

B. Aus der Uebersetzungsliteratur führt RSBM an:

I. Die in jüdischen Kreisen gangbaren *Targume*, und zwar

1. Das *Onkelos-Targum zum Pentateuch*, welches seines Alters wegen in hohem Ansehen und wegen seiner meist wortgetreuen Uebertragung bei den Vertretern einer schlichten Auslegung sehr beliebt war¹⁾. Es wird entweder als schätzbares Zeugniss nur mitgenannt²⁾ oder als Quelle einer berechtigten Schrifterklärung benutzt³⁾ und erläutert⁴⁾ oder es wird als irrig bekämpft⁵⁾.

2. Das babylonische *Jonatan-Targum zu den Propheten* wird im *Pentateuch-Commentar* erklärlicher Weise seltener benutzt und erläutert⁶⁾.

3. Das *palästinische Targum*⁷⁾ zum *Pentateuch*, und zwar das s. g. *Jonatan-Targum zum Pentateuch*, welches RSBM in theilweise verschiedenem Wortlaute vorlag, benutzt er ebenfalls selten⁸⁾.

4. Das *palästinische Targum zu den Hagiographen* schreibt

בְּשַׁעֲלוֹ שׁ בַּפְּחָה וְעִיִּין כַּחֲטָף פֶּחַח וְשֵׁם דָּבָר שַׁעַל während unsere Bibeln *Kamez* und *Chatef Kamez* haben; — m) *Ezech.* 13, 13 liest er לְבָלָה (zu *Koh.* 3, 18b ed. *Jell.* p. 8); — n) zu *Koh.* 2, 18 (ed. *Jell.* p. 6) liest er das אַחֲרֵינוּ für unser אַחֲרֵי; — o) *1. Chr.* 12, 33 liest er דַּעָה für unser לַדַּעָה (*Comm.* zu *Koh.* 1, 17; bereits von dem Herausgeber JELLINEK im *Vorwort X* Anm. hervorgehoben).

¹⁾ Wie der ausgedehnte Gebrauch bei RASCHI, KARA und IBN ESRA beweist. Vgl. auch des Letzteren *Einleitung zum Pentateuch-Comm.* g. E.

²⁾ Z. B. zu 5. *Mos.* 16, 2: הַכֹּמִים פִּירְשׁוּהוּ כַּחֲרוֹמוֹ; 32, 24: פֶּחַחוּ לְפִי עֵינֵינוּ כַּחֲרוֹמוֹ.

³⁾ Z. B. zu 1. *Mos.* 25, 28; 40, 11; 41, 45; 45, 24 (aus 5. *Mos.* 28, 65); — zu 2. *Mos.* 1, 10; 9, 30; 21, 18; — zu 3. *Mos.* 11, 21; 19, 20; 23, 2; — zu 4. *Mos.* 11, 20; 24, 20; — zu 5. *Mos.* 4, 28; 16, 9; 17, 18; 23, 13; 24, 6; 28, 65 (ohne das Wort *כַּחֲרוֹמוֹ*).

⁴⁾ Z. B. zu 3. *Mos.* 19, 6: לֹא הִיכּוֹל קוֹרְצִין; zu 3. *Mos.* 1, 16: וּפְקִיָּה.

⁵⁾ Zu 1. *Mos.* 49, 9 ist unter והמפרשו במכירה יוסף und V. 16 unter המפרשו על שמשון *Onkelos* mit zu verstehen neben Anderen, die ihm folgen; — zu 4. *Mos.* 21, 30.

⁶⁾ Zu 2. *Mos.* 2, 6 und 25, 30: חוֹלֵק חֹר בַּחִיר (aus *Jonatan* zu 1. *Sam.* 1, 5).
חרגום ארץ ישראל, חרגום ירושלמי.

⁷⁾ Zu 3. *Mos.* 11, 28: מִסִּיט etwas abweichend von unserer LA in *Pseudo-Jon.* וְדִיּוּסִיט (wenn nicht מִסִּיט fehlerhaft für יוּסִיט ist); — zu וְדִיּוּסִיט שלחמא שלחופי *Bab. batr.* 99a führt er nach R. CHANANEL eine Uebersetzung des *palästin. Targ.* שלחופונן שלחופונן für לידוהי (1. *Mos.* 48, 14) an, die in unserem Ausg. vielmehr פרנן יה ידוי lautet. — Eine andere Uebersetzung hatte sein *Targum*-Exemplar wohl auch zu 1. *Mos.* 37, 13, wo unser *Ps.-Jon.* die bei RSBM beifällig angeführte Erklärung KARA'S, wie DUBNO im *Bur* z. St. bemerkt, bereits enthält.

der Engel, welche eben hierbei angedeutet worden, und «ähnlich» hinsichtlich der Weisheit, zu welcher der Mensch die geistigen Anlagen empfangt. Erzählt die Schrift dann weiter: «Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Elohim's schuf er ihn», so bedeute dies, sagt RSBM wieder¹⁾, Gott habe den Menschen in dem für den Menschen entworfenen Bilde und zugleich im Bilde der Engel geschaffen. — R. SAMUEL zeigt also, wie schon Andere vor ihm²⁾, das Bestreben, jedem an Sinnlichkeit streifenden Ausdrucke, wie «Bild Gottes» und dergleichen, in seiner Erklärung auszuweichen.

b) Nicht Gott der Herr erging sich im Garten, als Adam und Eva schuld bewusst seine Stimme vernahmen, sondern — nach R. SAMUEL'S Erklärung, die jedoch schon älter ist³⁾ — die Stimme Gottes ging durch den Garten und drang bis zu den Ohren der ersten Menschen⁴⁾.

c) Wenn von einem Schauen Gottes geredet werde, so seien

Lichterscheinungen, verbunden mit Rauch und Wolken, Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, — dazu bestimmt, um in dem Menschen das Bewusstsein der Nähe Gottes zu anschaulicher Gewissheit zu erheben. Wie dem Abraham beim Bundesschlusse zwischen Gott und ihm «eine Feuerflamme und ein rauchender Ofen» nach dem Durchzuge «zwischen den Stücken» der getheilten Thiere sichtbar wurde (1. Mos. 15, 17), so habe auch Moses eine Erscheinung dieser Art als Sinnbild der ihm nahen Herrlichkeit Gottes zum Behufe eines festen Bündnisses auf die ihm gewordenen Gnadenverheissungen erbeten⁵⁾, und sein Wunsch sei erfüllt worden, indem Gott in einer Wolke sich herabliess und den zur Bundesschlussung erforderlichen Durchzug vollbrachte, nach dessen Beendigung Moses gleichfalls jene Lichterscheinung erblickte und in dieser wenigstens nachträglichen Schau die Bürgschaft des in der That abgeschlossenen Bundes sichtbar erkannte⁶⁾. Ebenso ward Israel ein Zeichen der Liebe Gottes darin gewährt, dass eine die Nacht wie helles Feuer erleuchtende Wolke sich auf

¹⁾ Zu 1. Mos. 1, 27 (das.).

²⁾ מַלְאָכִים bezieht schon JEHUDAH HALEVI, *Kuzari* IV, 3 p. 322 ed. 1. Cassel auf die Engel; מַלְאָכִים auf die geistige Anlage schon KASCHI; das Suffix im 1752

auf den Menschen ebenfalls schon R. und ungenannte Erklärer bei Ibn Esra.

³⁾ R. CHITFAI in *Ber. rabba*, 19.

⁴⁾ Zu 2. Mos. 14, 30.

⁵⁾ Ob. S. 109 Nr. 3.

⁶⁾ Zu 2. Mos. 24, 10. 11 und zu 33, 18.

das Heiligthum lagerte und dann als sinnliches Zeichen des rein geistigen Gottes über der Lade verblieb¹⁾. Als am achten Tage der Priesterweihe eine Flamme aus dem Allerheiligsten hervorbrach und die auf dem Altare aufgeschichteten Opfertgaben vor den Augen des versammelten Volkes entzündete, so war das eben jenes Sichtbarwerden Gottes, wovon die Schrift bei dieser Gelegenheit spricht²⁾. Kurz, es ist Nichts ausser dem sinnlichen Zeichen der Nähe Gottes wahrnehmbar, weil Gott über alle Körperlichkeit erhaben bleibt.

2. Auch die Allwissenheit Gottes unterliegt einer Beschränkung nicht.

a) Wie RSBM einem Widerspruch begegnet ist, indem er die Prüfung des menschlichen Verhaltens durch Gott nach der gewöhnlichen Auffassung mittelst einer neuen Erklärung deutete, haben wir bereits oben gesehen³⁾.

b) Wenn Gott dennoch in der Erzählung von der verlangten und dann abgelehnten Opferung Isaaks die Worte spricht: «Denn nun weiss ich, dass Du gottesfürchtig bist», so drückt das nicht einen etwaigen Zuwachs an Wissen in Gott aus, sondern bedeutet nach RSBM⁴⁾: Jetzt sehe ich (es als Thatsache) und ist es demnach aller Welt kund geworden, dass Du gottesfürchtig bist.

c) Moseh's Einwand, das Volk werde nicht im Stande sein, auf den Berg Sinai nach geschehener Abgrenzung zu steigen, könne, meint RSBM⁵⁾, nicht den Sinn haben, als ob Moseh Gott auf etwas Ihm Unbekanntes habe aufmerksam machen wollen, sondern habe einen andern Sinn. — Dasselbe bemerkt er zu einer ähnlichen Stelle⁶⁾.

d) Dass aber nach den wiederholten Aeusserungen der Schrift das Gedächtniss Israels vor Gott durch Einsetzungen und Handlungen erhalten oder erweckt werden soll, fand R. SAMUEL so wenig im Widerspruch mit der Fülle göttlichen Wissens wie die Hoffnung gnadenreicher Erhöhung und Wirkung, welche das religiöse Bewusstsein ohne Anstoss den Worten der Andacht beimisst. Er trägt daher kein Bedenken, jene Gedächtnisserregung

¹⁾ Zu 2. Mos. 40, 35.

²⁾ Zu 2. Mos. 29, 43 (S. 40 A. 3); zu 3. Mos. 9, 4. 23. 24; 10, 1. 2.

³⁾ S. 109 Nr. 1.

⁴⁾ Zu 1. Mos. 22, 12.

⁵⁾ Zu 2. Mos. 19, 23.

⁶⁾ Zu 4. Mos. 11, 21.

Dieses Buch gehört
der Bibliothek der
Jüd. Gemeinde Berlin.

zur Voraussetzung mancher von ihm ausgesprochenen Erläuterung ohne jeden Vermittlungsversuch zu nehmen¹⁾.

Wie RSBM die Aeusserungen der Schrift über die zwei Gottesnamen im Wesentlichen vortrefflich erklärt habe, ist bereits oben auseinandergesetzt worden²⁾.

II. Ueber Wesen und Begriff der Engel darf man bei RSBM eine Untersuchung nicht erwarten. Es fehlte ihm die Anregung zu den Fragen über ihre geistige Natur, ihr selbstständiges und

bleibendes Dasein und dgl. Die aus der Metaphysik des Aristoteles hergeleitete Lehre von den Sphärengeistern, die für einerlei

mit den Engeln der Bibel erklärt wurden, war ihm völlig fremd, und ebenso fern lag ihm jede Speculation über die in den Erzählungen der Schrift wirksamen Engel. Er trägt deshalb kein

Bedenken, neue Schwierigkeiten durch eine bereits im *Midrasch* vorkommende, von ihm jedoch auf viele Stellen ausgedehnte Annahme zu schaffen, welche ihm durch den Wortlaut der Schrift

allerdings nahe gelegt war, deren Härten er jedoch in keiner Weise zu mildern das Bedürfniss hat³⁾.

III. Die Prophetie ist ihm nicht eine Stufe der Intelligenz wie den Religionsphilosophen und philosophisch gelehrten Schrift-

erklärern seiner und der späteren Zeit⁴⁾. Dass Abraham ein Prophet, Mirjam eine Prophetin genannt wird, ist ihm einer um-

deutenden Erklärung bedürftig, weil von deren Wirksamkeit als weissagende oder ernaunende Volkslehrer, wie die Propheten sich

der unmittelbaren Auffassung des Bibelwortes darstellen, nirgends berichtet wird. Darum ging RSBM auf den vermeintlichen Ursprung der Wortbedeutung zurück⁵⁾, benutzte die von MENACHEM

gegebene Ableitung und Erläuterung⁶⁾ und erklärte den Ausdruck bei Abraham für gleichbedeutend mit «Vertrauter, Wortführer, Fürsprecher»⁷⁾, bei Mirjam schon näher «Spender von Lob oder

1) Zu 2. Mos. 28, 38; 3. Mos. 23, 24. 2) S. 100 Nr. 8.
3) Dass nämlich an vielen Stellen mit dem Namen Gottes ein Engel bezeichnet werde (S. 87 A. 2), besonders hart zu 1. Mos. 18, 13, 16, 20, 26. Ibn Esra spricht zu andern Stellen die gleiche Bemerkung aus, sucht sie jedoch zu 2. Mos. 23, 22 und sonst annehmbar zu machen.
4) Vgl. z. B. meine *Ethik des Mammonides* S. 112 f.
5) Der Bedeutung des Wortes מַלְאָכִים und מַלְאָכֵי.
6) Im *Machberet* unt. 22 I p. 121 verbindet M. מַלְאָכֵי (1. Sam. 10, 13) und מַלְאָכֵי (das. 10, 6) mit מַלְאָכֵי (Jes. 57, 19) und erklärt: מַלְאָכֵי מַלְאָכֵי.
7) Zu 1. Mos. 20, 7.