

FU 2657



154
Nachgelassene Bibliothek
Johann W. Fück

Handwritten text, possibly a date or signature.



Slb 157

Beiträge zur Erklärung der Elhidr-
legende und von Korân, Sure 18⁵⁹ ff.

(DER KORÄNISIRTE ELHIDR)

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT AM 4 JULI 1913

VON

MEIJER DE HOND

AUS AMSTERDAM.

2657



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN
1914.



REFERENT: Prof. Dr. M. STRECK.

5827



~~~~~  
Druck von E. J. BRILL — LEIDEN.



INHALTS-VERZEICHNIS

DEM ANDENKEN  
MEINES UNVERGESSLICHEN VATERS  
IN KINDLICHER LIEBE, TREUE UND DANKBARKEIT  
GEWIDMET!



DEM ANDEREN  
MEINER INTERESSEN  
IN FÜR DIE FÜR DIE  
GEWÄHRT



## INHALTSVERZEICHNISS.

|                                                                                                                   | Seite |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| § 1. Einleitung . . . . .                                                                                         | I.    |
| § 2. ELIEZER und ELAZAR in der jüdischen Tradition und ihre Anklänge<br>in der <i>Elhîdrlegende</i> . . . . .     | 5.    |
| § 3. <i>Dul-Karnain</i> in der Eliezergeschichte . . . . .                                                        | 34.   |
| § 4. <i>Mose in der Elhîdrlegende</i> (موسى بن منشا und موسى بن عمران) . . . . .                                  | 39.   |
| § 5. Der <i>فنى</i> (Sure 18 <sub>89</sub> ): <i>يوشع بن نون</i> ? . . . . .                                      | 53.   |
| § 6. Der <i>مجمع البكرين</i> und die <i>Fischgeschichte</i> im Lichte der<br>jüdischen Ueberlieferungen . . . . . | 59.   |
| § 7. Jona und Tobit im Verband mit der Fischgeschichte . . . . .                                                  | 68.   |
| § 8. <i>Der korânisirte Elhîdr</i> . . . . .                                                                      | 81.   |
| § 9. <i>Schluss</i> . . . . .                                                                                     | 85.   |



INHALTSVERZEICHNISS

1. Einleitung ..... 1

2. Einleitung und Einleitung in der jüdischen Tradition und ihre Aufgaben  
in der Gegenwart ..... 2

3. Einleitung in der Gegenwart ..... 3

4. Die jüdische Ethik (Sonderdruck) ..... 4

5. Die jüdische Ethik (Sonderdruck) ..... 5

6. Die jüdische Ethik und die Wissenschaft im Lichte der  
jüdischen Traditionen ..... 6

7. Einleitung und Inhalt der Tradition mit der Wissenschaft ..... 7

8. Die jüdische Ethik ..... 8

9. Einleitung ..... 9





§ 1.

EINLEITUNG.

Es ist freilich ein Wagnis, sich an die Frage, der diese Abhandlung gewidmet ist, heranzumachen, nachdem schon ausgezeichnete Kräfte, wie GASTON PARIS, VOLLERS, LIDZBARSKI, DYROFF, ETHÉ, FRÄNKEL, FRIEDLÄNDER<sup>1)</sup> u. A. sich auf diesem Gebiete betätigt haben. Nachdem aber von den meisten der genannten Forscher die Vermutung ausgesprochen und zum Teil auch begründet worden ist, dass die Elhidr-frage auf einen *jüdischen* Ursprung zurückzuführen sei<sup>2)</sup>, glaubte

---

1) Archiv für Religionswissenschaft 1910. Inzwischen ist das zusammenfassende Werk von I. Friedländer erschienen: *die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913). Weil sich hier aber keine neue Gesichtspunkte für unsere Frage bieten, die nicht schon im *Archiv* erwähnt werden, citire ich nur *das Archiv*.

2) M. GASTON PARIS, l'ange et l'ermite (Académie des Inscriptions et des belles lettres 1881 IV 8) Seite 444: „le conte du vieillard à la fontaine ne porte pas moins profondément que celui *des deux voyageurs* l'emprunte de l'esprit juif. On a dit en parlant de ce *dernier*, que l'inspiration en était chretienne aussi bien que musulmane. En réalité, *elle est purement juive*; le mahométanisme et le christianisme n'ont fait que l'adopter ce dernier en le modifiant etc.

DYROFF. Zeitschrift für Assyriologie 1892 VII S. 324: Diese Legende hat trotz Fränkel einen *jüdischen* Ursprung.

DERENBOURG. (Revue des Etudes juives II) S. 292 Anm.: les Musulmans ont sans doute emprunté *aux Juifs* toutes leurs légendes relatives au *Khidr*.

VOLLERS. Archiv. f. Religionswiss. 12. S. 272 ff.: „Auf der einen Seite haben wir das wohlbezeugte erstaunliche Ausstrahlungsvermögen des *jüdischen*

ich, in dieser Richtung noch weiter arbeiten zu können, mit folgendem Resultat: haben die bisherigen Elhīdr-forscher die Identifikation von Elhīdr mit ELIAS, ANDREAS, IDRIS, CHASISADRA und GLAUKUS begründet, so ergaben mir eingehendere Untersuchungen die notwendige Zusammenstellung Elhīdrs mit der Figur des ELIEZER.

Dieser Name spielt in der jüdischen Tradition eine äusserst wichtige Rolle; von den ältesten Erinnerungen Abrahams an bis in die römische Zeit hinein, knüpft sich der Name ELIEZER und ELAZAR an eine erhabene Persönlichkeit, von der ähnliche Geschichten und Legenden in Umlauf waren, wie die, welche von Elhīdr bis auf den heutigen Tag im Munde der orientalischen Welt fortleben. Was Mohammed, der auch diese Legenden, wie viele andere spezifisch jüdische, aus dem Umgang mit den Israëlitern seiner Zeit und Umgebung gelernt haben muss, veranlasst haben mag, aus diesem ELIEZER (Elazar) einen *Elhīdr* zu bilden, wird in der vorliegenden Arbeit des näheren untersucht und klargelegt werden. Dabei werden selbstverständlich die Hauptmomente der *Elhīdrsagen*: die *Lebensquelle*- und die *Fischgeschichte* besondere Abschnitte der Untersuchung bilden, desgleichen die Nach-

---

Religionsherdes, auf der anderen Seite die fast ohne Kulturleistungen eben in die Geschichte eintretende Gemeinde des Islams."

M. LIDZBARSKI. Zeitschr. f. Ass. VIII S. 272. Die Genealogie Hādīrs weist vielmehr auf eine *jüdische* Quelle hin.

Nicht dieser Meinung sind SPRENGER: Das Leben Mohammads II S. 466; ETHÉ (Sitzungsberichte der philos. philol. und hist. Klasse der königl. Bayer. Akad. der Wissensch. 1871) S. 349; FRÄNKEL Z.D.M.G. 45. S. 326 ff.

richten über den *Gefährten* Elhīḍr, den die Korān-exegeten übereinstimmend mit *Josua, Sohn des Nun* identifiziert haben. Wir werden da auch Gelegenheit haben, das Material über die Frage „was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“ also die Ergebnisse eines GEIGER, HIRSCHFELD, GASTFREUND, LIDZBARSKI, GRÜNBAUM, SHAPIRO, EISENBERG, SALZBERGER, um einige weitere Punkte zu bereichern. Insbesondere soll dabei die *Mosefigur* besprochen werden, da eben *Mose* der Ausgangspunkt der Korānlegende (Sure 18<sub>59</sub> ff) ist und dazu der *einzig*e Name, den Mohammed in der sonst ganz mystisch gehaltenen Erzählung nennt. Eben weil ich die Ansicht von Vollers<sup>1)</sup> teile, dass man „um die religionsgeschichtliche Frage nach dem Wesen Chidhers zu beantworten, gut thut, auf den Bericht des Qôran zurückzugehen, da wir kein älteres wohlbeglaubigtes Zeugnis von Chidher, sei es im Norden, sei es im Süden der arabischen Halbinsel, kennen“ tatsächlich aber im Korān der Name *Elhīḍr* niemals erwähnt wird, habe ich diese Arbeit „*der koranisierte Elhīḍr*“ überschrieben.

Die Disposition der folgenden Untersuchungen ist damit gegeben:

Zuerst ist die Figur ELIEZERS, wie sie die jüdische Tradition als die des heiligen Knechtes Abrahams aufgefasst und ausgeführt hat, des näheren zu zeichnen und sind, daran anschliessend, auch die anderen Gestalten der jüdischen Überlieferung zu betrachten, die

1) A. a. O. Seite 270.

den Namen ELIEZER oder ELAZAR führen und ebenfalls eine hochheilige Bedeutung in der Traditionsgeschichte Israëls erlangt haben.

Sodann sollen die Hauptfiguren der Elhîdrlegende auf ihre Quellen in der jüdischen Literatur untersucht und zugleich soll nachgewiesen werden, dass alle diese Figuren mittelbar oder unmittelbar mit dem Namen Eliezer oder Elazar in Verbindung stehen. Es folgt ferner ein Abschnitt über die *Fischgeschichte*, an den sich endlich eine Untersuchung über *Mohammed und die Eliezergeschichte* anschliesst.

## § 2.

### ELIEZER UND ELAZAR IN DER JÜDISCHEN TRADITION UND IHR FORTLEBEN IN DER ELḤIDR LEGENDE.

Die Erscheinung ELIEZERS, wie sie uns *in der jüdischen Tradition* entgegentritt, und zwar nicht nur in dem einen Vers, Genesis 15<sup>2</sup>, wo der Name ELIEZER genannt wird, sondern auch im Anschluss an das ganze Kapitel Gen. 24 und noch einmal an Gen. 14<sup>14</sup> ist für die Geschichte Abrahams bedeutend und entscheidend. Sie hat von jeher ausgiebigen Stoff zur Bereicherung der rabbinischen Literatur gegeben, die sich eifrig mit dieser Figur beschäftigt hat. Die Bibel spricht mit keinem einzigen Worte über die Geburt Eliezers. Plötzlich erscheint er, als Abraham sich Gott gegenüber über seine Kinderlosigkeit beklagt:

„kinderlos gehe ich herum, und der Verwalter meines Hauses ist der Damascener Eliezer“<sup>1)</sup>. Dies ist die *einzigste* Erwähnung seines Namens in der Bibel; alle weitere von ihm berichteten Geschichten und Schicksale, seine Sendung nach Haran u.s.w., findet die Tradition in Bibelstellen, wo er *anonym* angeführt

---

1) Die biblisch-kritischen Bemerkungen zu diesen Stellen (Gunkel u. A.) können wir hier, wo ausschliesslich die *jüdische Tradition* berücksichtigt wird, übergehen.

wird. Und eben plötzlich wie er gekommen ist, verschwindet er auch wieder<sup>1)</sup>.

Die Worte **הוא דמשק אליעזר** (Gen. 15<sub>2</sub>) haben die Rabbinen veranlasst, hierzu einige Betrachtungen an die Person Eliezers zu knüpfen, vielleicht weil ihnen die Stellung des ethnographischen Attributs etwas sonderbar vorkam. So wird denn das Wort **דמשק** abbreviatorisch erläutert: **אמר רבי אליעזר: שדולה: ומשקה מתורתו של רבו לאחרים** — „der schöpft und Andere trinkt mit der Lehre seines Lehrers“ — wie auch die Worte in Gen. 24<sub>3</sub> **המושל בכל אשר לו** im Namen desselben Erklärers interpretiert werden als **שמושל בתורת רבו** — „der herrscht über die Lehre seines Lehrers“<sup>2)</sup>. Diejenigen aber, welche **דמשק**<sup>3)</sup> seine topographische Bedeutung lassen wollen, deuten es nicht als *Abstammungsort* des Eliezer, sondern in Bezug auf den mit der Hilfe Eliezers errungenen Sieg über die fünf Könige. Noch auffallender ist die Interpretation Einiger, nach welchen selbst das Wort **אליעזר** nicht als *nomen proprium*, sondern als *Epitheton* aufzufassen und auf *Lot* zu beziehen sei, wodurch man die Identifikation *Elhīdrs* und *Lots* etwas begreiflicher finden mag<sup>4)</sup>. Sie ist auch deshalb von Wichtigkeit,

1) Dieser Zug mag zu der Identifikation Elhīdrs und ELIAS beigetragen haben, da ja auch Elia in der Bibel *urplötzlich, ohne Jugendgeschichte* erscheint (1 Kön. 17<sub>1</sub>).

2) Joma 28b.

3) Gen. 14<sub>15</sub> **שעל ידו רדפתי מלכים: ויורדפם עד חובה משמאל לדמשק** Genesis Rabba 44; Jalkut 76.

4) Genesis Rabba 44: **„ובן משק ביתו“ זה לומן שנפשו שוקקת עליו ליורשני** cf. auch **„הוא דמשק אליעזר“ שבשבילו רדפתי מלכים עד דמשק ועורני האל** d’Herbelot. Bibl. Orient. s. V. und Tabarī Zotenberg I 373.

weil damit das Motiv gefunden ist für die Bedeutung Elhīdrs des „*Helpers*“ (עֲזָרָה), ein Name, unter dem Elhīdr noch heute in Palestina als Schutzgott angerufen wird<sup>1)</sup>.

Genesis 14<sup>14</sup> erzählt ganz kurz, wie Abraham den Krieg mit den Königen mit Hilfe seiner kleinen Schar gewonnen hat. Diese Schar von Soldaten oder Hausdienern wird angedeutet mit den Worten: הַנִּיבִיּוֹן יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׂמוֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת. Die jüdische Tradition nimmt nun an, dass Abraham, *allein von Eliezer begleitet*, den Sieg davontrug, weil der Name אֱלִיעֶזֶר in hebräischem Zahlenwert (בְּגִמְטְרִיא) 318 ergibt, entsprechend der Zahl, welche für die Schar der הַנִּיבִיּוֹן Abrahams angegeben wird<sup>2)</sup>. Dies mag den Bericht bei *Tabarī*<sup>3)</sup> und *Ta<sup>c</sup>labī*<sup>4)</sup> وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مَنِ وَلَدَ مَنِ كَانَ أَمِنَ بِأَبِرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَانِ وَأَتْبَعَهُ عَلَى دِينِهِ وَهَاجَرَ مَعَهُ مِنْ أَرْضِ بَابِلٍ verständlich machen, in dem man وَلَدَ مِنْ etc. auf יְלִידֵי בֵיתוֹ beziehen kann (Vgl. noch unten).

Man hat also alle mögliche sprachliche und ethische Deutungen versucht, um die Erhabenheit Eliezers zu betonen und bildlich zu veranschaulichen<sup>5)</sup>. Wie schon bemerkt, gab dabei die Verschwiegenheit der heiligen Schrift über die Abstammung Eliezers

1) cf. Curtiss. Ursemitische Religion Seite 110 ff.; Lydia Einsler. Z.D.P. V 17. Seite 42 ff.

2) Nedarim 32a; Pirké de Rabbi Eliezer 27; Gen. R. 41, 44; Tanchuma Gen. 13; Midrasj Tehillim Psalm 113.

3) Chronikon Seite 414 (ed. Leiden).

4) Arā'is 196.

5) Man vergleiche noch Gen. R. 24<sup>2</sup> „עבדו זקן ביתו“ שהיה זיו איקונין „שלו דומה לו“ (sc. Abraham) „המושג בכל אשר לו“ שהיה שולט ביצרו כמותו.

vielerlei Hypothesen Raum. Eliezer, so sagte man sich, *konnte* kein gewöhnlicher Sklave gewesen sein. Wenn er mit seinen so wichtigen Sendungen, wie mit den in Gen. 24 erwähnten, beauftragt wurde, musste er Abraham höher gestanden haben, als ein Leibeigener. Er ist also der *Vertreter* Abrahams in ganz hervorragender Weise. Auch müssen Eliezers Frömmigkeit und Charaktereigenschaften ja ganz bedeutend gewesen sein, wenn seine Sendung so merkwürdig gelingt. Selbst Laban soll getäuscht worden sein und gemeint haben, *Abraham in eigener Person* vor sich zu sehen: „וְהוּא עֹמֵד עַל הַגְּמָלִים“ באויר, ויהי כראותו בן הכיר שהוא צדיק ואמר „בא ברוך ה'“ שהיה סבור שהוא אברהם שהיה <sup>1)</sup> קלסתר פניו דומה לו.

Es drängte sich damit von selbst die Frage auf: „wer ist dieser geheimnisvolle Heros, und woher stammt er?“

Die Antworten, die die jüdische Tradition gab, sind sehr verschieden. Nach Pseudo Jonathan<sup>2)</sup> sollte er ein *Sohn des Nimrod* gewesen sein (אליעזר בר נמרוד). Nach anderen war er einer der vornehmsten *Sklaven* Nimrods und wurde nebst einem anderen Sklaven, namens *Oni*<sup>3)</sup>, dem Abraham geschenkt, als dieser

1) Midr. Abkir (in Jalkut Gen. 109).

2) Gen. 14<sub>14</sub>; cf. auch Jalkut l. c. נמרוד בן אליעזר הוא

3) Dieser Name kommt auch im Talmud (Taäni<sup>th</sup> 23<sup>a</sup>) vor, u. zw. in einer Erzählung, die überraschende Ähnlichkeit hat mit der Elhidrlgende bei Kāzwinī (cf. Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe t. III 429/30), die Rückert in seinem „Chidher“ wunderschön wiedergegeben hat. Die Geschichte des

אמר רבי יוחנן כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער: חני המעגל על מקרא זה „שיר המעלות בשׁוֹב ה' אֵת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֹלְמוֹם“ (Ps 127<sub>1</sub>)  
אמר מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא? יומא חד הוה אויל באורחא.



den Nimrod von der Existenz eines *einzig*en Gottes überzeugt hatte. Nach einer dritten Version ist ELIEZER identisch mit *Og*<sup>1)</sup>. Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit dem Krieg, den Abraham mit AMRAPHEL etc. führte. Dass dieser Krieg im jüdischen Sagenkreis über Abraham eine sehr grosse Rolle spielt, ist bekannt. Die Rabbinen identifizieren Amraphel mit

חזייה ליהוה גברא נטע חרובא. אמר ליה האי עד כמה שנין? אמר ליה עד שבועין שנין. אמר ליה פשימא לך דחייית שבועין שנין? אמר ליה האי גברא עלמא בחרובא אשכחתיה כי היכי דשתלי אבהתי שתלי נמי לבראי אנא נמי איתשיל לבראי, יתיב קא כריך רפתא. אתא ליה שינתא, ניס, אהדרא ליה משזנתא איכסי מעינא דאינשי וניס שבועין שנין קם חזייה ליהוה גברא דהוה קא מלקט מינייהו. אמר ליה את הוא דשתליה? אמר ליה בר בריה אנא. אמר ליה שמע מינה דניימו שבועין שנין, הוא לחמריה דאתיילדא ליה רמכי רמכי, אול לביתיה, אמר להו בריה דחוני המעגל מי קיים? אמרו ליה בריה ליתא, בר בריה איתא. אמר להו אנא חוני המעגל, לא הימנחו, אול לבית המדרש שמעינהו לרבנן דקאמרי נדירן שמעתתין כבשני דחוני המעגל דכי הוי עייל לבית מדרשא כל קושיא דהוי להו לרבנן היה מפרש ליה, אמר להו אנא נירו, לא הימנחו ולא עבדי ליה יקרה כדמבעי ליה חלש דעתיה. בעי רחמי ומית. Zweitens auch die Tatsache, dass *Oni* die Macht zugeschrieben wird, die Natur, mittels seines inbrünstigen Gebets, durch Regenspenden neu beleben zu können (daselbst), eine Macht, die man auch *Elhīḏr* zuschreibt. (Ungezweifelt hat auch diese talmudische Legende den Stoff geliefert für Washington Irvings „Rip van Winkle“, ein Gegenstück zu Rückerts „Chidher“). *Ḳazwīnī* scheint mehrere seiner Legenden aus jüdischen Quellen geschöpft zu haben, so die Legende: *Moses und der Greis* (Silvestre d. S. S. 427), die auch in den *Elhīḏrcyclus* hineingebracht wird (cf. Levi. Rev. d. E. j. 8. S. 73) und wozu man die midraschischen Erläuterungen zu Exodus 33<sup>21</sup> vergleiche, wo Gott dem Mose auf dessen ausdrückliche Bitte, oben auf dem Berge Sinai, die Schätze der Wohlthäter zeigt בקש משה לעמוד על מתן שכרן של מצוות ועל שלוותן של רשעים שנאמר „ומשלם לשונאיו“ אמר לו הקדוש ברוך הוא „והסירותו את כפי“ בעולם הזה אני מראה לך מתן שכרן של יראים ולעולם הבא מראה לצדיקים הטוב שהוא צפון להם, באותה שעה הראה לו הקדוש ברוך הוא etc. Der „*Zadig*“ von Voltaire, wiederum das Thema der *Elhīḏr*figur, mag wohl auch sprachlich etwas mit *צדיק* *אותו צדיק* womit *Oni* bezeichnet wird, zu thun haben.

1) P. d. R. E. 16; Sopherim 21, עוג הוא אליעזר

NIMROD, der, nach der Auffassung der jüdischen Tradition, drei Namen hat: ג' שמות נקראו לו כוש נמרוד: כוש שהיה ואמרפל, was folgenderweise erklärt wird: כוש ודאי נמרוד שהעמיד מֶרֶד בעולם, אמרפל שהיתה אמירתו אפילה דאמרי ואפלי בעלמא <sup>1)</sup> דאמרי ואפלי <sup>2)</sup>. Pseudo Jonathan (Gen. 14<sub>1</sub>) sagt deutlich והוי ביומי דאמרפל הוא נמרוד דאמר למרמי אברם לנורא. Nach SEFER HAJASCHAR heisst er deshalb AMRAPHEL, weil durch den von ihm veranlassten Thurmbau viel Volk umkam: עם רב פל <sup>3)</sup>.

FRIEDLAENDER hat nun in diesem Sagenkreis eine Erklärung für die oben erwähnte Ueberlieferung وهو من ولد من کن etc. suchen wollen, indem er aus dem Personencyclus des Amraphelkrieges Malkiṣedeq als Ahn des Elhidr herausgriff. So sagt er <sup>4)</sup>: „Nach einer Ueberlieferung . . . . war Malkiṣedeq ein Nachkomme Sems, der in Chaldaea geboren war, aber infolge des Götzendienstes der Einwohner nach Palästina auswanderte. Diese Ueberlieferung liegt der sonst unverständlichen Angabe zu grunde, dass Chadhir „der Nachkomme eines Mannes war, der an Ibrāhīm glaubte und mit ihm aus dem Lande Babel auswanderte.“” Im Rahmen unserer rabbinischen Betrachtungen können wir aber, wie wir oben gesehen haben, diese Tradition

1) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von אמרי דאפלי cf. BEER. Leben Abrahams S. 130. N. 240.

2) Erubin 53a; Gen. R. 42; Jalkut. 72.

3) cf. die Legende bei Ta'labī (Arā'is 193 ff.) wo der König viele Menschen umbringen lässt.

4) Arch. f. Rel. 13, I. S. 105.

durch die Figur ELIEZERS erklären. Verfolgen wir nun diesen eingeschlagenen Weg weiter!

ELIEZER und ABRAHAM scheinen einander in grossen Seeleneigenschaften ergänzt zu haben. Die schöne Geschichte jenes heilbringenden Edelsteines (Baba bathra 16b) hat man natürlich allegorisch aufzufassen. Sie mag ein Bild sein für die ausserordentlich suggestive Kraft, die von Abraham ausstrahlte und jedem Kranken, der mit ihm zusammentraf, mit neuem, frischem Leben erfüllte. Hier ragt ABRAHAM in der jüdischen Tradition himmelhoch über MOSE empor. Sagt dies doch schon die schlichte Charakterisierung seines Lebens in Genesis 24<sub>1</sub>) mit den einfachen Worten: **וְהָ בָרַךְ אֶת אַבְרָהָם בְּכָל** also es fehlte ihm an *Nichts*. Das soll nach der Auslegung der Mystici<sup>1)</sup> heissen: Abraham hatte *das höchste menschliche Wissen und Können*, das sich in der Selbstüberwindung seiner Leidenschaften und Neigungen manifestiert, erreicht. Eliezer aber war Abraham nicht nur ähnlich (**זֶקֶן בֵּיתוֹ שְׂוִיו אֲקוּנִין שֶׁל פָּנָיו כּוֹ**), sondern sogar *überlegen*. Denn, nach der jüdischen Tradition, bezieht sich Gen. 24 auf ELIEZER und *er* ist der alte Ratgeber Abrahams, der in den wichtigsten Angelegenheiten zur Räte gezogen wird; wenn also Abraham in dem Sinne, wie oben angegeben, als *Weiser* geschildert wird, dann muss ihm Eliezer *mindestens* gleichgekommen sein. Und so lässt sich dann die arabische Erklärung des Wesens Elhidrs verstehen: ..... اقصى

1) cf. u. M.: R. Bechai und Nachmanides z. St.; Baba bathra 17a; Gen. R. z. St.

الذى يقضى بلحقّ ولا يتبع الهوى اعلم ..... الذى يبتغى علم  
النّاس الى علمه عسى ان يصيب كلمة تهديه الى هدّى او تردّه  
عن ردى<sup>1)</sup>.

Mit Gen. 24 fängt in der jüdischen Tradition die Geschichte Eliezers erst recht an; aus dem זקן ביתו wird die allgemein vertretene Ansicht verständlich, dass Elhizr ein *ehrwürdiger Greis* gewesen sei. Die Bibel lässt hier einen *Anonymus* (wie im *Ḳorān* Sure 18) auftreten, den die jüdische Tradition als ELIEZER deutet. Eliezer also geht auf die Reise, seine Mission zu erfüllen. Der Mittelpunkt in der von der *jüdischen Tradition auf ELIEZER bezogenen* Bibelstelle, ebenso wie im *Ḳorān*, ist die *Quelle*, mit dem Unterschiede aber, dass im *Ḳorān* von der *Lebensquelle* die Rede sein sollte (ich spreche hier im Namen der *Erklärer*, Mohammed selbst gebraucht dieses Wort nicht!), in der Genesiserzählung aber von einer *Quelle* schlechthin gesprochen wird. Nebenbei sei bemerkt, dass die bedeutenden Schicksale der jüdischen Heroen in der Bibel fast immer am Wasserbrunnen sich abspielen. So bei JAKOB, MOSE (diese beiden Figuren sind *eben dadurch* von Mohammed verwechselt worden. Sure 28<sub>27</sub> ff.) und ELIA (1 Kön. 17<sub>3</sub> — die Geschichte mit der Schwalbe *عصفر kann* bei den Arabern ein Nachklang von עורבים vs. 6 daselbst sein). Auch SALOMO wird am Brunnen Gichon zum König gesalbt. Vor allem spielte der grosse Brunnen in der Wüste während Israëls vierzigjähriger Wanderung eine ausserordentlich wich-

1) Ṭabari. Chr. 422; Taʿlabī 189 ff. etc.

tige Rolle<sup>2)</sup>. Was die Wasserquelle in MOSES Leben bedeutete, zeigen Stellen wie Exodus 2<sub>15</sub> und Numeri 20, wo in der jüdischen Ueberlieferung die Wasserquelle *Geburt* und *Tod* des grossen Mannes bildet.

Und nun die Geschichte Abrahams! Der Bericht bei den arabischen Exegeten, von dem wir einen Teil schon oben mitgeteilt haben (Seite 7), lautet wie folgt:

وقبل أنه كان على مقدّمة نى القرنين الاكبر الذى كان أيام ابراهيم وهو الذى قضى له بيئر السبع وهو بيئر كان ابراهيم احترفها لما شينته في صحراء الاردن<sup>1)</sup> وان قوط (? قوم) من اهل الاردن ادعوا الارض التى كان احترف بها ابراهيم بيئره فحاكمهم ابراهيم الى نى القرنين الذى ذكر ان الخصر كان على مقدّمته أيام سيره في البلاد وأنه بلغ مع نى القرنين نهر الحيوة فشرب من مائه وهو لا يعلم ولا يعلم به مع نى القرنين ومن معه فخلد وهو حى عندم الى الان etc. (dann folgt dass oben citirte). Es handelt sich also um Streitigkeiten Abrahams über die Brunnenfrage. Auch in Genesis 21<sub>22</sub> ff 26<sub>15</sub> ff ist von diesen Zwistigkeiten die Rede. *Hierin glaube ich den Hauptanknüpfungspunkt der Eliezer- mit der Elhidrgeschichte gefunden zu haben.*

Der Wiederholung dieser Erzählung von der Brunnenfehde wird von der jüdischen Tradition eine tiefere Bedeutung beigemessen: **רועי אברהם אומרים לנו הבאר, ואלו אומרים לנו הבאר, אמרו להם רועי אברהם כל מי**

1) Man vergleiche die Midraschlegenden und Erklärungen in Midr. Rabba, Jalkut etc. zu Numeri 21<sub>17</sub> wo dieser Brunnen mit Mirjam in Verbindung gebracht wird.

2) Ueber dieses صحراء الاردن cf. unten Seite.

שחמים עולים לקראתו להשקות את צאנו שלו היא  
 הבאר, כיון שראו חמים צאנו של אברהם אבינו, מיד  
 עלו, אמר לו הקדוש ברוך הוא את סימן לבניך מה את  
 כיון שראו חמים את צאנך מיד עלו אף בניך כיון שהבאר  
 רואה אותן מיד יהא עולה, ההוא דכתיב, אז ישיר  
 (Num. 21<sup>17</sup>). ישראל עלי באר ענו לה באר הפרוח שרים  
 Ausserdem werden auch die Brunnennamen bei Isaac im  
 übertragenen Sinne als *die Bücher der Weisheit* er-  
 klärt<sup>1)</sup>. Auch *dies* haben die arabischen Exegeten  
 für die *Elhidrgeschichte* übernommen, indem sie die  
*Meere* des Korāns (18<sup>59</sup>) auch *bildlich* deuten. So  
*Zamahšari* (z. St.): ومن بدع التفسير أنّ البكرين موبى والخضر  
und weiter ausgeführt bei Bei-  
وقيل البكران موسى وخضر عم فان موسى كان بحر  
علم الظاهر وخضر بحر علم الباطن. Dass übrigens auf die  
 Genesisstellen in dem oben erwähnten Bericht ange-  
 spielt wird, geht auch daraus hervor, dass darin  
 ebenso von بئر السبع gesprochen wird, wie in Gen. 21<sup>81</sup>  
 und 26<sup>33</sup> von באר שבע. Danach ist auch Tal'abī  
 (195 ff.) richtig zu stellen, der da von einem بئر  
spricht, denn was Elisa hier zu thun habe, ist nicht  
einzusehen. In der That lässt sich nirgends in der  
arabischen Überlieferung die Figur des Elhidr von  
der Quellenfrage lösen.

1) Gen. Rabba 64. רבי יהודה? רבי יצחק בבאר שבע? כמה בארות חפר אבינו יצחק בבאר שבע? רבי יהודה?  
 אמר ד' כנגד קן נעשו בניו ד' דגלים במדבר, ורבנן אמרו חמש כנגד חמשה  
חומשי תורה es wird dies dann näher im Anklang an die fünf verschiedenen  
 Namen erklärt.

Wie kam man nun zu der Annahme einer *Lebensquelle* in Verbindung mit der Person Elhidrs? Um diese Frage aus der *Eliezergeschichte* heraus beantworten zu können, müssen wir noch eine wichtige Tatsache vorausschicken.

Den von der jüdischen Tradition beeinflussten Arabern konnte diese abrahamitische Brunnenfrage in der Tat der Ausgangspunkt, oder sagen wir lieber *ein* Ausgangspunkt der islamischen Religion sein, weil *ihr Urahn Ismael* bei diesem Brunnen in באר שבע sein fast verlorenes Leben zurückfand (Gen. 21<sub>14</sub>). Dort hatte ihn seine Mutter, *Hagar*, der Verzweiflung nahe, im Wüstensande ausgesetzt. Sie gab schon ihr und ihres Kindes Leben preis, als ihr plötzlich ein Engel erschien, der beide vom Tode errettete. Und dieser Brunnen ist nach der jüdischen Überlieferung derselbe, an den die Erzählung in Genesis 16 anknüpft. Ismael ist noch nicht geboren. Aber dort am Brunnen erscheint der von ihrer Herrin ausgetriebenen Hagar ein Engel, der ihr offenbart, *wen* sie im Schoosse trägt. Hoffnungsvoll und freudig „nennt sie nun den Namen des Ewigen, der mit ihr gesprochen: „*du, Gott des Erblickens*, denn, sprach sie: „ich erblicke auch hier eine Spur desjenigen, der mich erblickte““.

Dieser Brunnen hat nach der Widmung der Hagar seinen Namen erhalten: „daher nannte man den Born „*Quelle des Lebenden*, der mich gesehen““ wozu noch topographisch berichtet wird: „siehe, er ist zwischen Kadesch und Bered“ (Gen. 16<sub>13/14</sub>).

Die Targumisten haben dieses באר לחי ראי etwas

umschrieben. So *Onkelos*: ברא ומלאך קיימא und *Pseudo-Jonathan*: בירא דאתגלי לה חי וקים also: „*die Quelle des Ewiglebenden*“, sodass damit also die Idee einer Lebensquelle, wenn auch in *anderer* Deutung als gewöhnlich, vom Targum in der Bibel aufgefunden ist. Dies führt uns wiederum zur *Eliezer-Elhidr*-Identifikation.

Die Quelle באר לחי ראי wird mit *diesem* Namen noch einmal in Gen. 24<sup>62</sup> genannt. Der von der jüdischen Tradition angenommene ELIEZER kommt mit Rebekka, der Frau seines jungen Herrn, aus der Fremde zurück. Dort am Brunnen „Beër Lachai Roi“ begegnet er Isaac. „Und Isaac kam vom Wege nach dem Born „des Lebenden, der mich erblickte“, denn er wohnte im Lande des Südens“, sagt das Schriftwort. Was führte ihn zu diesem Brunnen? Auch Abraham hatte dort gewohnt (Gen. 20<sub>1</sub>), und es war dort nach der Ueberlieferung des Volksmundes, die *Lehrschule* des Sem. So u. M. *Pseudo-Jonathan* (Gen. 24<sup>62</sup>) ויצחק הוי אתי מבי מדרשא דשם רבא מעלנא דבירא דאתגלי עלוי חי וקים. Also: *ein Lehrhaus des tiefsten Wissens am Brunnen des Ewiglebenden*. Wie deutlich hört man hier schon die Elhidrklänge der arabischen Erklärer: *die Niederlassung des höchsten Wissens an der Lebensquelle*.

Aber mehr noch bedeutete dieser Brunnen. Er war ein *Gebetsort* geworden, eine Stätte der Tefillah<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> cf. Nachmanides z. S. ויִתְּבֹן בעבור היות מבוא מקור שהיה יצחק הולך  
תמיד אל המקום ההוא כי הוא מקום תפלה בעבור הִרְאוֹת שם המלאך.



Dort betete Isaak um den glücklichen Ausgang der Sendung Eliezers, dort auch hatte er Hagar bewogen, zu Abraham zurückzukehren <sup>1)</sup>. Auch Elhīḏr betet, wenn man ihm begegnet <sup>2)</sup>. Mohammed soll ihm sogar einmal persönlich begegnet sein, wie auch عن بعض auf die Autorität des مالك بن انس hin erzählt wird <sup>3)</sup>. Auch damals betete Elhīḏr فاذا رجل يصلي ja, sogar ويقول اللهم اجعلني من امة محمد .

Und eben als ein solcher Ort, als Gebets- und Lehrstätte hatte dieser Brunnen eine so hochheilige Bedeutung, dass die jüdische Ueberlieferung ihn zu den zehn Dingen rechnet, welche in der Dämmerung des ersten Sabbath geschaffen sein sollen <sup>4)</sup>. Und eben derselbe Brunnen war es, der Israel vierzig Jahre lang in der Wüste mit frischem Leben labte <sup>5)</sup>. *Bildlich* kann man das Was-

1) Gen. R.; Jalkut; Raschie z. S. שהלך להבא הגר לאברהם אביו שישאנה

2) cf. Ta'labī 192.

3) Ta'labī 196.

4) Aboth 5-5; Pesachim 54b.

5) P. d. R. E. 31. Tanchuma zu Gen. 21,14. Es kommt daselbst eine Erzählung vor, die für die Elhīḏrgeschichte und ihre Entwicklung von Wichtigkeit ist. Es heisst nämlich: die Engel klagten ISMAEL an und erheben die Einrede gegen Gott: „o Herr der Welt, jenem Ruchlosen, der einst ein Räuberleben führen, den Vorübergehenden auflauern wird, um sie dem Tode zu weihen, dessen spätere Nachkommen einst aus Hass gegen deiner Kinder Israels fromme Sprösslinge auf ihrem Zuge in die Gefangenschaft dem jammervollsten Tode, dem Verschmachten preisgeben werden, dem willst du durch Wunderhand jenen Brunnen spenden, für den Myriaden dereinst die Siegeslieder zu deinem Lobe werden erschallen lassen?“

Hierzu gehört, um die Geschichte, auf welche angespielt wird, zu verstehen, eine zweite Legende. Es heisst nämlich (Tanch. 2 Mos. 18<sub>1</sub>; Gen. R. und Ex. R. z. St.; Midr. Klagel. 2<sub>3</sub>; Schochar Tob zu Ps. 56; cf. noch Raschie zu 1 Mos. 21<sub>17</sub> und Rosch Haschana 16b in Verband mit Jer. Taänith 48): Als NEBUKADNEŠAR die Israeliten in die Gefangenschaft führte, baten diese, dass man sie durch das Land ihrer Brüder, der Ismaéliten, ziehen lassen möge, welche gewiss Mitleid mit ihnen haben und ihnen Speise und Trank reichen würden. NEBUK. willigte in diese Bitte ein. Und nun zogen ihnen

ser auf die *heilige Lehre* beziehen<sup>1)</sup>; aber auch *tatsächlich* knüpfte sich an das Wasser der Wüste die Geschichte des Judentums. Vom ersten Schritt bis zum letzten war es die Quellenfrage, die es fast täglich beschäftigte. Nach der Tradition war schon in dem Namen der Quelle zu Refidim der Streit um Wasser ausgedrückt<sup>2)</sup>.

MOSE hatte dabei sein Leben nur mir Mühe gerettet. Und auch am Ende der Wüstenwanderung kam es wieder so weit. In *Kadesch*, wo Mirjam starb, spielte wieder die Wasserfrage die Hauptrolle, und diesmal *büßte* MOSE sein Leben *dabei ein*<sup>3)</sup>. War nicht *hier* der Brunnen, an dem der *Stammvater der Araber* das Leben davontrug? (הנה בין קדש ובין ברד) 1 Mos. 16<sub>14</sub>). Begegnete nicht *hier* ELIEZER dem Isaac, um ihm sein Lebensglück zu bringen und die Fortdauer eines ewigberühmten Geschlechtes zu verheissen? Lag nicht auf

die *Ismaëlit* mit gezalzenen Speisen und aufgeblasenen Schläuchen entgegen. Die armen Gefangenen genossen hastig die ihnen dargebotenen Speisen; als sie hierauf ihren Durst löschen wollten, fanden sie die Schläuche leer und die darin enthaltene heisse Luft drang in ihre Eingeweide, sodass sie verschmachteten und zum grössten Teile jammervoll umkamen. Es kann sein, dass die Erklärer der Elhīdrlegende durch Verknüpfung dieser zwei, zeitlich weit aus einander liegenden geschichtlichen Darstellungen, Elhīdr auch als JEREMIA gedeutet und in NEBUKADNEŞARS Zeit verlegt haben, obwohl

schon die arabische Kritik diese Annahme ablehnte: *وبدّل على خطأ قول*

من قال أنّه أورميا بن حلقيا لأنّ أورميا كان في أيام بخت نصر (Tabarī. Chron. 429 cf. Taʿlabī 195, ibn Haḡar 883 etc). Auf diese *Elhīdr-Jeremiahypothese* muss auch die Angabe bei Elhīdr *من سبط هارون* zurückgeführt werden (cf. *מִן סִבְטֵי הַכֹּהֲנִים* Jer. 1<sub>1</sub>). Auf diese Hypothese des *Elhīdr-Jeremia* kommen wir noch zurück.

1) cf. Jesaias 55<sub>1</sub>. Die Vergleichung der *Thorah* mit dem *Wasser* ist übrigens in der jüdischen Literatur ganz geläufig (cf. Jalkut zu Jesaia 55<sub>1</sub>).

2) Exodus 17<sub>1</sub>.

3) Numeri 20<sub>1</sub> ff.

diesem Wege die Quelle von *Beër Scheba* aus der die Geschichte der Erzväter hervorsprudelte?

Wenn wir also in der *jüdischen* Ueberlieferung eine *Lebensquelle* suchen, dann haben wir hier und nur hier zu graben. Aber dann werden wir auch *hier* die Quelle des ماء للحيوة der Elhidrlgende finden. In Genesis 26<sub>19</sub> wird erzählt, wie Isaac mit Abimelech, bzw. dessen Hirten über die Brunnenfrage haderte <sup>1)</sup>. Auf einmal, so heisst es „gruben die Knechte Isaacs im Boden und fanden einen Brunnen *lebendigen Wassers*: כּאֵר מַיִם חַיִּים. Also ist das ماء للحيوة in der Bibel zurückfinden! Es kann die Uebersetzung, wenn auch eine nicht richtige, von מַיִם חַיִּים sein. „Die *Knechte* Isaacs gruben“; in erster Stelle kann man hier wohl denken an den Knecht אֵלִיעֶזֶר ELIEZER, denn derselbe Streit wurde doch auch zur Zeit ABRAHAM'S geführt (cf. vs. 18) und vom Tode Eliezers ist noch nichts erwähnt. Und dass hier auf eine höhere Dienerschaft angespielt wird, beweist der Umstand, dass die *Hirten* haderten um den Brunnen, den die *Diener* gegraben hatten. Der Zank um den Besitz des lebendigen Wassers sollte nach dem Midrasch, wie wir oben sahen, so ausgeglichen werden, dass, demjenigen, dessen Kleinvieh das Wasser beim Trinken *von selbst emporsteigen* würde, dieser Brunnen zugewiesen werden sollte. Dieses Wunder, das Emporsteigen des Wassers, je

1) Abraham führte *persönlich* diesen Zwist. Darauf spielt das وان قوط من أهل الارض ادوا الارض التي كان احتقر بها ابراهيم بثرة der arabischen Erklärer an.

nach der Persönlichkeit, die am Brunnen stand, wird auch in der Geschichte ELIEZERS betont<sup>1)</sup>. Das mag das an und für sich schon lebendige Wasser um so lebendiger haben erscheinen lassen. Genug aber, das מים חיים blieb fortan in der Bibel ein stehender Ausdruck für das wie lebendig emporsprudelnde Wasser<sup>2)</sup>. Aber auch in *übertragenem* Sinne wurde diese Redensart angewandt<sup>3)</sup>. Eine schöne Illustration finden wir z. B. bei Zacharias (14<sub>8</sub>): והיה ביום ההוא יצאו מים חיים: מירושלם etc. und bei Ezechiel (47<sub>9</sub>) אל כל אשר יבוא שם נחלים יהיה (vergl. unten Seite 35).

Nun hat man auch die *Lebensquelle* im *Lande der Finsterniss* gesucht<sup>4)</sup>. Ist auch hierfür ein Ursprung in der *Eliezergeschichte*?

Die jüdischen Erklärer, besonders die Midraschisten, haben die Gewohnheit, zur Interpretation biblischer Personen, die anachronistischsten Vergleichen an zu führen. So soll ADAM davidische Psalmen zur Verherrlichung des Sabbaths gesungen haben. Und so hat der Midraschist für das Gemälde „Eliezers Sendung“ Jesaiasfarbe im Pinsel gehabt, als er zeichnete:

מי בכם ירא ה' שמע בקול עבדו אשר הלך חשכים  
 מי בכם ירא ה' זה אברהם שבא מאספמויא<sup>5)</sup> (Jes. 50<sub>10</sub>)

1) Gen. Rabba 60. Auch sonst wird die *Gleichwürdigkeit* Eliezers mit der Erzväter betont (cf. Sanhedrin 95<sup>a</sup>).

2) Levit. 14<sub>5</sub>, 6; 50; 51; 52; Num. 19<sub>17</sub>; Hohel. 4<sub>15</sub>.

3) Jer. 2<sub>13</sub>; 17<sub>13</sub>. Ist dies ein *zweites* Motiv für die *Elhidr-Jeremiahypothese*?

4) cf. *Hunnius* das syrische Alexanderlied Z.d.D.M.G. 60, S. 186, Zl. 138 ff.

סמל? שמבן

5) Wahrscheinlich ממוספמויא zu lesen cf. auch Strassun zu Gen. R. 60 Anfang.

ומחברותיה ולא היה יודע היכן, דבר אחר: מי בכם ירא ה' זה אלעזר אשר הלך חשכים בשעה שהלך להביא את רבקה, ואין נוגה לו, ומי היה מאיר לו? הקדוש ברוך הוא<sup>1)</sup> היה מאיר לו בויקים ובברקים<sup>1)</sup>. Hier wird also auf die Finsterniss angespielt, die Eliezer durchziehen musste, bevor er Rebekka *am Brunnen* fand. Fügen wir noch hinzu, dass er sich nach ארם נהרים hinbegab, das Land, wo *zwei Ströme* zusammenkommen (auf das جمع البكرين komme ich noch in einem besonderen Abschnitt zu sprechen) und dass das Wasser der Quelle bei der Ankunft Eliezers von selbst emporstieg-es war die Quelle, bei welcher Eliezer sein inbrünstigstes Gebet zum Himmel sandte — so sieht man, es sind *Ellhidrzüge* hier vereint, die wir immer und immer in der arabischen Literatur finden, wozu noch kommt, dass עבר dem Namen Eliezers als *höchste* Unterscheidung immer beigefügt wird, ein Beinamen, dessen die grössten Heroen Israels sich erfreuten (Abraham, Mose, David und Salomo); man vergleiche hierzu dann auch das عبدا من عبدنا (Sure 18<sub>64</sub>).

Kehren wir zurück! Die dritte Antwort der jüdischen Tradition auf die Frage „*wer ist ELIEZER?*“ war: *Og*.

Die Nachricht des verheerenden Krieges der verbündeten Könige, der auch den Neffen Abrahams, Lot, in Mitleidenschaft gezogen hatte (Gen. 14<sub>13</sub>), wurde Abraham von einem Flüchtlinge überbracht:

1) Gen. Rabba 60; Jalk. Jesaia 335.

וּיבֹא הַפְּלִיט וַיִּגְדַּל לְאַבְרָם. Nach dem Talmud<sup>1)</sup> war dieser Flüchtling *Og*, weil es in 5 Mos. 3<sub>11</sub> heisst: „nur Og, König von Baschan, war vom Ueberreste der Riesen noch geblieben“. Seinen Namen עֹג soll er erhalten haben, weil er, als er zu Abraham mit dem Unglücksberichte kam, diesen mit der Bereitung eines ungesäuerten Kuchens beschäftigt fand<sup>2)</sup>. BEER hält es indessen für möglich<sup>3)</sup>, dass der Name עֹג bedeutet: „der einen Kreis beschreibt“ und verweist dafür auf Talmud Taänith 23<sub>a</sub>, wo es von *Oni Hammeagel* heisst: עֹג עֹגָה וְעֹמֵד בְּתוֹכָהּ als er im Begriffe steht die Regenspende zu bringen. (Wir haben schon oben auf Seite 8 die *Onigeschichte* als die *ḳazwinische Elhīdrquelle* angeführt).

Wenn wir nun den Bericht im „Testament der 12 Patriarchen“<sup>4)</sup> berücksichtigen, wo ELIEZER Ἰεβζα genannt wird, was BEER dem hebräischen יבֵל entsprechen lassen will<sup>5)</sup>, so können wir eine Genealogie des Elhīdr verstehen, die häufig von den arabischen Erklärern angeführt wird. *Ṭabarī*<sup>6)</sup> sagt nämlich: بلييا بن ملكان بن فالغ بن عابري بن شالغ بن ارفحشد بن شام ابن نوح. Dieses بلييا wird aber bei *Ibn-el-Athir*<sup>7)</sup>,

1) Nidda 61<sub>a</sub>; man vergleiche וּיבֹא הַפְּלִיט וַיִּגְדַּל לְאַבְרָם וְעֹג שְׂפֵלֵט זה עֹג שְׂפֵלֵט מְדוּר הַמְּבוּרָה und dazu Zebachim 113<sub>b</sub>.

2) Gen. R. 42; Jalkut 72 עֹגוֹת בְּמִצְוֹת עֹגוֹת שָׂבָא וּמִצְוֵי אַבְרָהָם יוֹשֵׁב וְעוֹסֵק בְּמִצְוֹת עֹגוֹת

3) Leben Abrahams Seite 139.

4) Levi C. 6.

5) S. 198 Note 900.

6) Chron. 415; cf. auch Ṭaʿlabī 192 und Boḥārī Assaḥīḥ S. 214 ff.; ibn Haḡar Iṣāba 883(2258).

7) Chron. Leiden 1866 S. 112.

*Damīrī*<sup>1)</sup> und *ibn Hağar*<sup>2)</sup> in der Lesart *يليا* vorgefunden. FRIEDLAENDER<sup>3)</sup> meint hierin die Stütze für *Elhidr* = ELIA zu finden. Er will die Lesart ILIA behalten, nicht nur weil auch Zotenberg (I 374) „*ELIA fils de Melka*“ schreibt, sondern weil auch er die Identifikation *Elhidr* mit ELIA nicht für unmöglich hält. Nannten sich doch die mohammedanischen Juden, die ELIA hiessen, mit bürgerlichem Namen *CHIDR*<sup>4)</sup>. Aber diese *Elhidr-Elia*-Identifikation ist kein Grund, um *يليا* für *بليا* zu lesen. Vielmehr ist, weil die Araber für ELIA niemals die Form *يليا* sondern nur *اليباس* haben, die Lesart *بليا* beizubehalten. Und wir können, wie wir gesehen haben, dieses *بليا* als Methathese von *Ἰεβλᾶ* erklären und finden dann in dieser Genealogie eine wichtige Stütze für die *ELIEZER-Elhidr*-Hypothese. Das *ابن ملكان* lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass, wie wir oben sahen (Seite 8), *ELIEZER* auch als *Sohn NIMRODS* genannt wird. Weil nun dieser *NIMROD* in der jüdischen Tradition der Geschichte Abrahams der König *κατ'εζόχην* ist, so kann man auch *Eliezer* als *בר מלכין* „Königssohn“ bezeichnet haben.

Was nun noch als ausserordentlich wichtiges Moment für die *ELIEZER-Elhidr*-Hypothese in Betracht kommt, ist die Auffassung von *ELIEZER*, als *der Ewiglebende*.

Es heisst in der jüdischen Tradition<sup>5)</sup> *תשעה נכנסו*

1) *hajūt-al-hawajān* (s. V. *hūt Mūsa*).

2) S. 883.

3) *Archiv. f. Rel.* XIII 1. S. 97 ff.

4) S. 97.

5) *Derech eres zuta* I am Ende; *Jalkut. Gen.* 76.

בגן עדן בחייהם ואלו הן, הנוד, ומשיח, ואליהו, ואליעזר  
עבד אברהם, ועבד מלך כושי, וחירם מלך צור, ויעבץ  
בנו של רבי יהודה הנשיא, וסרח בת אשר, ובתיה בת  
פרעה, ויש אומרים הוציאו חירם ונכנם תחתיו רבי יהושע  
בן לוי.

ELIEZER, *der Knecht* ABRAHAMS ist also *lebend* ins Paradies eingetreten. Diese Midraschbemerkung muss ungemein viel zu der Gestaltung der Elhīḏr-*legende* beigetragen haben und Vieles, was uns in den verschiedenen Identifikationen unerklärlich erschien, kann in diesem Midrasch seine Aufklärung finden. Also nebeneinander als *Ewiglebende* — denn das ist die Bedeutung von נכנסו בגן עדן בחייהם — werden genannt HENOC, MESSIAS, ELIA, ELIEZER, EBED-MELECH, JA'BEṢ, HIRAM, SERAH, BITJA und JOSUA BEN LEVIE. Was brauchen wir mehr, um die arabischen Exegeten und Chronisten in ihren Elhīḏr-*Erklärungen* zu verstehen?<sup>1)</sup> Von allen den Genannten interessiert uns ELIEZER am meisten. Dass HENOC, MESSIAS und ELIA zu den Unsterblichen gerechnet werden, ist bei ihrer Stellung in der jüdischen Tradition vollständig begreiflich. ELIEZER aber — auf die anderen Genannten kommen wir dann von selbst zurück — in diesem Zusammenhang zu finden, und zwar in der Reihenfolge: HENOC, MESSIAS, ELIA, ELIEZER, spricht für seine erhabene Bedeutung.

1) Auch die Araber kannten eine derartige Reihe von „Ewiglebenden“  
 أربعة من الانبياء احياء, اثنان في السماء عيسى:  
 وادريس (= Henoch) واثنان في الارض, الخضر واليباس



Was soll aber das Epitheton **עבד אברהם**? Konnte man sich vielleicht ohne diesen Beinamen in der Person irren? Ja! denn es gab mehrere sehr bedeutende Persönlichkeiten mit dem Namen ELIEZER, die einer so hohen Unterscheidung gewürdigt werden könnten. Hierin gipfelt eben meine Hypothese! Ich meine nachweisen zu können, dass der Name und das Wesen *Elhidr* entstanden sein können aus der Verschmelzung von Legenden und Erzählungen, die die jüdische Tradition von jeher und durch ihre ganze Geschichte hindurch an den Namen ELIEZER (ELAZAR) geknüpft hat und dass MOHAMMED, der grosse, schöpferische Geist, aus diesen Sagen, die er von den Juden in Mekka und Medina tagtäglich hatte hören können, eine neue Sage geformt hat. Was ihn dazu besonders veranlassen konnte, werden wir im letzten Abschnitte dieser Arbeit klarlegen.

Also, es gab mehrere ELIEZER und ELAZAR in der jüdischen Ueberlieferung, die als heilige Heroen standen. Dass diese beiden Namen, wegen ihrer Aehnlichkeit, häufig verwechselt wurden, nimmt nicht Wunder und begegnet uns in der jüdischen Literatur auf Schritt und Tritt. Dass diese Thatsache auch bei der Bildung des Namens *Elhidr* mitgewirkt hat, mag daraus ersichtlich werden, dass auch der Name **الخضر** in seinen Vokalzeichen schwankt. So sagt *Nawawī* <sup>1)</sup> **الخَضْرُ صَلَعَمَ مَذْكُورٌ فِي الْمَهْدَبِ فِي الْبَابِ التَّعْرِيبَةِ هُوَ يَفْتَحُ لِأَنَّ**

1) Tadib S. 228 (ed. Wüstenfeld). Über die sprachliche Verwandtschaft von *Elhidr* und ELIEZER am Ende dieser Arbeit in dem Schlussabschnitte.

وكسر الضاد وجونى اسكان الضاد مع كسر اللام وفتحها. Betrachten wir jetzt einige dieser Eliezer-Elazar-Figuren!

I. Ein Sohn des MOSE heisst ELIEZER <sup>1)</sup>. Wie spärlich auch die Bibel über ihn berichtet, in der jüdischen Tradition nimmt er eine bedeutende Stellung ein; dies geht aus einem Midraschberichte hervor, der die spätere Elhidrfarbe kaum verkennen lässt: רבי אחא בשם ר' חנינא אמר' בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקדוש ברוך הוא שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה ואומר הלכה בשם אומרה: ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתי ופרה בת שתיים (Parah 1—1) אמר (sc. Mose) לפניו רבון העולמים יהי רצון שיחא מחלציו, אמר לו הייד שהוא מחלציו, ההוא דכתיב ושם האחד אליעזר, שם שהוא „Es sagt Rabbie Acha, im Namen des R. Chanina: als Mose in den Himmel stieg, hörte er die Stimme des Heiligen, gelobt ist Er, der sich im diesem Momente beschäftigte mit der Erklärung des Gesetzes über die „rote Kuh“ und sagte: die Gesetzesbestimmung der roten Kuh wird dereinst von *Rabbi ELIEZER* ausgehen u. zw.: das Kalb soll einjährig, die Kuh aber zweijährig sein.“ Da sprach Mose: „Herr der Welten, möge dieser (Gelehrte) doch aus *meiner* Nachkommenschaft hervorgehen!“ Und Gott antwortete: „bei deinem Leben, er wird von *deinen* Nachkommen sein — denn so steht geschrieben (Exod. 18<sub>4</sub>) „der Name des Anderen ist Eliezer“, das heisst der Name dieses *einzigartigen* (Gelehrten)<sup>2)</sup>“. Welches *bedeutendes Elhidrmoment* fehlt hier noch? Mose in

1) Exod. 18<sub>4</sub>.

2) Num. Rabba 17<sub>1</sub>; Jalk. Num. 7<sub>59</sub>; Sifré Num. 123.

der Frage nach Weisheit und als der Weisen Höchste wird ELIEZER genannt, ja sogar in Verband mit der *Kuh* (auch die Kuh spielt eine Rolle in der Elhidrlegende <sup>1)</sup>).

II. Es kommt in der Bibel ein *Prophet* vor mit Namen ELIEZER <sup>2)</sup>, auf den wir im Abschnitte von der *Fischgeschichte* zurückkommen (Seite 75).

III. Der berühmte Talmudweise ELIEZER, *der mit JOSUA zusammen eine Schiffsreise unternimmt*. Man merkt schon hier des Elhidrmotiv; aber auch auf diesen werden wir ausführlich in der „Fischgeschichte“ zu sprechen kommen, (unten Seite 60).

IV. ELAZAR der Hohepriester <sup>3)</sup>, Zeitgenosse von MOSES und JOSUA. Ein interessantes Zusammentreffen der drei Figuren: MOSES, JOSUA und ELAZAR (man vergleiche das Zusammentreffen MOSES, JOSUA und *Elhidrs*) schildert Numeri (27<sub>20</sub>), wo ELAZAR als der *im Wissen hervorragendste* dargestellt wird <sup>4)</sup>.

V. Der MARTYRER ELAZAR. Ta'labī <sup>5)</sup> leitet einen ziemlich grossen *Elhidrroman* also ein,   
 يروى ان رسول الله صلعم لما أسرى به الى السماء بينما هو على البراف وجبريل يمر به ان وجد رائحة طيبة فقال يا جبريل ما هذه الرائحة الطيبة... dann folgt eine Erzählung,

1) Man vergleiche die *הכור ופה*-Version bei Levi, der zuerst auf diese Quelle für die *arabische* Elhidrlegende aufmerksam gemacht hat (Revue des E. J. VIII S. 66).

2) 2 Chr. 20<sub>37</sub> — dass Elhidr auch *Prophet* genannt wird, cf. *ibn Hağar* 885.

3) Man vergleiche die oft bei den arabischen Exegeten vorkommende Notiz *وكان من سبط هرون*.

4) cf. *Num.* 27<sub>21</sub>). Es treffen dann auch später JOSUA und ELAZAR des öfteren zusammen: *Num.* 34<sub>17</sub>; *Jos.* 13<sub>19</sub> etc.

5) 193 ff.

deren Hauptperson eine fromme Frau ist, die in vollkommener Gottergebenheit lebt: <sup>1)</sup> ثُمَّ إِنَّهُ بَلَغَ فِرْعَوْنَ زَمَانَهُمْ أَنْتُمْ يُوْحِدُونَ اللَّهَ وَيُعْبُدُونَهُ فَجِيءَ بِامْرَأَةٍ حَضَرَتْهُ فَاْمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ عَنْ دِينِهَا فَابْتِ فَاْمَرُ بِقَدْرِ مِنْ نَحَاسٍ فَمَلَعَتْ مَاءً وَأَعْلَى غَلِيَانًا شَدِيدًا وَأَمَرَ بِالْمَرْأَةِ وَوَلَدِهَا فَلَمَّا أَحْضَرُوا قَالَ لَهَا ارْجِعِي عَنِ دِينِكَ وَالْآنَ الْقَيْنُكَ أَنْتِ وَأَوْلَادُكَ فِي هَذَا الْقَدْرِ فَابْتِ عَلَيْهِ فَاْمَرُ بِوَلَدِهَا الْكَبِيرِ فَالْقَى فِيهِ فَتَنَفَسَ فِيهِ وَكَذَلِكَ الثَّانِي وَكَانَ فِي حَاجِرِهَا ابْنٌ رَضِيْعٌ فَارَادُوا الْقَاءَ فَفَرَّقَتِ الْمَرْأَةُ وَتَابَعَتْهُمْ فِي شَانِهِ فَتَنَكَّمُ الْغَلَامُ الرَضِيْعُ وَقَالَ لَهَا أَصْبِرِي فَاْنَا جَمِيْعًا فِي الْجَنَّةِ فَلَمَّا ارَادُوا أَنْ يَلْقَوْهَا فِي الْقَدْرِ قَالَتْ لَهُمْ لِي الْبَيْكُم حَاجَةٌ يَسِيْرَةٌ قَالُوا مَا هِيَ قَالَتْ إِذَا رَمَيْتُونِي فِي الْقَدْرِ فَادْفِنُونِي بِمَا فِيهَا مِنْ عِظَامِنَا فِي بَيْتِنَا وَأَهْدِمُوهُ عَلَيْنَا فَفَعَلُوا ذَلِكَ فَلَمَّا أَسْرَى بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَدَ رَأْدًا حَتَّى طَيِّبَةً فَقَالَ مَا هَذِهِ يَا جَبْرِيلُ فَخَبِرَهُ بِقِصَّتِهِمْ. Dann wird weiter die direkte Elhīḍrerzählung aufgenommen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Erzählung des Elhīḍr aus den Makkabäerbüchern <sup>2)</sup> geschöpft ist, oder aus dem Talmud, wohin diese Geschichte den Weg genommen hat und unter anderen Erzählungen von Kindermartyrien aufgenommen wurde. Nun spielt in den Makkabäerbüchern neben der frommen Mutter und ihren Kindern auch der Greis ELAZAR eine heilige Martyrerrolle. Es ist aber sehr gut denkbar, dass

1) Ich lese hier زهادهم (Gottergebenheit).

2) 2 Makkab. 6, 9, 31 IV 5, 6; 8, 12. Im Talmud spielen die Tragödien wahrscheinlich unter Vespasian, im Makkabäerbuch unter Antiochus Epiphanes, bei Ta'labi ist es ein PHARAO. Vielleicht lässt sich dieser PHARAO dadurch erklären, weil der Talmud dort auch von einer Verfolgung unter Hadrian spricht, der in *Alexandrien* 120.000 Juden habe umbringen lassen, oder es kann mit PHARAO auch einer der *Ptolomäen* gemeint sein, die auch im Makkabäerbuch vorkommen.



man sich *lebend im Paradiese* denken konnte, vermöge ihrer heiligen Tätigkeit auf Erden.

Sehen wir uns nun noch die oben (Seite 24) citierte Midraschstelle genauer an.

Es lagen nämlich noch andere Gründe vor, die das Epitheton עבד אברהם bei ELIEZER notwendig machten. Erstens lag die Verwechslung mit ELIEZER, Sohn des MOSE, schon in einem vorhergehenden Namen. HENOCH ist nämlich nach Genesis (5<sub>18</sub>) ein Sohn des JERED. Aber auch MOSE hatte als Beiname JERED<sup>1)</sup>. Eine Verwechslung mit Mose lag um so näher, als die Derech-eres-zuta-Version in der Tat חנוך בן ירד hat.

Nach ELIEZER wird EBED-MELECH genannt. Diesen kennen wir aus der Geschichte des JEREMIA<sup>2)</sup>. Mit vollere Namen heisst er עבד מלך כושי. Auch NIMROD (cf. oben) führt in der jüdischen Tradition den Namen כושי und nach einer Version war ELIEZER der *Sklave Nimrods*, den Abraham von Nimrod zum Geschenk bekam. Kein Wunder also, dass *Ebed-Melech-Kuschie* mit dem „*Ebed des Melech Kuschie*“ verwechselt werden konnte.

Zugleich aber haben wir hier eine *dritte* Veranlassung zu der Identifikation *Elhidrs* und JEREMIAS.

Es folgt HIRAM. Dieser war ein Phönikerkönig, welcher von Salomo beim Tempelbau zu Rate gezogen wurde. Die *höchste Weisheit*, die das Judentum sich denken konnte, scheint hier, beim Tempelbau, nach

1) Man vergleiche 1 Chron. 4<sub>18</sub> und Jalkut Chron. 1074: ירד זה משה שהוריד את התורה מלמעלה למטה.

2) Jerem. 38<sub>7</sub>; 39<sub>16</sub> ff.

*jüdischer* Auffassung der betreffenden Bibelstellen, nicht auszureichen. *Ueber Salomo's Weisheit steht eine andere, ja, sogar menschliche.* (Also das Elhidsmotiv). Dass man JOSUA BEN LEVIE an seine Stelle gesetzt hat, macht die Elhidsage eng anschliessend an die Josua-ben-Levie Legenden. (cf. Hibbur-jafa-Version).

Was *יעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא* betrifft, glaube ich, dass sich in die ursprünglichere Version (Dereğez-zuta) ein Irrtum eingeschlichen hat. Der Name JA<sup>ʿ</sup>BEŞ wird zuerst genannt in I Chron. 4<sub>9</sub>. Der MAZUDATH DAVID bemerkt zu dieser Stelle: *גם הוא לא נזכר שמו לפניו מי הוא*. Auch er scheint eine erhabene Persönlichkeit gewesen zu sein. Der Text nennt ihn *נכבד מאהויו* — den hervorragendsten seiner Brüder — dabei stammt er aus JUDA. Dadurch also ist der Irrtum, dass er *יעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא* genannt wird, verständlich — denn was den Sohn des Talmudgelehrten Rabbie Juda hier zu than hat, ist überhaupt nicht zu verstehen. Der JA<sup>ʿ</sup>BEŞ aus der Chronik aber kommt im Talmud vor. Dieser erzählt nämlich <sup>1)</sup>, wie, nach dem Hinscheiden des grossen Mose, eine ungeheure Anzahl Gesetzesbestimmungen auf einmal vergessen wurde. Man fragte JOSUA, aber auch *er* wusste sie nicht mehr. Es sollte eine himmlische Strafe dafür gewesen sein, weil Josua Moses letzte Lebenstage ge-  
trübt hatte, da er ihn in Verlegenheit brachte über die Frage, *wer grösser sei an Weisheit, er oder sein*

1) Temura 16a.

*Lehrer Mose*<sup>1)</sup> (Man beachte weiter hier wieder die deutlichen Elhidranklänge!) Man fragte ferner PINHAS, ELAZAR, SAMUEL aber niemand wusste Auskunft zu geben, bis endlich OTHNIEL, der Brudersohn KALEBS, sich der vergessenen Gesetzesbestimmungen erinnerte. So wird der Text in Josua (I 5<sub>17</sub>) וילכדה עתניאל בן קנו אחי כלב midraschisch erläutert. Weiter wird im Texte dort erzählt, dass die Frau Othniels ihren Vater Kaleb um *Wasserquellen* bittet. Der alte Kaleb verspricht demjenigen seine Tochter, der die Stadt *Kirjath-Sefer*<sup>2)</sup> erobern könne. Man beachte, wie diese Geschichte an die des ELIEZER und REBECCA anklingt. Bei beiden handelt es sich um eine Brautwerbung, die mit einer Wasserquelle in Verbindung steht. Noch ein an sich unbedeutender Ausdruck verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Als die Frau Othniels bei ihrem Vater angekommen ist (Vs. 18), heisst es: והצננה מעל החמור — sie senkte sich vom Esel herab. Einen ähnlichen Ausdruck finden wir bei ELIEZER (Gen. 24<sub>64</sub>) (nach der Tradition) והפל מעל הגמל. Ganz ähnlich aber ist der Ausdruck im Targum, das an beiden Stellen übersetzt ואתרכינת. Fügen wir noch hinzu, dass der Talmud (a. a. O.) JA<sup>ʿ</sup>BEṢ mit OTHNIEL identifiziert (הוא עתניאל הוא יעבץ), so wird uns auch der Name Ja<sup>ʿ</sup>beṣ neben Eliezer deutlich und ist zweitens wieder das עבד אברהם notwendig, denn auch

1) Man vergleiche Raschie zur Stelle.

2) Im midraschischen Zusammenhange wird das קריית ספר selbstredend als קריאת ספר (= des Lesen des Gesetzbuches) interpretiert (Raschie z. S. deutet הלכות).



hier konnte der Volksmund ELIEZER mit JA<sup>ʿ</sup>BEŠ leicht verwechseln <sup>1)</sup>).

Nachdem wir nun die *Elhidrmotive* in den *Eliezer- und Elazarlegenden* wiedergefunden haben, wollen wir auch die anderen Figuren der Elhidrlegende auf jüdischem Gebiete zu finden versuchen. Wir werden sehen, dass auch diese sich um die Figur eines *Eliezers* oder *Elazars* bewegen.

In erster Linie steht hier *Dul-Karnain*.

1) Die weiter genannten Namen SERACH und BITJAH lassen sich in diesem Zusammenhang gleichfalls erklären. In der Chronik, wo JA<sup>ʿ</sup>BEŠ erwähnt wird, kommt einige Verse später der Name JEHUDIAH vor. Dass diese die in jüdischen Quellen wohlbekannte BITJAH ist, kann auch den Midraschisten nicht zweifelhaft gewesen sein. (cf. Megilla 13a; Jalk. Chr. a. a. O. vs. 18 ואלה בני בתיה בת פרעה) Alle Namen, welche nun der Chronikschreiber als die der Söhne von BITJAH nennt, sind in der jüdischen Tradition als *Beinamen des Mosé* geläufig. Nun sind es eben *diese zwei Frauen*, denen Mose die Errettung seines Volkes zu verdanken hat: BITJAH, die Tochter Pharaos, die Mose aus dem Nilwasser ziehen liess, und SERAḤ, die, ebenfalls *aus dem Nilwasser* den Sarg Josephs auf wunderbare Weise an die Oberfläche bracht (Sota 13a; P. d. R. E. 48; Jalk. Exod. 226 etc.). Dass beide Frauen im obigen Midrasch hinter JA<sup>ʿ</sup>BEŠ genannt sind, kann aus der Tradition erklärt werden, dass, wie Ja<sup>ʿ</sup>beš mit *der Fruchtbarkeit des trockenen Landes durch Wasserquellen* zu thun hat, wie wir nachwiesen, so auch SERAḤ. Es heisst nämlich (Sota a. a. O.; cf. auch Raschie z. S.) dass die Egypter den Sarg Josephs in den Nil hatten hinabsenken lassen כדי שתברכו מימיו damit der Nil dem Lande Fruchtbarkeit verleihe. (Dass auch den Arabern dieser Midrasch bekannt war, welcher BITJAH neben ELIEZER nennt, mag wohl angenommen werden, wenn wir sehen, dass ibn Haġar, unter den verschiedenen

Genealogien Elhidr's auch angiebt (S. 883) آتة ابن بنت فرعون — also Elhidr als Sohn der Bitjah — wahrscheinlich eine Verwechslung mit Mose, worüber wir uns kaum zu wundern brauchen.)

### § 3.

#### DUL-ḲARNAIN IN DER ELIEZERGESCHICHTE.

Man hat allgemein den Namen *Dul-Ḳarnain* in die Kette der Elhīdrlegenden hineingegliedert und in untrennbarem Zusammenhang mit diesen der näheren Betrachtung gewürdigt. Dazu hat selbstredend der Umstand veranlasst, dass die *Dul-Ḳarnainsage* gleich auf die *Elhīdrerzählung* im Ḳorān folgt. (Sure 18<sub>82</sub> ff.) Es liegt die Annahme nahe, dass Mohammed diese Legenden auch zusammen gehört haben mag. Versuchen wir jetzt diesen Zusammenhang in der jüdischen Tradition zu finden. Vielleicht lässt sich dann auch der Name *Dul-Ḳarnain* daraus erklären.

Die *Dul-Ḳarnainlegende* im Koran behandelt das Thema des *Gog* und *Magog*.

Dieses Stoffes hat sich besonders die Eschatologie des *Judentums* bemächtigt, um ihn für das Gemälde des „jüngsten Tages“ zu verwerten. Ein furchtbarer Krieg soll dem Erscheinen des Messias und der Auferstehung vorangehen. Die Idee dieses welterschütternden Krieges, wie auch die Namen der gigantischen Heerführer sind alle den biblischen Prophetenbüchern entnommen. Die Prophetie *Ezechiels* hat zuerst das

Gemälde des *Gog- und Magogkampfes* entworfen<sup>1)</sup> in unmittelbarem Zusammenhang mit dem der Auferstehung<sup>2)</sup> und der Wiederherstellung des dritten Tempels<sup>3)</sup>. Auch die *Lebensquelle* hat (cf. oben Seite 15) hier einen Platz gefunden.

Der Zweite, der dieses Problem in deutlicher Farbe gemalt, ist ZACHARIAS. Im 14<sup>ten</sup> Kapitel prophezeit er einen gewaltigen Krieg aller Völker gegen Jerusalem. Namen der Führer werden nicht genannt. Dass er aber an die Prophetie EZECHIELS anschliesst, hat schon RASCHI zur Stelle (Zach. 13<sub>9</sub>) hervorgehoben<sup>4)</sup>. Weiter führt er in seiner Schilderung die *Bergespaltung* aus<sup>5)</sup>, spricht von einer furchtbaren *Finsterniss* und endlich von der *Quelle des lebendigen Wassers*. (cf. oben Seite 15)<sup>6)</sup>.

Auch ZACHARIAS ist es eben, der, deutlich wie keiner, die Ankunft des Messias beschrieben hat: reitend auf einem עֵיר בֶּן אֶתְנֹת (9<sub>9</sub>). Das mag seinen Nachklang gefunden haben in dem صَدَّ حَوْ صَدَّأَ عَنَّا des Alexan-

1) Kap. 38 und 39.

2) Kap. 37.

3) Kap. 40 ff.

4) ואעיל ית תליתאה בעקא בכור ראשא שיסבלו וישאו מקצת הגרים  
etc. מאומות העולם בצרות חבלו של משיח ובמלחמת גוג ומגוג עם ישראל

Und zu Zech 14<sub>1</sub>: שלל שתשללו גוג ומגוג

5) Man vergleiche Korān 18<sub>95</sub> ff. und *Hunnius*: das syr. Alexanderlied — wo dieser *Bergspalt* mit glühendem Erze ausgefüllt wird.

6) Die Erzählung des הַר הַחַיִּים (144) mag die Beschreibung Ta'labi's (Arā'is 191) von der Situation der *Lebensquelle* erklären: قال معقل

ابن زياد وهو الصخرة التي دون نهر اليريبث قال وعندها عين تسمى  
ماء الحياة

derliedes<sup>1)</sup>. Ueberhaupt scheint die Kombination der *Ezechiel- und Zachariasschilderung* dem Verfasser des *Alexanderliedes* vorgeschwebt zu haben<sup>2)</sup>.

Dieser grosse Weltkrieg hat aber seine Vorgeschichten — Prototypen möchte ich sagen —; erstens:

*Der Krieg der Könige zur Zeit Abrahams*, den Abraham nach der jüdischen Ueberlieferung *allein mit Hilfe des Eliezer* gewonnen hat (cf. oben S. 7).

Zweitens: *der Krieg, den Mose, bevor er in das heilige Land hineinziehen konnte, mit Sigon und Og zu führen hatte.*

Drittens: *der Krieg Josuas mit den 31 Königen, um sich den Besitz des Landes zu versichern.*

Man hört also in der jüdischen Ueberlieferung wieder den Elhīdrton: die Namenkombination ABRAHAM-ELIEZER-MOSES-JOSUA, wobei jetzt aber auch als neue Figur der *Messias* hervortritt<sup>3)</sup>. Der Faden aber, der

1) Hunnius. Seite 191.

2) Ich möchte hierfür noch einige Beispiele anführen. EZECHIEL (38) hat: ארץ המגוג נשיא ראש משך ותובל (wahrscheinlich zu kombinieren mit Genesis 10<sub>2</sub> ותבל ומשך); man vergleiche nun hierzu das Alexanderlied (Seite 199) מלך מלך מלך יכאמל אבא סכאמל מלך.

Darauf folgt dann מלך מלך מלך מלך מלך מלך „ein listiges, ausgeplündertes und entwurzelttes Volk“ welches Hunnius mit Recht auf Jesaias 18<sub>2,7</sub> bezogen hat, weil es, seines Erachtens, die Worte עמ ממשך ומורט wiedergeben soll. Die jüdischen Erklärer haben nun diese Jesaiasstelle (cf. Raschie z. St.) mit EZECHIELS Gog. u. Magogprophetie in Zusammenhang gebracht (Ezech. 38<sub>5</sub> ונבואה זו על אוכלסי גוג ומגוג כענין שנאמר פרם, כוש, ופוט אתם).

3) cf. Friedlaender Arch. f. R. VIII 1. 107: „ohne Zweifel hängt die *Chadhrlegende* mit dem *messianischen* Vorstellungskreis znsammen. Daher heisst er Chadhrūn (ibn Haġar I 883), andererseits ist er identisch mit משיח בן יוסף. Daher sein Namen „Amil (= מנחם)“.

Dieser משיח בן יוסף wird auch unten bei den weiteren Ausführungen über die Quellen der Elhīdrlegenden in der jüdischen Tradition genannt werden (Seite 80 Note 4).

diese Kombination zusammenhält, ist der Name עוג den man zweifelsohne mit גוג identifiziert hat, oder umgekehrt. Richtig ist diese Identifikation insofern, als, nach der jüdischen Tradition, Og, der Zeitgenosse Moses, *derselbe sein muss als der Zeitgenosse Abrahams*, über den wir (oben S. 15 ff.) in engstem Zusammenhang mit ELIEZER gesprochen haben.

Was nun *Dul-Karnain* mit allem diesen zu thun haben kann, mag folgenderweise begründet werden:

In der Erzählung des Krieges (Gen. 14) lesen wir (vs. 5) ויכו את הרפאים בעשתרות קרנים ואת הזוויים בהם. Dieser Ort wird im Talmud<sup>1)</sup> von Raschie so erklärt:

עשתרות קרנים שני הרים גדולים והשפלה ביניהם ומתוך גובה ההרים אין חמה זורחת שם כשפלה also: „eine Ebene zwischen zwei Bergen, wo niemals die Sonne ihr Licht hinabwerfen kann, wegen der Höhe der zwei Berge, die diese Ebene umschliessen“ — *ein Land der ewigen Finsterniss hinter riesig hohen Bergen*. Dieses Bild ist das der Alexandersage. Nun verweist ZEËB WOLF<sup>2)</sup> auf die Makkabäerbücher (I 5—26 und II 12, 36 cf. oben Seite 28), wo auch der Ort *Karnaim* oder *Karnion* erwähnt wird. Er bemerkt dann weiter in seiner Erklärung: ואת הזוויים בהם ית זיותנה דבהון: כי לא מצינו אומה זוויים ולא מקום ששמו הם אלא זיותני שְׁבָהֶם והיינו האנשים הגדולים המאירים שלהם בעשתרות קרנים הנכתב לעיל, ויש להביא ראיה שזיו מלשו זיו כמו שכתב ישעיהו (Jes. 66<sub>11</sub>) „למען תמצו והתענגתם מזיו

1) Sukka 2a.

2) Zu Gen. R. 42.

'כבודה'. Mit anderen Worten, weil weder זווים als Namen eines Volkes, noch קהם als Ortsname irgendwo gefunden werden können, wird es erklärt als זווים שפָּקֶהֶם = *die Glänzende unter ihnen*. Wir können daher die Vermutung aussprechen, dass *Dul-Karnain* gebildet ist aus den Worten זווים קרנים in der Erzählung des mächtigen Krieges. Diese Vermutung wird gestützt durch die Hypothese GEIGERS<sup>1)</sup>, der die Erzählung *Dul-Karnains* bereits auf MOSE beziehen wollte, weil auch 2 Mos. 34<sub>29</sub> von קרנים (Strahlenhörner) gesprochen wird. Dann wäre *Dul-Karnain in der Eliezer-geschichte* wiedergefunden.

---

1) Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? S. 168.

#### § 4.

##### MOSE IN DER ELHIDRLEGENDE.

(موسى بن منشا, موسى بن عمران)

MOSE geht mit seinem Diener auf die Reise. Er hat gehört — so heisst es in der arabischen Legenden bei den Korānexegeten (Mohammed hat dieses Motiv nicht) — dass es auf der Welt einen Menschen gäbe, der *weiser* sei als er. „Diese Geschichte“ meint Fränkel <sup>1)</sup> „könnte, wenn sie echt wäre, ja nur aus *jüdischen* Kreisen stammen, aber den Stempel der spätern Erfindung trägt sie schon dadurch, dass sie Mose, an dem die Demuth stets in erster Linie gerühmt wird, als unbescheiden und vermessen darstellt“. Richtig, Mose ist und bleibt in der jüdischen Tradition (Numeri 12<sub>3</sub>) der : עֲנֹ מֵאֵד מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה das Instrument Gottes, das dessen Willen dem Volke bekannt macht, der *Gesetzvermittler*, nicht der *Gesetzgeber* (Aboth 1<sub>1</sub> מוֹשֶׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינֵי וּמִסֵּרָה לִיהוֹשֻׁעַ). Er ist nicht der *Allweise*, der das Wissen in allen seinen Arten beherrscht, der keinen Ratgeber neben sich duldet, der keine Belehrung braucht. Im Gegenteil, die Ueberlieferung hat die lehrreichen Geschichten JITHROS besonders bewahrt, um damit zu beweisen, dass selbst ein *Priester*

1) Z.D.M.G. 45. S. 326.

von Midian dem Propheten Israëls mit seiner Einsicht und Erfahrung grosse Dienste leisten konnte. Von diesen Episoden (2 Mos. 18 und 4 Mos. 10<sub>29</sub>) hat Mohammed nichts in den Korān aufgenommen. Zwar kommt die Figur JITHROS im Korān vor, aber unter dem Namen SU<sup>c</sup>AIB. Was Mohammed veranlasst haben mag, Jithro unter *diesem* Namen aufzuführen, wollen wir im Rahmen dieser Arbeit nicht besprechen. Dass dieser Name dem jüdischen Sagenkreis des Jithro entnommen sein kann, hat GEIGER <sup>1)</sup> nachgewiesen. Dass das feinschöpferische Talent Mohammeds auch von Jithro eine ursprüngliche Gestalt hat *entwerfen* wollen, ist nicht ganz ausgeschlossen. Die Berührung mit der Mosegeschichte hat er in Sure 28<sub>24ff</sub> ausgeführt, obwohl da deutlich die Verwechslung mit der *Jakobsgeschichte* ersichtlich ist <sup>2)</sup> — da heisst Jithro aber einfach der شيخ كبير <sup>3)</sup>. Ganz gewiss hatte Mohammed in seiner jüdischen Umgebung die überlieferungen über Mose und Jithro tagtäglich hören können, da diese gewiss im Volksmunde geläufig waren. Die Koranexegeten scheinen eben auch *diese* Traditionen für die *Elhidr-legende* verwendet zu haben.

Die Geschichte JITHROS ist für die nähere Kenntnis des Lebens, Wesens und Charakters des Mose von

1) S. 173 ff.

2) Ich glaube sogar, dass die Worte (vs. 24) أَنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ das קמנתי מכל החסדים (Gen. 32<sub>11</sub>) aus der Jakoberzählung reflektieren.

3) Sure 28 vs. 23.



grosser Wichtigkeit. Die Thorah hat Jithro als den *dem Mose weit im Wissen überlegene dargestellt*. Er erteilt Mose einen Rat, durch welchen er *ihm* ein minder mühevolleres und eben dadurch längeres Leben, sowie *seinem Volke* einen dauerhaften Frieden in Aussicht stellt. Die jüdische Tradition lässt *das einsichtsvolle Wissen Jithros vor dem ganzen Volke siegen* (cf. Jalkut und Midr. R. z. St.) Dieses Motiv greift in die *Elhidrlegende* hinein. Vielleicht wird uns dann auch hierdurch ein Bericht bei den Arabern deutlich, der noch von keinem *Forscher* der Elhidrlegende näher gewürdigt wurde, und der doch der Erklärung bedürfte. Wir lesen nämlich bei Ṭabarī<sup>1)</sup> den folgenden Ḥādīt (auf die Autorität des ibn ʿAbbās hin):

قال لما ظهر موسى وقومه على مصر نزل قومه مصر فلما استقرت بهم الدار انزل الله عز وجل عليه ان ذكروا بآياتي (آيات؟) الله فخطب قومه فذكر ما اتاهم الله من الخير والنعمة وذكرهم ان (ان) ذكروا الله من آل فرعون وذكرهم هلاك عدوهم وما استخلفهم في الارض فقال وكلم الله موسى نبيكم تكليما واصطفاني لنفسه وانزل علي مائدة منه واتاهم (اتاكم) الله من كل ما سألتموه فنبئكم افضل اهل الارض وانتم تقرءون التنوية فلم يترك نعمة انعمها الله عليهم (عليكم) الا ذكرها وعرفها آياها فقال (folgt die Elhidrgeschichte). Denselben Ḥādīt hat auch Ṭalabī im Namen des ibn-ʿAbbās, obwohl hier die Zutat *مصر* *قومه* fehlt, wie auch in einem anderen, fast gleichlautenden Berichte

1) Chron. 420.

2) Arāʾis 191.

bei TABARĪ<sup>1)</sup>, wo diese Notiz folgendermassen eingeleitet wird: ذُكِرَ لَنَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ لَمَّا قَطَعَ الْبَحْرَ وَأَجَاهَ اللَّهُ مِنْ: ... آلَ فِرْعَوْنَ جَمَعَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَنَطَّبَهُمْ... Wenn aber auch TALABĪ und ZAMAḤSĀRI (z. S.) diesen Zusatz *منزل قومه مصر* weglassen, scheint doch auch bei ihnen die Mitteilung vorzuliegen, dass die Israeliten sich unter Mose nach der Besiegung der Ägypter wieder in Ägypten niedergelassen haben (denn sie haben: فَلَمَّا اسْتَقَرَّتْ بِهِم السَّادِرُ deutlicher noch ZAMAḤSĀRI: مَا ظَهَرَ مُوسَى عَلَى مِصْرَ مَعَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَاسْتَقَرُّوا بِهَا بَعْدَ هَلَاكِ الْقَيْطِ أَمْرَهُ etc.) Diese Tatsache, oder wenigstens deren Annahme, ist nun folgendermassen zu verstehen:

Erstens mag hier an die Geschichte des JEREMIA gedacht sein und wir finden hierdurch eine vierte Möglichkeit, die zu der *Elhidr-Jeremia-Identifikation* führte. Die Rückkehr nach Ägypten war den Juden zwar verpönt, jedoch hat sie sich später vollzogen, weil doch die Propheten eine völlige Verzeihung und dadurch eine gewisse Sanctionierung Ägyptens vorbehalten hatten<sup>2)</sup>. JEREMIA nun war der erste *Prophet*, nach der jüdischen Ueberlieferung, der mit den Israeliten nach Ägypten zog<sup>3)</sup>, wenn auch mit grösstem Unwillen<sup>4)</sup>.

Die Etikettirung dieser Thatsache mit dem Namen des Mose, dürfte sich daraus erklären, dass man

1) Seite 428.

2) Jesaias 19,18 ff.

3) Jeremias 43,6,7.

4) Jeremias 42,7 ff.

die midraschischen Bemerkungen und Illustrationen, die bei Jeremia fortwährend den Namen MOSES hineinmischen<sup>1)</sup> herausgegriffen und mit dem Texte, den zu erläutern sie dienten, verflochten hat.

Zweitens aber kommt hier die *Jithrogeschichte* in Betracht. Das Zusammentreffen der Figuren Jithro und Mose ist eine *Episode* in der Geschichte Israëls, wie sich in der Verherrlichung Jithro's durch die jüdischen Weisen deutlich kundgibt. Man hat ihm, wie Mose, *sieben Namen* beigelegt<sup>2)</sup>. Mose will ihn nicht fortgehen lassen und fleht ihn zu bleiben<sup>3)</sup>. Er giebt ihm seine tiefste Hochschätzung zu kennen, indem er ihn aus innerstem Herzen bittet: **אל נא תעזב אותנו כי על כן ידעת הנותנו במדבר והיית לנו לעינים כל דבר** <sup>4)</sup> welche letzten Worte von den Rabbinen interpretiert werden: **אל נא תעזב אותנו כי על כן ידעת הנותנו במדבר והיית לנו לעינים כל דבר** (Man vergleiche

1) cf. Jalkut Jeremia 329; Jalk. Jes. 19<sub>4</sub> interpretiert sogar **מלך עז בם זה משה שהוא מלך של תורה**

2) Mechilta z. St.

3) Numeri 10<sub>31</sub>.

4) Vs. 31.

5) Sifré z. St.

6) Exod. Rabba und Jalk. z. St.

die auffallende Aehnlichkeit mit dem Berichte bei Ṭabari etc. (وذكروا أنّ نجاتهم الله من آل فرعون) mit der in Exod. 4<sub>18ff</sub> zusammengezogen wurde, und von dem ואשובה אל אחי ואשר כמצרים ein *ὑστερον πρότερον* gemacht wurde!<sup>1)</sup> (Man konnte sich dann sogar auf den bekannten rabbinischen Satz berufen אין מוקדם ומאוחר בתורה)

Dass übrigens die arabischen Erklärer ganz bestimmt die Figur Jithros vor Augen gehabt haben *müssen*, als sie die Elhīḍrlegende bearbeiteten, geht sonnenklar aus einem Berichte bei Ṭa'labī<sup>2)</sup> hervor: قال بعض أهل الاختبار هذا ما كان من قصة موهي وقتاه وقصدهما الخضر حيث كانوا في التيه فلما فارق موسى الخضر رجع الى قومه وهم في التيه. *Hier kann nur an JITHRO gedacht werden* (Exod. 18<sub>27</sub>)<sup>3)</sup>, wo Jithro zu seinem Volke zurückkehrt und

1) Wie weit man *unbewusst* die Identifikation Elhīḍrs und JEREMIAS durchführte, geht aus einem Bericht bei ibn Haḡar (I 887) hervor. Dort wird erzählt, im Namen des *Wahb ibn Munabbih*: قال الله تعالى للخضر لقد احببتك قبل ان اخلقك ولقد احسبتك بعد ان خلقتك وكان نبيا مبعوثا الى بني اسرائيل

Man vergleiche hierzu Jeremia 1<sub>45</sub>: ויהי דבר ה' אלי לאמר במרם אצרך. בכמון ידעתיד ובמרם תצא מרחם קדשתיד נבוא לגויים נתתיד. Und was soll die weitere Zutat בתגדיד عهد موسى wenn man hier nicht an eine Kopie der Stelle in JEREMIA denkt (31<sub>31</sub>) וכרתו את בני ישראל ברית etc.?

2) Arā'is 201. Dort macht nämlich Elhīḍr dem Mose dieselbe Vorwürfe, die dieser *ihm* vorhalten will, so sagt Elhīḍr u. M. وتلومني على تولا أخذ والاجرة في اقامة الجدار ونسيت نفسك حين سقيت غنم شعيب etc.

3) Mit der Geschichte ABRAHAMS und ELIEZERS hängt JITHRO in der Weise zusammen, dass der erste Name, unter welchem die Thora ihn zuerst in die Geschichte Moses hineinführt رعوال ist (Exod. 21<sub>8</sub>). Denselben Namen führt

Mose mit seinen Genossen in der Wüste bleibt.

Aber es gab auch noch einen Menschen, der als Zeitgenosse des Mose diesem im Wissen gleichtrat, wenn nicht überlegen war, nämlich BEŞAL'EL, der mit dem Bau des Stiftszeltes beauftragt wurde und von dem es ausdrücklich heisst: ואמלא אותו רוח אלהים (Exod. 31<sub>3</sub>). Der Midrasch hat sich mit hoher Wertschätzung an seine Person herangemacht und seinem Wesen ein göttliches Ansehen verliehen. Als dem Mose auf dem Sinai, so erzählt die Tradition, von Gott befohlen wurde, den Bau des heiligen Zeltes einem Anderen als er aufzutragen, da *fragte er in erstaunter Neugier, wer dieser im Wissen Erhabene sei*. Darauf führte Gott ihm *alle Geschlechter von Adam bis zu der Auferstehung* vor, um ihm dadurch deutlich zu machen, dass, wie alle grosse Männer, auch Beşal'el von der Schöpfung an für die ihm einmal später aufzutragende Würde vorbestimmt war<sup>1)</sup>. Man sieht also, MOSE hat sich, auch in der *jüdischen* Tradition, mitunter geplagt *mit der Frage über die höchste menschliche Weisheit*. Es lag aber durchaus nicht in seinem Charakter, den Gedanken mit sich herumzutragen „*es giebt ausser*

auch ein Sohn Esaus, ein Enkel ISMAËLS (Gen. 36<sub>4</sub>). So versteht man die Genealogie Elḥidr (Mas'ūdī, Murūğ addahab edit. Barbier du Meynard S. 92 und ibn Hağar I 883) وذكر بعض أهد الكتاب أن الخضر هو خضرون

ابن عمائل بن العيص بن أسكف بن إبراهيم

1) Exod. R. 40. Erstaunt über Beşal'els Weisheit sagt Mose (das.) בְּצִלָּ

אֵל הַיִּיט

mir keinen Weisen". Im Gegenteil, als Gott Mose die Frage vorlegte **הֲגוֹן עֲלֶיךָ בְּעֲלֵאֵל**? soll MOSE sofort bejahend geantwortet haben<sup>1)</sup>.

Ein glänzendes Zeugnis für Moses Charakter hat die jüdische Ueberlieferung aufbewahrt in einem Psalm, überschrieben „*Gebet des Mose des Gottesmannes?*“ (Psalm 90). Es spricht hier die tiefste Demut aus der Betrachtung der menschlichen Vergänglichkeit der göttlichen Ewigkeit gegenüber. Wie schön klingt die Sehnsucht des grossen Mannes nach dem Gotteshauch des kleinemenschlichen Lebens in den Worten (Vs. 12) **לְמִנּוֹת לִבְבִי חִכְמָה**! Dass dieser Psalm in die Elhidrgedanken hineingehört, muss jedem auffallen, der ihn mit Aufmerksamkeit durchliest. Dann kann man auch in den Worten **יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם** (vs. 10) einen Anklang finden an die Worte in Sure 18 vs. 59 **أَوْ أَمْضَىٰ حَقْبًا**, welcher Ausdruck allgemein von den arabischen Erklärern als: **زَمَانًا طَوِيلًا وَحَقْبًا ثَمَانُونَ سَنَةً** — bei *Beidāwi* aber: **وَقَبِيلٌ سَبْعُونَ** — gedeutet wird und das mit um so mehr Recht, weil die *inbrünstigste* Bitte Moses lautete **أَعْبُرْهَا نَا... بَعْبُرِ الْيَرْدَنِ** (Im **يَرْدَنِ** eben wollen wir den **مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ** finden vergl. unten).

Aus dem Vorhergehenden ist uns also deutlich ge-

1) das.; Jalk. Ex. 389 hat noch die Bemerkung **אִין הַקַּב"ה נוֹחַן חִכְמָה** (Dan. 2<sub>21</sub>). **אֵלֵא לְמִי שִׁישׁ בּוֹ חִכְמָה שֶׁנִּי יִהְיֶה חִכְמָתָא לְחַכְמִין**. Man vergleiche hierzu **أَعْلَمُ... قَالَ أَلَدَىٰ يَبْتَغَىٰ عِلْمَ النَّاسِ إِلَىٰ عِلْمِهِ** (oben S. 12).

worden, dass MOSE BEN AMRAM mit dem Hauptmotiv der Elhidrfrage, *der Weisheitsfrage*, wesentlich zu thun hat, und eben seine sprichwörtliche Demut hat diesen Stoff bereichert und belebt. Jedoch gab es manche, Gefährten Mohammeds sogar, die MOSE BEN AMRAM eine derartige Geschichte nicht zumuteten, vielleicht aus demselben Grunde, den Fränkel (vergl. oben Seite 39) angegeben hat. Es gab eine Meinung, dass موسى, der in Vs. 59 von Sure 18 genannt wird, nicht der ابن منشأ موسى بن عمران sondern ein anderer موسى u. z. ابن منشأ sein soll.

Man liest nämlich bei ṬABARĪ<sup>1)</sup> den folgenden Hadit: حدثنا ابن حميد عن سعيد بن جبير قال جلست عبد ابن عباس وعنده نفر من اهل الكتاب فقال بعضهم يا ابا العباس ان نونا بن امرأة كعب ذكر عن كعب ان موسى النبي الذي طلب العالم انما هو موسى بن منشأ قال سعيد فقال ابن عباس انوف يقول هذا قال سعيد فقلت له نعم انا سمعت نونا ذلك قال انت سمعته يا سعيد قال قلت نعم قال كذب نون etc.

Dadurch wird uns dann auch deutlich, dass in fast allen Berichten über die Begegnung des Mose und Elhidr der letztere, auf die Antwort des Mose انا موسى, immer fragt موسى بنى اسرائيل (Ṭab. Chr. 418) oder صاحب بنى اسرائيل (422); ja Mose soll selbst *gleich* geantwortet haben انا موسى بن عمران (428).

Diesem Zweiten Mose ابن منشأ موسى بن عمران hat Ta'labī

1) Chron. 423; cf. Buḥārī Tafsīr. Leiden III 279 I. بالكوفة رجل قاص. انا موسى بنى اسرائيل cf. Ta'labī Arā'is 190.

einen ganz besonderen Abschnitt gewidmet<sup>1)</sup>, den wir hier folgen lassen:

مجلس في قصة موسى بن منشا بن يوسف عليه السلام وهو موسى  
 الأول وقد ذكرنا فيما مضى أن يوسف عم ولد له ابنان أحدهما  
 يقال له افرائيم والآخر منشا وابنة يقال لها رحمة<sup>2)</sup> وهى امرأة التميمي  
 ايوب عم فولد لافرايم نون وولد لنون يوشع وهو فتى موسى بن عمران  
 وخليفته على بني اسرائيل وأما منشا فولد له موسى فتياً الله تعالى  
 فرعم اهل التوراه<sup>3)</sup> أنه صاحب الخضر والعمامة من العلماء أن صاحب  
 الخضر موسى بن عمران وكذلك روى عن ابن عباس عن رسول الله  
 صلعم قال اهل العلم بالترجيح لما مات يعقوب ويوسف وآل الامر الى  
 الاسباط كثروا ونموا وظهر فيهم ملوك فغيروا سيرتهم وافسدوا في الارض  
 وفشا فيهم السحر والكهانة فبعث الله تعالى اليهم موسى بن منشا  
 رسولا يدعوهم الى عبادة الله وأداء امره واقامة سننه وذلك قبل مولد  
 موسى بن عمران بمائتي سنة فطاعه قوم منهم وعصاه اخرون (وقال  
 وهب بن منبه وغيره) كان مما أوحى الله اليه أن قل لقومك اني  
 برىء ممن سحر او سحر له او تكهن (يكهن?) او تكهن له او تطير  
 (يطير) او تطير له من آمن بى صادقاً وتوكل على فالتى كنت له  
 كافياً ومثيباً وكفيته هم دينه وديناه وكنت له خير معين وهما  
 وكنت عند ظنه بى ومن عدل عني ووثق بغيرى فانا اغنى الشركاء  
 عن الشرك أكله الى من وثق به دونى ومن وكلته الى غيرى فليستعد  
 للفتنه والعذاب ومن تباعد عني كفت عنه اشد تباعداً ومن

1) 124 ff.

2) über diese رحمة in Verband mit der Elhijrlegende vergl. unten S. 75  
 Note 3.

3) Sehr interessant ist es, dass wir hier zuerst hören, dass auch die اهل التوراه  
 von einem Elhijr wussten.



تَقَرَّبَ السِّي كُنْتَ إِلَيْهِ أَشَدَّ تَقَرُّبًا مِنْهُ الَّتِي وَقَدْ لُعْبَادِي لَا تَغْفَلُوا  
عَنْ ذِكْرِي وَلِيَكْتُرُوا ذِكْرًا لِمَوْتِ عِنْدَ كَلِّ شَهْوَةٍ فَانْهَ يَمِينُ الشَّهَوَاتِ  
وَاللَّذَاتِ كُلَّهَا قَالُوا فَلَبِثَ فِيهِمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَلْبِثَ يَقِيمُ أَمْرَهُمْ  
وَيُصَلِّحُ أحوَالَهُمْ ثُمَّ مَاتَ صَلَعَمَ وَعَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَاللَّهُ  
تَعَالَى أَعْلَمُ.

Eine merkwürdige Erzählung! *Zweihundert Jahr vor* MOSE sollte das Volk Israël, nach dem Tode des Jakob und Joseph und deren leitenden Nachfolger (آل الامر) (الى الاسباط) auf einmal sich dem Frevel, nämlich der Zauberei und Wahrsagerei, ergeben haben, bis Gott den MOSE B. MANASSE als Gesandte und Mahner zu ihnen schickte, dessen Ruf nur von einem Teil des Volkes beachtet wurde. In der jüdischen Ueberlieferung ist von einem derartigen Verfall des jüdischen Volkes *vor* Mose nichts bekannt. Die Sklaverei in Egypten hatte, nach jüdischer Tradition, die Moralität des Volkes nicht zu schwächen vermocht, und obwohl Mose anfangs meinte, dass man ihm nicht glauben und folgen würde (Ex. 4<sub>1</sub> — die Midrascherläuterungen z. St. erzählen sogar, dass Gott dem Mose über die Geringschätzung seines Volkes zürnte), das Volk belehrte ihn einer besseren Gesinnung (Exod. 4<sub>31</sub>). Freilich, es gab eine Zeit, worin das Volk zu entarten drohte: die Zeit des goldenen Kalbes. Aber diese Periode fällt nach der jüdischen Ueberlieferung nicht *200 Jahr vor* Mose, sondern in dessen eigener Zeit. Was hat man also von diesem Berichte bei Ta'labi zu denken? Ich glaube, die Schwierigkeiten lösen zu können. Man



braucht nur die Bibel zur Hand zu nehmen, um zu sehen, was hier geschehen ist.

Wahrscheinlich hat man hier MENASSE, *Sohn des JOSEPH* mit dem jüdischen *Könige* dieses Namens verwechselt.

Die verrufene Regierung des MENASSE wird in 2 Kön. 21<sub>1ff</sub> ausführlich geschildert. In der Aufzählung seiner Sünden, kommt (Vs. 6) auch vor ועונן ונחש ועשה אוב וידעונים (das ist das Verbrechen, welches auch Ta'labi besonders hervorhebt: وفشا فيهم السحر والكهانة). Diese Verwilderung und Entartung führte, trotz aller Mahnungen der damaligen Propheten, den Untergang des jüdischen Volkes herbei, also nicht 200 Jahre *vor*, sondern *nach* Mose. Die berühmte Tatsache aber, dass Menasse sich später, am Ende seiner Regierung, wieder zu Gott mit aufrichtigstem Herzen bekehrt haben soll<sup>1)</sup>, ist in Bibel und Talmud sehr verherrlicht worden und mag eine Art *Prophetentum* MENASSES geschaffen haben. Wie kam man nun aber zu MOSE BEN MENASSE?

Die Freveltaten des Königs Menasse, die, wie gesagt, in der Bibel scharf gezeichnet werden, sind in beiden Versionen (2 Kön. 21<sub>1ff</sub> und 2 Chron. 33<sub>12ff</sub>) unterbrochen durch den Vers ולא אוסיף להניד רגל ישראל מן האדמה אשר נתתי לאבותם רק אם ישמרו לעשות ככל אשר צויתים ולכל התורה אשר צוה אותם עבדי משה<sup>2)</sup>. Gleich auf den Namen *Mose* folgt, im

1) 2 Chr. 31<sub>12ff</sub>. Man vergl. Sanhadrin 102b ff und das apokryph. „Gebet MENASSES“.

2) In der Chronik ist die Lesart etwas anders (Vs. 8).



Königsbuche nach drei Worten, in der Chronik nach *einem* Worte, der Name מְנַשֶּׁה. Wie leicht konnte nun nicht eine ungeschickte Hand oder ein schlecht orientierter Leser die zwei Namen *Mose* und *Menasse* zusammenschmieden? Es kommt aber noch mehreres hinzu.

Die Geschichte des Mose kommt fortwährend mit dem Namen MANASSE in nähere Berührung und zwar bei der Frage der *Landesverteilung*<sup>1)</sup>. Wir erinnern daran, dass diese schwierige Aufgabe von ELAZAR, dem *Hohepriester* und JOSUA BEN NUN ausgeführt werden musste<sup>2)</sup>. Also hört man den Namen MENASSE in engstem Zusammenhang mit den *Elhidrfiguren* (oben Seite 27). Wieviel ist nun für ein ungeschicktes Auge nötig, um z. B. in Numeri (32<sub>40</sub>) wo der Text lautet וַיִּרְתֵּן מֹשֶׁה בֶּן מְנַשֶּׁה לְמַכִּיר בֶּן מְנַשֶּׁה einfach מֹשֶׁה בֶּן מְנַשֶּׁה zu lesen? Und dann drittens:

Bekanntlich spielt der Begriff *نسي* in der koranischen Elhidrlegende eine Hauptrolle (Man vergleiche Sure 18<sub>80</sub> وما فأنسى نسيت الموت 62 نسيتا حوتهما 18<sub>80</sub> انسانيه الا الشيطان). Der Name מְנַשֶּׁה ist nun in der jüdischen Tradition eben von *diesem* Begriffe abgeleitet: מְנַשֶּׁה כי נשני אלהים את כל עמלו (Gen. 41<sub>51</sub>).

Auch in SANHEDRIN<sup>3)</sup>, wo über *König* MENASSE mehreres gesagt wird, finden wir die exegetischen Be-

1) cf. Num. 32<sub>33</sub> ff 34<sub>14</sub>; Josua 13<sub>29</sub> ff 17. 22<sub>7</sub> etc.

2) cf. Numeri 34<sub>17</sub>.

3) 102<sub>b</sub>.

merkungen: מנשה: שהנשי ישראל und מנשה: שנשה יה: לאביהם שבשמים. Wo nun das Verbum נשה als prima 'נ' dieses 'נ' in der Konjugation der abgeleiteten Formen verliert (Beispiele: צור ילדך תשי: Deuter. 32<sub>18</sub>; כי ישה לך אלוה מעונך: Hiob. 39<sub>17</sub>; כי ישה אלוה חכמה: Hiob. 11<sub>6</sub>), kann es nicht unmöglich sein, dass man den Namen מנשה auch wohl משה schrieb. Es braucht nur irgendwo eine Glosse am Rande gestanden zu haben z. B. משה ן' מנשה um einfach מנשה also MOSE IBN MANASSE gelesen zu werden, denn in den hebräischen Texten kommt fast immer das 'ן' als Abbrüviatur für IBN oder BEN vor.

Auf alle Fälle bleibt der MOSE BEN MENASSE eine Fiktion.

§ 5.

DER ٱيوشع بن نون (SURE 18, 59): فتنى

Es gilt den arabischen Erklärern als ausgemachte Tatsache, an der sich nicht rütteln lässt, dass der فتنى in Sure 18 vs. 59 *Jošua' ibn Nun* ist, nur *darüber* lässt sich noch reden, warum er فتنى genannt wird. So ZAMAḤṢARI (z. St.) وقيل هو يوشع بن نون وأتما قيل (z. St.) فتناه لأنه كان يخدمه ويتبعه وقيل ياخذ منه العلم<sup>1</sup>. Dies stand so fest, dass spätere Uebersetzer den Namen des Josua ben Nun einfach hinzufügen. So Sale<sup>2</sup>) „and remember when Moses said unto his servant, Josua the son of Nun”. Palmer<sup>3</sup>) „Moses servant in the Legend is Josua”. Nun, selbstverständlich. Wenn bei Mose von einem „*Jüngling*” die Rede ist, muss man an den نعر par excellence, an JOSUA denken (Exod. 33<sub>11</sub> يهوشع بن نون نعر). Fremd und schwer erklärbar aber bleibt es *warum Mohammed diesen Namen nicht genannt hat*. Denn sich einfach abzufinden mit der Antwort: Mohammed habe diesen Namen nicht gekannt, ist kaum möglich. Wer ihm von MOSE und

1) cf. auch Beidawī يوشع بن نون بن نون بن يوسف Buḥārī Tafsīr 18, 277.

2) S. 121.

3) S. 23 Note 3.

ARON erzählt hat, wird wohl von JOSUA nicht geschwiegen haben. Nur dann wird uns diese Schwierigkeit deutlich, wenn wir annehmen dürfen, *dass es mehrere Josua's gab, von denen Legenden und Erzählungen in Umlaufe waren, die in den Rahmen des Elhidr-themas hineinpassten* (cf. oben Seite 27) *und die Mohammed nicht auseinander halten konnte, wie er dasselbe bei anderen Personen gezeigt hat* (cf. Seite 40). *Und es gab in der Tat solche.*

Für JOSUA BEN NUN spricht Vieles. Wir wollen *hier* nur die Hauptzüge angeben, denn in dem nächsten Abschnitte kommen wir auf die interessanten Einzelheiten zu sprechen, wenn wir die wunderbare *Fischgeschichte* untersuchen werden.

JOSUA BEN NUN hat *eine Reise gemacht* — eine sehr wichtige — die Reise mit den Kundschaftern <sup>1)</sup>. Er *kommt*, bevor er diese angeht, *mit MOSE zusammen* um sich über seine Sendung beraten zu lassen <sup>2)</sup>. Die Begleitung des greisen Kaleb (der auch עכדי [Num. 14<sub>24</sub>] genannt wird — man vergleiche das عبدا in Sure 18<sub>64</sub>) ist ein entscheidender Moment seiner Reise und seines Lebens. Dann die *Spaltung des Jordanflusses* <sup>3)</sup>, dessen Wasser sich *wie eine Mauer*, wie einst die Wasser des Schilfsmeeres, *aufstellte* <sup>4)</sup>. Dabei

1) Numeri Kap. 13.

2) Num. Rab. Kap. 16.

3) vergl. den nächsten Abschnitt.

4) Man vergleiche hier den Bericht bei den arabischen Kommentatoren, wo es von dem Wasser des مجمع البحرين heisst: فصار عليه مثل الطاق, welches Wunder von den neueren Elhidrforschern als „Versteinering“ oder „Vereisung“ des Wassers erklärt wird (cf. Vollers Seite 245).

galt er als sehr weise. (Josua 10<sub>12</sub> hat ihn in Weisheit über Mose gestellt) <sup>1)</sup>.

Was die anderen Träger des Namens Josua betrifft, so kommen hier zwei berühmte Männer in Betracht, die dem Volksmunde noch geläufiger waren als Josua ben Nun, nämlich:

1) Wir wollen hier eine Vermutung aussprechen, die für die Forschung der Elhīdrsage von Interesse sein kann. Wir meinen nämlich, dass man die ersten Anlässe der *Kindes- und Mauergeschichte* (Sure 18 vss. 73 und 76) auf Josua ben Nun zurückführen kann. Der Wiederaufbau der *Mauer Jerichos* wurde nach dem Fluche Josuas (Jos. 6<sub>26</sub> ff) durch *den Tod der Kinder des Frevelers* geahndet. Diese traurige Tat vollzog sich in den Tagen des schlechtesten Königs Israels, AHAB (1 Kön. 16<sub>34</sub>; man vergleiche die Beschreibung des schlechten Königs in Sure 18<sub>78</sub> bei den Korānexegeten zu den Worten etc. *وكان وراءهم ملك*) und schliesst sich *sofort* an die *Eliageschichte* an — wie man weiss, eine beliebte Identifikation Elhīdrs — ja es werden sogar die Namen JOSUA und ELIA *hinter einander genannt* (cf. 1 Kön. 16<sub>34</sub> und 17<sub>1</sub>). Dass auch ELIA mit einer *Kindergeschichte* zu tun hat, ist bekannt (1 Kön. 17<sub>8</sub> ff). Seine Begegnung mit einem *frevelhaften* Knaben (cf. Sure 18<sub>79</sub>) findet man im Talmud (Sanh. 59b). Die zweite frappierende Ähnlichkeit in der Geschichte ELIAS und JOSUAS ist: *das Spalten des Jordanflusses* und zwar mit seinem *Mantel* (2 Kön. 2<sub>8</sub>). Hat man *hier* nicht die Quelle zu suchen für das *Kleid* Elhīdrs, das den Elhīdrforschern viel Kopfzerbrechen gekostet hat? So bei ṬABARĪ

(Chr. 418) فاذا رجل نائم مسجى بثوبه (Chr. 423) فاذا

رجل ملتف في كساء. Und im Namen des Propheten (425; cf. auch ibn

Haḡar 884; Taḡlabī 192) ولقبها رجلا عالما يقول له الخضر فذكر لنا ان

نبي الله قال انما سمي الخضر لانه فعد على فروة بيضاء فاهترت به

انما سمي was bei Taḡlabī (192) noch weiter ausgeführt wird خضرًا

(مسجى ثوباً) (Boḡārī Tafsīr hat لانه ايمنما صلى اخضر حوله

Und so wurde „Chidher auf seinem Fell“ der *Meergott* (Vollers. Arch. 12 S. 278)

Was aber ist einfacher als an den *Mantel* ELIAS zu denken, mit dem er sich

„*verhüllt*“ als er der Gottesbegegnung harrt (1 Kön. 19<sub>13</sub>), mit dem er *das*

*Wasser des Jordans spaltet*, den er seinem Schüler ELISA hinterlässt (2 Kön. 2<sub>13</sub>),

der auch damit Wunder verrichtet (2 Kön. 2<sub>14</sub>). Und was MOSE hiermit zu

tun hat, wird uns klar aus der Geschichte in Exodus (34<sub>33</sub> ff) wo dieser

sich mit einem *Schleier* (מסודה) umhüllt.

I) JOSUA BEN CHANANIA. Im nächsten Abschnitte werden wir sehen, dass eben *dieser* Josua *den ersten Anlass zu der Fischgeschichte* gegeben haben mag. Zusammen mit ELIEZER (Elḥidr) unternimmt er des öfteren eine *Schiffsreise* (Sure 18<sub>70</sub> اذنا ركبا في السفينة<sup>1)</sup>). Dieser JOSUA ist es auch, von dem im Talmud<sup>2)</sup> die schöne *Geschichte mit den Kindern*<sup>3)</sup> erzählt wird, aber dort mit anderem Motive als das schaurige, welches in die arabische Elḥidrlegende hineingekommen ist<sup>4)</sup>. Uebrigens ist die Figur *dieses* JOSUAS wie man sich denken kann, zusammengeschmolzen mit der des:

II) JOSUA BEN LEVIE.

Es braucht nicht nochmals betont zu werden, dass man im *Hibbur jafa* des R. Nissim<sup>5)</sup> mit Recht die jüdische Quelle für die ganze Elḥidrlegende wiederfand<sup>6)</sup> und da eben ist es die Figur des JOSUA BEN LEVIE.

In den eschatologischen Legenden des Talmuds und Midrasch spielt dieser Okkultist neben dem R. SIMON

1) Bab. Bathr. 74<sup>b</sup>ff; Horioth 10a; weiter dann die wunderbare Geschichte JOSUAS und die *Weisen des Athenacums* (Behoroth 8<sup>b</sup>ff); JOSUA und ELIEZER cf. oben Seite 27.

2) Erubin 53<sup>b</sup>.

3) Der Koran hat غلام aber fast alle Erklärer غلمان.

4) Die JOSUA-BEN-LEVIE-Erzählung hat an Stelle der schaurigen Kinder-geschichte die minder schaurige Erzählung der *Kuh*.

5) über diesen R. Nissim lese man *Rappoport's* „Toledoth rabbenu Chananel werabenu Nissim“ (Wien 1831).

6) die Erzählung des *Hibbur jafa* findet man, ausser in *Hibbur-jafa* selbst (Amsterdam 1746), in FRIEDMANN (Seder Elia rabba und Zuta Wien 1902), JELLINEK (Beth-Hamidrasch. Wien 1873 V. S. 133) und LEVY (Revue d. E. j. VIII S. 66 ff.). Auch ZUNZ. (Gottesdienstliche Vorträge Seite 131) hat diese Erzählung als die Quelle von Sure 18<sub>59</sub> ff genannt.



B. JOCHAÏ die Hauptrolle<sup>1)</sup>. Er hat sich stets mit der Frage der *Wiederbelebung* befasst. So Sanh. (91b) אמר רבי יהושע בן לוי מניין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה' (Ps. 84<sub>6</sub>) הללוך לא נאמר אלא יהללוך, מכאן לתחיית המתים מן התורה. ואמר ר' יהושע בן לוי כל האומר שירה בעה"ז etc.

Er kommt mit ELIA zusammen (Sanh. 98a) ר' יהושע בן לוי אישכחיה לאליהו דהוי קיימי אפתחא דמערא דרשב"י Eben vorher geht seine Betrachtung über „den jüngsten Tag“ אמר רבי אלכסנדראי<sup>2)</sup> ר' יהושע בן לוי רמי דכתיב 'בעתה' וכתיב 'אחישנה' (Jes. 60<sub>22</sub>) זכו, אחישנה, לא זכו, בעתה. וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה הוא' (Dan. 7<sub>13</sub>)<sup>3)</sup> וכתיב, עני רוכב על החמור' (Zach. 9<sub>9</sub>) זכו, עם ענני שמיא, לא זכו: (Ber. Rabbah 26) Weiter noch עני רוכב על החמור, אמר רבי חנינא אין מיתה לעתיד לבוא אלא בעובדי כוכבים בלבד, רבי יהושע בן לוי אמר לא בישראל ולא בעובדי כוכבים שנאמר, ומחה ה' דמעה מעל כל פנים (Jes. 25<sub>8</sub>)

Auch dieser Josua hat viele *Schiffsreisen* gemacht<sup>4)</sup>.

Was *dieser* Josua mit MOSE zu tun hat?

In seiner Einleitung zu der JOSUA-BEN-LEVIE-*Geschichte* hat JELLINEK (Beth-Hamidrasch XIX) hingewiesen

1) Man vergleiche weiter über JOSUA B. LEVIE: BACKER, Agada der paläst. Amor. I. 124—194; GRAETZ IV S. 263; JELLINEK Geschichte des R. Josua ben Levie B. H. II 48—51; ZUAZ G. V. S. 141.

2) Kann durch diesen Namen vielleicht ein Verwirrung mit ALEXANDER entstanden sein?

3) Auch hierfür finden wir in einer Elhīdrlgende bei Ta'labī (194) einen

Anklang فانذا سكايب . . . فسقطت السكايب وانسقت لهما

4) Graetz IV S. 264.

auf eine ähnliche Geschichte, die von *Mose* erzählt wurde. Er berichtet dort (Seite IX), dass Professor TISCHENDORF unter anderen sehr wertvollen Manuscripten auch eine arabische Bearbeitung der „*Chronik des MOSE*“ aus Kahira mitgebracht hatte, welche 35 Seiten in klein-Octavo umfasst. Es wird darin erzählt, wie auch MOSE in alle sieben Himmel, dann in das Paradies und in die Hölle gestiegen sei, dort die Engel, die verschiedenen Arten und Stufen der Belohnungen und Strafen geschaut hatte. Jellinek teilt einige Auszüge aus dieser Handschrift mit und meint (Seite X Note 9), dass die Fahrt ins Paradies und in die Hölle der Geschichte des Rabbinen Josua b. Levie nachgebildet sei. Wir haben aber schon oben (Seite 9) darauf hingewiesen, dass die *Himmelschauung* MOSES in der jüdischen Tradition bekannt ist. Wir brauchen uns also nicht darüber zu wundern, wenn wir auch auf eine *arabische Version* dieser Erzählung stossen. Sie ist vielmehr der *jüdischen* Legende nachgebildet.

Nachdem wir nun die Hauptpersonen der Elhidr-legende besprochen haben, gehen wir jetzt über zu den Untersuchungen der *Fischgeschichte* und des

مجمع الباكين.

§ 6.

DER *مجمع البكرين* UND DIE FISCHEGESCHICHTE IM LICHT  
DER JÜDISCHEN TRADITION.

HIRSCHFELD<sup>1)</sup> hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Vater Josuas *יָסוּא* (= Fisch) heisst und deshalb die *Fischsage* sich an JOSUA hat festknüpfen lassen und obwohl LIDZBARSKI<sup>2)</sup> diesem Argumente nicht beistimmen will, meine ich, dass man auch diese Fischgeschichte in *jüdischem* Wasser zu suchen hat.

Für die in der jüdischen Literatur nur etwas Beschlagenen, öffnet sich eine breite Perspective, die wir hier zur Aufklärung der Elhidrsagen eingehender betrachten wollen. Ich meine: die *Leviathanfrage*.

Die Erörterung dieser interessanten Frage wird hier und da durchleuchten lassen, dass sie den arabischen Exegeten unbedingt vorgeschwebt haben muss, als sie sich mit der Elhidrexegese des näheren beschäftigten<sup>3)</sup>. Der LEVIATHAN wird öfters schon in der Bibel genannt (Jesaias 27<sub>1</sub>; Ps. 74<sub>14</sub>; 104<sub>26</sub>; Hiob. 3<sub>8</sub>; 40<sub>25 ff</sub>). Die

1) Beiträge zur Erklärung des Korans. S. 83.

2) Z. f. A. VIII S. 264.

3) Nur *Clermont-Gaunecau* (Revue Archéologique N. S. 32. 1872 „Horus et St. George S. 283) hat in Verband mit „George und der Drache“ den LEVIATHAN genannt. Auch eine Identifikation von KHIDR und JONAS hat er deswegen gestreift (S. 393).

rabbinische Litteratur hat sich in Ausbildungen erschöpft, die das Wesen dieses Fisches mit einem wunderbaren Gewebe umgeben haben. Die ausführlichste Talmudstelle ist in *Baba bathra* (74b<sup>ff</sup>) zu finden, wo viele eschatologischen Erklärungen über den Leviathan erörtert werden. Wir lassen hier einige folgen und zwar jene, die sehr wahrscheinlich als Quellen gedient haben können für die hieran anklingenden Bemerkungen der arabischen Ausleger.

Zur Einleitung in die Leviathanfrage wird eine Geschichte erzählt von zwei berühmten jüdischen Weisen ELIEZER und JOSUA (Man merke sich diese Namen und vergleiche Seiten 27 und 56) תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו באין בספינה והיה רבי אליעזר ישן<sup>1</sup> ורבי יהושע ניעור, נודעזע רבי יהושע ונגער רבי אליעזר, אמר ליה מה זה יהושע, מפני מה נודעזעת? אמר ליה מאור גדול ראיתי בים אמר ליה שמא עיניו של לוייתן ראית דכתיב עיניו כעפעפי שחר (Hiob. 41<sup>10</sup>)

Unmittelbar hierauf folgt eine andere Erzählung: אמר רב אשי אמר לי הונא בר נתן זימנא חדא הוי קא אזלינן במדברה והואי אטמא דבשרא בהדן, פתחנא ונקירנא ואנחנא אעשבי, אדמייתין ציבי חלם אטמא וטוינן, כי הדרן לבתר תריסר ירחי שתא הונחו להנחו גמרי דהוו קא מלחשי כי אתאי לקמיה דאמימר אמר לי ההוא עשבא עמרתא הוה, הנחו גמרי דריתמא חוו.  
Dass diese zwei Erzählungen zusammengeschmolzen

1) cf. ZAMAḤṢARI ونام موسى. Bei TA'LABI (191) schlafen sie beiden ein. Bei TABARI (418) ist es Elḥidr: فأذا رجل نائم (cf. oben Seite 55 N. 1).

sind und so den Stoff geliefert haben können zu mindestens diesem Momente der Elhidrlegende: *die Reise mit dem Fische und dessen Wiederbelebung*, ist eine nicht zu gewagte Hypothese. Sie wird aber zur These, wenn wir eine weitere allegorische Bemerkung des Talmuds (*daselbst*) in Betracht ziehen: **כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: עתיד גבריאל לעשות קניגיא** (Jagd (-) עם לוייתן, שנאמר "התמשוך לוייתן בחכה ובחבל תשקיע לשונו" (Hiob 40<sub>25</sub>) **ואלמלא הקדוש ברוך הוא עזרו אין יכול לו, שנאמר "העושו יגש הרבו"** (Hiob 40<sub>19</sub>)

*Hier eben ist die Quelle für „Ritter Georg und der Drache“* <sup>1)</sup>). Längs diesem Weg muss die Identifikation *Elhidrs und St. Georg* entstanden sein <sup>2)</sup>.

1) Zuerst in Zusammenhang mit der Elhidrsage erwähnt bei *Bustequius*. Epist. I (ed. 1595) Seite 71 ff und jetzt auch in den arabischen Lexicis hinter dem Namen **الخصر** angegeben. So Freitag: socius Mosis, nempe Pinehas, item Elias et Georgius.

2) Dass eine Verwechslung der Namen GABRIEL und CHIDRELIS (eine Zusammenflussung der Namen KHEDER und ELIAS nach D'HERBELOT. Biblioth. Orient. Paris 1679 s. V.) durch eine ungenaue Lesart (גבריאל und גדרואל) entstanden sein kann, will ich wenigstens als Vermutung ausgesprochen haben. Die schöne eschatologischen Bearbeitung der *Leviathangeschichte* hat der Talmud dort noch weiter ausgeführt: **כל בהמות: כל ברבי ישמעל: כל ברבי יודן ולייתן הן קניגין של צדיקים לעולם הבא וכל מו שלא ראה קניגין של אומות העולם בעולם הזה זוכה לראותה לעה"ב**. Der Leviathan wird dereinst verkauft auf den Strassen Jerusalems. Gott wird aus seiner Haut Laubhütten machen für die Braven, weiter Gürtel (oder kleine Hütten) und Halsketten und den Rest wird Gott über die Mauer Jerusalems decken, da wird es glänzen von einem Ende der Welt bis zum andere (vergleiche auch Levit. Rabba 133. Dort wird, mit Recht, das Wort **כל** gestrichen. Denn gemeint ist natürlich der „*Behemoth*“ in Hiob 40<sub>15</sub>, dessen Schilderung mit dem LEVIATHAN wohl „verquickt ist“.) Wir brauchen uns jetzt nicht zu bemühen, um diese Allegorien zu vergleichen und zu deuten. (Man vergleiche hierfür: KIMCHI, ABARBANEL etc. z. St. weiter noch MAIMONIDES, More Nebuħim 373; MENASSE

Dann weiter im Talmud: אמר רבי יהודה אמר רב כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, זכר ונקבה בראם, ואלמלא נזקקים זה לזה, מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקב"ה? פָּרַם את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שנאמר, והרג את התנין (Jes. 27<sub>1</sub>) אשר בים. Also der Leviathan ist *gesalzen*. Diese *Salzung* des Fisches mag ihren Nachklang bei den arabischen Erklärern gefunden haben, wenn sie den Fisch, den Mose auf seine Reise mitnahm, *gesalzen* sein lassen. ṬABARĪ (Chr. 423) spricht von *ومعها حوت مملوح* — TA'LABĪ (Arā'is 191) hat *حوت مملوح* und ZAMAḤṢARI *سمكة مملوحة* (z. St.)

Jetzt kommt auf einmal, noch immer in der erwähnten Talmudstelle, die Erwähnung des JORDAN. Hier glaube ich ganz bestimmt die Quelle für den vielinterpretierten *مجمع البحرين*<sup>1)</sup> gefunden zu haben.

Es heisst nämlich יִרְדֵן יּוֹצֵא מִמְעֵרַת פְּמִיִּים וּמַהֲלֵךְ בִּימֵהּ שֶׁל סִיבְכֵי וּבִימֵהּ שֶׁל טַבְרִיא וּמַגְלֵגֵל וְיּוֹרֵד עַד שִׁמְגִיעַ לַפִּיּוֹ שֶׁל לִוְיָתָן שֶׁנֶּאֱמַר יִבְטַח כִּי יִגִּיהַ יִרְדֵן אֶל "פִּיהוּ" (Hiob 40<sub>23</sub>)<sup>2)</sup> Der Lauf des Jordan wird hier beschrieben: er fängt an bei PANEAS (Caesarea Phi-

BEN ISRAËL, NISCHMATH CHAJIM S. 48; KOHUT Aruch s. V. und Z.D.M.G. 21. S. 590 für die Paralele in der *pers.* Literatur).

Ob und wie weit der Name לִוְיָתָן (nach *jüdischen* Deutung = *Begleitung* von לִוְיָהּ) die Geschichte der *Mose- und Elhidrbegleitung* beeinflusst hat, mag dahingestellt bleiben.

1) Koran Sure 18<sub>39</sub>.

2) Etwas anders in Beḥoroth 55<sup>a</sup> בִּימֵהּ שֶׁל סִיבְכֵי וּמַהֲלֵךְ בִּימֵהּ שֶׁל טַבְרִיא וּמַגְלֵגֵל וְיּוֹרֵד עַד שִׁמְגִיעַ לַפִּיּוֹ שֶׁל לִוְיָתָן שֶׁנֶּאֱמַר יִבְטַח כִּי יִגִּיהַ יִרְדֵן אֶל "פִּיהוּ".

lippi)<sup>1)</sup>, nimmt seinen Weg durch den Lacus Samachonitis (ים של סיכבי), den Lacus Gennesaritis (ים של טבריא) und das „Tote Meer“. Die weitere Paraphrase muss wohl bedeuten: die neue Flussmündung, durch welche der Jordan in den „sinus Arabicus“ ausströmt, oder besser in den „sinus Aelaniticus“. LEVIATHAN ist hier dann die Umschreibung *Egyptens*<sup>2)</sup>, also פיו של לוייתן das *Rote Meer*<sup>3)</sup>.

Man muss schon deshalb an den *Jordan* denken, weil man doch JOSUA BEN NUN als Reisegefährte

1) Gemeint ist, dass der Jordan hier in Palästina hineinströmt, cf. Behoroth (a. a. O.) אמר רבי יוחנן למה נקרא שמו ירדן שירד מן (Dan liegt links von Paneas).

2) cf. Jesaias 27; und Raschie z. S.

3) Die arabischen Erklärer sagen zu بحر فارس والروم: مجمع البحرين „der Punkt, wo das persische und byzantinische (Mittel) Meer zusammen-treffen. Das wäre nach VOLLERS (S. 245) „auf der Landenge von Klysmata (Sués) zu denken“. Sehr richtig fragt LIDZBARSKI (S. 110); wo dann eigentlich diese beiden Meere sich verbinden? Nach WAHL (Korân S. 248) „bleibt in dem Lokal, von dem die Rede ist, nichts übrig als die Gegend zu verstehen, wo, an der Gränze von Palästina, der aus der arabischen Wüste kommende ziemlich starke Fluss *Zafia*, sich in das sogenannte Tote Meer, das salzigste aller Meere, am südlichen Busen desselben ergiesst, oder der Standpunkt dieses grossen Salzmeeres an und für sich selbst, in Rücksicht auf die sehr alte Meinung, dass das Wasser dieses Sees durch unterirdische Gänge mit dem mittelländischen oder mit dem *Roten Meere* sich verbindet.“ Diese Ansicht bedarf nach LIDZBARSKI (a. a. O.) keiner besonderen Wiederlegung. Wir meinen aber, dass Wahl tatsächlich den richtigen Faden gefunden hat. Er ist auf der Spur der rabbinischen Ueberlieferung.

Einige arabischen Erklärer machten sich von den Schwierigkeiten ab, durch diese beiden Meere einfach in übertragenem Sinne als „die Meere des Wissens“ zu fassen (oben Seite 14).

LIDZBARSKI hält daran fest, dass mit مجمع البحرين gemeint sei *ina pî nârâti* (Mündung der Ströme) des babyl. Gilgames-Epos. Vielleicht ist hier dann einen weiterem Beweis zu finden für unsere Annahme Elhîqr = ELIEZER, wenn wir das ארם נהרים nochmals betonen, das in der *Elhîqrgeschichte* eine wichtige Rolle spielt (oben Seite 21).

Moses an erster und sogar einziger Stelle denken will, für den doch der *Jordan* ein bedeutender Moment seines Lebens ist (oben Seite 54).

Es kommt aber noch mehreres Beweismaterial hinzu. Im ersten Elhidrberichte bei den arabischen Erklärern begegnet uns unter anderen die صحراء الأردن (oben Seite 13). Der Brunnen, über den zwischen Abraham und dem من أهل الأردن (قوم?) gehadert wurde, lag in der صحراء الأردن. Ich meine diese Ortsbezeichnung zurückfinden zu müssen in dem כְּבַר הַיַּרְדֵּן (Gen. 13<sub>10</sub>), womit die Geschichte Abrahams viel zu tun hat, weil da eben sich die erste Episode des Zwistes Abrahams abspielte, die mit Lot (eine der Identifikationen Elhidrs s. oben Seite 6). Wir wissen ferner aus der jüdischen Ueberlieferung, dass es Moses sehnlichster Wunsch war, *über den Jordan zu gelangen*: אָעֲבֹרָה נָא בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן. Wie merkwürdig schliesst diese Bitte an die von Mose in Sure 18<sub>59</sub> an: وَإِذَا قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ (man vergleiche oben Seite 46).

Und dann, hören *wir was der Koran selber* über den مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ (Sure 25<sub>55</sub> cf. noch Sure 27<sub>62</sub>) sagt: وهو الذي مرج البحرين. Mit diesen beiden *Meeren* ist gemeint *die Zusammenfliessung des Süß- und des Salzwassers*, denn es heisst *in diesem Verse* weiter: هذا عذب فرات وهدا املح اجاج!! Unsere Annahme also, dass es sich in der Elhidrlegende *um einen Strom* (und zwar *den Jordan*) *der in ein Meer ausfliesst*, handelt,



ist damit *mehr als eine blosse Hypothese geworden*<sup>1)</sup>.

In dem ملح oder مליح oder مملوح nun haben wir gemeint eine Anspielung auf die Erzählung des Midrasch zu finden, dass das Männchen des Leviathan kastriert und das Weibchen getötet, *gesalzen* und aufbewahrt wurde, um den Braven als künftiges Mahl bei ihrem Eintritt ins Paradies vorgesetzt zu werden (oben Seite 62). Diese ganze eschatologische Ausführung des Talmuds, deren Erklärung wir innerhalb *dieser* Arbeit nicht ausführen können, und auch das ganze Thema des LEVIATHAN in der Baba-bathra-Stelle, ist eine schöne Gedankenmalerei, die sich an verschiedene Verse des Buches Hiob (wo dieser den LEVIATHAN beschreibt) festknüpft<sup>2)</sup>. Führen wir jetzt hiervon einige Beispiele an und machen wir dann gleich aufmerksam *auf die Anklänge bei den arabischen Elhidraausführungen*.

Es heisst nämlich weiter im Talmud (a. a. O): אמר

1) Auf eine interessante Beziehung zwischen JOSUA und LEVIATHAN möchten wir hier noch die allgemeine Aufmerksamkeit lenken. Eine Stelle in Hiob (38) spricht von העתידים עורר לויתן „die fähig sind, den Drachen aufzuregen“. Es gab nämlich einen weitverbreiteten Volksglauben, nach welchem Sonnen- oder Mondfinsterniss dadurch entstehen, dass der Drache (Leviathan) gegen Sonne oder Mond gehetzt wird und diese mit seinen Pranken umklammert (cf. die Kommentare von Dillmann und Delitsch zu dieser Stelle). Wenn nun dieser Drache durchbohrt wird, lässt er die Sonne oder den Mond los und es verschwindet die Finsterniss (cf. Hiob 26<sub>13</sub>). Man braucht nur an die Geschichte von *Josua und Sonne und Mond* zu denken (Josua 10<sub>12</sub>) um eine Kombination Josuas mit dem Drachen erklärlich zu finden.

2) Diese Zitate aus dem *Hiobbuche* sind für die ganze *Elhidridee* von Bedeutung, wenn wir bedenken, wie wunderschön die *Frage der Weisheit* eben in diesem Buche ausgeführt wird. Ich verweise auf das 28<sup>te</sup> Kapitel dieses Buches: והחכמה מאין תמצא ואיזה מקום בינה etc. (Vs. 12 ff.)

רבה אמר רבי יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה  
 לצדיקים מבשרו של לויתן, שנאמר "יכרו עליו חברים"  
 (Hiob 40<sub>30</sub>) ואין בירה אלא סעודה שנאמר "ויִבְרָהּ לַחֵם  
 בְּרָה גְדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ" (2 Kön. 6<sub>23</sub>) ואין חברים  
 אלא תלמידי חכמים שנאמר "היושבת בגנים חברים  
 (Hohel. 8<sub>13</sub>), welches in der Bedeutung von „Weisen“ im midraschischen Zusammen-  
 hang des ganzen Hoheliedes (man vergleiche *Midr.  
 Rabba* und *JALKUT* dort) sich auf MOSE und JOSUA  
 beziehen lässt. Man vergleiche nun hiermit eine Sage  
 bei Ta'labī<sup>1</sup>) womit er die Worte *واتخذ سبيله في البحر عجبا*  
 قَالَ عبد الرحمان بن زيد اى شئى (Sure 18<sub>60</sub>) interpretiert  
 عجبا من حوت كان دهورا من الدهور يوكل منه ثم صار حيا حتى  
 حشر في البحر. Man erkennt gleich das talmudische Kolorit  
 und auch die treffende Aehnlichkeit mit der soeben  
 angeführten talmudischen Interpretation lässt sich  
 kaum verkennen.

Weiter heisst es *ובשעה שצמא עושה תלמים בים*,  
 (Hiob 41<sub>24</sub>) Hiermit vergleiche man wieder Ta'labī<sup>2</sup>) *وهب بن منبّه ظهر في الماء من اثر  
 جئى اللوت اخذود (تلمמים) (= Furchen =) شبه نهر من حيث  
 دخل الى اثنه*.

Nehmen wir noch dazu die Bemerkung des Talmuds  
 אין תחום חוזר לאיתנו עד שבעים שנה שנאמר "יחשוב

1) Arā'is 192.

2) a. a. O.

”תהום לשיבה“ (Hiob 41<sub>24</sub>) — dann glauben wir eine  
 zweite Erklärung für das korânische *او امص حقبلا* —  
 nach den arabischen Erklärern *زمان طويلًا وللقب ثمانون*  
 (bei *Beidawi* *وقيل سبعون*) — gefunden zu haben<sup>1)</sup>.

1) Die erste Erklärung habe ich oben gegeben (Seite 46).

## § 7.

JONA UND TOBIT IM VERBAND MIT DER „FISCHGESCHICHTE“.

Die Untersuchungen über die „Fischgeschichte“, die auch in der *korânischen* Legende mitspielt, lassen sich nicht abschliessen, wenn man nicht, wenigstens bei den Untersuchungen der Elhîdrlegende innerhalb *jüdischer* Litteraturgebiete, auch die *Jonageschichte* zur näheren Betrachtung und Erforschung heranzieht. Wir können nur unsere Befremdung darüber aussprechen, dass keiner der Elhîdrforscher hierauf aufmerksam gemacht hat<sup>1)</sup>.

JONA wird einmal im Kōrân<sup>2)</sup> ذُو النَّوْنِ genannt, wobei man schon von selbst auf JOSUA BEN NUN kommt, wenn nicht noch andere wichtigen Momente, die wir in diesem Abschnitte vorbringen werden, die Beziehungen zwischen JONA und JOSUA enger machen, als wir vermuten konnten. Weiter begegnet uns Jona in Sure 4, Vs. 161, zwischen HIJOB und AHARON, also hier erscheint Jona ungefähr als *Zeitgenosse des MOSE*, woraus man mit mehr Recht noch schliessen darf, dass Mohammed in der Tat hier JONA den ذُو النَّوْنِ mit Josua dem ابْنِ نُونِ

1) Man vergleiche oben Seite 59 N. 3.

2) Sure 21<sub>81</sub>.

verwechselt. In Sure 37 werden hinter einander die Geschichten von MOSE, ELIA, LOT und JONA behandelt. Man beachte hier wieder die Reihenfolge! Und endlich noch wird Jona genannt in Sure 6 Vss. 85 u. 86.

Dass Jona mit der Elhidrlgende in Beziehung stand, dies auch schon bei Mohammed, mag die Geschichte des *Schiffes* (Sure 18<sub>70</sub>, man vergleiche Jona Kap. 1) beweisen, denn in der Hibbur-jafa-Version *kommt keine Schiffsgeschichte vor*.

Ausserdem haben wahrscheinlich auch die arabischen Erklärer an JONA gedacht, als sie die Elhidrlgende bearbeiteten. Das geht nicht nur aus einer Bemerkung bei TABARĪ hervor: فانطلقا يمشيان على السّاحل فاذا بمّالّح: (הַמְלִיחִים) cf. Jona 1<sub>3</sub>) في سفينة فعرف الخضر فحمله بغير نول (worin man eine Anspielung auf, oder besser ein Gegenstück von Jona 1<sub>3</sub> erkennen kann), sondern auch aus genealogischen und geschichtlichen Angaben bei den arabischen Exegeten.

Die jüdische Tradition hat die Genealogie des Jona mit ELIA verflochten, indem sie <sup>1)</sup> ihn *zum Sohne jener Wittwe aus צרפת* stempelt, zu der sich der Prophet Elia auf Gottes Geheiss hinbegeben musste. Das mag vielleicht Veranlassung gegeben haben zu dem Berichte <sup>2)</sup> للخضر من ولد فارس من بنى اسرئيل <sup>3)</sup> يلتقيان في كلّ

1) Jalkut zu 1 Kön. 17,9 אמו של יונה היתה; Jalk. Jona 650 בן יונה אמתו בן צרפיה אלמנה היה.

2) Tabarī 415; Ta'labī, Buḥārī etc.

3) Vielleicht ist sogar das *فارس* eine Verstümmelung des hebräischen צרפת. Die Transkription hebräischer Namen hat den Arabern viele Schwierigkeiten gemacht. So wird der Vatername Jonas אמתו einfach متى geschrieben.

(<sup>1</sup> عام بلموسم, zumal wenn wir zur letzteren Bemerkung ילננקיבאן etc. die Midraschstelle <sup>2</sup>) vergleichen: אמר רבי יונה: יונה בן אמתי מעולי רגלים <sup>3</sup>) היה; ונכנס לשמחת (בית השואבה <sup>4</sup>) ושרתה עליו רוח הקודש. Zu den auffallenden Berührungen, welche die Geschichte des Jona und Elia zeigen, gehört besonders die Tatsache, dass beide Gottesmänner, ihrer Mission überdrüssig geworden, Gott um eine baldige Beendigung ihres Lebens flehten, was bei beiden in *ganz gleichen Worten* ausgedrückt ist: <sup>5</sup>) וישאל את נפשו למות. Auch Mose wird vom Midrasch hier herangezogen: אמר רבי יוחנן לא: הלך יונה אלא לאבד את עצמו בים... וכן אתה מוצא <sup>6</sup>) במשה. Die Eigenart der Midraschisten, Personen aus *verschiedensten Zeitaltern* in eine passende Vergleichung ihres Lebens und Charakters zusammenzubringen (oben Seite 20), was durchaus nicht als *geschichtliche* Zusammengehörigkeit gemeint ist, mag den oberflächlich mit dieser Litteratur vertrauten arabischen Exegeten und auch Mohammed selbst den Schein *historischen Ernstes* eingeredet haben.

Jona passt also schon wegen der allerdings erklärlichen Identifikation ELIAS <sup>7</sup>) in den Elhıdrentwurf hinein.

1) Tempus, quo conveniunt solenniter peregrinantes ad Meccam. Freit.

2) Jalk. a. a. O.

3) Beantwortet vollständig der in Note 1 angegebenen Bedeutung des Wortes موسم.

4) Also auch bei Jona eine *Wasserquellegeschichte*.

5) cf. 1 Kön. 19<sub>4</sub> und Jona 4<sub>8</sub>.

6) Jalkut a. a. O.

7) Vielleicht lässt sich hierdurch auch die Notiz bei *ibn Hağar* u. A. erklären أن الخضر في البحر واليسع في البر.

Bei Ta'labī<sup>1)</sup> wird dann auch *in der Tat* sein Name deutlich genannt. In der Geschichte des Kindesmordes (Sure 18<sub>80</sub>), wo Elhīdīr sagt: *وإذنا إن يبدلها ربهما خبير: منه ذكوة واقرب رحما* erzählt er einen Ḥadīṭ im Namen des ibn-Abbās: Cott habe den braven Eltern eine fromme Tochter gegeben, die den Prophet *بن يونس* heiratete.

Nun zur Jona und der Fischgeschichte! Hierzu wollen wir die ganze Midrascherzählung, wie sie Jalkut<sup>2)</sup>, sehr wahrscheinlich aus Pirke d. R. Eliezer<sup>3)</sup> übernommen, giebt, hier folgen lassen.

ר' טרפון אמר ממונה היה אותו דג לבלוע את יונה מששת ימי בראשית שנ' 'וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה' (Jona 2<sub>1</sub>) נכנס בפיו כאדם שהוא נכנס בבית הכנסת הגדולה ועמד והיו שתי עיניו של דג כחלונות<sup>4)</sup> אפומיות (durchsichtig) מאירות ליונה, ר' מאיר אומר מרגלית אחת היתה תלויה במעיו של דג מאירה ליונה כשמש הוזה שהוא מאיר בצהרים, ומראה לו כל מה שבים ובתחומות, ועליו הכתוב אומר 'אור זרוע לצדיק' (Ps. 97<sub>11</sub>) אמר לו הדג ליונה: אין אתה יודע שבא יומי להתאכל לתוך פיו של לוייתן? אמר לו יונה: הוליכני אצלו ואני מציל אותך ואותי מפיו, הוליכו אצל לוייתן אמר לו ללוייתן: בשבילך ירדתי לראות את מדורך (Wohnung) בים ולא עוד אלא שאני עתיד לירד ולתן חבל בראשך ולעשות סעודה ממך לצדיקים (oben Seite 62) הראהו חותמו של

1) Arā'is 199.

2) Zu Jona a. a. O.

3) Kap. 10.

4) Man vergleiche bei Ta'labī *ذكوة* in der Erzählung des Fischwunders.

אברההא אבינו, הביט (sc. Leviathan) לברית וברה מלפניו  
 מהלך ב' ימים, אמר לו (sc. Jona) אני הצלתיך מפיו  
 של לויתן, הראני כל מה שבים ובתחומות, והראהו לו  
 נחל גדול של אוקיאנוס שנאמר 'נהר יסכבני' (Jona 2<sub>4</sub>)  
 והראהו שבילי ים סוף שעברו ישראל בתוכם שנאמר 'סוף  
 חבוש לראשי' (Jona 2<sub>6</sub>) והראהו מקום שמשברי הים אליו  
 יוצאים שנאמר 'כל משברך וגליך עלי עברו' (2<sub>4</sub>) והראהו  
 עמודי ארץ ומכוניה שנאמר 'הארץ בריחיה בעדי לעולם'  
 (2<sub>7</sub>) והראהו שאול תחתיה שנאמר 'מבטן שאול שועת'  
 (2<sub>8</sub>) והראהו גיהנם שנאמר 'ותעל משחת חיי' (2<sub>7</sub>) והראהו  
 היכל ה' שנ' 'לקצבי הרים ירדתי' (2<sub>7</sub>) מכאן אנו למדים  
 שירושלים על שבעה הרים היא עומדת, והראהו אבן  
 שתיה קבועה בתחומות וראה שם בני קרה עומדים  
 ומתפללים עליה. והיה יונה ג' ימים וג' לילות במעי הדג  
 ולא התפלל, אמר הקב"ה אני הרחבתי לו מקום במעי דג  
 זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל, אני מזמן לו דגה  
 מעוברת שם'ה אלפים רבבות דגים קטנים כדי שיצטער  
 ויתפלל לפני (מפני שקב"ה מתאוה תפלתן של צדיקים)  
 באותו שעה זימן לו הקב"ה דגה מעוברת ואמרה לו דגה  
 לדג, איש נביא שבמעיד שגרני הקב"ה לבלעו, אם אתה  
 פולט הרי טוב ואם לאו, אני בולעך עמו. אמר לה, מי  
 יודע דבר שאתה אומר אמת? אמר' לו, לויתן! הלכו אצל  
 לויתן, אמר לו דגה ללויתן, מלך על כל דגי הים מי אתה  
 יודע ששגרני הקב"ה אצל דג זה לבלוע איש נביא שבמעיו?  
 אמר לה, הן, אמר לו דג ללויתן, אימת? אמר לו, בג'  
 שעות אחרונות כשירד הקב"ה לצחק בי שמעתי כן, מיד  
 פלטו ובלעו הדגה, והיה בצער גדול מתוך הדוחק ומתוך  
 חטונף, מיד כיון לבו בתפלה, שנאמר 'ויתפלל יונה  
 ממעי הדגה' (2<sub>2</sub>) אמר, רבון העולמים אנה אלך מרוחק



ואנה מפניך אברה? אם אסק שמים שם אתה, אתה מלך על כל ממלכות ואדון על כל רוזני תבל, כסאך שמי שמים והארץ הדום רגלך, מלכותך במרום וממשלתך בעומק, מעשי כל העולם גלויים לפניך ותעלומות כל גבר פרושות לך דרכי כל אדם אתה חוקר, ומצעדי כל חי אתה בוחן, סתרי כליות אתה יודע, רוזי לבכות אתה מבין, כל מסתרים גלויים לך אין תעלומות לפני כסא כבודך ואין נסתר מנגד עיניך, כל רוז ורוז אתה סודר וכל דבר ודבר אתה סה, בכל מקום אתה שם, עיניך צופות רעים וטובים. בבקשה ממך, ענני מבטן שאול והושעני במצולה ותבוא באונך שועתי ומלא בקשתי שאתה יושב ברחוק ושומע בקרוב, נקראת מעלה ומוריד, נא העלני, נקראת ממות ומחיה, הגעתי למות החייני. ולא נענה עד שיצא דבר זה מפיו

״ואשר נדרתי״ להעלות את לויטן ולעשותו לפניהם, ״אשלם״ כיום ישועות ישראל אני בקול תודה אזכה, מיד רמז הקב״ה לדג והקיא את יונה תתקם״ה פרסאות כיבשה, וראו המלחים את כל האותות ונפלאות שעשה הקב״ה עם יונה והשליכו איש את אלהיו שנאמר ״משמרי הבלי שוא״ (29) וחזרו לָפְּפוּ ועלו לירושלים ומלו בשר ערלתם שנאמר ״וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח״ (I<sub>16</sub>) וכי זבחו זבח? אלא ברית מילה שהוא כדם זבח, ונדרו איש אשתו ובניו וכל אשר לו לאלקי יונה ונדרו ושלמו, ועליהם הוא נאמר ״ועל גרי הצדק״ (im 18 -- Gebet)<sup>1</sup>

Wir haben die ganze Erzählung hier wiedergegeben, um erstens damit ein deutliches Bild von der transcendentalen Bedeutung zu geben, die man der *Fonageschichte* beilegte, wodurch ihre Stellung innerhalb der

1) Ueberhaupt hat die wunderliche Erzählung bei Ta'labi 192 ff. viele Züge, die an diesen Midrasch anklingen.

jüdischen Tradition eine sehr wichtige werden musste (dass sie es wurde, beweist die Tatsache, dass man die Geschichte des Jona am Mittage des *Veröhnungstages* zur Verlesung bringt), zweitens, und das ist wohl für die *litterarischen* Untersuchungen dieser Arbeit von Wichtigkeit, weil wir annehmen dürfen, dass auch diese Legende, die wie alle übrigen aus den PIRKE D. R. ELIEZER stammenden dem Volke geläufig waren, den arabischen Korânexegeten nicht unbekannt gewesen sein kann. So ist das Motiv des مقوم شمشبري هيم اليون يوزايم hier in dem مجمع البكرين vorhanden. Für dieses اوكيانوم hat man TABARI<sup>1)</sup> zu vergleichen قال فسار في البكر حتى انتهى به الى مجمع البكرين وليس في الارض مكان اكثر ماء منه. Diese schöne Ausführung des *Allwissenden* Gottes erinnert uns an die sehr schöne Ausführung dieser Idee bei den Arabern: فجاء عصفور فوقع على حرفها فنقر (او نقد) في الماء فقال للخضر موسى ما ينقص علمي وعلمك من علم الله الا مقدار ما نقر (او نقد) هذا العصفور من البكر<sup>2)</sup>. Drittens aber, jedoch nicht an letzter Stelle, haben wir hier eine breite Illustration der *Leviathangeschichte*, genau anschliessend an das oben hierüber ausführlich Erwähnte und ist somit eben dadurch die Beziehung zwischen JONA und JOSUA auch *tatsächlich* erwiesen<sup>3)</sup>.

1) Chr. 424 cf. Ta'labi 196.

2) a. a. O. Kann vielleicht der Name יונה (Tauben) diese *Vogelgeschichte* ins Leben gerufen haben?

3) Interessant ist auch hier zu erwähnen, dass *Masûdi* (kitâb at-tanbih wâl-israf [liber communionis et recognitionis] ed. de Goeje. Leiden 1894 S. 200 MOSES und JOSUA sterben lässt im Alter von 120 Jahre (die Bibel lässt Josua 110 Jahre alt werden. cf. Jos. 24<sup>29</sup>), während dieses Alter auch vom SEDER OLAM dem JONA gegeben wird.

Aber eben für diese Beziehung können wir mehreres anführen.

Nach dem biblischen Berichte <sup>1)</sup> ist JONA unter der Regierung des JAROBAM BEN JOAS als Prophet aufgetreten. Das ist die einzige Erwähnung Jonas in dem *historischen* Teile der Bibel. Vergleichen wir mit dieser Angabe den Anfang des HOSEABUCHES <sup>2)</sup>, so finden wir auch hier als Datirung des HOSEA וְבִימֵי יִרְבֵּעַם וְבִימֵי יִרְבֵּעַם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל angegeben. Also die Wege der zwei Gottesmänner JONA und HOSEA kreuzen sich. Der Prophet HOSEA konnte gewiss leicht mit dem JOSUA BEN NUN verwechselt werden, der doch auch nach jüdischer Tradition HOSEA genannt wurde <sup>3)</sup>.

Auch die Figur eines ELIEZERS (Elhīḏr) fehlt hier nicht und zwar diesmal als Prophet (s. oben Seite 27). Dass Elhīḏr *Prophet* war, wird unter den

1) II Kön. 14<sub>25</sub>.

2) Hosea 1<sub>1</sub>.

3) Numeri 13<sub>8</sub> und 16. Dass eine derartige Verwechslung möglich war, kann bewiesen werden aus der Tatsache, dass Ta'labi in der oben angeführten *Mose-ben-Menassegeschichte* als Tochter Josephs حَمَّةٌ erwähnt. Auch in der Erklärung der Knabengeschichte (Sure 18<sub>73/79</sub>) nennt er die Mutter dieses Knaben حَمَّةٌ. Ohne Zweifel ist dieser Name, an dem auch das حَمَّاء in Sure 18<sub>80</sub> nicht fremd ist, eine Anknüpfung an das bekannte رَحْمَةٌ (Hosea 2<sub>3</sub>). Es heisst dort, dass HOSEA eine Tochter bekam, die er auf Gottes Geheiss لَأَ رَحْمَةٌ nennen sollte, später aber رَحْمَةٌ. Wunderbar ähnelt diese Geschichte die in Sure 18 (a. a. O.), wo das erste Kind getötet wurde, das zweite aber رَحْمَةٌ اقرب sein sollte. Bedenken wir auch, dass Mohammed sonst für „Barmherzigkeit“ das Wort حَمَّةٌ gebraucht! Hat dann auch vielleicht das Patronymicon Hoseás בֶּן בְּאֵרִי mitverholfen zu der *Lebensquellgeschichte*?

verschiedenen Ansichten die IBN-HAĞAR<sup>1)</sup> aufzählt, geäußert. Dieser spät-biblische ELIEZER war ein frühere Zeitgenosse JONAS. Er wird erwähnt bei der Geschichte des *Untergangs der Schiffe* Jehosaphats, die nach *Taršîš* bestimmt waren<sup>2)</sup>. Man denkt bei **וַיִּשְׁבְּרוּ אֲנוּיָהּ** sofort an die analoge Ausdrucksweise bei JONA<sup>3)</sup> **וְהָאֲנוּיָהּ חֲשָׁבָה לְהִשְׁבֵּר** und an das vorhergehende **אֲנוּיָהּ בָּאָה תְּרִשִׁישָׁה**<sup>4)</sup>.

Ist hier das wesentliche über die *Jonageschichte* im Zusammenhange mit der *Fischgeschichte* in der Elhidrlegende erörtert, so wollen wir jetzt die zweite Frage betrachten, die unseres Erachtens in denselben Rahmen hineingehört: die *Tobitgeschichte*.

Habe ich schon oben (Seite 28) auf die *Apokryphen* als Quelle für die verschiedenen Elhidrlegenden hingewiesen, mit mehrerem Rechte dürfe ich dies behaupten, wenn wir bei den Quellenuntersuchungen der Elhidrsage zum *Tobitbuche* greifen und auch hier muss ich meine Befremdung kundmachen, dass man diese Quelle nicht als eine solche beachtet hat.

Die *Tobitgeschichte* ist auch deshalb für unsere Frage eine nicht fehlgegriffene Kombination, weil sie zeitlich und örtlich an den Inhalt des Jonabuches anknüpft.

Wir wollen gleich, ohne bei der litterar-historischen

1) I 884 فان قلنا انه نبيّ فلا انكار في ذلك

2) 2 Chron. 20<sub>37</sub> cf. 1 Kön. 22<sub>49</sub> ff.

3) Jona 1<sub>4</sub>.

4) Jona 1<sub>3</sub>.

Bedeutung dieses Buches zu verweilen<sup>1)</sup>, in medias res hineingreifen.

Die Anhaltspunkte für die *Elhidrlegende*, wie sie aus diesem Buche unzweideutig hervorgehen, sind folgende:

a) der Name TOBIAS.

Dieser Name führt auf einmal auf den *koranischen* Ausgangspunkt der Elhidrlegende, nämlich die Figur des Propheten MOSE, zurück. TOBIAS war nämlich einer der *sieben* Namen, die die jüdische Tradition dem Mose beilegte. Es heisst<sup>2)</sup>: רכי יהודה ברבי אלעאי: אמר אף טוביה שמו. ההוא דכתיב ותרא אותו כי טוב הוא<sup>3)</sup> כי טוביה שמו

b) Tobit, der Vater Tobias, stammte aus *Thiſbe*<sup>4)</sup> ein Ortsname der uns an *ELIA den Thiſbit*<sup>5)</sup> erinnert.

c) Er wird „in den Tagen Enemessars, König der Assyrer, aus *Thiſbe*<sup>6)</sup> gefangen fortgeführt, und zwar nach *Nineve*<sup>7)</sup>, um welche Stadt sich die ganze Geschichte des *Jona* bewegt. Zu seiner Zeit begannen schon die assyrischen Eroberungen in Palästina, die mit der Belagerung und Zerstörung Samarias unter Salmanassar IV. (Enemessar) und Sargon II ihren Abschluss fanden<sup>8)</sup>.

1) Hierfür verweise ich auf NÖLDEKE (Monatsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften 1879) und NEUBAUER: the book of Tobit.

2) Levit. Rabba I<sub>3</sub>; Jalk. Lev. 428.

3) Exod. 2<sub>2</sub>.

4) Tobit I<sub>1</sub>.

5) 1 Kön. I 7<sub>1</sub>.

6) Tobit I<sub>2</sub>.

7) daselbst.

8) cf. BEZOLD. Nineve und Babylon S. 54 ff.

Hierdurch können wir vielleicht Klarheit bringen in einen Ḥadiṯ bei

Wie gesagt, in beiden Büchern bewegt sich das Thema der Handlung *um die Geschichte der Stadt Nineve* und bei JONA sowohl wie bei Tobit brennt

استخلف الله عز وجل في بني اسرائيل رجلا منهم (TABARĪ (Chron. 415) يقال له ياشية بن اموص.

ان الخضر هو ارميا بن خلقيا وكان من سبط هرون... وهو الذي بعثه الله نبيا في ايام ناستة (ياشية بن اموص) (zu lesen ابن اموص ملك بني اسرائيل

Die beiden Berichte sind, wie man merkt, verschieden. Bei TABARĪ ist der ياشية ein رجل, bei TA'LABĪ ein ملك, in dessen Tagen ELHIḌR (i. e. JEREMIA) auftrat. Aber auch bei TABARĪ wird er ein ملك (416). Tabarī löst nämlich die Schwierigkeit des Anachronismus in der Elhiḏrchronik auf die folgende Weise: وقول الذي قال ان الخضر في ايام افريدون وذى القرنين الاكبر قبل موسى اشبه بالحقف الا ان يكون الامر كما قاله من قال انه على مقدمة ذى القرنين صاحب ابراهيم فشرب ماء الحيوه فلم يبعث في ايام ابراهيم نبيا وبعث ايام ياشية بن اموص وذلك ان ياشية بن اموص الذي ذكره بن اسحاق انه كان ملك بنى اسرائيل. Wahrscheinlich hat der Ueberlieferer hier zwei Personen verwechselt. Wie bekannt, trat JEREMIA unter der Regierung des JOSIA B. AMON auf. Dieser JOSIA BEN AMON, der *König*, ist nun einfach verwechselt worden mit dem Prophet JESAIAS BEN AMOS, der etwas später als Jona (± 758) die assyrischen Angriffe angedroht und erlebt hatte. Also war Jesaias ein Zeitgenosse des TOBIAS. Man vergleiche dann auch Jes. 37<sub>38</sub> und Tobit 1<sub>21</sub>. Viel ist wahrlich nicht nötig, um ياشيدو بن اموم mit يشعيردو بن اموم zu verwechseln. Der erstere war ein ملك und der letztere ein رجل. Das بعث kann „senden“ und „vom Tode erwecken“ bedeuten. Die letztere Bedeutung, die die arabischen Erklärer bei Elhiḏr wohl gemeint haben, verstärkt unsere Hypothese, dass die Figur des ELIEZER und ELAZAR, die in *verschiedenen Zeiten* auftrat, dem Wesen des arabischen Elhiḏrs entspricht (oben Seite 25).

das Verlangen den Untergang dieser Stadt anschauen zu können<sup>1)</sup>).

d) „Ich allein zog oft nach Jerusalem an den Festen“<sup>2)</sup>, erinnert an das יונה מעולי רגלים היה und an das يلتقيان في كل عام باموسم<sup>3)</sup>.

e) Die ganze Ausführung des Tobitthemas erinnert uns an eine Geschichte aus der grauen Vergangenheit, wo auch die eheliche Verbindung zweier Personen, *Bluts- und Seelenverwandte* von einander, durch die Vermittlung einer dritten hehren Persönlichkeit vollzogen wird. Ich meine die Vermählung von ISAAC und REBECCA, nach der jüdischen Tradition durch ELIEZER, den heiligen Gesandte Abrahams, vermittelt. Eine fast ähnliche Geschichte schildert uns das Buch Tobit, nur geht hier der Bräutigam selbst mit. Der Begleiter aber, in Wirklichkeit ein *Engel*, legt sich den Namen bei der wunderbar an ELIEZER anklingt, und zwar AZARIA (עזריה)<sup>4)</sup>. *Also auch hier der Elhidr*<sup>5)</sup>. Der Name SARA im Tobitbuche macht ausserdem die Erinnerung an die Abraham-Eliezergeschichte noch lebendiger, wie auch die Tatsache dass Tobit *blind* ist und auch Isaac von diesem Leiden heimgesucht wurde (Genesis 27<sub>1</sub>).

1) Jona 42 ff.; Tobit 14<sub>15</sub>.

2) Tobit 1<sub>6</sub>.

3) oben Seite 69.

4) 513.

5) Auch *diese* Ansicht, dass ELHIDR ein *Engel* gewesen sein soll, ist da. Lesen wir doch bei IBN HAGAR (I 885) وحكى الماوردى قولا ثالثا

انه ملك من الملائكة يتصور في صورة الامميين

f) Der *eigentliche* Kernpunkt: *die wunderbare Fischgeschichte*<sup>1)</sup>, die auch hier dem „*Jünglinge*“<sup>2)</sup> passiert. Sie brieten und assen den Fisch. Die Leber, das Herz und die Galle des Fisches nehmen sie mit, *um einen Blinde sehend zu machen* — oder, *in talmudischer Redensart* gesprochen (סומא חשוב כמת) „ein Blinde wird wie ein Todter betrachtet): *um einen Todten wieder zu beleben*<sup>3)</sup>.

Also, auch die *Jona-Tobitgeschichte* hat die Entwicklung der Elhidrlegende entschieden beeinflusst<sup>4)</sup>.

Und damit haben wir die Elhidrfrage im Lichte der *jüdischen* Ueberlieferung betrachtet. Bleibt nur noch übrig, die *Elhidrfigur als eine Schöpfung Mohammeds aus der Eliezer (Elazar)figur zu begründen*.

1) 6<sub>2</sub> ff.

2) 6<sub>3</sub>.

3) Ueberhaupt ist das Princip „*Barmherzigkeit errettet vom Tode und lässt nicht in die Finsterniss gehen*“ (cf. auch Sprüche 10<sub>2</sub> צדקה תציל ממות) ein wiederholtes Motiv des Tobitbuches — also Stoff genug für die *Idee des ewigen Lebens* (4<sub>10</sub>; 12<sub>9</sub>).

4) Was JONA noch fester an die Elhidrfrage knüpft, ist der wichtige Faktor, dass auch er als der Antichrist als משיח בן יוסף (oben S. 36 N. 3) proklamirt wird. Wie wir sahen, wurde er für *den Sohn der Wittve aus Sarepta* gehalten, und dieser ist im Talmud identificirt mit משיח בן יוסף (Baba Mešia 114<sub>b</sub>. Tosafoth zur Stelle).



§ 8.

DER ḲORĀNISIRTE ELḤIDR.

Aus dem in den vorhergehenden Untersuchungen gesammelten Material der jüdischen Ueberlieferungen glaube ich die *Möglichkeit* erwiesen zu haben, dass die dem Sagencyklus des Elḥidr zugeströmten Lebenswasser aus dem reichen Borne des *jüdischen* Legendenbodens hervorgesprudelt sind. Jetzt wollen wir auch die *Wahrscheinlichkeit* der Hypothese: ELḤIDR = ELIEZER (ELAZAR) zu erörtern versuchen.

Ob wir uns auch über eine *sprachliche* Verwandtschaft zu quälen brauchen, bleibt fraglich <sup>1)</sup>. Vielleicht dürfen wir hier einfach annehmen, dass Mohammed

1) In dem fast untrennbaren Zusatze des  $\text{ל}$ , der nur selten weggelassen wird, (aber auch das  $\text{אל}$  des  $\text{אל(ו)עזר}$  braucht nicht immer voran zu gehen cf. 1 Chron. 5<sub>24</sub>  $\text{עזראר}$ . Vielleicht kann man eben aus diesem Namen des *Chidrelis* erklären, zumal wo *gleich darauf* der Name  $\text{רמיה}$  folgt. [cf. oben Seite 61 N. 2]) meinen wir das  $\text{אל}$  des  $\text{אל(ו)עזר}$  zurückzufinden. Dass man dieses  $\text{ל}$  für den arabischen Artikel angesehen hat, nimmt nicht Wunder. Der Name sieht ja echt *arabisch* aus. (VOLLERS aber hat schon richtig bemerkt: wenn wir auch sahen, dass Chidher arabisch ist, so wäre es doch ein Irrtum zu glauben, dass auch die Figur arabischen Ursprungs ist — Archiv. 12. S. 236). Dies steht aber unserer Hypothese nicht im Wege; wissen wir doch, dass Mohammed gerne einen jüdischen Namen nicht nur arabisiert, sondern auch arabisch-ethymologisch erklärt, wiewohl diese Ethymologie der ursprünglichen *jüdischen* durchaus nicht entspricht. Ein typisches Beispiel ist wohl  $\text{هادوا الدين}$  Ḳorān Sure 2<sub>59</sub>; 5<sub>73</sub>; 22<sub>17</sub>.

den hebräischen Namen ganz willkürlich arabisirt hat. Verfuhr er nicht ganz genau so bei Namen wie الشامريّ, (1) شعيب und قارون.

Es erübrigt uns noch die Antwort zu finden auf die Frage „warum hat Mohammed ELIEZER (ELAZAR) als Hauptfigur gewählt für diese sogenannte „Elhīdr-legende“?

Obwohl dieser Name nirgends im Ḳorān erwähnt wird — diese Anonymität des grossen Heros Elhīdrs mag vielleicht an und für sich schon eine Nachahmung der *Eliezerfigur* sein. Mohammed mag gewusst haben, dass der *anonyme* Heros in Genesis (Kap. 24) von der jüdischen Ueberlieferung *unzweideutig* auf ELIEZER bezogen wurde — steht es bei den arabischen Erklärern fest, dass Mohammed diesen Namen des öfteren im Munde gehabt hatte (cf. oben Seite 55 N. 1) So z. B. bei Taʿlabi (Arā's 192) وقد صحّ الخبر عن رسول الله صلعم في حديث أبي بن كعب أن صاحب موسى بن عمران الذي امر بطليه بالافتباس منه هو الخضر عم.

Die Araber nun führen bekanntlich ihre Abstammung auf ISMAËL zurück. Sucht doch auch Mohammed die Geburt seiner Religion in Abraham. Im Ḳorān heisst der Islām ملة إبراهيم „die Religion Abrahams“<sup>2)</sup>. Was das Judentum in ISAAC legt, beziehen die Araber auf ISMAËL<sup>3)</sup>. Ueber ISMAËL war das Judentum nicht

1) Geiger. Was hat Mohammed etc. S. 163, 169, 174.

2) Sure 2124; 129; 389; 6162; 16124; 2277.

3) Geiger S. 128 ff. 131 ff.

SNOUCK HOURGRONJE (Het Mekkaansche feest) ist der Ansicht, dass Mo-

gut zu sprechen<sup>1)</sup>; das konnte Mohammed nicht unbekannt gewesen sein, denn, wenn er sich über *eine* Person beim Judentum habe informieren wollen, wird er es doch gewiss an erster Stelle bezüglich *seines Urahns* ISMAËL getan haben. Um so hehrer und herrlicher aber hörte er von ELIEZER sprechen, den die jüdische Tradition sehr oft mit ISMAËL zusammenbringt.<sup>2)</sup>

Die *Eliezerfigur* muss ihn sehr sympathisch berührt haben; die schönen Legenden, die in der jüdischen Tradition an Eliezer den Ideal-Heros geknüpft werden, können ihren mächtigen Eindruck auf das tiefempfindliche Gemüth Mohammeds nicht verfehlt haben. Als er dann weiter hörte, was sich in der ganzen Geschichte der jüdischen Ueberlieferung *immer und*

---

hammed anfangs JAKOB für den *Sohn* ABRAHAMs angesehen hatte und dies deshalb, weil z. B. in Sure 21,2 ISAAC und JAKOB als die *Kinder* Abrahams erwähnt werden, woraus er dann beweisen will, dass Mohammed anfangs gar keinen Bescheid wusste und sich erst langsam und allmählich orientiert hat. Im Gegenteil! Es ist sogar sehr gut möglich, dass Mohammed den rabbinischen Satz kannte, „בני בנים הרי הם כבנים“: *Enkel* werden wie *Kinder* betrachtet (cf. Raschie zu Gen. 20,12) oder, was dasselbe ist שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא (cf. Raschie zu Exod. 18,1). Lässt doch auch Genesis (32,10) Jakob beten: אלהי אבי אברהם, was unmöglich kann heißen „*Vater*“, denn es folgt gleich ואלהי אבי יצחק!

1) ein Beispiel hiervon haben wir oben (Seite 17 N. 5) angeführt.

2) Das bekannteste Beispiel hiervon ist die Reise Eliezers mit Abraham, Ismaël und Isaac, als der letztere zur Opferung geführt wurde. Die Schwierigkeiten dieser Reise waren vielerlei. Immer ist es *der Satan*, der sie vom Wege abirren machen will und zu diesem Zwecke stellt er sich zuletzt als ein *mächtiger Strom* den Reisenden entgegen. Das Wasser aber versiegte und so konnten die Frommen ihre Reise ungehindert fortsetzen.

Auch in der 18ten Sure wird *der Satan* genannt وما انسانيه الا الشيطان (Vs. 62) und es braucht dieser Zusatz nicht „echte Weise Mohammeds“ zu sein, wie FRÄNKEL (Z.D.M.G 45 S. 326) meint. (1 Mos. 22,3 cf. hierzu *P. d. R. E.* Kap. 31; Hajaschar 2,16; Pseudo-Jonathan z. St.).

*immer* an den Namen ELIEZER und ELAZAR festgeknüpft hatte, kann er diesen Namen auf die ihm eigenthümliche Weise umgebildet und so *verursprünglicht* haben<sup>1)</sup>. So entstand dann die Figur des ELĤIDR, den wir, *weil er nicht im Korān genannt aber doch unbedingt von den arabischen Erklärern vorausgesetzt wird, als „den korānisirten Elhidr“ bezeichnet haben.*

1) Vielleicht wird uns jetzt auch der Zusammenhang deutlich zwischen dem Anfang der Elĥidrgeschichte im Korān (18 V. 59) und dem unmittelbar

vorhergehenden Verse **وتللا القرى اهلكتنا ما ظلموا وجعلنا لهلكم موعدا**  
Die jüdische Legende lässt nämlich ELIEZER öfters nach *Sodom und Amora* ziehen um die Einwohner dieser Städte der Einkehr zu belehren. (Sanhedrin 109 ff.)

§ 9.

SCHLUSS.

Fassen wir noch einmal, am Ende unserer Untersuchungen, kurz alle Momente zusammen, die mit Recht schliessen lassen, dass Mohammed und die arabischen Erklärer ihr Material für die Elhîḍrlegenden dem *Judentum* entlehnt haben und die unsere These: *ELHÎḌR ist die Identifikation mit ELIEZER und ELAZAR* mit ziemlicher Sicherheit begründen können.

Schon der Name MOSE, der einzige den er in der betreffenden Korânerzählung (Sure 18<sub>59</sub> ff.) nennt, lässt uns vermuten, dass er auch diese Legende wie *alle Mose-Legenden* aus dem *Judentume* aufgenommen hat.

ELHÎḌR tritt bei den Korânexegeten *zuerst* auf als *Zeitgenosse Abrahams und Dul-Karnâins* bei der Brunnengeschichte. Unsere Untersuchungen ergaben, dass hier an die hochhehre Persönlichkeit ELIEZERS gedacht werden kann, dem die jüdische Litteratur dieselben Eigenschaften beimisst, welche die arabischen Erklärer dem Elhîḍr zugesprochen haben. Nicht nur *Dul-Karnain* haben wir hier wiederfinden können, sondern auch die anderen wichtigsten Züge der Elhîḍrlegende, unter ihnen an allererster Stelle die *Lebensquelle*, sind hier angetroffen.

Nun haben aber die Araber den Elhidr auch in *viel späteren Zeiten* auftreten lassen. Dieser Umstand lässt sich jedoch erklären durch unsere *Elhidr-Eliezer-Elazar-Hypothese*. Wir haben nachgewiesen, dass die jüdische Tradition eine *Eliezer-(Elazar)-Figur* kennt, die bis in die spätesten Zeiten hinein die Geschichte mit heiligen Bildern illustriert. Eben dadurch können wir die berühmte *Fischgeschichte* erklären, die sich nicht an den Eliezer, den *Zeitgenossen Abrahams*, sondern an einen *viel späteren Eliezer* anschliesst, wodurch wir zugleich auch einen zweiten wichtigen Moment entdeckt haben, dass nämlich Mohammed eben deshalb als den *قتى موسى* nicht ausdrücklich JOSUA BEN NUN nennt, weil es *mehrere Josuas* gab, die sich alle *respective an die verschiedenen Eliezers und Elazars anknüpfen lassen*. Dies gab uns dann die willkommene Gelegenheit um erstens den vielumstrittenen *ماجمع البحريين* mit ziemlicher Gewissheit identificiren zu können, zweitens auch nachzuweisen, wie Mohammed und die Araber die Geschichten des JONA und TOBIT für die Elhidrlegende (bes. die Fischlegende) verwendet und verwertet haben, einerseits durch die *Analogien*, andererseits durch *Namenverwechslung*, was bei Mohammed keine Seltenheit ist und drittens den Ursprung für „*St. Georg und der Drache*“ in der jüdischen Litteratur aufzufinden.

Dass bei allem diesem MOSE im Koran der Ausgangspunkt der Legende ist, braucht nicht wunder zu nehmen, weil, wie wir sahen, in fast allen Midraschbemerkungen, auch wo es sich um *spätere* Personen

handelt, immer MOSE herangezogen wird und so eine Art Faden bildet, der die verschiedenartigsten Bestandteile der *Eliezer(Elazar)geschichten* zusammenhält.

Endlich haben wir durch unsere Untersuchungen in dem Chaos der arabischen Ueberlieferungen, die sich an den Namen des Elḥidr knüpfen, einige Ordnung schaffen können, indem wir die Quellen der verschiedenen Elḥidsagen und -Identifikationen unter denen die *Elḥidr-Jeremias-Identifikation* eine grössere Betrachtung gefunden hat, neu aufdeckten.

Der Titel unserer Abhandlung: „Beiträge zur Elḥidr-legende und zur Erklärung von Korān 18<sub>59 ff</sub>“ erscheint daher nicht unberechtigt.

Handelt immer diese Bestimmung nicht um  
eine Art Pater, bildet die verschiedensten  
Bestandteile der Kirche, die gewöhnlich unter  
manche  
- Fach haben wir durch unsere Untersuchungen in  
dem Chaos der arabischen Literatur, die sich  
an den Namen des Ebn al-Khatib, einer Ordnung  
schaffen können, indem wir die Quellen der ver-  
schiedenen Plakate und Identifikationen unter dem  
die Ebn al-Khatib, die in eine neue He-  
schreibung gefunden hat, den anderen  
Der Text unserer Abhandlung, die zur Ebn al-  
Khatib und zur Erklärung von Khatib 15  
dabei nicht nachsehen





## LEBENS LAUF.

Ich, MEIJER DE HOND, jüdischer Religion, wurde am 30 August 1882 in Amsterdam (Niederlande) als Sohn des Rabbinatsaufsehers MOZES LEVIE DE HOND und seiner Ehefrau ESTHER geb. VAN PRAAG geboren. Von September 1888 bis September 1894 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes, trat dann in das Amsterdamer Rabbinerseminar (zugleich Gymnasium) ein, wo ich unter Leitung des Oberrabbiners, Herrn Dr. J. H. DÜNNER, mich mit den Studien der gymnasialen und rabbinischen Fächer befasste. Im Sommer 1901 bezog ich die Amsterdamer Universität, wo ich besonders das Studium der klassischen Philologie, alten Philosophie und Archäologie betrieb und die Vorlesungen der Herren Professoren: VAN MELLE, KARSTEN, KUIPER, SIX hörte. Im Jahre 1904, nachdem ich „candidatus classicarum litterarum“ geworden und das erste Rabbinerexamen bestanden, wurde ich Prediger am „Beth-Hammidrash“ und ungefähr gleichzeitig Rabbiner des Religion-Vereins „Touroh Our“, beide in Amsterdam.

Im Sommer 1909 zog ich zur Vollendung meiner Rabbinar-Studien nach Berlin und bezog dort das Rabbinerseminar, wo ich mich als ordentlicher Hörer an den talmudischen und wissenschaftlichen Vorlesungen des Herrn Rectors Dr. D. HOFFMANN und der Herren

Dozenten Prof. BARTH, Prof. BERLINER, Dr. H. HILDESHEIMER und Dr. WOHLGEMUT beteiligte. Gleichzeitig studierte ich, vom Wintersemester 1909 bis Sommersemester 1912, an der Friedrich-Wilhelms-Akademie in Berlin, wo ich besonders das Studium der semitischen Sprachen betrieb und die Vorlesungen der Professoren: BARTH, DELITSCH, ERDMANN, SACHAU hörte sowie an der Veitel-Heine-Ephraim'schen Lehranstalt die Vorlesungen der Professoren BARTH und MITTWOCH. Im Sommer-Semester 1912 bezog ich die Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg wo ich die Vorlesungen der folgenden Herren Professoren hörte: BEZOLD, VON DÜHN, RUSKA, WINDELBAND.

Im Sommer 1913 legte ich die vorliegende Arbeit der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg vor.

Allen meinen hochverehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus, ganz besonders meinem Referenten Professor Dr. M. STRECK sowie auch Herrn J. HILLESUM, Conservator an der Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam für seine liebevolle Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit.

Die mündliche Prüfung fand statt am 28 Juli 1913.



Fragment of a label or page edge, mostly illegible.

