsprechen. Diese citirt er mit „Unsere weisen Lehrer sagen,“

die Kelter der Reinigung ihrer Schulden.“ Unter „Kelter der Reinigung“ ist bei Aphraates jedoch nicht der Altar, sondern das Taufbecken der Priester gemeint, worin er von den Rabbinen abweicht. Vgl. S. 97. Z. 14. das.

Von Usija, dem König von Juda, weiss er zu erzählen, dass er, weil er das Priesterthum rauben wollte, aussätzig aus dem Tempel des Heiligthums hinausging, und dann in seinem Hause verborgen in Schande bis an sein Lebensende lebte. (Hom. XIX. § 3, S. 260, Z. 6, Raschi zu Ges. 1, 1.)

Eine wichtigere Haggada kennt er zu Ezechiel 28.2, welchen Vers er gleich Hieronymus (Comment. zu St.) und Ephraem auf Hiram, den König von Tyrus, bezieht. Derselbe habe während der Regierungszeit 22 jüdischer Könige 440 Jahre regiert, und sich dann gegen Gott aufgelehnt, bis ihn Gottes Strafe erreichte und sein Reichthum in den Meeresgrund versank. (Hom. V. § 7 bis § 9). So lässt ihn auch der Jalkut z. St. rühmredig von sich sprechen, dass er 21 Könige vom Hause Davids und eben so viel israelitische Könige überlebt habe.

ולא עוד אלא כמה מלכים מתו ואני קיים כ"א מלכים ממלכי בית דוד וכ"א ממלכי ישראל

Diese Haggada hatte einen polemischen Hintergrund, indem sie unter Hiram auf den übermüthigen Kaligula und andere römische Cäsaren, die sich göttlich verehren liessen, deutete, wie schon Jellinek, Beth. Hamidr. V und nach ihm Fürst in der Einleitung zu Wünsche's Gen. rab. bemerkt. Eben so benutzt Aphraates dieselbe in seiner Polemik gegen Schapur II., indem er denselben mit dem stolzen Tyrerkönig vergleicht und ihm die Demüthigung von Rom als eine Strafe Gottes vorhersagt¹⁾.

¹⁾ Diese Stelle kann zugleich als Beweis dafür dienen, dass Haggadas, die in jüngeren Midraschsammlungen vorkommen, schon in älterer Zeit allgemein verbreitet waren. Aphraates spielt hier ganz deutlich auf

In Uebereinstimmung mit seinem älteren Zeitgenossen R' Josef, deutet er das zweite Thier in der Vision Daniels auf Medien und Persien (Ab. zarah 2 b. מלכות פרס) und das vierte mit Raba רבא auf Edom, d. i. Rom. (Schebaoth 6. b. A. zarah ibid.) Hom. V. § 13. S.

Am Schlusse mögen hier noch einige Sentenzen und Redensarten des Aphraates erwähnt werden, deren jüdischer Ursprung nachweisbar ist. So stimmt z. B. sein Grundsatz in Bezug auf das Gebet fast wörtlich mit dem des R' Jose C. Chalaftha überein. Derselbe lautet: „Wenn du nämlich betest, so erhebe dein Herz nach oben, und deine Augen senke nach unten.“ (IV. § 7.) Ganz so Jebamoth 105. b :

המתפלל צריך שיהן עיניו למטה ולבו למעלה.

Jüdischen Ursprunges ist ferner der Spruch: „Wenn das Schwert zum Verderben den Befehl erhalten hat, dann vernichtet es Sünder und Gerechte.“ Hom. XXIII. S. Vgl. Mekhiletha und Jalkut zu Exod. XII. 22. : שאחר שניתנה רשות למשהית להבל אינו מבהין בין צדיק ורשע S. auch Raschi zu St.

Eine bei den Juden viel gebrauchte eulogische Formel bei Erwähnung der Verstorbenen ist „Sein Andenken sei gesegnet“ (זכרונו לברכה). S. 387. Bert. S. XIII. Anm. 2. Das Wort שכינה braucht er endlich im Sinne von Gottesheiligkeit, wie es sich im jüdischen Sprachgebrauch festgesetzt hat. Hom. S. 161, Z. 20. Ausser ihm gebraucht es nur noch Ephraem in diesem Sinne. Vgl. Geiger, Z. D. M. G., Band 21, S. 489.

die Erzählung von den ungeheuren Schätzen Hiram's, die Gott versenkte in Jalkut daselbst, an, von der sich in der älteren Haggadaliteratur keine Spur findet. Hom. V., § 9, S. 87, Z. 1. עגב"ן יין" לה סמפון חסדום

Spricht auch schon die weitgreifende Uebereinstimmung der Exegese des Aphraates mit der jüdischen für den Einfluss der jüdischen Geistesbildung auf seine Denkweise, so erhält seine volle Abhängigkeit von derselben erst dadurch seine volle Bestätigung, dass er viele Anschauungen aus dem jüdischen Ideenkreise aufgenommen. Ist auch sein Verhalten gegenüber der jüdischen Eschatologie — wie in seinen Anschauungen überhaupt — sehr schwankend, indem er sich im ersten Theile seiner Homilien derselben mehr nähert, im zweiten Theile von derselben sich wieder entfernt — was wohl mit seiner neu entstandenen Abneigung gegen die Juden im Zusammenhange steht — so stimmt er doch in den wesentlichen Fragen mit den jüdischen Anschauungen vollkommen überein.

Die Grundanschauung des Aphraates basirt auf seine psychologische Ansicht von der Seele, die schon bei Georg, dem Bischof der Araber, auf Widerspruch stiess. Dieselbe ist nach ihm getheilt in „natürlichen Geist“, der zwar unsterblich, aber nach dem Tode mit dem Leibe begraben wird, wo er ohne Bewusstsein bis zur Auferstehung weilt und in „himmlischen“, den der Mensch erst beim Eintritt in die Kirche empfängt und der nach dem Tode zu seiner (himmlischen) Natur zurückkehrt. Dort verweilt er dann bis zur Auferstehung. Wenn diese naht, „dann nimmt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt ist, grosse Kraft von seiner Natur und wartet an der Thür der Gräber, die er beim Ergehen des Weckrufes öffnet, die Leiber und was in ihnen begraben ist, erweckt und mit Herrlichkeit

bekleidet ¹⁾. (Hom. VI. § 13 S. 125—126). Die jüdische Parallele hat schon Ryssel im Anschluss an seine Uebersetzung des Briefes von Georg herbeigebracht, jedoch aus einer sehr späten Quelle ²⁾. Wir haben hiefür Belege aus einer älteren Midraschsammlung. Im Jalkut Rubeni zu Deut. XIX, 8 heisst es:

שֵׁשׁ עָרִים תְּבָרִיל לְךָ כִּשְׁהָאָדָם נִפְטָר מִן הָעוֹלָם הַנֶּפֶשׁ שׁוֹכֶנֶת בְּקִבְרָה וְהָרוּחַ בְּנֵן עֵדֶן שְׁלֵמָה וְהַנְּשָׁמָה בְּנֵן עֵדֶן שְׁלֵמָה

„Wenn der Mensch stirbt, verweilt die נפש (irdische Seele) im Grabe, der Geist im unteren Eden und die נשמה (himmlische Seele) im oberen Eden“. „Nach der Auferstehung — sagt Aphraates weiter — werden die Himmlischen in den Himmel entrückt und der Geist, den sie angezogen, trägt sie und ererben das Reich, das ihnen — ganz wie nach den Rabbinen — von Anfang an صَحَّ صِبْغَمَهُ bereitet war“. Hom. VI, § 15, S. 132 penult — 133 Z. 1. (Targum Jonathan zu Gen. II. 29 übersetzt מקדם mit קדם. Vgl. noch Pesach. 54 a. Nedarim 39.

בְּרִיאַת עוֹלָם שֶׁבְעָה דְבָרִים נִבְרָאוּ קֹדֶם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם וְכוּ' גַן עֵדֶן דִּכְתִּיב וַיִּשַׁע . . .
גַן בְּעֵדֶן מִקְדָם

„Sieben Dinge sind vor der Weltschöpfung geschaffen worden: Der Garten Eden, wie es heisst: Er pflanzte den Garten im Edem vom Anfang an.)

Specifisch jüdisch ist auch die Scheidung der zwei Attribute Gottes, das der Gerechtigkeit (מדת הדין) und das der Gnade (מדת הרחמים)³⁾, die wir an mehreren Stellen — jedoch

¹⁾ Bei dieser Anschauung an Entlehnung aus dem persischen Ideenkreise zu denken, ist schon deshalb nicht statthaft, weil nach der persischen Anschauung die Seele nur drei Tage nahe beim Haupte verweilt, dann aber die Perser von einer Unterscheidung einer himmlischen und einer irdischen Seele, wie sie Aphraates hat, nichts wissen. Vgl. Hübschmann, die parsische Lehre vom Jenseits, Jhrb. für prot. Theologie 1879, S. 212.

²⁾ Stud. u. Krit. Jhrg. 1883. S. 333 — Abodath hakkodesch des R' Meir ben Gabbaï (1531) nach dem Midrasch Ruth hancelam. Das Citat aus dem Midrasch stimmt übrigens vollkommen mit unserer Midraschstelle überein.

³⁾ Diese zwei Eigenschaften Gottes werden am zahlreichsten im Talmud und Midrasch erwähnt. So Gen. r. zu cap. II, 1: אם בורא אני את העולם במדת הרחמים הווי המורה כגניאין במדת הדין היאך העולם יכול לעמוד אלא הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים (Cap. XII, 5). Vgl. noch Sanhedrin 38 b, Chagiga 14 a.

können, Gnade für Recht ergehen. Dies bewerkstelligt er, wie Aphraates sagt, indem er seine Natur *עצמו* der Gnade (die er den Lebenden gegenüber übt) bei den Guten im Jenseits nicht verwandelt¹⁾ Hom. IIX, § 8, S. 171, Z. 1.) Diese Vergeltung erfolgt aber erst am Ende aller Zeiten, nach dem Tode aller Lebewesen. „Die ersten, meint er, welche sich im Glauben abmühen, werden nicht fertig (erwachen nicht zum neuen Leben), bis die letzten (Lebewesen) gekommen sind.“ (Hom. IX, § 8, S. 172, Z. 16–18). Der Talmud spricht dies in dem Satze aus: *אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבנוף* (Abod. sar. 5 a). Bis dahin giebt es weder Lohn noch Strafe. Die Verstorbenen schlafen inzwischen; die Frommen süß, die Sünder unruhig und geängstigt. Die natürliche Seele, die im Grabe bei dem Körper verweilt, giebt denselben kein Bewusstsein, „denn wenn die Menschen sterben, wird der natürliche Geist mit dem Leibe begraben und das Bewusstsein wird von ihm genommen.“ (Hom. VI, § 13, S. 125, Z. 14–15.)

Von einer zweifachen Vergeltung, vor und nach der Auferstehung, wie sie die jüdische Eschatologie kennt, ist erst in der XXII. Hom. die Rede. Nach dieser schlafen die Reichen, die sich's im Leben wohl sein liessen, nicht, sie sitzen vielmehr „im Trauer und Todesschatten und gedenken dieser Welt nicht. (S. 423, Z. 15–16). „Die Frommen hingegen wohnen im Lichte, in den Wohnungen der Heiligen, umkleidet mit dem ewigen Lichte. Die Luft ist dort lieblich und angenehm, das Licht strahlend, hell und schön. Es sind dort herrliche Bäume gepflanzt, deren Früchte niemals fehlen, deren Blätter nicht

1) Eine ähnliche Vorstellung in Pesiktha Schuba 162 a, bei Levy Wörterbuch v. *מדה*. Gott geht aus seinem Orte (Jes. 26. 21). Das bedeutet *יוצא ממדה למדה* *הדין ממדת הרחמים על ישראל* „Er geht von einer Eigenschaft zur andern über, von der Eigenschaft der Gerechtigkeit zu der der Barmherzigkeit bei Israel.“ Vgl. noch Gen. r. cap. 73, 1 *אריש בן נחמן און* *להם לרשעים שהם מהפכין מדת רחמים למדת הדין בכל מקום שנאמר ״ מדת רחמים ״* „R' Simon, der Sohn Nachmans, sagt: Wehe den Frevlern, die da verwandeln die Eigenschaft der Barmherzigkeit zur Eigenschaft der Gerechtigkeit, denn überall, wo der Gottesname ״״ steht, ist die Eigenschaft der Barmherzigkeit gemeint.“

abfallen, deren Laub herrlich ist, deren Geruch lieblich ist, und deren Geschmaek man ewiglich nicht überdrüssig wird. (S. 428, Z. 10—17). Jener Ort ist voll Licht und Leben, Gnade und Sättigung . . . und aller seligen Verheissungen, die geschrieben sind und die auch nicht aufgezeichnet sind, denn dort gibt es Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen sind.“ (S. 430, Z. 2—6). Eine ähnliche Schilderung über das Eden gibt der Jalkut zu Gen. § 20, von der wir nur die wichtigeren Stellen hervorheben:

יש בנן עדן פ' ריבוא מיני אילנות ככל זוויתו-הקמון שבהם משובה מכל עצי בשמים . . . וריחו הולך מסוף העולם ועד סופו . . . ולא פרשם הקב"ה כבוד המתוקן להם יותר ויותר שנאמר עין לא ראתה אלהים וולתך יעשה למחבה לי¹⁾

Das Eden, das er eben mit solchen Farben gezeichnet, ist grösser als die ganze Erde, und am Ende finden alle Gerechten in ihm Ruhe (Hom. XIV § 14, S. 265 ultima — 266, Z. 2). Zur Aufnahme der Frevler gehört das Gehinnom. Zu diesem führt ein Weg in der Wüste (Num. XVI. 33) nach Aphraates sowohl (Hom. XXII. S. 457, Z. 6—10) als nach den Rabbinen (Erubin 19 a.) Zur Zeit der Auferstehung, wenn das (zweite) Gottesgericht erfolgt, kommen aber die vollkommenen Gerechten und die Gottlosen deren Schuldenmass über voll ist, nicht ins Gericht; jene erhalten ihren Lohn, diese kehren in das Todtenreich ohne jeden Urtheilsspruch wieder zurück. Von den übrigen Sündern, die alle zu Gericht kommen, werden diejenigen, welche weniger Mängel haben, vom Richter getadelt, und, nachdem er sie zur Erkenntniss ihrer Sünde

¹⁾ Vieles von dieser Schilderung mag Aphraates, der geborene Perser den persischen Lehren entnommen haben, die ja in Bezug auf die Eschatologie mit der jüdischen sehr verwandt waren. Vgl. Kohut. „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus entnommen?“ Z. D. M. G. Band 21, S. 552 ff. Dass er aber die jüdischen Quellen benutzt, zeigt sein Schlusssatz „denn dort giebt es Dinge, die kein Auge gesehen“ . . ., der mit dem des Midrasch „kein Auge hat gesehen“ . . . (עין לא ראתה) ausser dir o Gott! was er denen bereitet, die auf ihn hoffen“ vollkommen übereinstimmt, und den Kohut S. 567 das, mit Recht als die spezifisch jüdische Anschauung des Midrasch bezeichnet.

gebracht, wird ihnen das Leben zum Erbe gegeben (S. 433, Z. 9—15), während diejenigen Sünder, deren Sünden zahlreich sind, im Gerichte verurtheilt werden (434, Z. 6—7).

Aehnlich denkt auch der Talmud (Rosh. hasch. 16 b).

ג' כתיב הן ליום הדין אהת של צדיקים ואהת של רשעים גמורין ואהת של בנינונים.
צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר להי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין
לאלתר לגיהנם שנאמר . . .

Um die guten und schlechten Handlungen der Gerichteten auszugleichen, bestraft Gott nach Aphraates wie nach den Rabbinen die Frommen bereits hier auf dieser Welt. „O wunderbare Geheimnisse, ruft Aphraates, dass die Gerechten nicht erhört werden, damit sie dadurch, dass sie nicht erhört werden, gezüchtigt werden vor dem Gericht (ehe es kommt), damit sie am Tage der Vergeltung nicht verklagt werden.“ (XXIII S. 455, Z. 7—8.) Ebenso denkt R' Akiba:

ר'ע אומר . . . וגובה מהם מיעושי מעשים רעים שעשו בעולם הזה . . .
ליתן להם שכר טוב לעולם הבא.

„R' Akiba sagt: . . . Und er nimmt von ihnen gezahlt für die wenigen schlechten Thaten in dieser Welt, um ihnen in jener den vollen Lohn zu geben.“

Wie wir bisher gesehen, haben sich seine Anschauungen im Laufe der Zeit vielfach geändert. Während er im ersten Theile seiner Homilien ausdrücklich sagt, unser Glaube lehrt uns, dass bis zur Auferstehung weder Lohn noch Strafe stattfindet, lässt er im zweiten Theile den Frommen im Eden vor der Auferstehung einen weit herrlicheren Lohn zu Theil werden, als nach derselben. Indem er sich mit dieser Anschauung enger an die jüdische anschliesst, entfernt er sich von derselben in der Darstellung, welche er in dem zweiten Theile seiner Homilien gibt. Er spricht hier nicht mehr von einer Zweitheilung, auch nicht von zwei göttlichen Attributen, von dem strengen Richter, der nicht die Gnade mit dem Recht verbindet, und lässt vielmehr leichte Sünder mit dem blossen Tadel davonkommen. Am eifrigsten ist er aber bemüht, seinen unerschütterlichen Glauben an die Auferstehung durch Beweise aus Bibel¹⁾ und der Natur zu beweisen, denn er meint: „Wenn

1) Vgl. oben S. 43—44 zu Deut. XXXII. 39, XXXIII. 6.



Gott den Adam, der noch nicht war, aus Nichts schuf, wie viel mehr ist es jetzt ein Leichtes für ihn, ihn aufzuwecken, da er in die Erde gesäet ist.“ (Hom. IIX, § 2, S. 158, Z. 11.) Denselben Beweis führt sein Zeitgenosse R' Ami gegen einen Epikuräer an (Sanh. 91). Dieses und noch manches von dem oberen könnte er aus dem Persischen entlehnt haben ¹⁾, deren Anschauung zu jener Zeit der jüdischen sehr nahe kam. Die Leiden lenkten stets den Blick aller Menschen auf das Jenseits, Schrift und Natur verhiessen ihnen zu allen Zeiten ein neues und schöneres Leben, welche Verheissung so herrlich in dem schönen Dichterworte ausklingt:

Dem dunklen Schooss der heil'gen Erde
 Vertrauen wir der Hände That,
 Vertraut der Sämann seine Saat
 Und hofft, dass sie entkeimen werde
 Zum Segen, nach des Himmels Rath.
 Noch köstlicheren Samen bergen
 Wir trauernd in der Erde Schoos
 Und hoffen, dass er aus den Särgen
 Erblühen soll zu schönem Loos.

1) Vgl. oben S. 57 Anm. 1.

Note A.

Die Judenfreundlichkeit des Königs Schapur wurde von Grätz in seiner Geschichte der Juden, IV. S. 363 bestritten, jedoch ohne triftigen Grund. Von Bedrückungen, die Schapur über die Juden verhängt hätte, ist im Talmud nirgends die Rede. Aus Chagiga 5. δ , welche Stelle Grätz als Beleg dafür anführt, geht nur hervor, dass Raba Schapur heimlich mit Geld unterstützte, dies thaten aber die Juden auch unter Schapur I, dessen Judenfreundlichkeit keinem Zweifel unterliegt (Vgl. Hoffmann, Mar Samuel, Lpz. 1873, S. 46). Ebenso wenig beweist die Thatsache, dass er die Juden aus den von ihm eroberten Provinzen in sein Stammland versetzte¹⁾, eine besondere Feindschaft gegen dieselben, wie Grätz (ibid.) annimmt, denn er that dies, wie schon Nöldeke (Tabari, Geschichte der Perser S. 59 Anm. 1) bemerkt, um die Cultur in seinem Lande zu verbreiten, und verfuhr in gleicher Weise aus diesem Grunde auch mit anderen Völkern. Ueberhaupt waren alle seine Massregeln, die Christenverfolgung nicht ausgenommen²⁾, aus politischen Gründen hervorgegangen. Dasselbe gilt auch von der Frage, die der König an R' Chama richtet (Sanhedr. 46. b), ob die Beerdigung der Todten vom Gesetz geboten, oder nur ein angenommener Brauch bei den Juden sei, woraus Grätz schliesst, dass der König selbst an der Beerdigung Anstoss genommen

1) Ritter, Erdkunde X. S. 588. Bei Grätz 363.

2) Vgl. oben Einleitung S. 12, Anm. 1 und 2.

habe (Grätz, Gesch. IV. S. 366), während dies doch gerade als ein Bestreben des Königs, die schroffen Gegensätze der jüdischen und persischen Staatsreligion, die bekanntlich die Beerdigung verbietet, so viel als möglich auszugleichen, aufgefasst werden kann. Wahrlich, hätte der König selbst Anstoss daran genommen, er hätte, nachdem er es gewagt, den Kampf mit dem gewaltigen christlichen Römerreich aufzunehmen, sich nicht gescheut, gegen die Juden einzuschreiten, ohne erst nach Gesetz oder Sitte zu fragen. Nichts beweist auch der Umstand, dass Raba wegen der Ausübung der peinlichen Gerichtsbarkeit an einem Juden bei seinem Gönner, dem Könige in Ungunst fiel¹⁾. (Vgl. Nöld. Tabari S. 68.)

Zu einer wirklichen Judenverfolgung kam es unter den Königen vor Schapur und in dessen ersten Regierungsjahren durch die Magier. (Vgl. Jebamoth 63 b, Nöldeke, Tabari 68). In diese Zeit fallen auch die scharfen Worte des R' Josef gegen die Perser **הַפְּרִסִּים הַמְּקֹדְשִׁין וּמוֹמְנֵן לַנְּהִימָם** „die Perser, die für das **נִהְיָם** bestimmt sind.“ (Berachoth 8 a.) Mit der Reife des jungen Königs hörten aber die Verfolgungen auf und derselbe R' Josef erklärte nun im Gegensatz zu seinem eben citirten perserfeindlichen Ausspruche.

(Sotah. 49 b.) **כַּבֵּל לְשׁוֹן אֲרָמִי לְמָה אִו לְשׁוֹן קֹדֶשׁ אִו לְשׁוֹן פְּרָסִי**

„In Babylonien wozu aramäisch sprechen (wörtlich die aram. Sprache)? Man spreche entweder die heilige (hebräische) Sprache oder die persische.

¹⁾ Berachoth 56 a, Grätz ib.

Note B.

Be Abidan.

Ueber Be Abidan handelt ausführlich Delitzsch in dem Aufsatze „Ebioniten und Nazaräer im Talmud“ in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie Jhrg. 1856, Heft 1, wo er die verschiedenen Erklärungen zusammenstellt. Aus dem Zusammenhang der Stelle, wie aus den Erklärungen der älteren Commentatoren (Sabbath 116 a) geht hervor, dass **בֵּי אַבִּידָן** ein Ort ist, wo Religionsdisputationen gepflegt worden sind. Die Annahme Joels (Blicke in die Religionsgeschichte II. S. 91 u. Anm. das.), **בֵּי אַבִּידָן** sei eine Entstellung von **אַבְיוּנֵי**, liegt daher sehr nahe; dagegen spricht aber der Umstand, dass in Nehardäa, wie in Pesach. 56 a bezeugt wird (Siehe S. 11, Anm. 1) noch zur Zeit Abahu's (280—320) keine Minäer sich aufhielten, zu welchen aber Ebioniten, wenn es solche gegeben hätte, entschieden gezählt worden wären. Ein **בֵּי אַבִּידָן** muss es aber in Nehardäa gegeben haben, da von Samuel, der bekanntlich in Nehardäa wohnte, bezeugt wird (Sabbath das.), dass er ein solches besuchte¹⁾. Ueber die Bethheiligung der Juden an diesen Disputationen ist nichts Näheres bekannt.

1) Eher könnte man vermuthen, dass **בֵּי אַבִּידָן** eine spöttische Bezeichnung für **בֵּי עַבְדָּן** (Haus der Gottesknechte) ist, wie sich die christlichen Einsiedler nannten. Vgl. Tur-abdin „Gebirg der Mönche“.



Note C.

Von besonderer Wichtigkeit für die Feststellung des Peschitthotextes sind seine Schrifteitate dadurch, dass sie uns einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der syrischen Bibelübersetzung gewähren. Verlieren sie auch an textkritischen Werth durch den Umstand, dass er frei aus dem Gedächtnisse und daher ein und dieselbe Stelle manchmal in verschiedener Gestalt anführt¹⁾, so können wir doch Abweichungen, die von anderer Seite gestützt werden, für die ursprüngliche Leseart halten. (Vergl. Nöldeke, Literarisches Centralblatt, 1876. S. 1290—91). Als solche kommen in erster Reihe diejenigen Varianten in Betracht, die den hebräischen Urtext treuer als die Peschittho wiedergeben, z. B. Gen. XV. 6 צדקה. Aphraates hat חטנה S. 27. Z. 5 statt חןִמֶּסֶ der Pesch., Deut. VI. 5 דדיליה היא Onkelos שילה, Aphr. חס סגב ובכל מאורך S. 30 Z. 9 statt סגבִּי der Pesch., Deut. XXXII. 21 בלא עם Aphr. סגבִּיִן חס S. 32. Z. 21 statt סגבִּיִן der Pesch., dann aber solche, die durch die Targumim gestützt werden, so Gen. XLIX, 10 מלכותא Aphr. סגבִּיִן חס S. 29. S. 5, Pesch. סגבִּיִן חס (Sasse, Prolegom. S. 36) Exod. IIX. 22 תועבת מצרים Onk. בעירא

1) Als Beleg gelte folgendes Beispiel: Gen. VII. 5 צריך לפני ברור הוא... giebt die Peschittho wortgetreu mit סגבִּיִן חס wieder Aphraates citirt nun diese Stelle S. 234 Z. 13 in der von der Peschittho abweichenden Fassung סגבִּיִן חס; auf derselben Seite Z. 18 סגבִּיִן חס und endlich S. 235 Z. 6 סגבִּיִן חס

וְשֵׁשׁ יָמִים, דמערדא דהלין ליה, Aphr. שֵׁשׁ יָמִים וְשֵׁשׁ יָמִים S. 311. Z. 12, Pesch. וְשֵׁשׁ יָמִים
 וְשֵׁשׁ יָמִים, ebenso Vulgata „ea quae colunt Aegypti“, Exod. XXIII, II.
 חַיִּת הַשְּׂדֵה, Onk. חַיִּת בְּרֵא, Aphr. שֵׁשׁ יָמִים S. 328, Z. 19. Pesch.
 וְשֵׁשׁ יָמִים und endlich solche, die mit der traditionellen Er-
 klärung der Midraschim übereinstimmen, z. B. zu Num. XI. 5
 אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכְלִים . . . אֶת הַקְּשׂוּיִם וְאֶת הָאֲנַחְטִים
 Nach der tradi-
 tionellen Erklärung hatte das Manna den Geschmack aller
 Speisen, also auch den von Fischen, nur den von Gurken und
 der dort aufgezählten Speisen nicht. (Vgl. Sifre und Raschi z. St.)
 Es ist daher zu übersetzen: Die Fische, die wir (in Aegypten)
 assen mit Gurken und Knoblauch...“ Dieser Uebersetzung
 scheint nun die Version des Aphraates zu folgen, indem sie
 nach וְשֵׁשׁ יָמִים die Worte חַיִּת הַשְּׂדֵה einschleibt. Die Stelle lautet:
 וְשֵׁשׁ יָמִים חַיִּת הַשְּׂדֵה וְשֵׁשׁ יָמִים חַיִּת הַשְּׂדֵה . . .
 וְשֵׁשׁ יָמִים חַיִּת הַשְּׂדֵה וְשֵׁשׁ יָמִים חַיִּת הַשְּׂדֵה . . .
 Wir sehen also aus diesen wenigen Beispielen, die nur aus
 dem Pentateuch genommen sind und sich noch bedeutend ver-
 mehren liessen, dass der Bibeltext des Aphraates theils den
 hebräischen Text treuer wiedergab, theils mit paraphrastischen
 Midrascherklärungen durchsetzt war, die in gekürzter Form auf
 uns gekommen sind.







D: Dc 1646

ULB Halle
000 886 165

3/1



