

BIJDRAGEN EN MEDEDEELINGEN
VAN HET
GENOOTSCHAP VOOR DE
JOODSCHE WETENSCHAP
IN NEDERLAND,
GEVESTIGD TE AMSTERDAM,

No. III.



AMSTERDAM — MENNO HERTZBERGER — 1925.

AAN L. WAGENAAR BIJ ZIJN
ZEVENTIGSTEN VERJAARDAG,
10 TISJRI 5686,

HET GENOOTSCHAP VOOR DE
JOODSCHE WETENSCHAP IN
NEDERLAND.

Inhoudsopgave.

	Bladz.
× Bibliographie van de geschriften van L. Wagenaar, door <i>L. Hirschel</i>	I
Gedankenentwicklung der Einleitung des zweiten Buches von Saadja's Emunoth Wedeoth: Die Einheit Gottes, von <i>Dr. J. H. Dünner</i> s.A., [ingeleid door <i>S. Seeligmann</i>]	10
× De zoogenaamde Portugeesche Gemeente te Nijkerk, door <i>Dr. D. E. Cohen</i>	20
המהזור (כתב יד) של קהלת אשכנזים באמשטרדם	28
Eenige opmerkingen omtrent בנין אב, door <i>A. S. Onderwijzer</i>	48
חקות הגוים, door <i>Dr. J. L. Palache</i>	58
× Ghetto-literatuur, door <i>Siegfried van Praag</i>	71
Deuteronomium 32,3 vòòr het Staande Gebed, eene hypothese, door <i>Mr. Izak Prins</i>	94
× Het Marranen-probleem uit oekonomisch oogpunt, door <i>S. Seeligmann</i>	101
Bijdrage tot de geschiedenis van de Poolsch-Joodsche Ge- meente te Amsterdam, door <i>Dr. D. M. Sluys</i>	137
Het plastische in het gebruik van Hebreuwsche praeposi- ties, door <i>J. Tal</i>	159

Het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland laat aan de schrijvers de verantwoordelijkheid voor de in hunne bijdragen verkondigde wetenschappelijke stellingen.

**BIBLIOGRAPHIE VAN DE GESCHRIFTEN VAN
L. WAGENAAR,**

door **L. Hirschel** (Amsterdam).

In deze bibliographie zijn de afzonderlijk verschenen geschriften chronologisch gerangschikt, eveneens de artikelen in de alphabetisch geordende tijdschriften; aan het slot de opstellen in het Hebreeuwsche deel van het tijdschrift Jeschurun. Niet opgenomen zijn approbaties, gelegenheidsgebeden en -gedichten en de in couranten verschenen verslagen van redevoeringen en lezingen.

A. — Afzonderlijk verschenen geschriften.

Een oud gebouw. Een woord aan het Amsterdamsche Israël [door T. Tal en L. Wagenaar]. Amsterdam, van Es & Joachimsthal, 1881. 8° (II), 15 blz. [1]

De Talmud en de oudste geschiedenis van het Christendom. Amsterdam, van Es & Joachimsthal, 1884. 8°. (II), 210, (2) blz.

Overgedrukt uit den Isr. Letterbode, Jaarg. IX [—X, vermeerderd met eene inhoudsopgave] [2]

ראשית חכמה Joodsche Godsdienstleer voor de Jeugd. 1e—3e cursus. Amsterdam, van Creveld & Co, 1890. 8°. 30, 50, 140 blz.

1e cursus, 2e verb. dr. 1897; 3e verb. dr. 1911.

2e cursus, 2e verb. dr. 1902.

3e cursus, 2e dr. 1924. [3]

נביאים ראשונים. De eerste Profeten met eene Nederlandsche vertaling. Amsterdam, J. L. Joachimsthal, 1891[—1894]. 8°. (II), 37, (1); 36; (I), 87; I, (92) bladen.

[De Nederlandsche vertaling is ook afzonderlijk met doorlopende pagineering (289 blz.) uitgegeven]. [4]

Woorden van rouw en hulde ter eere van wijlen den heer T. Tal, uitgesproken bij diens teraardebestelling en bij den rouwdienst in de Synagoge te Arnhem. Rotterdam, Gebrs. Haagens, 1898. 8°. 26, (2) blz. — Met portret. [5]

סדר תפלות שחרית ומוסף לשבתות השנה עם העתקה הללאגרית g. b. den voor den Sabbath-morgendienst met Nederlandsche vertaling. Amsterdam, van Creveld & Co., 1899. 8°. (II) 102 blz.

[Ook opgenomen bij den Pentateuch met Nederlandsche vertaling door A. S. Onderwijzer. Amsterdam, van Creveld & Co., 1903]. [6]

Rede gehouden aan het graf van wijlen den heer Philip van Perlstein. Doetinchem, W. H. Zurich, [1900]. 8°. 11 blz. [7]

סדר הגיון נפש תפלה עם העתקה וביאור. Gebedenboek met Nederlandsche vertaling en verklaring. Amsterdam, van Creveld & Co., 1901. VIII, 696, VI. blz. [8]

עבורת הבית והוא חלק שני מסדר הגיון נפש תפלה עם העתקה וביאור. Abodath Habbajith, Afdeling „Huiselijke Eeredienst”, behoorende bij het Gebedenboek met vertaling en Nederlandsche verklaring. Amsterdam, van Creveld & Co., 1901. 8°. 146, V blz. [9]

סדר אמרי לב, תפלה עם העתקה. Gebedenboek met Nederlandsche vertaling. Amsterdam, van Creveld & Co., 1901. 8°. VII, 136, V blz. [10]

Godsdienst, ritus en ceremoniën der Joden voorafgegaan door een beknopt overzicht der geschiedenis door E. Brands. 1e—3e druk. Amsterdam, Uitgeversmaatschappij „Vivat”, [1904]. 8°. 20 blz.

Overdruk uit Vivat's Geïllustreerde Encyclopedie. [11]

Lemaän Tsion. Open schrijven aan mijnen geachten vriend en oud-leerling, den Eerw. Heer S. Ph. de Vries, Rabbijn der Nederl. Israëlit. Gemeente te Haarlem. Den Haag, Levisson, 1905. 8°. 14,2 blz. [12]

Het Jodendom. Baarn, Hollandia-drukkerij, 1907. 8°. 51 blz. Kerk en Secte I, 6. [13]

De Talmud. Baarn, Hollandia-drukkerij, 1908. 8°. 48 blz. Kerk en Secte II, 8. [14]

De Joodsche ceremoniën. Baarn, Hollandia-drukkerij, 1910. 8°. 56 blz. Kerk en Secte IV, 7. [15]

De Nijmeegsche Dierenbescherming voor de vierschaar der waarheid. Een ernstig woord omtrent den jongsten arbeid van den heer Quadekker, Directeur van het Stedelijk Abattoir te Nijmegen. Arnhem, S. Hijman Jz., 1910. 8°. 63, (1) blz.

[Aan deze brochure gingen in 1909 vooraf:

1. Open brief aan de leden van de Nijmeegsche Vereeniging tot bescherming van dieren, uitgegeven door de firma D. J. Hinrichs en Zonen te Nijmegen, bevattende een schrijven van Wagenaar aan deze firma.

2. Antwoord van de Afdeling Nijmegen en omstreken der Nederlandsche Vereeniging tot bescherming van dieren op den open brief van de firma D. J. Hinrichs en Zonen te Nijmegen in zake het ritueele slachten, bevattende den open brief en een antwoord van E. Quadekker]. [16]

Het Nederlandsch Israëli. Seminarium. Rede. Amsterdam, Joachimsthal's Stoomdrukkerij, 1918. 8°. 24, III blz. [17]

Algemeene talmudische principiën. [Amsterdam, Menno Hertzberger, 1925]. 8°. 33 blz.

Overdruk uit „Bijdragen en Mededeelingen van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland II.”

[18]

B. — Bijdragen in tijdschriften.

I. — Achawah. Maandblad van den Bond van Israëlietische Godsdienstonderwijzers in Nederland. Amsterdam.

De paedagogiek in de Seder-avond-ceremoniën. Rede. — III, 24 (1896). [1]

Ibn Ezra op Joël IV. 18. — III, 27 (1896). [2]

De eerste wordingsgeschiedenis van het בית המדרש עין היים te Amsterdam en het Nederlandsch Israëlietisch Seminarium. — VII, 79—81 (1901). [3]

De vertaling van הבלי שנה. — VIII, 91 (1902). [4]

Nog een enkel woordje in de kwestie omtrent המפיל הבלי שנה. — VIII, 93 (1902). [5]

Eene opmerking omtrent אני מאמין. — X, 117 (1904). [6]

Tekstverbeteringen in Ibn Ezra's commentaar op Koheleth. — XI, 120—123 (1904). [7]

De Thora afdeeling van שמוני הג עזרה. — XX, 231 (1913). [8]

De beteekenis van שני וחמישי ושני. — XX, 233 (1914). [9]

De voormalige מוגלה-lezing der dorpelingen. — XX, 234 (1914). [10]

Uit de Synagogale שבת הגדול-poëzie. — XX, 235 (1914). [11]

De נרוח של מצוה in de Rabbijnsche literatuur. — XX, 236 (1914). [12]

De beteekenis van פורס על שמע. — XX, 238—39 (1914). [13]

De Talmudplaatsen omtrent שופר שניקב וכתמו. — XXI 240—41 (1914—15). [14]

Nadere beschouwingen over de voormalige מוגלה-lezing der dorpelingen. Eene opmerkelijke Mischna-plaats. — XXI, 242 (1915). [15]

De beteekenis van de השכיבנו-bede en hare plaats in de ברכת קריאת שמע. — XXI, 243—44 (1915). [16]

De beteekenis van het woord הן in haren oorsprong en ontwikkeling. — XXI, 245, 246, XXII, 248 (1915). [17]

Het uitspreken van מאה ברכות naar zijne oorspronkelijke beteekenis. — XXII, 251 (1915). [18]

De beteekenis van פרשה העיבור. — XXII, 255 (1916). [19]

Stonden de Synagogen in den oud-Rabbijnschen tijd buiten op het veld? — XXII, 258 (1916). [20]

De beteekenis der Mischna-plaats מוצרים בלילות. — XXIII, 269 (1917). [21]

De beteekenis van שנים מוקרא ואחד חרגום. — XXIV, 274 (1917). [22]

Nieuwe bijdrage tot de juiste opvatting van het woord חרגום. — XXV, 284 (1918). [23]

Een nog niet opgehelderde Ramban-plaats. — XXV, 285 (1918). [24]

Repliek omtrent de opvatting der Mischna Megilla II, 1. — XXV, 287 (1919). [25]

Oude ceremonieele verschilpunten tusschen Palestina en Babylonië. — XXV, 289 (1919). [26]

Het מנין עשרה bij gemeenschappelijke ceremonieele plechtigheden. — XXVI, 291 (1919). [27]

De plicht van te bidden naar de zijde van het Heilige Land. — XXVI, 292 (1919—20). [28]

- II. — De „Alliance”. Orgaan van de Nederlandsche Afdeeling der „Alliance Israélite Universelle”. 's Gravenhage.
Antwoord [op den open brief van Mr. D. E. Lioni inzake Wagenaar's artikel: Nieuwe slachtoffers van de waarheidsliefde des heeren Bigart?, zie verder onder no. 71]. — VI, 11 (1911). [29]
- III. — Bijdragen en Mededeelingen van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland. Amsterdam.
Iets omtrent naam, ligging en ingang der Joodsche bedehuizen naar oude traditiën. — I (1922), blz. 29—44. [30]
Levensbericht van Dr. M. Wolff. — II (1925), blz. 26—28. [31]
Palestinensische toestanden en gebruiken in den Babylonischen Talmud. [Beknopt verslag eener lezing]. — II (1925), blz. 84—87. [32]
Algemeene talmudische principiën. — II (1925), blz. 89—119. [33]
- IV. — Choreb. Bibliotheek voor Israël. Huisgezinnen door eenige Joodsche letterkundigen, onder hoofdredactie van T. Tal, Opperrabbijn. Rotterdam 1887.
Juda Halevi. — blz. 27—33, 66—71, 97—100, 129—134, 173—176, 185—190. [34]
Het lichtend Israël. Een historisch Midrasjbeeld bij de Afdeeling נב. — blz. 34—38. [35]
Mozes Mendelsohn. — blz. 41—48, 105—108, 150—152, 155—158. [36]
Jigdal. — blz. 75—79, 161—166. [37]
Het boek Ijob. — blz. 193—198 [onvoltooid gebleven door het ophouden van het tijdschrift]. [38]
- V. — De Joodsche Courant. 's-Gravenhage.
Bewegelijkheid bij het gebed. — I, 2 (10 September 1902). [39]

- Een Sjabbos-Sioewoh studie. — I, 5 (1 October 1902). [40]
Nalezing in de jongste Feest-liturgie. — I, 12 (28 November 1902). [41]
Dr. J. H. Dünner. 12 Tebeth 5593—5663. — I, 18 (9 Januari 1903). [42]
- VI. — Halekach. Maandblad voor Leer en Leven des Jodendoms. Rotterdam.
Eene belangwekkende plaats in Maimonides' Godsdiens-Codex. Halachische Studie ter gelegenheid van פורים קטן. — I (1910—11), blz. 3—5. [43]
- VII — Israëlietische Letterbode. Driemaandelijksch tijdschrift, gewijd aan Joodsche wetenschap, geschiedenis en letteren, onder redactie van M. Roest Mz. Amsterdam.
Iets over het Metrum in de Hebreeuwsche poëzie. — II (1876—77), blz. 183—205, III (1877—78) blz. 22—40, 109—142. [44]
Corrupte plaatsen in Ibn-Ezra's Commentaar op het boek Joël. — III (1877—78), blz. 46—49. [45]
Brief [bevattende emendaties in de dertien gedichten uit ibn-Nagdela's Divan door den heer Neubauer medegedeeld]. — III (1877—78), blz. 97. [46]
Eenige artikelen uit Graetz' Monatschrift, Jrg. 1878, getoetst aan de eischen der objectiviteit. — V (1879—80) blz. 1—17, 58—71. [47]
Juda ha-Levi's Tsionide. — V (1879—80), blz. 18—29. [48]
Een gedichtje van ibn-Ezra grëmendeerd. — V (1879—80) blz. 30—31. [49]
Juda Makkabi und die Hohenpriesterwürde. — VIII (1882—83), blz. 133—144. [50]
De Talmud en de oudste geschiedenis van het Christendom. — IX (1883—84), blz. 65—202, X (1884—85), blz. 1—72. [51]

VIII. — Lezingen gehouden in de Vereeniging voor Joodsche Letterkunde en Geschiedenis te 's-Gravenhage. 's-Gravenhage.

Het boek Ijob. — I (1888), blz. 134—167. [52]

Israëls poëzie. — II (1889), blz. 1—28. [53]

IX. — Lezingen gehouden in de Vereeniging Mekor Chajim te Amsterdam. Amsterdam.

Het Jodendom en zijne belijders naar Juda Halevie's „Kuzari”. — I (1888), blz. 1—42. [54]

Iets uit en naar aanleiding van onze Schowoeth-Poëzie. — II (1891), blz. 132—164. [55]

Het Jodendom een gelukkig verbond tusschen oordeel en geloof. — III (1892), blz. 132—165. [56]

Het Gebedenboek als leerschool van Israëls gedachtenwereld. — V (1898), blz. 40—71. [57]

Gedachtenisrede over wijlen den Opperrabbijn T. Tal. — VI (1900), blz. 63—98. [58]

X. — Maandblad der Centrale Organisatie voor de religieuse en moreele verheffing der Joden in Nederland.

Harten omhoog! (I—IX). — II, 3—11 (1912—13). [59]

Ziet ge Gods land? Roept op tot den arbeid. — IV, 9 (1917). [60]

XI. — Periodiek Orgaan tot godsdienstige en cultureele verheffing van het Joodsche huisgezin. Antwerpen.

Waardige Feestviering. — I, 1 (1925). [61]

XII. — Scheurkalender voor Israël. Huisgezinnen. Rotterdam.

Bijschriften voor de jaren 5660—67. (1899—1906). [62]

XIII. — De Vrijdagavond, Joodsch Weekblad. Amsterdam.

Een valsche Mordechai. — I (1924), blz. 8b—10a. [63]

De Pesach-Hagada als historisch document. — I (1924), blz. 35a—36a. [64]

De Pesach-Hagada als paedagogisch document. — I (1924), blz. 55a—56a. [65]

Eene ernstige vertaalfout. — I (1924), blz. 131c—132c. [66]

De juiste opvatting van Deuteronium 21, 22. — I (1924), blz. 210b—211b. [67]

De Verlosser. — I (1924), blz. 258b—259b. [68]

Subjectieve Bijbelverklaring. — I (1924), blz. 370c—371c. [69]

XIV. — Weekblad voor Israëlietische Huisgezinnen. Rotterdam.

Nog een enkel woord over de stichting van het Amsterdamsche Beth-Hamidrasch in 1740. — XXXIV, 10 (6 Maart 1903). [70]

Nieuwe slachtoffers van de waarheidsliefde des Heeren Bigart? (Ingezonden stuk). — XLII, 30 (28 Juli 1911). [71]

XV. — Nieuw Israëlietisch Weekblad. Amsterdam.

Het Nederlandsch Israëlietisch Seminarium. — Jubileumnummer, 4 Augustus 1925, blz. 3. [72]

XVI. — ישרון ירחון לתורה ולעניני היהדות. Berlin.

פירוש משנה (ערוות פרק איג). — I 5, blz. 97—100 (1920). [73]

הטעם להענינוא שני וחמישי ושני. — II 1, blz. 10—13 (1921). [74]

מזכירין יציאה מצרים בלילות. — II 2, blz. 45—47 (1921). [75]

שני מנהגים בין ארץ ישראל לבבל בימי חכמי התלמוד. — IV 1, blz. 8—10 (1923). [76]

שיטת התלמודיות (א—דבר שאינו מתכוין). — V 5, blz. 119—122 (1924). [77]

אברהם יגל וכו'. — V 6, blz. 139—140 (1924). [78]

**GEDANKENENTWICKLUNG DER EINLEITUNG DES
ZWEITEN BUCHES VON SAADJA'S EMUNOTH
WEDEOTH: DIE EINHEIT GOTTES,
von Dr. J. H. Dünner s.A.**

[Door publicatie van dit stuk, dat ongev. 1904 door wijlen Dr. J. H. Dünner voor mijn vader z.g. is geschreven en naar diens afschrift (zonder verandering in de spelling) hier wordt gedrukt, geloof ik den tegenwoordigen Rector van het Ned. Israël. Seminarium, die aldaar ook de werken der Joodsche godsdienstphilosophen behandelt, een bijzondere hulde bij zijn jubileum te brengen.

Dr. Dünner heeft tweemaal over Saadja's werk artikelen gepubliceerd. Ten eerste: „De inleiding van Saadja's wijsgeerig en godgeleerd werk" in *Joodsch-letterkundige bijdragen*, Amsterdam 1868 (II Jg. n°. 1 p. 5—6 en n°. 2 p. 9—11; het tijdschrift hield toen op) en „Eenige blikken in Fürst's vertaling van Saadja's Emunoth Wedeoth door —R" in *Israëlietische Letterbode* 1877—1878, (III p. 88—96 en 142—151), waarin Fürst's vertaling als geheel onvoldoende wordt gekarakteriseerd. Later is dit opstel anoniem, met weglating van één opmerking, die door Prof. S. Landauer (aldaar p. 151—152) op grond van den toen nog niet door hem gepubliceerden Arabischen text was verbeterd, in *Der Israelit* (Frankfurt a. M. 48, 1907

n°. 52 en 49, 1908 n°. 2) in verkorte Duitsche vertaling van Dr. L. Dünner-Rogasen herdrukt.

Ook na de analyse van J. Guttmann *Die Religionsphilosophie des Saadia dargestellt und erläutert*. Göttingen 1882 p. 85 v.v. en van H. Malter *Saadia Gaon his life and works*. Philadelphia 1921 p. 204 v.v. (p. 206 noot 478 nog meerdere litteratuur, waarbij komt David Neumark *Saadya's Philosophy. Sources. Characteristics. Principles* (tegen Malter). Hebrew Union College Annual I. Cincinnati 1924 p. 503—573, speciaal p. 560) is er voor Dr. Dünner's uiteenzetting van dit zeker wel moeielijkste gedeelte uit Saadja's werk plaats.

Litterair-historisch vinde ook het volgende hier nog vermelding. In de x + y onderteekende artikelenserie in het Nieuw Israëlietisch Weekblad 1865—1866, een critiek op R. Dozy's *De Israëlieten te Mekka van Davids tijd tot de vijfde eeuw onzer tijdrekening*, was alleen het eerste artikel van M. Roest Mzn., al de vervolgen van Dr. Dünner. In één dezer gaf hij de geniale opvatting van het veel geciteerde vers Ezechiël XX, 25 als oratio indirecta. Een reizend Joodsch geleerde had van Dr. Dünner deze verklaring gehoord en ze Graetz mondeling medegedeeld, die haar in zijn *Geschichte der Juden*, Deel X (ed. pr. 1868 p. 191, ed. 3, 1897 p. 174 noot) ter bestrijding van Spinoza overnam, zonder den auteur dezer verklaring te noemen. Daarop gewezen, verzocht Graetz Dr. Dünner hierover een artikel in de *Monatsschrift*, waaruit ook Dr. Dünner's prioriteit der opvatting zou blijken. Dit verscheen (aldaar XVIII, 1869 p. 459—465) onder den titel: „Drei Verse in Ezechiël". Dr. D. schrijft daarin:

„So viel wir wissen, war es in Deutschland Graetz, der zuerst (*Geschichte l.c.*) auf die eigentliche Bedeutung dieser Stelle obschon nur beiläufig und zu allgemein, aufmerksam gemacht hat. Dieselbe Entdeckung wurde vom Verfasser dieses früher gemacht."

Hoe aangenaam verrast was Dr. Dünner, toen ik hem

jaren en jaren later, in November 1910, naar aanleiding van S. Eppenstein's artikel over Saadja in de Monatschrift LIV, 1910 p. 593 mededeelde, dat uit een Arabisch Genizah-Fragment uit een van Saadja's werken, door H. Hirschfeld in de Jewish Quarterly Review XVII, 1905 p. 712—725 gepubliceerd, bleek, dat Saadja eveneens deze opvatting had gegeven. Merkwaardig mag het wel heeten, dat deze eenvoudige verklaring, die heel wat polemiek had voorkomen, na Saadja niemand meer had gegeven, totdat Dr. Dünner haar in 1866 weer gaf.

S. SEELIGMANN.]

Aufgabe. Biblische und philosophische Beweise für die absolute Einheit Gottes. Widerlegung des Dualismus, der christlichen Trinität, des bibelgläubigen Anthropomorphismus. Entkräftigung einiger populaeren Einwürfe gegen die absolute Einheit.

Gedankenentwicklung. Das Resultat des ersten Buches, die gelieferten Beweise für die Schöpfung, setzt nothwendig einen Schöpfer voraus. Die zunächst zu lösende Aufgabe ist also diesen Schöpfer zunächst zu definiren. Ist aber dies nicht ein vergebliches Unternehmen? Gewiss, antworten Viele, und zwar aus verschiedenen Gründen.

(1) Die Einen, weil der Schöpfer umsonst im Bereiche der Wahrnehmung gesucht wird. Was aber ausserhalb dieser Grenzen liegt, kann kein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein. (2) Die Andern, weil der Schöpfer zum Schlusse ein subtiler Begriff ohne jede concrete Gestalt wird, solche Begriffe aber jeder Wirklichkeit entbehren. (3) Wiederum andere, weil nichts uns die Gewissheit giebt, dass das abstracte Wesen, das wir beim Heraustreten aus dem Universum finden und als Schöpfer bezeichnen, nicht bei weiterem Vordringen unserer Spekulation sich als das Produkt eines höheren Wesens ergeben wird.

Ausser diesen negativen, giebt es positive Einwürfe gegen

das Streben den ausserweltlichen Schöpfer näher zu definiren.

(4) Der Schöpfer müsse nicht ausserhalb des Universums gesucht werden, da er eben wie seine Geschöpfe concret ist und darum auch in einer concreten Sphäre sich befinden müsse. Und diesem Einwurf begegnet man nicht allein bei denjenigen die von Gott eine persönliche Vorstellung haben. (5) Auch diejenigen die diese rohe Vorstellung in ihrer nackten Gestalt zwar verwerfen, aber umhüllt mit Wärme vertheidigen, erheben diesen Einwurf. Mit all diesen Gruppen will Saadja *ehe* er zu seiner eigentlichen Aufgabe übergeht sich auseinander setzen.

Diese Auseinandersetzung bildet die Einleitung, eigentlich den Uebergang vom ersten zum zweiten Buche. Das Denken habe seine wesentliche Merkmale. Von dem am meisten Concreten in der Wahrnehmung ausgehend schreitet es mit fortwährend *gesteigert* Abstraction fort, bis es endlich an eine Abstraction gelangt, die dessen äusserste Grenze bildet. Der Begriff Schöpfer aber ist die letzte Abstraction, folglich auch die äusserste Grenze des Denkens.

Mithin sind sämmtliche Einwürfe hinfällig. Die Forderung der ersten und die Behauptung der vierten und fünften Gruppe ist gerade im flagranten Streite mit dem was sich soeben als unumstössliche Wahrheit ergeben hat.

Indem sie an der äussersten Grenze des Denkens etwas Concretes verlangen oder setzen, verwechseln sie den Anfang mit dem Ende des Denkens. Dieser Widerspruch hebt sich selbst auf. Aber auch die zweite und dritte Gruppe lässt die einfachsten Denkgesetze unberücksichtigt.

Wenn die zweite auf den Schöpfer Verzicht leistet, weil sein abstracter Begriff jeder Wirklichkeit entbehre, so vergisst sie, dass all unser Denken, mit Ausnahme der ersten Anfänge aus Abstraction besteht. Aber auch der dritten ist die einfache Wahrheit, dass unser Denken endlich an eine äusserste Grenze gelange, abhanden gekommen, denn sonst würden sie sich nicht sträuben dies abstracte Wesen, dass wir beim Heraustreten aus dem Universum, also bei dem Ueberschrei-

ten der äussersten Grenze treffen, als den Schöpfer zu setzen.

Dies der wesentliche Inhalt der Einleitung, doch ist dieselbe ziemlich weitläufig und über dies in eigenthümlicher Weise auseinander gelegt. Der Lehrsatz der Beweisführung wird ja *allererst* in die Behauptungen zerlegt, aus denen er sich aufgebaut hat, dann Behauptung für Behauptung bewiesen. Es seien deren, sagt er, sechs: nämlich (1) das Denken fange mit dem am meisten Concreten an und endige mit der subtilsten Abstraction, (2) das Denken habe eine Grenze, (3) ehe es aber diese Grenze erreicht hat, erlange es im beständigen Fortschreiten wesentliche der Wirklichkeit entsprechende Resultate, (4) je weiter eben die Forschung fortschreitet, desto weniger greifbar und tastbar wird der Gehalt der Resultate, (5) deshalb sündigt derjenige gegen die Denkgesetze der die Forderung stellt, dass das letzte Resultat concreten Inhalt habe, (6) ein solches Verlangen leiste aufs Denken Verzicht.

Der Beweis für die erste Behauptung liege in dem ersten Eindruck der Wahrnehmung mit dem aus diesem sich entwickelnden Gedankenprocesse. Der erste Eindruck den die wahrnehmbaren Dinge auf unsere Sinne machen, ist beim Menschen und Thier derselbe. Dieser gemeinschaftliche Boden ist aber aus der Natur der Sache das am meisten Concrete. Das Produkt dieses dem Menschen und Thiere gemeinschaftlichen Wahrnehmens ist das Innewerden von dem Vorhandensein eines Gegenstandes ausser uns, bei welchem das Thier stehen bleibt, mit welchem aber kein Mensch sich begnügt, sondern dessen Beschaffenheit er näher untersucht, oder richtiger wobei unsere Betrachtung sich ihm aufdrängt. Die verschiedenartige, überraschende Beschaffenheit eines und desselben Gegenstandes ist das Erste das ihn dann trifft. Darnach tritt vor seinen Geist Messungsquantität (Länge, Breite, Höhe), dann die Oertlichkeit, dann die Zeitlichkeit und so schreitet er immer weiter abstrahirend fort und fort bis er zuletzt an die äusserste Grenze gelangt.

Da nun das Merkmal dieses Processes das fortwährende

Fortschreiten von dem mehr oder wenig Concreten zum mehr Abstracten ist, so ergiebt sich von selbst der Schluss, dass ebenso wie der Ausgangspunkt der aller Concreteste der Endpunkt der aller Abstracteste sei. — Die Begrenztheit des menschlichen Denkens folge schon aus der Begrenztheit des Menschen selbst, beziehungsweise dessen Kräfte, deren Eine das Denkvermögen ist. Ausserdem müsse ja das Wissensgebiet endlich sein. Denn, wäre es unendlich so könnte es unmöglich ein Object des menschlichen Denkens sein, da dies selbst endlich ist und Unendliches nicht vom Endlichen umfasst werden könne. Dann aber auch dürfe man nicht vergessen, dass der Entstehungsboden des Wissens die Wahrnehmung sei. Diese ist aber begrenzt, wie könnten also die Früchte eines endlichen Bodens unendlich sein? — Die Resultate des fortschreitenden Denkens haben wesentlichen der Wirklichkeit entsprechenden Inhalt. Denn wäre dies nicht der Fall, so hätten wir es anstatt mit Kenntniss mit Unwissenheit zu thun. Unwissenheit aber schliesse jedes Fortschreiten aus, da Fortschreiten einen realen Boden voraussetzt, während Unwissenheit nichts Positives enthält, indem sie nur Verneinung ist. — Dass die Forschung beim weiteren Vordringen im Verfolgen der Ursächlichkeit der Dinge immer weniger greifbare und tastbare Ursachen finde gehe unwiderlegbar hervor, wenn wir nach den ferneren Ursachen des Hagels fragen. Die nächste ursächliche Entstehungsform des steinartigen Hagels ist augenscheinlich Wasser dessen Entstehungsquelle die Wolke ist. Diese setzt aber nothwendig wiederum eine noch feinere und dünnere Ursache voraus. Demnach sei die letzte Ursache der Forschung beim Untersuchen der Ursächlichkeit des Hagels weniger greifbar und tastbar als die ihm zunächst vorhergehende und in demselben Verhältniss stehe diese wiederum zu der ihr zunächst vorhergehende und so weiter. Da nun dieselbe Erscheinung bei dem reinen Denken bei der Begriffsbildung sowohl, als bei der practischen und theoretischen Untersuchung der Ursächlichkeit wahrgenommen wird, so folge hieraus mit Nothwen-

digkeit, dass sie ein wesentliches Merkmal des Denkens sei. —

Daher sei auch die Forderung, dass die Resultate in der äussersten Grenze des Denkens nicht weniger concrete, greifbare und tastbare als dessen Ausgangspunkte seien ein Vergehen gegen die Denkgesetze. Es leiste diese Forderung aber auch hiermit Verzicht aufs Denken überhaupt, ebenso wie wenn man verlangen wollte, dass die letzter Ursache des Hagels Hagel sei. Dieselbe Ungereimtheit enthält aber auch die Forderung, die als die letzte Ursache des Hagels nicht ausdrücklich Hagel, sondern etwas Greif- und Tastbares verlangt, da sie dann zwar wörtlich etwas anderes, dem Sinne nach aber dasselbe verlangt. —

Die Auseinandersetzung und Begründung dieser sechs Behauptungen haben ihre schwache Seiten. So sind die erste und vierte Behauptung genau genommen nur eine, zu der man nur auf zwei verschiedenen Wegen, dem des rein theoretischen und dem des praktischen Denkens, gelangt. Dazu kommt, dass der letztere Weg, was Anwendung und Beweiskraft betrifft bedeutend hinter dem ersteren zurück steht. Sein einziger Vortheil besteht allein in der Anschaulichkeit, die das philosophisch nicht geübte Denken der Laien eher als die Entwicklung des Processes der Begriffsbildung überzeugt, dieser Vorteil ist in Rücksicht auf die niedrige Stufe, auf der sich die zwei letzten, obengenannten Gruppen, mit denen er sich auseinander setzen will, stehen, allerdings nicht gering anzuschlagen. Immerhin ist es nur ein anderer Beweisgrund derselben Behauptung, nimmer jedoch eine zweite Behauptung.

Ebenso sind die fünfte und sechste Behauptung nur zwei Seiten ein und derselben Behauptung. Die Forschung die sich mit einem Denkgesetze in Widerspruch setzt begeht einen Missgriff und leistet beim Verharren auf diesen Missgriff aufs Denken Verzicht. Es bleiben also von den sechs Behauptungen nur vier übrig. — Nicht aber nur in dieser äusserlichen Unregelmässigkeit allein leidet die Auseinandersetzung. Auch innerlich lässt sie viel zu wünschen übrig. Die Beweise

für die zweite und dritte Behauptung, so philosophisch streng sie auch klingen, erreichen das beabsichtigte Ziel nicht. Aus den drei Argumenten für die Begrenztheit des menschlichen Denkens folgt unstreitig die Nothwendigkeit, dass mit dem Heraustreten aus dem Universum unser Wissensgebiet auf hört. Schliesst aber dies aus dass, ausserhalb dieses Bereiches, das wir Universum nennen, auch eine Menge Wesen bestehen, deren gegenseitiges Verhältniss, ein ganz anderes ist, als das streitige in dem sogenannten Universum, die unsere Wissensobjecte sind? Ebenso wenig entscheidend ist die Beweisführung, dass die Resultate des fortschreitenden Denkens wesentlichen der Wirklichkeit entsprechenden Inhalt haben. Gewiss, Unwissenheit schliesst Fortschritt aus, weil bei einer Verneinung Entwicklung undenkbar ist. Wer aber bürgt uns, dass unser Fortschreiten im Denken wirklich fortschreiten, und nicht Schein und Selbsttäuschung ist? Entbehren denn Trugschlüsse des fortschreitenden Momentes und haben sie nicht für den Befangenen den Werth von mathematischer Beweiskraft?

Trotz dieser Schwächen aber wäre der Schluss, dass Saädja sich seine Aufgabe leicht gemacht hätte und die Mängel seiner Beweise ihm entgangen wären, voreilig und falsch. Denn man darf nicht vergessen, wen er im Eingange seiner ernstesten Untersuchung der Einheit Gottes im Auge hat. Es sind die fünf Gruppen, deren wir eben erwähnt haben, die Saädja aber erst nun uns vorführt. Bei Keiner derselben aber kann von philosophischen Einwänden im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sein.

Um von den zwei Gruppen, deren eine den sehr getrübteten Gottesbegriff unumwunden, die andere verblümt ausspricht zu schweigen, so sind die anderen drei von philosophischer Bildung mehr angehaucht, als durchdrungen. Ihren oberflächlichen und losen Einwürfen gegenüber sind die Folgerungen, die er aus den sechs bewiesenen Behauptungen zieht, entscheidende. Derjenigen Gruppe, die den reinen Gottesbegriff verwerfen, weil dieser ausserhalb des Bereiches der

Wahrnehmung fällt, hält er kurz entgegen, dass sie mit der Behauptung, dass nur das sinnlich wahrnehmbare wirklichen Inhalt habe, aufs Denken überhaupt Verzicht leisten. Ein näheres Eingehen auf die Gottlosigkeit dieses Standpunktes hält er um so überflüssiger, als er schon früher im vorigen Buche, bei seiner Bestreitung der Ewigkeit des Stoffes der Sophistik und der Theorie von dem beständigen Flusse der Dinge, die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes zur Genüge vorgeworfen habe. Länger hingegen verweilt er bei den vier anderen Gruppen. Der soeben erwähnten Gruppe steht die am nächsten, welche dem weiteren Gottesbegriff, wegen seiner äussersten Subtilität jede Realität abspricht. Nur Gedankenlosigkeit und Unklarheit könne einen solchen Einwurf erheben. Ist ja mit dem Begriffe Gott nothwendig das Erhaben-sein über alles Greif- und Tastbare verbunden. Der Gottesbegriff entspreche daher allein dann der Wirklichkeit wenn er von allem Greif- und Tastbaren frei ist. Wenn man nur verlangt, dass Gott einen greifbaren und tastbaren Inhalt habe, so stelle man eine Forderung deren *Gegensatz* man soeben als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit gesetzt habe. Ist dies nicht ein gedankenloser Widerspruch? Ausserdem, ist denn der Urstoff, aus dem die Vertreter der Ewigkeit des Stoffes die Welt ableiten, oder das Nichts aus dem der Schöpfungsbegriff des Heidentums die Welt entstehen lässt weniger greif- und tastbar? Wie soll nun die Ursache dieser Schöpfung aus Nichts, also das höhere Princip greif- und tastbar sein? Der Einwurf dieser Gruppe enthält also nicht nur einen inneren logischen Widerspruch, sondern ist auch die Ausgeburt der Unklarheit.

Ein nicht geringerer Widerspruch aber liegt in der Behauptung der Gruppe, die Gott sich als ein körperliches Wesen darstellt. Wie kommen wir zu dem Begriffe Schöpfer? Doch nur durch die Untersuchung der Merkmale des Körperlichen, die einen Schöpfer nothwendig voraussetzen. Die Körperlichkeit also ist es die mit Nothwendigkeit auf eine Ursache als ihren Schöpfer weisst. Wenn nun Gott körperlich wäre, so

würde er wiederum ein höheres Princip als seinen Schöpfer voraussetzen. Leidet nun diese Gruppe ebenso wie die vorige an einem inneren Widerspruche, die folgende Gruppe die deshalb das Wesen, dem wir beim Heraustreten aus dem Universum begegnen, als Gott zu setzen sich sträubt weil es nicht ausgemacht ist ob dieses unser letztes Wissensobject sei, stehe der dritten an Unklarheit am nächsten. Denn da die Quelle unseres Wissens nur die Körperlichkeit der Dinge ist, so falle die Grenze dieser Dinge mit der Grenze unserer Kenntniss zusammen. Diese äusserste Grenze aber ist beim Heraustreten aus dem Universum erreicht. —

Nicht weniger unklar als diese Gruppe ist endlich diejenige Gruppe, die Gott zwar Körperlichkeit absprechen, ihm aber körperliche Eigenschaften zuschreiben, da sie in anderen Worten bejaht, was sie soeben entschieden verneint hat. —

Saadja selbst ist sich der Weitläufigkeit dieser seiner Auseinandersetzung sehr bewusst, er hält sie aber bei der Untersuchung eines so wichtigen Gegenstandes für unerlässlich. Ist doch, wie er sich oratorisch ausdrückt, das Suchen von kostbaren Schätzen mit vielen Mühen und Umständlichkeiten verbunden, während werthlose Dinge mit Leichtigkeit gefunden werden. Dann aber haben Oberflächlichkeit, Beschränktheit, Verneinungssucht, Leichtsinns und Freigeisterei eine Menge verkehrter Ansichten über diesen Gegenstand erzeugt, die man nicht unberücksichtigt lassen darf und deren Grundlosigkeit nur auf diese Weise blossgestellt werden kann.

DE ZOOGENAAMDE PORTUGEESCHE GEMEENTE TE NIJKERK,

door **Dr. D. E. Cohen** (Amsterdam).

Eenigen tijd geleden deelde de heer D. S. van Zuiden een en ander mede „Over den oorsprong van de voormalige Portugeesche Joodsche gemeente te Nijkerk” ¹⁾. Bij een onderzoek naar de oude Joodsche gemeenten in ons land, dat ik voor eenige jaren deed, werd ook mijne belangstelling voor deze gemeente opgewekt. Ik heb toen omtrent hare geschiedenis merkwaardige gegevens kunnen verzamelen, die mij in staat stellen iets meer van den sluier, die Nijkerk's verleden omhult, op te lichten.

Het is niet bekend, of in de Middeleeuwen, toen in verschillende steden van Gelderland, zooals Nijmegen, Arnhem en Zutphen, Joden woonden, deze ook te Nijkerk gevestigd waren. In ieder geval is er, nadat Karel V door zijne plakaten de Joden uit zijne landen verdreven had „op poene te verbeuren bij voirz. Joeden lyf und goedt”, geen spoor meer van hen te vinden.

Noch in de Resolutieboeken ²⁾ van de Ambtsjonkers van Nijkerk, noch in de oude boeken van het Weeshuis komt eenig bericht voor omtrent de Joden vóór het jaar 1700. Dit neemt echter niet weg, dat ze er toch reeds in het begin der 17e eeuw gewoond hebben. Hun aantal kan zelfs niet onbelangrijk geweest

zijn, want in het midden dier eeuw bezaten ze reeds een begraafplaats op Hoogstraten. Dit is de oudste der drie Joodsche begraafplaatsen, welke men thans te Nijkerk vindt. Naar de heer S. Hamburger mij in der tijd mededeelde, zijn daar grafsteenen gevonden uit de jaren 1650 en 1651. Thans liggen deze steenen waarschijnlijk diep onder den grond, want de pogingen om ze terug te vinden waren vruchteloos.

Of de eerste Joodsche inwoners van Nijkerk Hoogduitsche, Italiaansche of Portugeesche Joden geweest zijn, is niet met zekerheid vast te stellen, waarschijnlijk is echter, dat de eerste vestiging uit Hoogduitsche Joden bestaan heeft.

De eenige Jood, die voor 1700 met name genoemd wordt, is Jacob de Jode. Deze was vóór 1681 politie-agent of zooals het toen heette armen-jager. Het Resolutieboek vermeldt ³⁾ dato 8 Maart 1681 „Nog hebben de Jonckeren geaccordeert, dat Renger Tyzen bij provisie sal worden aangesteld tot Armen Jager, in plaetse van Jacob de Jode.” Hij genoot daarvoor een tractement van honderd gulden.

Verder wordt in de Resolutieboeken onder de honderd en vijf en twintig onderteekenaars, ingezetenen van Nijkerk, die 1 Mei 1703 van het ambtsbestuur een groote vaart naar zee trachtten te verkrijgen, ook Salomon Levi aangetroffen, waarschijnlijk dezelfde, aan wien in Januari 1708 „het Wesenhuys” verpacht is en die nog in 1733 lombardhouder was.

Dat op deze lijst slechts één Jood voorkomt, is merkwaardig, en doet vermoeden, dat het aantal Joden, dat omstreeks 1700 te Nijkerk woonde, niet heel groot was. Het is dan ook wel zeker, dat vele Joodsche tabakshandelaren in het midden en in de tweede helft der 17e eeuw uit Nijkerk zijn weggetrokken. Enkel en emigreerden met Wouter van Twiller, directeur der West-Indische Compagnie, en vele andere Nijkerkenaars naar Noord-Amerika, waar ze zich op Long-Island grond kochten om tabaksplantages aan te leggen ⁴⁾. De meesten echter hebben zich in den omtrek van Nijkerk vooral in het naburige Amersfoort gevestigd. Een van deze was Ezechiël Cohen. In een oorkonde van 15 Maart 1727 verklaren Burgemeesters enz. der

stad Amersfoort, dat „Sinjr. Ezechiël Cohen in den jaere 1690 binnen dese stad is komen wonen” enz. Verder, dat hij „van den jaere 1690 en ook al te voren eer alhier woonagtigh was binnen dese stad en naburige steden en plaatsen de coopmanschap van Tabak seer sterk heeft geexerceert en heden nogh is exerceerende soo dat den requirant bij ons bekend staet voor een van de eerste en principaalste coopliden in tabak” enz.

Van deze eerste Joodsche gemeente schijnt dus niet veel overgebleven te zijn.

* * *

Toen op het einde der 17e eeuw en 't begin der 18e eeuw de tabaksteelt haar hoogtepunt bereikte, veranderde dit echter. Volgens van Bemmél⁴⁾ waren er te Amersfoort in 1636 ongeveer vijftig planters, in 1670 honderd en twintig en in 't begin der 18e eeuw over de twee honderd. Geen wonder, dat zich toen ook te Nijkerk vele nieuwe planters vestigden. Onder hen bevonden zich verschillende Joden van Italiaansche herkomst. Hun aantal nam voortdurend toe, zoodat het toch al niet groote aantal Hoogduitsche Joden spoedig in de minderheid geraakte. Deze sloten zich bij de Italianen, die den Portugeeschen ritus in hunne gebeden volgden, aan en hielden met hen tezamen hunne godsdienstige bijeenkomsten. Zoo ontstond deze zoogenaamde Portugeesche gemeente, die echter noch geestelijk noch administratief met de Amsterdamsche Sephardische gemeente in verbinding heeft gestaan. Het tegendeel is juist het geval, bij geschillen onderwierpen ze zich aan de beslissing van het Opperrabbinaat der Hoogduitsche gemeente te Amsterdam⁵⁾.

In dit verband is het ook van belang te weten, dat de familie Italiaander, die deze gemeente stichtte, tot de Hoogduitsche Joden moet gerekend worden. Daarom en ook om de leidende positie, welke zij in de Nijkerksche gemeente innam, komt het mij gewenscht voor een en ander over haar mede te deelen.

De Italiaander's dreven op het einde der 17e eeuw en in de

eerste helft der 18de eeuw een grooten tabakshandel. Ze verkochten en verscheepten tabak naar de Noordelijke landen en steden om de Oostzee, hadden groote tabaksvelden en schuren te Nijkerk en Amersfoort en pakhuizen te Amsterdam. Als men de Resolutieboeken uit die dagen naslaat lijkt het wel, of ze met de Cohen's en de van Rees den handel in de inlandsche tabak grootendeels in handen hadden.

Zooals hun naam aanduidt zijn ze van Italiaansche herkomst. Hun stamvader Abraham Benjamin was afkomstig uit Venetië. In het Poorterboek van Amsterdam staat hij op 9 September 1670 als tabakspinder ingeschreven. Hij was lid van de Portugeesche gemeente aldaar, bij welke hij bekend stond onder den naam van Abraham Levi Victoria. Niet alleen komen op zijn fraaie grafsteen op Ouderkerk deze beide namen voor, maar ook is mij uit verschillende notarieele acten gebleken, dat Abraham Italiaander, Abraham Levi Victoria en Abraham Levi van Venetiën dezelfde persoon is. In een enkele acte wordt hij zelfs een „hoogduyts Joods koopman” genoemd. Waarschijnlijk was hij een der leden der vóór 1660 bestaan hebbende Italiaansche gemeente te Amsterdam, die zich later gedeeltelijk bij de Portugeesche gemeente hebben aangesloten. Hij was het ook, die met Jacob Abraham Coen in 1667 de Portugeesche Vereeniging Gonen Dal oprichtte.

Den 24sten September 1673 huwde hij met Rebecca, dochter van Mozes Hammelburg. Uit dit huwelijk had hij vier zonen en even zooveel dochters, die allen met Hoogduitsche vrouwen en mannen getrouwd waren en op de begraafplaatsen der Hoogduitsche Joden zijn begraven. Hieruit blijkt dus wel, dat ze zich zelf tot die gemeente rekenden.

Een zoon en dochter daarentegen uit het tweede huwelijk met Gracia Campos zijn evenals hun moeder, die eene Sephardische was, op Ouderkerk begraven.

Abraham Italiaander zelf heeft nooit te Nijkerk gewoond, want zoowel bij het sluiten van het eerste huwelijk als van het tweede op den 21sten Mei 1688 woonde hij te Amsterdam, waar hij in het jaar 1700 overleden is.

Zijne zonen zetten na zijn dood den tabakshandel voort. Mordechai, Jacob, Benjamin en Isaak Italiaander stonden aan het hoofd van groote handelshuizen. Omstreeks 1709 vestigden Mordechai en Jacob zich te Nijkerk. Door hun komst met een groote schare familieleden en personeel werd het aantal Joden daar sterk vermeerderd. Met hen begint een tijdperk van bloei zoowel voor den tabakshandel als voor de Joodsche gemeente te Nijkerk.

Uit dezen tijd bestaan nog enkele aanzienlijke koopmanshuizen en een paar groote pakhuizen ongeveer in 1725 door van Rees en Italiaander gebouwd. In een van deze pakhuizen was de kerk gevestigd. Deze schijnt ongeveer in 1728 als zoodanig door hen te zijn ingericht. In de Kwartiersrecessen vinden we in het plakkaat van 28 October 1728 over de tolerantie der Joden te Nijkerk, dat het gebouw geen „uyterlijke forme van kerkelijk gebouw gegeven mag worden en, „van buyten niet van andere gemeene Huysen sijn te onderscheiden”.

De straat, die thans Nieuwstraat heet, was in 1739 Jodenbreestraat genaamd. Als pachters van de Waag, vinden we in 1725 de Wed. Mordechai Italiaander, in 1731 Alexander van Rees, 1732 en 1733 Jacob van Italiaander. Toch is het niet altijd botertje tot den boom, want nu en dan steekt de naijver den kop op. Het blijkt uit de Resolutie van 3 October 1736 „des naemiddaghs. Op requeste van sommige ingezetenen aangaande de Waagmeester hebben haar Hoogwelgeboren goedgevonden het selve te stellen in handen van den Paghter van de Waagh Alexander van Rees om haar op binnen vier en twintigh uren te dienen van berigt”. Dan dadelijk „4 October des voormiddaghs. Eenige ingezetenen van het requeste omtrent de waagmeester gehoord daer over met den waagmeester ind breede gesproken.” — „5 October. Op requeste van eenige toebaxplanters alhier versoekende redres over nieuwigheden dies susteneerden door Alexander van Rees paghter van de Waagh ingevoerd te syn, soo omtrent de kortinge aan den uytslagh van de Toeback, als ook de persoon die deselve weegt, alles breder in voorn.

requeste vervat, hetwelcke gesteld synde in handen van voorn. van Rees ter fine van berigt, wahruyt Haer Hoogwelgeboren klaer gebleken is, dat geen de minste nieuwigheeden in deesen syn ingevoerd maar dat sedert onverdenkelycke jaeren op dezelfde voet als tegenwoordigh gepractiseerd is geworden hebben Haer Hoogwelgeboren het versogt in dezen afgeslagen.”

* * *

Terwijl den Joden verboden was, op het platteland van Gelderland te wonen, werden ze te Nijkerk, dat toen ook tot het platteland gerekend werd, niet alleen geduld maar ook beschermd en genoten ze er persoonlijke en handelsvrijheden ⁵⁾.

Uit deze en de volgende Resolutie blijkt duidelijk de gezindheid der Ambtjonkers ten hunnen opzichte:

„12 December 1726. Van Rees en Jacob Italiaander hebben verzocht binnen te staan (d.w.z. in de vergadering der Ambtsjonkers) 't geen toegestaan is.

Van Rees, doende 't woord heeft geklaagt over de schippers, dat deselve niet wilden lossen in 't IJ den tabak en dat zulks altoos onder protest en met mocite deden, alsmede bewees, dat de Amsterdammer zulks werkelijk geweygerd had, verzoekende redres.

Vorders dat een straat mogte gemaakt worden van den Koetsendijk (de verbindingsweg van de haven naar de Jodenbreestraat) waartoe hij Maas van Dempser en Aalt de metseler zoude geven 150 gl. zullende daartoe hooren 50 gl. arbeidsloon en 60 last steen, 't last op 4 gl. gerekent is f 240. zijnde samen 290 gl. en doordien 't Ampt de vrage enz. van zant als steen aan haer had, dat sulks wel voor 300 gl. konde gemaakt worden, 't geen hij versogt.”

Den volgenden dag stonden de Ambtsjonkers 150 gl. voor het voorgestelde werk toe. Verder beloofden de schippers „in 't vervolg voor klagten zorge te draagen”, hetgeen toen beteekende, dat ze klachten zouden zien te voorkomen ⁶⁾.

* * *

Intusschen was in de tweede helft der 18e eeuw het bloeitijdperk van den tabaksbouw voorbij. De familie Italiaander was in getalsterkte achteruitgegaan terwijl het aantal Joden, dat den Hoogduitschen ritus in hunne gebeden volgde, toegenomen was. Het gevolg was, dat het aantal van beide partijen zoo ongeveer gelijk geworden was.

Dit gaf aanleiding tot ontevredenheid en geschillen. De Hoogduitsche Joden wenschten nu niet langer den Portugeeschen ritus, waarop ze weinig gesteld waren, te volgen. Ze gingen hun eigen godsdienstoefeningen houden en hielden hunne samenkomsten op een zolder. Daarom verzocht Jacob Markus in 1761 voor de Hoogduitsche Joden een huis tot kerk te mogen inrichten, evenals dat voor de Portugeesche Joden geoorloofd was.

Toch duurde het nog tot 1801, voor ze hun eigen kerkgebouw konden inwijden. Dit werd grootendeels geschonken door Salomon Nihom, die voorzitter der Hollandsch Joodsche gemeente was. De strijd, die nu tusschen beide gemeenten werd gevoerd en waarvan door van Zuiden de oorspronkelijke briefwisseling werd medegedeeld, eindigde daarmede, dat de zoogenaamde Portugeesche gemeente ophield als zelfstandige gemeente te bestaan. Doch eerst in 1847 is de overgang geheel tot stand gekomen. Het kerkgebouw dezer gemeente is toen gedeeltelijk tot schoolgebouw en gedeeltelijk tot vergaderzaal ingericht. Het ameublement der kerk is naar Barneveld gebracht toen daar een synagoge gesticht is 7).

Het honderdjarig bestaan van de kerk der vereenigde gemeenten werd den 31sten Mei 1901 feestelijk gevierd. Er was een plechtige kerkdienst, waarbij Opperrabbijn L. Wagenaar in een indrukwekkende rede deze voor Nijkerk zoo belangrijke gebeurtenis herdacht.

1) Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis 1922.

2) Mededeeling van den heer G. Beernink aan mij.

3) G. Beernink, Nijkerk voor twee eeuwen.

4) Van Bommel, Beschrijving der stad Amersfoort.

5) „Soo nochtans dat hij provisie en tot naedere dispositie binnen

de Vest van Nijkerk, sullen worden getolereert sodanige Joden of Smoussen, die aldaer handelen en arbeiden in de Negotie van den Toeback en 't spinnen en toebereiden van deselve" uit: (het algemeen-Geldersch) Placaet (van 28 October 1726), dienende tot elucidatie en interpretatie van het Placaet van den 21. May 1726. Over het niet mogen wonen en vernachten van Joden ten platten Lande. Zie: Groot Gelders Placaet-boek III, 441.

6) Van Zuiden, l.c.

7) Mededeeling van den heer S. Hamburger.

המחזור (כתב יד) של קהלת אשכנזים באמשטרדם.

מאת

יצחק מאהרשען (אמשטרדם).

בין הפנקסים וכתבי יד ישנים נושנים של קהל אשכנזים באמשטרדם נמצא סדר הפלות ופיוטים המכונה בפי כל "המחזור הגדול". הספר הזה נכתב כולו על הקלף על ידי סופר מהיר ובקי במלאכתו ואע"פ שהכ"י הזה ישן מאד וימי שני חייו לא מעטים והגם שכמה פעמים הראו הסגולה הזאת אשר מפנינים יקרה לעין כל לא נכתבו עד עתה קורותיו תולדותיו ותכנו על הספר.

והנה בימינו אלה מעת שהעיר החכם בענקים ליפמאן זונץ כל חוקר נאמן ודורש קדמוניות עמנו לשום עינו למוכה גם על נוסח התפלה משנים קדמוניות ולשית לב על המנהגים השונים ורב גוונים בארצות הגלות הטו כמה וכמה חכמים אוון קשבת לקול קריאת אותו נבר בנוברין והוציאו לאור סדורים ישנים. יש שאיכותם רביה ערך כמו המחזור ויטרי וסידור רב עמרם ויש שהשינויים קטנים בערכם אבל הכתב יד חוננים לנו ידיעות נכבדות אודות הפיוטים ופיוטיהם הבלתי-מפורים כמו המחזור נירנבורג⁽¹⁾ ודומיהם, ומהם שמענינים בעבור הצירים הנאים והנחמדים למראה כעדים נאמנים לתולדות התפתחות מלאכת-הציור בהוך בני עמנו במשך ימי הבינים⁽²⁾.

ע"כ אמרתי מקום הניחו לי להתגדר בו ואהי' כמחזור אבדה בהביאי לפני קהל גדול תולדות המחזור כ"י דאמשטרדם ותוכנו. ובהצעתנו זאת יש שלשה פרקים ואלו הן:

(א) תמונת הכתב יד ותארו.

(ב) תולדותיו וסדר נגלולו סבתו.

(ג) מנהגו ושינויי נוסחאות.

(1) ע'הח' ב. צימליך בספרו "המחזור נירנבורג" ברלין 1886

(2) ע'החד. קויפמאן בכתביו המלוקטים חלק ג' צד קפה' וכו'



המחזור כ"י של קק"א באמשטרדם דף נח' ע"כ.
אחד מהדפים היותר נחמדים למראה, האותיות הגדולות השחורות מוסבות
קוי תכלת ואדמדם והציורים נצבעו גם כן בצבעים האלה.
הרשיון להדפיס התמונות האלה נתן ע"י ההנהגה של השבועון "De Vrijdagavond"

א

הסדר שנכתב כולו על הקלף מכיל שכ"ו דפים ומדף עמ' מתחלת ספירה מיוחדת ע"י כוכבים קטנים ושכ"ו חסרו כנראה שלשה דפים והספירה הזאת מושכת והולכת עד ה' דפים. כל מספר ומספר נרשם בעפרון וגם הוא גם הכריכה של עור נההו בזמן מאוחר.

מו' צענמימטר וחצי אורך הכ"ו ולג' צ"מ רחבו וח' צ"מ עוביו. בכל עמוד ועמוד יש כו' שטות (בעמוד א' עד ו' יש ל' שימות) ואורך הכתב הוא לג' צ"מ וחצי ורחבו כב' צ"מ וחצי.

כל התפלות והפיוטים מנוקדים הם אבל מלאכת הניקוד נעשתה ע"י אחר בתקופה אחרת. החילוק בין צבע האותיות והנקודות מעיד על זאת.

אודות תואר האותיות יש להעיר כי כמה פעמים אותיות ה' וה' שוות במראה ובקומה רק הגל השמאלית של ה' נוטה לצד ימין. אות ד' ור' יש שכמעט אינן נבדלות זו מזו. על הרוב אותיות בגדכפ"ת בלי דגש קל נושאות קו שוכב על גבהן (רפה)¹. צורת הצ' הוא כמו ו' ואחריתו². דרך הסופר לכתב הכל מלא כגון זוכרינו לחיים וגו' וכותבינו וזהו מעצת ר"י החסיד בס'חסידים ס' השיאו'ול הכותב סידור תפלות וגו' ויכתוב אותיות מלאים כי כותבים מלאים למו שאינו בקי (גם מזה מוכח שהסופר כאשר כתב המחזור לא נקד האותיות וא"כ יש מקום לטועה לטעות וע"כ כתב מלא). שם בן ד' אותיות נכתבה באופן ששני יודין הן זו בצד זו והיוד השלישי למעלה מהן וקו עקום מצד השמאל מחבר היוד השמאלית עם חברתה שלמעלה הימנה³.

למי נכתב המחזור לא נדע מפני שגם רמז קלוש לא נמצא אשר ממנו נשאל אומדנא מה שהוא. כמו כן לא נוכל לגלות צעיף הנשיה מראש הסופר אך

¹ עיין צימולך צד ג' וד' ² ע' הח' באסספריינד במ"ח M. G. W. J. חלק טל' צד רסו'

³ אודות הכתיבה של שלשה יודין עיין המאמר של הח"ל. שפער בהצופה חלק ו' צד סד'. אבל השערתו שהמנהג שלנו להדפיס ד' יודין נובע ממועין לא מהור מיימות שכתו צבי אינו נראה כי כבר בכ"ו מתחלת המאה המו' נמצא השם בן ד' אותיות נכתב בשני יודין (ע' לדוגמא תוספות וחילופין הרגום ירושלמי לתורה מאת מ. גינזבורגר, ד"ו מהמבוא) ואור מתעה של ש"צ החלה להאיר באמצע המאה היו'.

בהרף הראשון עוד ניכרים איזה רישומים משמות שונים אבל האותיות כבר נמשמשו במדה שאי אפשר לעמוד על הדבר. גם הקלף ירקרק מוזקן לא נתן אפ' ע"י פאטאגראפיה לעבר על התבות המפורות המקנימות את הקורא ואומרות דרשונו אך עיניו כברו מוזקן! ואחרי החפוש והעיון ע"י זוכיבת המגדלת מצאתי כדברים האלה: „לעולם . . . שמו על ספרו שלא יצא (פ) אחר . . . שום . . . שערער עליו ויאמר שלי . . . שלי אפרים בר מנחם(פ)“. וההתנצלות הזאת קודם שם הקונה נמצא כמה פעמים בספרים ישנים (1) וז"ל (בלי לקויים) לעולם יכהוב אדם שמו על ספרו שמו יבא אחר ויאמר שלי הוא על כן כתבתי שמו על ספרו וגו' (במחזור מנהג קהלות רומניא דפ' קושטרינא שנמצא בספרו' ראונטאליאנא איתא תנו רבנן לעולם וגו') וכל זאת פשיטא ולא צריכא אלא להצטרקות בפני אזהרת ר"י החסיד (בס' חסידים סי' תשנ"ו ותחתק"נ) שלא לכתוב שמו על ספרו „כי כמרה כתבו כן ולא נתקיים בידם וכיד זרעם כי מכרום.“ (2) גם בס' 'מט' מצוואתו מזהיר ר"ח לא יכתב אדם על ספרו שלי הוא וגו'.

לולי הסופר הותיר לנו שריד כמעט גם ידיעה אודות ימי שני חייו של ספרנו נמנעה ממנו והנה ברף קע"א נראה בצד התיבה הראשונה של תפלת עלינו במוסף לר"ה צורת יהודי נלבש בסרגנס ונתעמף במליתו נוטה את ידו הימנית ברף אשר עליו נכתבו התיבות עלינו לשבח וכראשו כובע רחב מלמטה ומשופע ועולה עד שהוא קצר מלמעלה והוא אותדראון ותריקלון(3) „שילכו (יהודים) מצוינים בחותם ניכר האנשים בכובעיהם והנשים בצעיפיהן“ וזאת היתה להם ממועצות קשות וגזרות אכזריות בכנסיות שונות בהמאה הונ' והוד' למספרם ובפרט היה ליהודים לחוק מפי המלכות לכסות ראשיהם בכובע ההוא כאשר באו מבית הכנסת (ע'סינגרמאן תווי היהודים בימי הבינים ברלין 1915 ד"מ"ל) ויוכל היות שלכך צייר הסופר באופן הנ"ל כדי להודות אל האמת המעציבה ואין לתמורה שבתר בתפלת עלינו לשפוך רוחו שמר לו מר הלא כמה וכמה קדושים אשר בארץ המה חרפו נפשם המהורה למוות ושפתותם דובכות הוודוי הנשגב הזה? מה נורא המקום

(1) ע'רמש"ש במאמר על ידיעת כי ליופציו 1897 ד' מא' וגם הספר המפואר Paleografica Ebraica של ברנהיימר, פלארנץ ד'קסו ורעו'.
 (2) ע'ס' כללי הפוסקים מאת משה חייקין לונדון תרפ"ג כלל נה' ובטה"ד נדפס שם ס"ח המ"ז.
 (3) ע'דברי ימי ישראל של גראיךשפר חלק ה' ד'כד'.

מה תועלת יש בידיעת השם? הלא במעלליו יתנכר אנוש ומעשיו מוכיחות עליו ועל מהותו. ומצד זה נעלה מעל כל ספק שהסופר הזה לא היה כותב כל-דהוא אך סופר מובהק ואמן מופלג. כאשר נראה יופי הכתב והאותיות השחרות כעורב (1) וכאשר עינינו החוינה הציורים הנאים והמקננים בצבע צח ובהיר נסתפק בתעודתנו אודות בעל המלאכה הכבדה הזאת. אם נוקיר אומנות ידי הסופר או נשבחהו בתור צייר מלא תחבולות ומחשבות לעשות בזה ובצבעים אחרים. יש שהתיבורת הראשונות בראש הפיוט מוסבורת משבצות תכלת קל הבריכו כוהר הוהב הקלל ויש אשר האותיות בתכלית השחרורית נארגו באריג של קוי תכלת ואדמדם ששלחו יונקותיהם הרכות וענפיהם הקמנים סחור סחור. פעמים אשר תחל רוח הפיוטית לפעמו כאשר ישיר עם המשורר האלרי את שיר האהבה, אהבת ישראל סבא את אלקיו: הקריאה „הנך יפה“ מצייר לפנינו בתואר התוכי העוף הנודע בקומתו וכנף רננים נעלסה לשם ולתפארת; אזינו תשמענה „שניך“ ולפני עיניו תעלה תמונת המלך שבחיות(2) וידיו מוכנורת למרף מרף; המשל המליצי „כמגדל דוד“ נתהווה בדמיון רוחו ומרחוק יביט חומת ציון הבנוי יעלו מגדליה וארמנותיה וכתר המלכות על גביהן. גם הימים ידברו ואימת יום הדין, כאשר שופכים לב לפני ה' מלך אזור גבורה, גדול שמך בגבורה“ (3) מרחיש לבו דבר טוב ויאמר מעשי ל' „מלך“ שנכתב באותיות גדולות ומוזהבות וציורים נאים משני העברים על מצע של תכלת קל. כאשר יצאו צללי ערב ודלתי הבית הכנסת נפתחו ויבוא גוי אשם שומר אמונים והחון יחזיל לנגן רה „כל נדרי“ כנגון רציני החודר בעמקי הלב אוי תצלינה שתו אזינו והנה נפתחו שערי השמים לקבל ברצון תפלת הבאים בלב נשבר ונדכא וכה יצייר לפנינו שערי כותל נפתחים ובין העמודים התיבות „כל נדרי“.

דמות אדם לא נמצא בראשית ימי ההתפתחות של מלאכת הציור באומנתו. בכ"י דאמשטרדם נראה אך ורק תמונה אחת מהמין הזה ברף קעא ע"ב אשר אודותיו נדבר עוד להלן.

ב

כאשר כבר כתבנו לעיל לא ידענו מי הוא הסופר ומי אמר לו לכתב.

(1) ע' שה"ש רבה ה' יא'.
 (2) ע'חגיגה יב'.
 (3) ביוצר של יום א'דראש השנה.

הזה בתפלה לאמץ לב המדוכאים ביסורים קשים והגם שמצויינים ע"י מלכות בשר ודם בכי תחת יופי עוד מחזיקים במעוים ומאשרים את חלקם: הראש נושא את כובע הקלון והיד מרימה דגל היהדות. — לפי דרכנו למדנו שנכתב המחזור בהמאה היג' במקדם וכפי הנראה היתה זאת בפקודת איזה בעל הבית אשר השעה משחקת לו ויש לאל ידו לסבול ההוצאות המרובות של שכר הסופר, ואע"פ שלא נדע מי ומי הם אשר הכ"י היתה תחת ידם במשך זמן זמנים טובא אמנם אין להסתפק אם נשתמש המחזור בתור «סדור של החון». בהרף הראשון נראה בכתב ממושמש כמה מאמרים שהחון משורר בקול והם חצי קדיש וברכו, על הראשונים, ברוך אתה לחזרת התפלה ביו"ט ומסוד חכמים, והחיות ישוררו, דל נא לעולם תעריך. גם התבות האחרונות של הפיוטים נרשמו בתגון וכיו"ב כדי להקל על החון. כתמו שיעה של הנרות מעידים שדרשו הסידור בתריוצות ובהתמדה:

איה מקום מנוחתו ברכות הימים ובאיזה קהלות מפארות ראה יראים עומדים לפניו בשפתים נועות וקול מחננת לא נוכל עוד לחקר בפרוטרוט. כה ושם נמצאו בגליון הערות כגון אין אומרים זה בכאן וממנו נמצינו למדים שלא בא עוד אל המנוחה הנכונה עד שמצא קן לו באמשטרדם.

איך קם הכ"י לקהלת אשכנזים למוקנה בפירוש אתמר וגם מכללא שמוע לן. בסוף הכ"י וגם בד'קבו ע"ב נקרא כדברים האלה: היום יום א'ח' דכיסלו ת"ל לפ"ק נתן פייבש לוי דרוקר¹⁾ לקהל יצו" עבור קטמות ומריבות שמריב כנגד קהל יצו" נתן המחזור לחלוטין עלמות לקהל יצו". גם באחד מפנקסי הקהל הישנים נמצאה הדעה זו"ל אור ליום ב' דכסלו ת"ל לפ"ק תקע כפו כמ"ר אורי וייבש בן הר"ר אהרן סג"ל מרפס להיות כאחד מיחדי סגולה מהקהל דאשכנזים ולא ימרה את פי הפרנסים והאב"ד יצו" רק יתנהג באהבה ובחבה כשאר יחדי ק"ק הג"ל וגם בקש מחילה בפרטות לכל פרנס ופרנס ולהאב"ד וקיבל כל הג"ל עליו כחומר תקיעת כף יום הג"ל עכ"ל והגם שההודעה הווי"א מפרשת במדה ידועה ההגדה הקצרה בהמחזור אכתו מיבעיא לן קטמות ומריבות מאן דכר שמו"י והנה האגרת שכתב הבית דין של קהל ספרדים אל ויעד ארבע ארצות אודות ההבערה שיצתה לחלק בין האשכנזים והפולין²⁾ מפיצה אור בהיר כשמש על עינינו. כדי לחזק יד

1) ע' J. E. XII 382

2) ע' מאמרי הוד"א והקהלורת באמשטרדם בהמאה הי"ו בהצופה חלק ח' מחברת ד' דף רצה'.

הפאלאקו ולאשר צדקם באה בתוך הראיות המוכאות שם גם זאת וו"ל וב' אנשים אשר היו בהם (בק"א) התורני החשוב הר"ר יקותיאל בכהר"ר יצחק יצ"ו והמדפים היוקר כהר"ר אורי בכהר"ר אהרן הלוי יצ"ו שניהם יפרדו מקהלתם ונתחברו עם בני פו לין כי לא יוכלו שאת המצות הגדולות אשר בין האשכנזים הנ"ל. אמור כעתה שהמדפים אורי פיבוש הלוי נתן הסגולה הזאת לכפרת פשע ודונו ולסליחת עון הפרדו מן הצבור למתנה לבני קהלתו. הוא היה הקונה האחרון שהביא המטמון הזה באוצר המחמודים של עדת האשכנזים דאמשטרדם.

ג

מרגלא בפומייהו דחכימאי מימות זונץ והקירותיו המופתיות לחלק מנהג אשכנז בהמאה הוד' לשלשה חלקים והם בני ריינוס כמערב מנהג זאכסן באמצע ומנהג אוסטרייך כמורה ואחרי כן בהמאה הטו' נתבלבלו השנים האחרונים ונתהווה מנהג הכולל אוסטרייך פולין וזאכסן¹⁾. ואם נשאל אל מו מהמנהגים הנ"ל נתיחס הכ"י נראה בהשקפה שמתחת כי על הרוב הולך סדר פיוטיו אחרי מנהג אשכנז הנוחכי גם נמצאו לפעמים דוגמאות ממנהג אשכנז הקדום ועוד נתפורו כה ושם שרירים ממנהג פרוונצא. אעפ" שרוב הפיוטים של הכ"י כבר נודעים הם אכן כדי להשים לפני הקורא תוכן הכ"י על בריו דבר דבור על אופניו ארשום ראשי הפרקים של כל ענין וענין.

דף א' ע"א באמת ויציב נמצאו השינויים: מהר לנאלטו כנאלת את אבורינו ... שמך הגדול והקדוש עלינו ... אין לנו אלקים עוד זולתך (ע'אוצר התפלות והחיל' מאנן במאמרו קטעים מהגניזה בס' Hebrew Union Coll. Annual חלקב' ד'רצד') ובחזרת התפלה ל"ט: אל עליון קונרה ברחמיו שמים וארץ (ע'אלבאנן בהערותיו על ספרו הוצאה שני' פרשה ט')

דף א' ע"ב ויצר לפרשת שקלים²⁾

יוצר³⁾: אל מתנשא וכו' הכל כמ"א⁴⁾ וכ"כ הקרובה: או מאו זמותה בכל

1) ע'צמיליך בס' המחזור גירנבורג ד' יד'.
2) כל' כנויי הפיוטים הכאתו אות באות כמו שנכתבו בכ"י בראש כל פרק ופרק. (ע"י. דאוידסאן אוצר השירה והפיוט ניו יארק תרפ"ה כרך ראשון 3853 — הכרך הראשון מכול כל הפיוטים וסליחות המתחילות בא' ומקום מוצאם ברפוסים שונים ולהלן נביא החבור הזה כציון א"ה.
3) מנהג אשכנז במחזורים דפוס אמשטרדם.

לכַּשׁ וַיִּזוּ מַסְכּוֹ וּשְׁעִיר לְכַפֵּר מִלֶּכֶד עֵלָה
חֲדָשׁ וּמִנְחָתָהּ וּשְׁנֵי תַמְיָדִין כְּהִלְכֹתָן



לשבת לאריו הכל לתת גדולה ליוצר בראשית

המחזור כ"י של קק"א באמשטרדם דף קע"א ע"ב
האותיות של היכת עלינו נכתבו בדיו מזהב וצורת האדם נצבעה בהכלת קל
והקיום המסבכים אדמדמים.

אין לית שני טא מיל' ג' קס

עֹבֵד הַתְּהִקֵּעַ וּמִכֹּרֶת פְּרִכָּה אַחַת לְשִׁמְיֹעַ בְּקוֹל שׁוֹפָר
וּמִשְׁלֵשׁ לְטוֹרָה מִשְׁלֵשׁ לְשִׁקְ [] וּמִשְׁלֵשׁ לְרִיב []
וַיִּפְתַּח בְּאֲשֵׁרֵי וּמִתְפַּלֵּל הַיְצִיפֵר לְמוֹסַת בְּרִיךְ
שֶׁהַתְּפַלְלוּ בְּיוֹם הָאֲשׁוּרִי וַיִּחְרַבְתָּ יוֹב טְלוּחַ עֵבֶר
בְּרִיךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ יְהִי אֵל אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִשְׁקֶב עֵד

מִלְ עֹזֵר וּמִיֹּשִׁיעַ וּמִגֹּ
לַחַיִּים מִלֶּדֶת חַפְצֵי בְּחַיִּים וְכֹהֲנֵינוּ
בְּסֵפֶר חַיִּים טוֹבִים לְמַעַן אֱלֹהִים
חַיִּים מִלֶּדֶת עֹזֵר וּמִיֹּשִׁיעַ וּמִגֹּ בְּאֵל מִן אֲפֵר
אֵתָה גְבוּר לְעוֹלָם יְיָ וְכוּ עַד מִצְמִיחַ יִשׁוּעָה

המחזור כ"י של קק"א באמשטרדם דף קס"א ע"א.
בשטח השני נמצאו סימני הקולות שנתקעו בשופר.

- דף ט' שבעתא למוסף
 מונן: יופן אומן אומנות — מחיה: משה דבר גבורות וגו' והכל הוא נשאר בלי ניקוד¹.
- דף ט' ע"ב לפורים דר' אלעזר הקליר
 הכל כמ"א ובסוף פיוט אמל ורבך ככתוב בדברי קדשך יום ליום יביע אומר וגו'.
- דף י' ע"ב בברכת המינים איהא בראש הברכה במקום ולמלשינים: ולמושומדים ע' אלבאגן בהערותיו לספרו הוצאה שני' ד' יב' והח' י' מאגן במאמרו הטעים מהגניזה בספר Hebrew Union College Annual חלק ב' ד' שו.
- דף יג ע"א יוצר לפרשת פרה
 הכל כמ"א עם אופן: כבודו יתרום.
- דף יו' ע"א למוסף שבעתא
 מונן: אלים אמת אלים היים ומלך מיוחד וגו'².
- דף יח' ע"א יוצר לפרשת החודש
 כמ"א עם האופן: כבודו משבחים בכל העולם.
מוסף לפרשת החודש שבעתא
 כמ"א
- דף כב' ע"ב יוצר להפסקה
 יוצר: אור זרוע ורוח כבודו אצר ונצר לאשר עבדו (הוא היוצר להפסקה ראשונה במ"א³).
- דף כג' ע"ב יוצר לשבת הגדול
 יוצר: אתי מלבנון כלה⁴ — אופן: ליתא — זולת: אשכולות שרים כנכונה לכבודה שער צמחה באשישות רפודה⁵.
- דף כה' ע"א קדושתא כמ"א
 השם קדושתא נמצא בכ"י הזה עוד חמשה פעמים בראש הפיוטים לש"ע
- ¹) ובגליון: אין אומרים. ע' זוניץ Ritus ד' קמ' שכתב שמפני שלא נאמרו הפיוטים ע"כ לא היו מנקדים אותם ועוד העיר שם שלא נהגו לומר אלא פיוטים של מוסף לזכור ופרה במערב אשכנז בתחלת המאה הנו'.
²) ע' L. G. ד' קנ' והוא פיוט מר' מאיר בר' יצחק בר' שמואל וא"ה 4661
³) א"ה 1951 (4) א"ה 8891
⁴) בגליון: זולת אומרים אומר אני מעשי למלך ולמטרה בעמוד נמצא הפיוט הזה נכתב ע"י סופר אחר וע' זוניץ Lg. עב' וא"ה 8073

פועל. ואחרי החתום בכי תשא את מביא איהו פסוקים ובראשם פסוק מסדר היום ופתח כמלת ככתוב. וכן הוא במחיה ומשלש¹) בסוף הסילוק נמצא ככתוב וקרא זה אל זה ואמר ונשממו התיבות על יד נביאוך וכן הוא בסוף כל סילוק. ובאמשטרדם אין המנהג לאומרם ברה"ו ויה"כ אבל בשאר י"ט אומרים אותם. וכן הוא מנהג פ"פ. ובס' דברי קהלות ד' קעו' העיר הח' זלמן גייגר על זה ודחק לפרש מאיזה סבה הוסיפו הג' מלים הנ"ל וכתב וז"ל אך בימי ש'צבי תקנו כן כי היה חבר לאיש משחית הוה נתן העותי שמו אשר עוותו הגיעה עד שכינה שמו נתן הנביא וגו' ומדאגתם שאם יזכיר חזן ביר"ג שהכל מתקבצים בבה"כ מלת נביא בלשון יחיד וגו' אבל בשאר י"ט לא תקנו לדגם שלא לעבר על דברי החוקוני שבקדושה לא נזכיר השם עד אחר כא' תיבות עכ"ל ומלכר שיש דברים בגו נפלו דבריו לכיורא עמיקתא הלא נראה בהמחזור הוה שנכתב בהמאה הונ' או הוד' זמן רב קודם תקופת שבתו צבי שנשממו כבר התיבות הנ"ל. ואולי ההשממה הוא אנב ריהמא דלישנא של המון והמחיה שגם שם לא נאמר ככתוב בתורתך וגו' אלא ככתוב גרידא בלי שום רמז אודות המקור. וכאשר נשתנה המנהג ברבות העתים שלא נאמרו הפסוקים כמון ומחיה חזרה העמרה ליושנה ונתחדשה נוסח הרגיל בקדושה ככתוב ע"י נביאוך וכדי שלא להכחיד כל זכר של מנהג הקדמון השאירוהו ביר"ג. פשרה כזאת נמצא כמה פעמים כשיש שתי נוסחאות כגון עושה השלום והמברך את עמו ישראל בשלום והתוספת אור עולם באוצר חיים לשבת של יוצר ודומיהם ואבהוון דכולהו הוא המאמר המורגל בפי האמורא ר'פפא הלכך נמרינן לתרוויהו (ברכות כט': מגלה כא': ועוד)²

דף ה' ע"ב יוצר לשבת זכור

יוצר: זכור את אשר עשה ויהי לבו ולמשסה — אופן: כבודו יתגדל בפי כל הנשמה — זולת⁴): אתה מלא רחמים ברחמיך שמת עגומים. גם חזרת התפלה כמ"א עם פסוקים כמון וגו'

¹) ע"ע אלבאגן בס' Der Jüd. Gottesdienst ד' ריג'.
²) ע'דברי ימי ישראל מאת גראמיץ — שפ"ד חלק ב' ד' תבא'
³) ובגליון: אין אומרים — ע"ע זוניץ Literaturgeschichte ד' עא' שהביא בין הפיוטים שלא נודע מחברם האופן שנמצא במחזור מ' פולין לד' פרשיות.
⁴) א"ה 8821

על שום שפסח המקום וגו' בצקת של אבותינו (ע' הגירסא הזאת גם בבאספריינד שם ד' שמו). בברכה: הגיענו הלילה הזה (ע' שם)

דף לד' ע"ב ויקח חסא שקורין ליטונא (ע' הלועזים במחזור ויטרי ד' מה) והוא Lattich — המאמר זכר למקדש כהלל ליתא — מהפסוקים אחר בהמ"ו נמצא רק הפסוק שפוך חמתך — אחר אמירת הלל אין אומרים הלל הגדול (ע' מגיד מראשית מבוא ד' יו' וז"ל וכן במחזור רומא אומר יהללך אחר ההלל וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות ואח"כ כתוב שאם רוצה לשתות כוס ה' אומר הודו עכ"ל) — גם נשמט ליתא (ע' מגיד מראשית שם וז"ל וכן היה מקדם מנהג ספרד ופרובנצא כאשר כתב המנהיג סי' פט' עכ"ל).

דף לו' אחר ברכת היין נמצאו רק הפיוטים או רוב נסים ואומין גבורותיך.

דף לו' יוצר ליום ראשון של פסח כמ"א

דף מב' ע"א בסוף כל פיוט ופיוט של תפלת מל לקליר נמצא פסוק החותם.

דף מז' ע"ב מעריב לליל שני כמ"א

דף נ' ע"א יוצר ליום שני כמ"א

קרובה ליום שני כמ"א

דף נו' ע"ב יוצר מרבנא ר' שמעון לשבת בחולו של מועד כמ"א

דף ס' ע"ב יוצר לשביעי של פסח יוצר מרבנא שמעון כמ"א — מעריב לשביעי של פסח ליתא

דף סב' ע"ב קרובה כמ"א

מעריב לאחרון של פסח ליתא

דף ע' ע"ב יוצר ליום אחרון של פסח מר' מאיר

יוצר¹⁾: ויושע אור ישראל איזמתו מיד כובשים, מכור ברזל שמטה מארונים קשים. הפיוט הזה הוא מר' מאיר בן יצחק ב' שמואל ע' עמודי העבודה ד' קסה' והנוסח הנכון שהביא שם ממנהג ווארמיווא' נמצא' גם כאן.

דף עב ע"ב קדושתא כמ"א

דף עט* ע"ב רשות ליוושע

אילו פומי נימי בני נשא רשמי²⁾ ואחר הפתיחה הזאת איתא התרגום על הסדר ויהי בשלח עד כי אני ה' רופאך ובפסוק וז' הולך נכנסו שני מאמרים הא' אית חזווא ודוגמא בעובדי בישרא ודמא³⁾ וחב' אבונן דבשמיא ובריון

1) על הגליון: זולת כדאמיל או פתרום

2) ע' זונץ L. G. ד' קל' ועמודי העבודה ד' קסג' וע' היידנהיים במבוא ד' ה'

וא"ה 2935. (ע' זונץ L. G. ד' תס"ט

שחרית. גם הח' באספריינד במאמרו אודות קמעים ממחזורים כ"י מנהג צרפת הביא השם הזה לפיוטים הנקובים על הרוב בשם קרובא או שבעתא¹⁾ וכבר קדמו שד"ל באגרת להח' זונץ²⁾ שרשם תוכן מחזור כ"י מנהג צרפת והביא קדושתא למוסף, למנחה (יה"כ), קדושה לנעילה, ויש לתמוה למה השמיטו הח' אלבאגן בספרו Der Jüd. Gottesdienst ד' ריב' אשר שם מדבר על השמות קרובה ושבעתא. ואולי היה השם קדושתא נהוג בצרפת וא"כ גם זאת לראיה למה שאמרנו כבר למעלה אודות מנהג הכ"י.

דף כח' ע"א מעריב ליל ראשון של פסח כמ"א

הגדה

דף כט' ע"ב

סדר ההגדה מובא בזה"ל: גפן קידוש זמן נטילת ירקות אדמה טבל בצע עניא, כסא ונשתנה נטילת שלמה פרוסה אכילת אבל עמה חסא מרור טבל ברך וסעד בוצע מפטיר נוטל שלישי למוון ורביעי להלל.

בקידוש לשבת איתא יום המנוח (ע' סידור ר"ע אבודרהם ומחזור ויטרי רצמ'). קודם נטילת ידים איתא: ויקח ירקות אפיא או צרפולא (ע' סידור רש"י הוצאת פריימאגן מבוא ד' מב' וע' הלועזים במחזור ויטרי מאת הח' שלעזינגר ד' כט'. וע' ע' 425, 434 (I. Löw, Die Flora der Juden III p. 425, 434) והם (Kerbel) cerfueל והשני (Sellerie) apje.

דף ל' ע"ב במה נשתנה הגירסא: אין אנו חייבין לטבל (ע' מאיר עין על סדר והגדה

של לילי פסח מאת מאיר איש שלום ד' ממי) — אנו שותין בין יושבין (ע' בס' היובל תהלה לדוד במאמרו של הח' מונק אודות ההגדה של בני ישראל ד' רנמ' הגירסא: אוכלין ושותין)

דף לב' ע"א אחר המאמר ועברתי בארץ מצרים נמצא הפיסקא אמרו כשירד רבון כל

העולמים בתוך מצרים ירדו עמו תשעים אלפים רבבות של מלאכי חבלה. ע' מחזור ויטרי ד' רצנ' וז"ל ואין ר' רגיל לאומרו... ובפרוונצא נהגו לאומרו. וע' המאמר ההגדה של פסח של בני ישראל בספר היובל תהלה לדוד ד' רנמ', וע' גרינברג ההגדה לפי מנהג בני תימן ד' ח' מהמבוא, וע' זונץ Ritus ד' מה'.

דף לד' ע"א ונאמר לפניו הללו' בלי תיבות שיר חדש ע' לאנדסהוט מגיד מראשית

ד' טו' מהמבוא. בהמאמר חכם מזה הוא אומר איתא: אשר צוה ה' אלקינו אותנו (ע' מגיד מראשית ד' ח' מהמבוא). בהמאמר פסח שהיו נמצאו השינויים:

1) ע' M.G.W.J. חלק טל' ד' שמו' שמה' ושצב'

2) אגרות שד"ל ד' תקפב' תקפה' ותקפו'

דף קב' ע"א קדושתא כמ"א

דף קיב' ע"ב למוסף כמ"א

דף קיג' ע"ב רשות לעשרה דבירייתא

אקדמות¹⁾ מילין ושריות שותא ואחריו, בחדש השלישי עד וידבר אלקים ולא עד בכלל עם התרגום²⁾, ארכין ה' שמיא לסיני, הפסוק וידבר אלדים עם תרגום³⁾, ארעא רקדא שמיא זמרו. והנה כדי להקל על הקורא אביא כאן זה כנגד זה הדיברות במחזור ויטרי ובכ"י ומה שנמצא במחזור נירנבורג ארשום מ"ג. ויש עוד להעיר כי השם דיברא נמצא כאן גם להמבורג אקדמות וארכין כמו במחזור נירנבורג⁴⁾ אולם לפע"ד צדקו דברי הח' באספריינד כמ"ח M. G. W. J. חלק ט"ל ד' שנ' שכתב (כדי להוציא מרעת צימליך וכדי לחזק סברת זונין) כי בשם זה נקבו מעיקרא רק הפיסקאות מתרגום ירושלמי המתחילות כולם בתיבת דיברא ואחרי כן השתמשו בשם זה לכל המאמרים בלשון ארמי השייכים לסדר היום.

מחזור ב"י	מחזור ויטרי
תרגום על בחדש עד וידבר	תרגום על בחדש וידבר בכלל
ארכין ה' שמיא	ארעא רקדא
וידבר עם תרגום	
ארעא רקדא	
אנכי עם תרגום	אנכי עם תרגום
אנא אתקנית ⁵⁾	
לא יהי' עם תרגום	
חנני' מישאל ועורי', מישך שדרך ⁶⁾	חנני', מישך
לא תשא עם תרגום	לא יהי' עם ת'
אמנן מומי דלא לישתבע ⁷⁾	אמין שתין לרומא ⁵⁾
	לא יהי' עם ת'

1) א"ה 7314

2) א"ה 7648

3) א"ה 7669

4) עיין שם ד' כו' הערה מב' 5) אותא במ"ג א"ה 6237

6) 'ע' 24-17 pag. Machzor Breslauer Ungedr. Stücken aus De Haas,

7) הדיברות שנמצאו בכ"י הוה לכד ולא במחזור ויטרי הוציא לאור הח' גינזבורגר בעתון R. E. J. חלק עג' ד' יד' ועוד מכתבי יד אחרים באיזה שנויים

וע' א"ה 5566; 7708; 5812; 3197; 26;

ברי בוכרי קריין.¹⁾ גם בפסוק לא ימוש נמצא פוסקא שלם המתחיל אלהא תקיפא רבא וגבירא וגו'²⁾ וג' המאמרים הנ"ל הוציא לאור הח' גינזבורגר כמ"ח Z. D. M. G. חלק נד' ד' ריג' ועל התרגום כתב כמ"ח M. G. W. J. חלק ט"ל ד' צו' ועוד ועוד.

דף עט'*** ע"ב פתיחה לנשמת מר' אברהם אבן עזרא

לבי ובשרי ירננו אל אל חי³⁾ וחותרם: אפרוש לך כפי ואקוד על אפי בעת אפתח פי בנשמת כל חי.

דף פ' ע"א מעריב של שבועות כמ"א

דף פ' ע"ב יוצר ליום ראשון של שבועות כמ"א

דף פכ' ע"ב קדושתא כמ"א

דף צב' ע"א למוסף כמ"א

מעריב ליל שני

מעריב: אלדים בותה מושיב יהודים: אהבה: מקץ מועדים וירחים שלשה: מלכותך: דברות ארבעה מלכים כשמעו נואמו⁴⁾.

יוצר ליום שני

יוצר: אמרות מהורות בהרצותך דור אלף בהקיצותך⁵⁾ — בפרש שדי דרכי נועם לתמימים — אופן⁶⁾: רכב תפארתו רעש בהגילתו בסוני — זולת: אנכי תכנתי עמודים שקט להושיב⁷⁾.

דף צו' ע"ב באו"א מלך רחמן איתא: בשילוש פעמי רגלינו... ישראל אוהבי שמך (ע' מחו' ויטרי ואבודרהם): ברצה הגורסא: ושכון בציון ויעבודך בניך בירושלים

ואתה ברחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו וגו' (ע'אלבאגן בהערותיו ד' תקיח' ובספרו ד' נ' כתב שהוא ממנהג ספרד ופרונצא)

1) 'ע' זונין L. G. ד' קנ' גינזבורגר הביא המאמר הוה כמבוא על שמות טו' א'.

2) 'ע' L. G. ד' קעו'.

3) 'ע' L. G. ד' ר"ט, עמודי העבודה ד' ט' ואגרות שד"ל ד' תנ'.

4) 'ע' זונין L. G. קנב' ועמודי העבודה ד' ג' והווא פיוט מאברהם הכהן ב' יהודה ממנצא וע' א"ה 4686 שהביא רק מערבורת יוצרות וגו' דק"ק

ווירמישא פ"פ ד"מ 1714 אשר שם נרפס.

5) ובגליון: זה היוצר ואופן זולתו אין אומרים באלו ארצות עד הקרובץ 'ע' L. G. ד' רסו' ורסח' וא"ה 5910

6) ובגליון: אין אומרים זה האופן.

7) זונין L. G. רסח' וא"ה 6321

דף קל"ו ע"א למוסף כמ"א¹ רק החרוים אל אמונה ואם לא למענו יעש הם בתור חרוי חוור בפיוט אומין אדירי כל חפין.

דף קל"ו ע"א כמין כמוך איתא ונאמן אתה להחיות רדומים. אודות שימוש התיבה הזאת עיין זונין S. P. ד' סו' הערה ד'.

כפיוט ונתנה תוקף: כי אתה הוא יוצרם בלי תיבת אמת.

דף קל"ו ע"א הפיוט מלך עליון יש לו יב' חרויים כמו כמ"א וקודם חרוי יב' איתא: מלך אביון תנומה תעופנו תרדמה תעופפנו תוהו ישופנו עד מתי ימלך. וכן היה אחר כל חרוי המתחיל במלך עליון מאמר המתחיל במלך אביון וראיה מוכחת לזה נמצא בוונץ Lg. 113 הובא בספרו של צימליך ד' לח' אות צב. וע"ע א"ר א"ח סו' תקפ"ד סע"א א'.

דף קמ"ב ע"ב כי מקדישך עד ועל מכוונך והיכלך ומיד אחר כן האוחז ביד מרת משפט² כי נוסח התפלה הזאת כך הוא: כי מקדישך כערך קדשרת וגו' פאר מקדושים באין מליץ יושר וגו' עוד יזכר לנו וגו' ובכן יתקדש עד והיכלך.

דף קמ"ג ע"ב בהורם מה שיאמרו איתא במקום גשים מול ארון הקדש באימה גשים מול שוד להלחמה (ע' ברלינר. Randbem. חלק ב' ד' סה) — במקום ומרוחמין חמה מרוחמים: ומלומדיך חמה מלומדים — הפסוק אל יבושו בי קיך ליתא.

דף קמ"ד ע"א הפיסקא ובהודש השביעי חותם בכ"י: ועשרון לכבש ויין כנסכו ושעיר לכפר³ מלכר עלת החדש ומנתתה ושני תמידין כהילכתן. והנוסח הזאת נמצא אות באורת בשבלי הלקט (הוצאת באבער ד' קל"ו ע"ב) ו"ל אלא שקשה לנו לשנות המנהג ועל כן הוא רגיל לומר וגו' וע"ע מחזור ויטרי ד' שנו' ואוצר התפלות ד' תקכו' ואודות ענוותנותו של רשי"ג גם בדבר הזה ע' ספר היובל לר' ד' קויפמאנן ד' רסה'.

או"א זכרנו וגו' נכתב ע"י אחר ושם איתא: זכר באי באש ובמים נושא עין לשמים, זכר בחוני שמך טבח זיד משומד ככתוב בדברי קדשך כי דורש דמים אותם זכר — עיין זונין Ritus ד' קמד' ממנהג אשכנז הקדמון — על הגליון שתי פעמים: אין אמרים זה.

¹ בסוף הפיוט אף ארח משפטין איתא בגליון: בשבת כאן יתחיל ארון אם מעשים אין בנו וגו' ואז יתחיל ובכן יהי בישורון מלך.

² ובגליון: כשהל בשברת ר"ה מהפכים התקיעות מיום ראשון ליום שני ואחר הרמז הזה איתא הפיוט אנסיכה מלכי.

³ וביני שימי כתב אחר: ושני שעירים לכפר.

מחזור ב"י

זכור עם ת', ארעא ורקיעא¹
כבר עם ת', אמר יצחק¹
לא תרצח עם ת', איתגבר בחילי¹
לא תנאף עם ת', יוסף תקיף¹
לא תגנוב עם ת', אאריא מתילין
לא תענה עם ת',

מחזור ויטרי

אריא וגנבי
לא תשא עם ת'
ארקא ורקיעא, זכור עם ת'
אמר יצחק לאבודי, כבר עם ת'
איתגבר בחילי, לא תרצח עם ת'
יוסף תקיף יצרי, לא תנאף עם ת'
לא תגנוב עם ת'
לא תענה עם ת'
לא תחמד עם ת'
אוי מן דאתתא²

מן הרשימה הזאת נראה שהפיסקא ארעא רקרא איננה בכלל הדיברות כמו שהעיר זונין (L.g. 76) אך הוא בתור מבוא לתרגום על הי' דברות וע"כ מקומה קודם הדיבור אנכי (ע' מחזור נירנבורג ד' כו' והערה מג' וכנגדו באסספריינד שם). עוד נעיר כי סדר הקריאה עם תרגום לפי הכ"י כך הוא בראשונה הפסוק ואחריו התרגום ואחרון לכל הדיברא בלשון פיוטית, אולם במחזור נירנבורג התרגום על הפסוק נערך אחר הדיבור ובמחזור ויטרי הדיברא קודם לכל.

דף קכו' ע"א יוצר לשבת נחמן כמ"א

דף קכח' ע"א יוצר ליום ראשון של ראש השנה כמ"א³

דף קלד' ע"ב נמצאו השינויים ואז צדיקים יראו — כי כל הרשעה — מהרה על כל מעשיך — ונאמר יוגבה הי' צבאות (ע' לכולם מחזור ויטרי ד' שפג).

דף קל"ח ע"א את יום הזכרון הזה זכרון תרועה באהבה מקרא קודש (ע' ברלינר. Randbem. חלק שני ד' סב'): ודברך מלכנו אמת וקיים לעד (ע' מחזור ויטרי) — וכתוב לחיים כל בני בריהך.

¹ איתא במ"נ.

² במ"נ איתא הפיסקא הזאת בדיברא שביעאה.

³ ובסוף היוצר נכתב בגליון: בשבת מתחיל החון לאל אשר שבת².

ואולי צריך להיות הכל יודך.

אותך אדרוש. ובאמת סדר הסליחות בהכ"י הוא כמו שנרשם בציון הנ"ל. ואצל הסליחה אמנם אשמינו¹ איתא על הגליון: בכאן אין אומרים.

דף קפ' ע"ב באותך² אדרוש קוראים שתי פעמים היג' מדות אחרי הן זכס לתחי אחויים ואחרי הן מיוחל שויתו (ע' זוניץ Ritus ד' קמב') וכן הוא במהרי"ל. דף קי' ע"א אחר המאמר אתה יודע רזי עולם עד ואין נסתר מנגד עיניך איתא³ אתה מבין תעלומות לב אפס לך נגלות (כולו על סדר א"ב ע' זוניץ Lg. ד' קבו) ואחריו על חטא וגו' הכל כמ"א.

דף קצד' ע"א יוצר ליום כפור סלה לגוי שר המוכפר בעד צאן מרעית. אז⁴ ביום כפור וגו' הכל כמ"א.

דף קצד' ע"ב קדושתא

כמ"א אולם בהרהיט ובכח מי לא ייראך נמצאו שלשה מאמרים הגויים אפס ותזהו נגדך⁵ חשובים, הגויים אימים ומוזמים קדר ואדומים, מלכותם באבדך עובדי פסילו נסכים תכון מלכותך וגו' וכן הוא במ"נ וע"ע הח' ועלינמאנן שהביא תולדות השמטתם בהלאנד בהעתון "De Vrijdagavond". חלק א' ד' קצו'.

דף רכו' ע"א סליחות⁶

*אנא⁷ השם הנכבד והנורא: *אנא⁸ הואל סלוח לעבדיך: **אמנם⁹ אנחנו חטאנו והעינינו: *תעלה תפלתנו למעון שמוך: *אמונים¹⁰ בני מאמינים: *שופט כל הארץ: **אדון בפוקדך אנוש לבקרים: *אדברה תחנונים (אחר הן הבט נא עמך כלנו ואחר והאר פניך ונישעה קוראים יג' מדות).

דף רלד' ע"ב והותמים: אתה מבין תעלומות לב, אתה מבין סרעפי לב¹¹ (ע' זוניץ Ritus

¹ אודות הסליחה הזאת עיין ברלינר Randbem. חלק שני ד' סו'.

² א"ה 2082 ³ א"ה 8820 ⁴ א"ה 2106

⁵ ובדפוס אמשטרדם תקפ"ח פרופס נמצא רק א' ב' ד' ו' וגו' ובראשו איתא הרמז: והחסרים הסירו ממנו מפני המחלוקת.

⁶ בדף רכח' ע"א על הגליון נמצאו חמש סליחות שנכתבו ע"י אחר. תחלת השתים הראשונות נכרתה והותמות הא': חבותם זכור כשנים קדמוניות והב' תחתיו לאומים תדבר והיילנו תגבר: הג' מתחלת אפסו אשים ובטלו קרבנות, הד' אלקי העברים נקרא, וה' מפלטי ה' צורי סתר מגיני.

⁷ א"ה 6301 ⁸ א"ה 6277 ⁹ א"ה 5743 ¹⁰ א"ה 5627

¹¹ ועל הגליון: אין אומרים כאן וע' א"ה 8819

* מ"א ** מ"א במוסף

דף קנב' ע"ב במאמר החותם: היום תאמצנו איתא חרוז אחד אחר היום תדרשנו: היום תדרש דם עבדיך השפוך לטובה.

יוצר ליום שני כמ"א

דף קנג' ע"א קרובה של ר'שמעון כמ"א¹

דף קנה' ע"א קודם החרוז היב' של הפיוט מלך עליון איתא: מלך אביון תוחלתו נכובה דף קס' ע"א תקותו נעלבה גוייתו נקרבה נשמתו נכאבה נשבר ונשבה מלהט היום הבא ואיך ימלך. (עיין לעיל בד' קלט' ע"א)

דף קסו' ע"א אחר קריאת התורה נמצא בנף הכ"י רמז מאת הכותב וז"ל ואחר כך עומד התוקע ומברך ברכה אחת לשמוע בקול שופר ומשלש קשר"ק משלש קשר"ק ומשלש קשר"ק (ביום ראשון של ר"ה נמצאו התקיעות רק בש"ע מוסף) ופותח באשרי עכ"ל. והנה הח' וולצר (ע' J. E. חלק יא' ד' שו') בספרו שיר ציון (הוצאה ג' ד' רנו') הביא סימנים כו"ב לקולות השופר מכ"י בספרו של פארמא שנכתב בסוף המאה הוד' והוא משער שה "סימני נומי" הנ"ל נשאלים ממשפט תווי-הנגינה המורגל בכנסות הנוצרים בימי הבינים. וע"ע The Jew. Theol. Semin. Register 1924—1925 (n°. 25) pag. 132 — על הנוסח לשמוע בקול שופר ע' מחזור ויטרי ד' שפו' שכתב וז"ל: ובנרבוניא ובפרוונצא אומ' לשמוע בקול שופר.

דף קפא' ע"א כל נדרי² ושם נמצא הנוסח הקדמון מיום הכפורים שעבר עד יום כפורים זה הבא עלינו וגו'. הפסוק ונסלח מובא בפתחה כזאת ככתוב בתורת משה עבדך מפי כבודך וגו'³. הפיוט יעלה תחנונינו נמצא כאן בחרוז חמישי המהחיל יעלה ישועתנו מערב⁴.

דף קפב' ע"א בסוף הפיוט שומע תפלה נמצא בגליון: מנהג קלוניא יושב הכרובים, דרכך אלקינו להאריך, אמנם⁵ אשמינו, סלח נא, אל לבבכם, תוכת צורים,

¹ בפיוט אדר והוד איתא בגליון אצל החרוז עמוסיך תוקעים: עד כאן בשבת.

² ועל הגליון בכתובת יד אחר המאמר בישיבה של מעלה וע"ע ס' המחכים הוצ' פריימאן ד' טל' הערה הפח'.

³ עיין מהרי"ל הלכות ליל יום כפור שכתב וז"ל ואין אומר ככתוב בתורתך וע"ע ס' המחכים ד' טל'.

⁴ עיין מהרי"ל שם וז"ל ונהגין לומר ד' תחנונינו קולינו עתירתנו אנקתינו ואח"כ פותח פסוקים דשומע תפלה.

⁵ א"ה 5748

תחנן (ע' זונין Ritus ד' קג' ממנהג אשכנז הקדמון) והולך כסדר כמ"א.
דף רע"ה ע"ב בקדושה נמצאו ההוספות האלה: כבודו אמוניו יקנה, ממקומו טובו יודע,
אחר פיארו בשמי עליות, און קול זרע המושים¹ ע' זונין Ritus ד' קג'
ממנהג אשכנז הקדמון.

דף רעו' ע"א אחר יעלה ויבא איתא: ואם ירצה יאמר סליחות² או"א אל תעובנו וגו'.
דף רעט' ע"ב אחר ודוד עבדך נמצאו חמשה חרוזים המתחילים הבט ממרומך ורחם
עולמך חוסה על עמך וחותם: תחמול לנו את כל פשעינו בצדקת איש הם.
והותמים: יום אשר הוחק.

דף רפב' ע"א נעילה

הכל כמנהג אשכנז.

כמי כמוך איתא הנוסח חותם יצוריו ע' בס' רב עמרם השלם הוצאת
פרומקין סימן קכט'.

דף רפד' ע"א פתח לנו שער בעת נעילת שער נמצא בתור חרוזי חוור בסליחה או לפנות
ערב דפקנו הומים. ע' זונין Ritus ד' קד' כמ"א הקדמון וע"ע א"ה 2146

דף רפד' ע"ב היום יפנה, אבן מעמסה עמים ואל תמאסה (חרוז א' עד ל') ע' זונין Lg. סו';
Ritus קד' וקמא' ואגרות שד"ל ד' תעד' ותעה' וע"ע א"ה 315.

דף רפה' ע"א סדר הפזמונים כך הוא: זכור ברית אברהם, גואל חוק³, אגתת מסלדיך,
ישראל נושע⁴, ארוני האדונים.

ואת"כ ויודוי ואתה נתן יד לפושעים

דף רפו' ע"א יוצר ליום ראשון של סוכות⁵

הכל כמ"א

דף רפח' ע"א קרובה

כמ"א

דף רצ' ע"ב בקדושה נמצאו ההוספות: והיות ארבע אשר כס עומסות, ועמך זכור לנו
נסע סוכה, ואתה מקדם שלם תאבת, ואנחנו קמנו בצווי נצחק⁶.

דף רצא' ע"א יוצר ליום שני

¹ על הגליון שתי פעמים: אין אומרים.

² ובגליון: בבאן חסר סליחות ועוד ביד כותב שלישי: אם ירצה יאמר
סליחות עד ואתה תענה ה' אלקינו אז יתחיל כאן.

³ א"ה 6844 ⁴ א"ה 801 ⁵ המעריב לב' לילי סוכות ליתא.

⁶ ובגליון שתי פעמים: אין אומרים זה.

צט': הלק ממנהג אשכנז הקדמון) עם החרוז-חוור אתה חי לבדך, אל
תירא יעקב¹ יום אשר אשמינו, אהלך בקול רם. (כא' חרוזים)
דף רכז' ע"א אחר שחרית נמצא כנוף הכ"י: ונומלין ספר תורה וקורין בפרשת אחרי מות
ומפטירין בישעי' ופוסקין צדקה ופותח תהלה וכתפללין תפלת מוסף.
דף רכז' ע"ב מוסף כמ"א.

דף רכח' רמט' אחר קדוש² בקדושה: או מלפני בראשית דת וכס השית: אחר לעומתם:
או מלפני אבות ובנים השית: אחר פעמים: או מלפני נוה ויטון השית:
אחר לחיות: או מלפני שבעה אלה השית. ע' מ"ג ד' מא' וזונין Ritus ד' קמ'
שהעיר כי במנהג אשכנז הסירו הפיוטים האלה של הקליר.

דף רנד' ע"ב סדר

אמיץ³ כח כביר ורוב אונים כמ"א. בהכהנים והעם ליתא תיבת ומודים
וגבון הוא אך יד אחר' כתבו למעלה בין השמות! — אודות שנת אצרך ע'
זונין Ritus קב'.

דף רסא' ע"ב סליחות

*איך⁴ אשא ראש וארים פנים: *אבל⁵ אנחנו חטאים ואשמים: *אפס⁶
מויח מחבב ומכפר: אשפוך⁷ שיהי לפניך צורי; ה' ה' א' רחום וחנן; אנוש
רמה אדון בשופטך; את⁸ הברית ואת החסד ואת השבועה: *ה' שמעה ה'
סלחה: *גדול עוני.
והותמים: יום אתא לכפר וגו' כמ"א.

דף רעג' ע"א מנחה

איתן⁹ הכיר וגו' כמ"א — אחר ואתה קדוש יושב תהלות: אמונת אום
נומרת למענך¹⁰.

דף רעד' ע"א ואתה כרחום סלח לנו ואחריו¹¹ אתה א' רחום וחנן בימה בשופכים לך

¹ על הגליון: בבאן מתחילין וע' א"ה 4164

² בינו שיטוי: אין אומרים ועל' הגליון: איני יודע אם מנהג לאמרו
וע' א"ה 2153

³ ע' א"ה 5703 ⁴ ע' א"ה 2767 ⁵ א"ה 287 ⁶ א"ה 7148

⁷ א"ה 8157 ⁸ א"ה 8517 ⁹ א"ה 3204

¹⁰ ע' א"ה שכתב אחרי מספר 5635 חרוז חוור שנמצא בח"ד מן הקרובה
אודך בקול ערב לר"א קליר והביאוהו המדפיסים בתוך הקרובה איתן הכיר
לר' אליהו בר' מרדכי.

¹¹ א"ה 8676 ^{*} כמ"א

דף שיו' ע"א יוצר לחנוכה

יוצר: (1) אורך כי אנפת ותשוב כמ"א לשבת ראשון של חנוכה — אופן: כבודו אור יורח במקדש — מאורה: כמ"א — זולת: אין צור חלף כמ"א לשבת א' של חנוכה (2).

דף שכא' ע"א יוצר לשבת חולו מועד של סוכות (3)
כמ"א
יוצר לשבת של שובה מה"ר אב"ן ז"ל
כמ"א

דף שכג' ע"ב יוצר לחתן מר' שמעון

יוצר: (4) איחד שם שוכן תרשישים (ג' פעמים סדר א"ב) — אופן: שביבו שלהבות הצובי להבות (יא' הרוויים); זולת: (5) אמהות עת נכבשה הכת הנאה. דף שכה' ע"ב רשות (6): מרשות שוכן עד וקדוש המחולל ארץ ותבל וגו' ומרשות שלומת אויבן חקוקה בחרות וגו' ומרשות שותי מימיה ומסתפקים מכארה וגו' ומרשות עם קדוש הנועדים הנה.

סוף דבר הכל נראה מנהג הכתב יד מוכיח כי מקום הורתו היתה אחת מן הערים בגליל ריינוס הלא מצאנו ראינו מנהג אשכנז הקדמון (ד' קמט. רלו, רעד. רעה: ורפד.) וגם מנהג צרפת הצפוני (דף ל. לב: צו: קסו.) ושם במדינת ריינוס פגעו היהודים משהי הארצות איש באחיו ואולי נכתב בק"ק ווירמישא (ע' דף עא. וצו.)

1) א"ה 1651 2) א"ה 3079

3) על הגליון: בכאן חסר זולת, ועוד ע"י שלישי: הזולת אין כאן מצאתי.

4) ע' זונץ Ig. ד' קיד' פיוט מר' שמעון ב' יצחק ב' אבון ממוננצא וע"ע א"ה 2730 5) ע' א"ה 5573 6) ע' זונץ Ritus ד' קמא.

כמ"א — זולת: אנא תרב עליצותיך (1)

דף רצב' ע"ב קדושתא ליום שני
כמ"א

דף רצו' ע"א יוצר ליום שמוני עצרת (2) כמ"א
דף רצח' ע"א גשם כמ"א

רשות (3) אפיק מען מעומר ביום המנוטר וגו' כמ"א (ובכל פיסקא איתא ככתוב וגו')

דף שה' ע"א הושענא

וזהו סדר הפיוטים: (4) א' למושעות, (5) אדם ובהמה, (6) ארון המושיע (7) אבן שתיה (8), אערוך שועי, (9) אום אני חומה, למען איתן הנזק, תגנו לשם ולתהילה.

דף שו' ע"ב וכשבת אומרים: אום נצורה, כהושעתה אבהמון השליך, כהושעת אליים בלוד. דף שיא' ע"א כל הפיוטים להור' כמ"א
דף שיא' ע"ב יוצר לשמחת תורה

יוצר: (10) אשרי העם שלו ככה עם החרוז חוזר אשריך ישראל מי כמוך. והותם: ורוממוך במרומים אשר רוממוך.

דף שיג' ע"ב על הגליון בכתב יד אחר: הזולת אז בקשוב, (11)

דף שיד' ע"א אתה הראת לדעת (בלו ויהי בנסע עד מירושלים), גדלו, אנא ה' עננו ביום קראנו, על הכל יתגדל.

המנהג לומר ויהי בנסע. בפתיחת הארון מביא ר' נתן ב' יהודה בעל ס' מחכים שחי כחצי המאה היג' (עיין ברלינר Randbem. חלק שני ד' ל"א).

רשות לחתן תורה כמ"א

רשות לחתן בראשית כמ"א

דף שטו' ע"ב אשר (12) בגלל אבות (כל הא"ב), (13) יתקבצו מלאכים, מי עלה למרום, משה עלה למרום, שישו ונילו עד דגול גאול נא (אשריכם ישראל ליתא), אגיל ואשמח (כמ"א הוא יותר ארוך מבכ"ר).

1) בגליון שהי פעמים: זולת ואופן דאתמול ע' א"ה 6373

2) המעריב לש"ע ולש"ת ליהא 3) א"ה 7128 4) א"ה 3754

5) א"ה 1165 6) א"ה 523 7) א"ה 319 8) א"ה 7071

9) א"ה 1829 10) א"ה 8400 11) א"ה 2120

12) א"ה 8188 13) עיין מ"נ ד' מו'

EENIGE OPMERKINGEN OMTRENT אב בנין,

door A. S. Onderwijzer (Amsterdam).

Vele wetsbepalingen, die volgens de traditie tot het Jodendom behooren, komen in den Bijbel weliswaar niet duidelijk voor, maar zijn er desniettemin volgens zekere methoden ingelegd of kunnen er volgens deze methoden uitgehaald worden. Volgens Hillel (אבות דר' נתן, פרק ל"ז תוספתא סנהדרין סוף פ"ז) zijn het er zeven; volgens R. Jisjma'el dertien (de bekende dertien regels, die aan het begin van חוררת כהנים voorkomen), volgens ר"י 32. De מ"ט מרות van נתן ר' hebben waarschijnlijk 49 dergelijke hermeneutische regels aangegeven. De voornaamste plaats in de Halachische literatuur nemen de 13 regels van ר' ישמעאל in. Zij vormen bij de discussiën tusschen de הנאים en bij die der אמוראים schering en inslag.

Dat ר"י ze niet zelf gevonden of ook maar gegroepeerd heeft, is zeker, want reeds הלל heeft ze gekend. Met ומפרט ופרט וכלל van הלל zijn waarschijnlijk ook die מרות van ר"י bedoeld, die over כלל spreken; terwijl met דבר הלמד מענינו ook wel bedoeld zal zijn, en, volgens הליכות עולם, met דבר הלמד מוספו, met andere woorden hetzelfde zou bedoeld worden, als door ר"י met זה את זה שני כתובים המכחישים זה את זה zijn aangeduid. (Dit laatste komt mij onwaarschijnlijk voor. Juister schijnt mij, dat hij hiermede doelt op Agadische verklaringen als in Mechilta Ex. 13.2, 14.4). Maar ook הלל

heeft ze blijkbaar van vroegeren gehad, want toen hij ervan gebruik maakte tegenover de בחירה בני ביהמדרש, bleek het, dat zij de regels zelf zoowel als de beperkende bepalingen dienaangaande wel kenden (ירושלמי פסחים ו' א').

Aron b. Chajim zegt in מדות אהרן: noch הלל, noch ר"י hebben ze uitgedacht, want zij vormen een deel van de traditie, מדרש על י"ג. Inderdaad luidt het zoo in מדות מוקבלות מהר סיני uit מדרש הגדול op ויקרא door Hoffman in Berliner's Festschrift behandeld: י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן נמסרו לו למשה מסיני; ואפי' אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדרוק זה: en Sanh. 99a: מק"ו זה מגו"ש זה זה הוא כי דבר ה' בזה ר"י אומר בשלש עשרה. In de פירוש van גאון echter wordt de בריתא eenvoudig geciteerd: מדות התורה נדרשת מק"ו וכו'. Evenmin staat in de בריתא aan het begin van תוי"ט door Weiss uitgegeven en in die met de מרות אהרן iets van נאמרו מסיני. De plaats in Sanhedrin laat zich ook wel verklaren op het standpunt, dat de מרות niet מסורות zijn, indien men n.l. denkt aan de toepassing der מרות en daarbij in aanmerking neemt, wat רמב"ם in zijn ובהלכותיה כמו ששמעו וזכרבים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום. בפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהן בית דין הגדול. De vraag of een der מרות wel juist toegepast was, werd dus aan het ב"ד הגדול ter beslissing overgelaten, en bestrijding van de uitspraak van het ב"ד הגדול met betrekking tot een der מרות als ernstig vergrijp tegen den godsdienst beschouwd.

Toch mag men op grond van deze zienswijze nog niet concludeeren, dat de מרות niet מסורות zijn, maar zich eerst veel later geleidelijk zouden gevormd hebben. רמב"ם denkt slechts aan de wetsbeslissingen, die dan door toepassing van de overoude hermeneutische regels zouden kunnen genomen worden, wetsbeslissingen, waaromtrent men in het onzekere was, omdat de traditie was verloren gegaan. Daarom bewijst ook het מעצמו אין אדם דן גו"ש מעצמו evenmin voor, als het tegen het מעצמו מעצמו אדם דן ק"ו מעצמו; het הגדול waagde het wel te beslissen op grond van logische consequenties, niet op dien van lexicographische of grammaticale bijzonderheden.

Waar echter een גז"ש de traditie zou bevestigen, wordt zij niet als ongeoorloofde schriftuitlegging beschouwd. ארם דן גז"ש, לקיים תלמודו ואין ארם דן גז"ש לבטל תלמודו (ירושלמי פסחים פ"ו הל"א) zoodat הלל haar kon opstellen, om hetgeen hij bij traditie van שמעיה ואבטלין had geleerd te bevestigen. (מוכה ל"א) חוספות neemt dan ook aan, dat men, met uitzondering van גז"ש, *alle* מרות mag bezigen tot vaststelling van wetten. Dat גז"ש het *daar* alleen tot ק"ץ wil beperken, houdt de מפרשים bezig; inderdaad schijnt hij, volgens hetgeen hij עריפא גז"ש עריפא איהו עריפא schrijft: "כי כון דמסני נמרינן לה דאין ארם דן גז"ש מעצמו איהו עריפא בריקש, het ten deze toch wel met חוספות eens te zijn.

Hoe men ook over de vraag der Sinaitische traditie moge oordeelen, als zeker mogen wij wel vaststellen, dat van de oudste tijden af de Bijbel met behulp dier regels werd bestudeerd, en bij סופרים en הנאים de techniek vormden, waarmede de Halacha werd vastgesteld of verklaard. הלל en ר"י bedoelden dus eigenlijk hetzelfde te zeggen. Dat de een van *zeven*, de ander van *dertien* regels sprak, was waarschijnlijk meer een gevolg van de groote beteekenis, die nu eens aan het getal zeven, dan weer aan het getal dertien werd toegekend. In נתן אבות ר' נתן worden een aantal groepen van zeven gememo-reerd. Te midden van deze wordt dan ook vermeld: שבע מרות דרש הלל הוקן. Zoo doen de מרות י"ג van ר"י denken aan de מרות י"ג van het Opperwezen. Ernstig meningsverschil omtrent het aantal hermeneutische regels zal er wel niet tusschen hen bestaan hebben, wanneer men nagaat, dat de door ר"י genoemde regels reeds bij de oudste הנאים voorkomen. Bovendien zijn er nog tal van regels, die door geen van beiden genoemd worden, en toch herhaaldelijk gebezigd worden, zooals: למסורת ואם למקרא ואם ליבוט עולם ש"ד פ"א enz., zie אין מוקדם ומאוחר בתורה, אין מלמדון. En vreemder nog, de 13 regels van ר"י zijn er eigenlijk 16, zoodat de geleerden op verschillende wijze eenige regels bij elkaar voegen, om tot het getal 13 te komen. Zoo beschouwt Saädja: כלל שהוא צריך, כלל ופרט פרט וכלל, ב"א מכתוב א' וב"א מב' כתובים; אפרט פרט שהוא צריך לכלל; R. Simson uit Kinon in ספר כריתות

ברבר חדש לטעון טען אחר שלא כענינו יצא לידון כלל הצריך לפרט פרט ב"א מכתוב; Aron b. Chajim; הלמד מענינו הלמד מסופו en הצריך לכלל הלמד מענינו אחר ב"א מב' כתובים כלל הצריך לפרט פרט הצריך לכלל telkens als eigenlijk slechts één regel.

Komen wij dus eenerzijds tot het resultaat, dat het getal 13 te klein is, omdat er nog vele andere methoden van schrift-verklaring dan de door ר"י genoemde in de oudste bronnen aangetroffen worden, en er door hemzelf meer dan 13 worden aangegeven, anderzijds bij een wat scherper afbakenende opsomming zien wij, dat het getal 13 te groot is, zoodat הלל ze dan ook in zeven samenvat. Van de 13 regels zijn er enkele, die wat hun doel, beteekenis en methode betreft, gevoegelijk met een andere zouden kunnen gecombineerd worden. Daartoe achten wij den בנין אב te behooren.

Tot de zeven מרות van הלל, zooals zij in Tos. Sanh. en אבות ב"א וכתוב אחד וב"א וב' כתובים: behoort ook: והג"ה הג"ה דר"ג (niet: מכתוב ו' וב"א מ' ומשני כתובים). In de inleiding echter vóór ed. Weiss luidt het: ושני כתובים ק"ץ וגז"ש ושני כתובים door ר"א niet met בנין אב in verband gebracht worden, maar doelen zouden op hetgeen ר"י uitdrukt door בנין אב. Dan zou בנין אב door הלל in het geheel niet genoemd zijn. Intusschen komen in de verklaring van ר"א de woorden בנין אב wel voor. Ook ר"ש in ספר כריתות leest: בנין אב ושני כתובים. Dat hij ר"ש als בנין אב op, dan heeft הלל enkel de woorden בנין אב als בנין אב, dan vervalt אחר מכתוב אחד וב"א. Is er dus volgens הג"ה en althans van één soort ב"א sprake, volgens inl. van ed. Weiss heeft Hillel den בנין אב geheel verzwegen.

Zou er voor הלל, die in 't algemeen de מרות in beknopte vorm opsomt, aanleiding zijn geweest, om בנין אב weg te laten?

Laat ons daartoe eens de strekking van den בנין אב nagaan en de voorbeelden, die voor de beide soorten van בנין אב gegeven worden.

Door ב"א wenscht men de wetten, die voor zeker geval op een bepaalde plaats uitdrukkelijk vermeld worden, geldig

te verklaren voor alle gevallen, die eenigermate met het bedoelde geval overeenkomen. Als voorbeeld daarvan wordt door **אך אשר יאכל לכל נפש** (Ex. 12.16); bij **פסח** wordt het noodige voor **נפש** toegeestaan, hetgeen dan als **בנין אב**, als algemeene regel vastgesteld wordt ook voor andere feestdagen, waar de **תורה** daaromtrent zwijgt. In de **מדרש הגדול** en de inleiding tot **תו"כ** kent men dit voorbeeld niet. Maar evenmin heb ik het in **מכילתא** ter plaatse of elders in **ברייתא** of **גמרא** aangetroffen. Wel heeft **גז"ש מקרא** (Num. 28.18) de wet, maar leidt haar door een **מקרא** **גז"ש** af.

De voorstelling, in dit voorbeeld gegeven, alsof hetgeen omtrent één enkel geval in de **תורה** voorkomt, ook geldig is voor alle andere gevallen, die er eenigszins mede overeenkomen, levert ook groote moeilijkheden op. Waarom zegt men niet juist omgekeerd, dat dit eene geval blijkbaar een uitzondering is? Waartoe verder de **גז"ש** met al de daaraan verbonden subtiliteiten als **מופנה מ' צדדים**, **מופנה שבת** is, niet eenvoudig gezegd: bij een **קרבן פסח דוחה שבת** nl. **קרבן תמיד** staat **במועדו**, d.w.z. dat het **דוחה** is; daaruit volgt per **בנין אב**, dat alle **זמן** **קרבנות שקבוע להם זמן** zijn, dus ook **קרבן פסח**, al werd daar niet het woord **קבוע** **במועדו** gebezigd?

En waartoe naast **ב"א מכתוב אחר** ook nog de **כתובים** **ב"א**? Als voorbeeld van dit laatste wordt opgegeven: bij **מומי אדם** staat **גבן או דק** enz., bij **בהמה** staat **או יבלת** enz.; **מונין** **ליתן את האמור של זה בזה** ואת האמור של זה בזה **תע**. Dit schijnen wel **twee** te zijn. Door dezen laatsten regel mag men concluderen, dat **גבן או דק** ook voor **בהמה** geldt; en evenzoo dat **או יבלת** ook voor **אדם** geldt.

Het voorbeeld, dat de **inl.** tot **תו"כ**, en **ר"ש מקינון**, voor **מומי אדם** opgeven, ziet er dan ook anders uit, n.l. **ליתן את האמור של זה בזה**. **Twoe** plaatsen, wier onderling verschil met het oog op de wettelijke bepalingen wordt nagegaan, om daarna op de overeenkomstige zijde te wijzen, en dan op grond van dit laatste voor niet genoemde

gevallen de conclusie te trekken. Hebben wij dus bij **גז"ש** gelijkstelling op grond van gelijke uitdrukking, bij **בנין אב** ook gelijkstelling, maar op grond van gelijke omstandigheden. Zoo ontwikkelt zich in ons de gedachte, dat de **בנין אב** veel heeft van een **גז"ש**. Ook de tallooze malen gebezigde uitdrukking: **גזרה שוה** doet denken aan: **הצר השוה**.

Het komt dan ook meermalen voor, dat dezelfde afleiding hier een **בנין אב**, elders een **גזרה שוה** genoemd wordt. **ספרא** **דמיהם במ זה בנין אב כל דמיהם במ האמורים בתורה בסקילה**: **פי' קרושים** (**בנין אב**); **דארתעגן במ ולהלן נאמר דמיהם במ וכו'**: **ספרא ויקא כ' ט"ז** en evenzoo **Sanhedrin 54a** en **66a**. In **ה"א** zegt de **גמרא**: **אם תהי גז"ש קלה בעיניך**: **נמרא** **ה"א**: **מכילתא שמונת י"ב כ"ב** In **דמיהם במ** **מכילתא שמונת י"ב כ"ב**: **ולקחתם אגרת אוזב מכאן אתה למד כל לקוחות שבתורה שאינן אלא** (**י"א**: **ול"ג**); **דע** **בנין אב**; **דע** **גזרה שוה** geheel in den vorm van een **גזרה שוה**.

Zoo zagen wij reeds, dat het bekende voorbeeld van **היהר** **גז"ש** wordt afgeleid door **ספרי** in **צורך אוכל נפש בשאר מועדים**.

Een der door **רס"ג** voor **ב"א** gegeven voorbeelden is de afleiding van de **הוספה מחול על הקודש**. Intusschen wordt op de door **Saädja** geciteerde plaats het woord **בנין אב** niet gebezigd, maar wel eindigt de **ברייתא**: **שבות מוסיפין**; **דע** **גז"ש**, de gelijkstelling n.l. met **י"ב** op grond van de gelijke uitdrukking van **שבות**.

Het door **מדרש הגדול**, **רס"ג**, **אבורהם** en **בהיי** voor **כתובים** **ב"א** gegeven voorbeeld voor het overbrengen van **לבהמה** **מומי אדם** komt in **כ"ב כ"ב** als **תו"כ ויקרא כ"ב כ"ב** **מומי בהמה לאדם** en **מונין** **ליתן את האמור וכו'** **ת"ל גרב גרב לגז"ש ילפת לגז"ש** **ליתן את האמור וכו'** **ת"ל גרב גרב לגז"ש ילפת לגז"ש** **ליתן את האמור וכו'** **ת"ל מום מום ילפת ילפת**. Trouwens ook **מדרש הגדול** zelf eindigt: **מונין ליתן וכו' ת"ל מום מום ילפת ילפת**.

Ook het andere voorbeeld voor **כתובים** **ב"א**, n.l. de gelijkstelling van **פרשת שילוח טבואים** en **פרשת הנרות** ten opzichte van **צו** berust op de gelijke uitdrukking: **צו**. Inderdaad merkt **ראב"ד** op, dat dit eigenlijk een **גז"ש** is; dat men het echter niet als **גז"ש** kon behandelen, omdat het woord **צו** niet **מופנה** is,

maar *לגופייהו צריך*, voor het juiste begrip onmisbaar is, hetgeen bestreden wordt door *קרבן אהרן*, die zich beter kan vereenigen met het antwoord, dat niet het *woord צו* tot de gelijkstelling dient, maar de omstandigheid, dat er iets overeenkomstigs n.l. een bevel, een *ציווי* is. Waarschijnlijker echter komt het hem voor, dat men met het oog op het *מעצמו רן ג"ש* het liever als *בנין אב* heeft behandeld; of wel omdat op *twee* plaatsen van een *ציווי* en *מיד ולדורות* sprake is, terwijl het voldoende zou geweest zijn, als het slechts op één plaats voorkwam, en dan door *ג"ש* zou kunnen overgebracht worden op alle andere plaatsen, waar *ציווי* voorkomt, waaruit zou blijken, dat men de *ש גז"ש* niet goedvond, maar de *בנין אב* op het oog had. Wij zouden zeggen, dat juist de *twee* plaatsen meer op *ש גז"ש* wijzen, dan op *ב"א*. In elk geval merkt men wel ook hieruit de groote gelijkenis tusschen *גז"ש* en *ב"א*.

Ook het voorbeeld, dat *ב"א* מכתוב אהרן מדרש הגדול en *רס"ג* geven, n.l. *וסמך אהרן את שתי ידיו*, waaruit door *ב"א* afgeleid wordt, dat alle *סמיכות* moeten geschieden *בשתי ידים* is eig. een *גז"ש*. Wel zegt *וסמך אהרן מלמד* kort en bondig: *תויב ויקרא ט"ז כ"א* *ריש לקיש* en *שהסמיכה בשתי ידיו בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידים* in: *זה בנה אב כ"מ שנאמר ידו הרי כאן שתיים וכו': מנחות צג:ג*. Maar uit de *גמרא* blijkt, dat deze afleiding berust op de omstandigheid, dat in *וסמך אהרן מלמד* het woord *ידיו* geschreven is zonder *י* tusschen *יד* en *י*, zoodat men zou lezen: *ידו*. Omdat nu *dit ידו beide* handen bedoelt, zooals in *שתי* duidelijk aangegeven wordt, moet men overal elders, waar het enkelvoud *ידו* voorkomt, vertalen: *beide* handen; dus eig. toch weer een *גז"ש*.

De *ב"א*, die de *גמרא* eenige malen namens *רבא* aanhaalt (zie *חולין ע"ה*, n.l. *זה בנה אב כ"מ שנאמר שה אינו אלא להוציא את הכלאים*), wordt in de *ברייתא* (בכורות י"ב) eenvoudig in den vorm van een *גז"ש* medegedeeld.

Het woord *בנין אב* behoeft dan ook niet juist de term te zijn voor een zeer speciale afleidingsregel, maar kan de uitdrukking zijn voor een uitlegging, die niet voor twee of drie plaatsen, maar voor tal van gevallen dient. Zoo wordt *שבת כ"ב* de vraag besproken, of men van *גר הנוכה* voor ongewijde

zaken zou mogen gebruik maken. Daarbij wordt de *ברייתא* geciteerd, die op grond van *ושפך וכסה* voorschrijft, dat *כיסוי הרם* op waardige wijze geschieden moet. Na eenige discussie zegt ten slotte *רבי יוסף* *רם*; *אבוהן רכולהו רם*; er is een *ברייתא* omtrent *רם*, die aantoonst *שלא יהיו מצות בויות עליו*; dit is voldoende, dit is de hoofdbron, de *אב*, waaraan ge alle voorkomende gevallen kunt toetsen.

Afgezien nu echter van deze zeer algemeene beteekenis, waarin het woord *אבוהן* gebezigd is, valt het geenszins te ontkennen, dat de term *בנין אב* ook gebruikt wordt daar, waar van *גז"ש*, gelijkstelling door gelijke uitdrukking, geen sprake is. Maar ook dan wordt blijkbaar voor het opstellen van een *בנין אב* de zakelijke vergelijking vereischt van, evenals bij *גז"ש*, *twee* plaatsen.

Behalve de termen: *ב"א* משני כתובים en *ב"א* מכתוב אהרן bezigt de *גמרא* dikwijls den term *מה מצינו* en *הצד השווה*. (volgens Ostrowski gelijk: *כיוצא בו ממוקם אהרן* van Hillel) trekt aanstonds een conclusie uit hetgeen bij één enkel geval wordt waargenomen. Daarbij wordt de term *מה מצינו*, niet *בנין אב*, gebezigd, zooals: *יבמות ז'*, waar men de wet voor *אחות אשה* wil afleiden uit die voor *אשת אח*. Natuurlijk wordt een dergelijke conclusie aanstonds te niet gedaan, zoodra men eenige omstandigheid kan aanvoeren, die een verschil tusschen beide gevallen zou kunnen rechtvaardigen. *כרות אהרן* en *כפר כריחות* beschouwen dan ook, in strijd met *ראב"ד*, de *מה מצינו* niet als een vorm van *בנין אב*. Volgens *ראב"ד* sluiten de uitdrukkingen *מחרת* en *מחרתי*, die in dit verband herhaaldelijk door de *גמרא* gebezigd worden, precies met *ב"א* *מכתוב אהרן* en *ב"א* *משני כתובים*; dan is dus *ב"א* *מכתוב אהרן* een conclusie op grond van slechts één plaats. Het voorbeeld echter, dat daarvan gegeven wordt, n.l. *לא הרי משכב כהרי מושב*, n.l. op vergelijking van *twee* plaatsen. Daartegenover wordt ook wel een uitdrukking van *ב"א* gebezigd bij afleiding uit *een* plaats, bijv. *זה בנה אב לכל* (*זבחים מ"ה*) *ושהט את החטאת במקום העולה זה בנה אב לכל* (*חולין ע"ה*) *ואמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה וכו' וטאות וכו'*. Het komt mij voor, dat men onderscheiden moet tusschen

בנין אב, den technischen term, en בנה אב hetgeen iets, dat zoo evident is, dat alle twijfel daaromtrent uitgesloten moest zijn, als algemeen vaststaand aanduidt. Wanneer in זכחים de vraag opgeworpen wordt, of wellicht de eisch, dat הטאת geslacht moet worden בצפון, slechts gelden zou voor een bepaald הטאת, dan luidt het antwoord: daarover valt niet te discussieeren, de תורה zegt: ושחט את החטאת במקום העולה: zonder onderscheid dus, alle הטאות worden geslacht בצפון. Evenzoo zegt רבא: omtrent de beteekenis van שה valt niet te twifelen; in de תורה staat: שה כשבם ושה עזים: bij שה kan dus nooit aan כלאים gedacht worden.

De vergelijking van כ"א ויקרא ט"ז חו"כ ויקרא ט"ז כ"א met חו"כ ויקרא ט"ז חו"כ is daar wel tegen. Maar zooals ר"ל deze afleiding geeft, is zij zoo eenvoudig; שתי ידו staat er, dus ידו (enkelvoud) beteekent toch: twee handen. In חו"כ is zij niet zoo eenvoudig, zoodat קרבן אהרן inderdaad — in strijd met de גמרא — verklaart, dat de afleiding zou berusten op de plaatsing der woorden: על ראש השעיר: את שתי ידיו על ראש השעיר: את שתי ידיו: en niet: על ראש השעיר את שתי ידיו.

Neemt men nu aan, dat ב"א niet gelijk מה מצינו ב"א is, maar twee plaatsen vereischt, dan begrijpt men het voorbeeld van de inleiding tot חו"כ: לא הרי משכב: חו"כ, begrijpt men ook, dat bij gewone ב"א van מחרתי ב"א en חרא מחרתי בהן gesproken wordt; maar waarom heet dit dan מכתוב אחד, en wat verstaat men dan onder כחובים כחובים?

Wij zagen reeds, dat beide voorbeelden voor den ב"א משני כחובים berusten op een גז"ש. Het verschil tusschen de beide soorten van ב"א bestaat hoofdzakelijk daarin, vooral bij het voorbeeld גרות בית המקדש en גלות מצורעים, dat de conclusie berust op een vergelijking van twee geheel heterogene onderwerpen en verder van twee verschillende Bijbelplaatsen. Bij het voorbeeld van כחובים is dit niet in die mate het geval, maar toch in meerdere mate dan bij het voorbeeld: לא הרי מושב, dat als voorbeeld van מכתוב אחד ב"א genoemd wordt. Omdat er geen belangrijk principieel verschil bestaat tusschen מכתוב אחד en משני כחובים, wordt in de ברייתות en de

gewoonlijk alleen van בנין אב gesproken, terwijl het aan den lezer wordt overgelaten te bepalen, of het van de eene of van de andere soort van ב"א is. Nu en dan echter wordt het vrij duidelijk gezegd. Zoo bijv. ספרא ויקרא כ' י"ה: הרי אתה: ספרא ויקרא כ' י"ה: סנהדרין ס"ו: דן מב"א מבין שניהם: הרי אתה דן ב"א משתייהן לא ראי נשיא: סנהדרין ס"ו: דן מב"א מבין שניהם: מכילתא שמות י"ג י"ג: כראי דין יכו": אמרת הפרש וארון בנין אב משלשתן.

Resumeerende komen wij tot het resultaat, dat de בנין אב een soort גז"ש is en evenals deze berust op overeenkomst tusschen twee plaatsen, soms eerst door vergelijking van drie plaatsen tot een conclusie komt. Terwijl de גז"ש echter uitgaat van een gelijkkluidende uitdrukking en zich beperkt tot twee gevallen, gaat de בנין אב uit van den zakelijken of wettelijken inhoud der plaatsen en trekt dan de conclusie voor alle dergelijke gevallen.

חקות הגוים

door **Dr. J. L. Palache** (Leiden).

I.

De uitdrukking חקות הגוים of העמים — is in de halachische terminologie welbekend, en wordt in een ruimere of engere beteekenis gebruikt. In het eerste geval wordt er een onderwerp door aangeduid, dat behalve een godsdienstige ook een algemeen-psychologische en een ethnologische zijde heeft en daarom niet alleen voor de practijk van den Joodschen godsdienst, maar ook in breederen zin van wetenschappelijk belang is. Het navolgen van bepaalde handelingen, zeden of gewoonten, die bij anderen in zwang zijn, zoowel als het opzettelijk vermijden ervan is een gewoon verschijnsel, en voor het laatste, waarmee wij ons in dit opstel alleen willen bezighouden, en dat niet slechts in godsdienstige gemeenschappen, maar ook tusschen volken en volksgroepen en zelfs tusschen individuen voorkomt, kunnen de meest uiteenloopende motieven bestaan. Maar onverschillig of religieuze eisch dan wel nationale trots, instinct tot zelfbehoud, politiek antagonisme, persoonlijke antipathie, standsverschil of nog iets anders de aanleiding is, op den achtergrond ligt wel altijd de wensch om *het eigene* krachtig te accentueeren. Hierdoor wordt het direct begrijpelijk, dat het bedoelde beginsel in de verschillende godsdiensten een rol speelt, en kan men a priori verwachten, dat

het vooral in een godsdienstleer als de Joodsche, welke immers het geheele leven van den mensch, zijn denken en zijn doen wil bestrijken, en waar van ouds het streven heerschte, vreemde invloeden te weren, een gewichtige plaats zal innemen.

Een uitvoerige en systematische behandeling van dit onderwerp met behulp van al het materiaal, dat daarbij in aanmerking moet komen en in het grootere verband, waarin het thuis behoort, zou daarom zeer gewenscht zijn. In de volgende bijdrage veroorloof ik mij, de voornaamste punten te bespreken.

Wanneer men allereerst de plaatsen in den Pentateuch beschouwt, waar het verbod „in de gewoonten der volken te wandelen” of deze na te volgen voorkomt, Lev. 18.3, 20.23, Deut. 12.30, dan leert de samenhang daar duidelijk, dat altijd bepaaldelijk aan afgoderij of onzedelijkheid gedacht wordt. Hetzelfde geldt natuurlijk van Ex. 23.24 (ולא תעשה כמועשיהם). Op al deze plaatsen wijst het verband aan, dat die teksten in een samenvattend vorm vooruit- of terugwijzen naar al die speciale verboden, die daaromtrent door de Tōrā gegeven worden. In overeenstemming hiermee teekent de oudste halachische commentaar, Sifrā, dan ook aan: יכול לא יבנו בנינים ולא ישעו נטיעות כמותם תל ובחקותיהם לא תלכו לא אמרתי אלא בחקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם ומה היו עושים האיש נושא לאיש וגו'. En hoe van zelf sprekend die opvatting voor deze halachische exegese is, blijkt nog duidelijker uit de vraag, die naar aanleiding van dezelfde tekstwoorden even verder gesteld wordt: ובחקותיהם לא תלכו וכי מה הנית הכתוב שלא אמרו והלוא כבר נאמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' והובר חבר וגו' ומה תלמוד לומר ובחקותיהם לא תלכו? שלא תלכו בנימוסות שלהם ברברים החקוקין להם כגון: תיטריות וקרקסאות ואסטריות. Hierbij moet men bedenken, dat theater, circus en stadion meermalen genoemd worden als plaatsen van losbandigheid en afgoderij.

Al wat naar afgodendienst zweemt of aan afgodische gewoonten herinnert moet met kracht buiten de deur gehouden worden. De Talmoed bevat vele bepalingen, welke in die lijn

liggen. Zoo b.v. dat men bij het slachten het bloed niet in een kuil mag laten loopen (Chullin 41b op grond van ובהקוותיהם לא תלכו). Protest tegen zonnecultus spreekt uit B. Batrā 25a, waar (de blinde) R. Sjesjet zijn bediende opdraagt, hem voor het gebed naar een of anderen kant te richten, maar niet naar het Oosten משום רמורו בה מיני. (Verg. ook andere daarmee in verband staande uitingen aldaar en Jer. Ber. 4.5 en Maimonides M.N. III. 45, waar deze schrijver aanneemt, dat Abraham op den berg Moria het Westen als plaats van het Allerheiligste bestemd zou hebben, om zoo de aanbidding van de zon, die toen algemeen verbreid was, te bestrijden) ¹⁾. Eindelijk worden onder den titel דרכי האמורי — een uitdrukking, die met הגוים geheel synoniem is ²⁾ — in de Misjnā en uitvoeriger in de Tōsephā en den Talmoed (Sabb. VI en VII en fo. 67b) allerlei verboden handelingen opgesomd van uitsluitend magischen of bijgeloovigen aard. Wat dit laatste betreft, is het overigens welbekend, dat juist op dat gebied ook de Joodsche godsdienst er niet in geslaagd is, gebruiken en opvattingen, die in het volk diep wortel geschoten hadden, te verdringen. Uit de Talmoedische litteratuur zelf heeft Blau in zijn bekend boek veel over het „altjüdische Zaubewesen” verzameld en een menigte gegevens uit alle mogelijke perioden en landen zijn in werken over volkenkunde, reisbeschrijvingen, enz. te vinden ³⁾.

Ik vermoed, dat met dat feit ook wel in verband staat een meening, die o.a. in de הגהות מימוניות הל' ע"ז פ"א te lezen is: כתב ר"אם שאין להוסיף מסברא על מה שמנו הכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחקות הע"כום.

Wij hebben in het voorafgaande reeds gedoeld op die verbodsbepalingen in de Tōrā, welke de bedoeling hebben in allerlei speciale gevallen te waarschuwen tegen het voorbeeld van de heidensche volken. Bij vele verboden staat die bedoeling voor de verklaarders vast (לא תענונו, לא תקיפו) לא תגחשו, לא תענונו, לא תקיפו), maar de vraag kon gemakkelijk opkomen, of niet aan veel meer voorschriften hetzelfde beginsel ten grondslag lag. Vooral

Maimonides en zijn volgelingen hebben deze vraag in bevestigenden zin beantwoord. Zoo wordt b.v. M.N. III. 45 het verbod ijzer te gebruiken bij het bewerken van de steenen voor het altaar aldus verklaard: „Wat het verbod betreft het altaar uit gehouwen steen te maken en er ijzer over te bewegen, weet gij, welke reden daarvoor wordt opgegeven, dat het n.l. niet aangaat, dat (het ijzer), dat bestemd is om 's menschen leven te verkorten, bewogen wordt over dat, wat juist ten doel heeft, dat leven te verlengen. Deze verklaring is nu wel mooi uit een oogpunt van ררוש, maar de eigenlijke reden ervan is ongetwijfeld, dat de heidenen hun altaren van gehouwen steenen maakten; de Tōrā verbiedt ons, dat wij evenals zij zullen doen (והזהיר מהרמות בהם)”. Vergelijk ook de volgende hoofdstukken, waar Maimonides op dezelfde wijze verschillende offerwetten en ook het verbod van גרי בחלב אמו verklaart (het laatste evenzoo Abarbanel, comm. ad Ex. 23.19). Nog een voorbeeld is te vinden bij Nachmanides ad Deut. 23.19 (מחור כלב), die daar onder meer aantekent: „het is tot heden toe gebruikelijk onder jagers afbeeldingen van hun honden in was voor den afgod te stellen in de hoop, dat zij met deze geluk zullen hebben op de jacht”.

Onder de Christen-geleerden is het John Spencer, die in zijn werk „De legibus Hebraeorum ritualibus” (den Haag 1686) een zelfde standpunt inneemt en in het meergenoemde principe den oorsprong van vele Mozaïsche wetten meent te vinden. Maar hetzij het motief van ה"ה ruimer of minder ruim toegepast wordt, is het in al de tot hiertoe genoemde gevallen toch altijd afgodendienst of onzedelijkheid, waartegen de oppositie geacht wordt zich te richten.

De algemeene vorm, waarin de waarschuwing tegen het navolgen van vreemde zeden vervat is, maakte het echter niet alleen mogelijk, maar moest er, zooals ieder, die met de Talmoedische methoden van uitlegging vertrouwd is, verwachten kan, van zelf toe leiden de grenzen verder uit te breiden. Vooral voor de Agadische exegese met haar vrijere behandeling van den tekst en haar streven om haar beschouwingen en leeringen over godsdienst en moraal aan het woord van de heilige Schrift vast te knopen, lag dat voor de hand. R. Levi zegt naar aanleiding van Lev. 20.26: „Al het doen en laten van Israël is anders dan dat van de andere volken: in hun ploegen, hun zaaien, hun oogsten, hun inzamelen, hun dorschen, in hun graanschuren en perskuipen, in hun jaartelling en tijdrekening”, hetgeen met voorbeelden nader wordt toegelicht (Jalk. קדרשים eind). Dezelfde stemming, die hieruit spreekt, het toejuichen van het „anders zijn”, hoort men ook in de vaak voorkomende uitspraak ⁴⁾, dat de Israëlieten hun verlossing uit Egypte o.a. daaraan te danken hadden, dat zij hun eigen karakter bewaard hadden en hun namen niet hadden veranderd. De nadere toelichting daarbij — om dat en parenthesi op te merken — is wat wonderlijk: „In Egypte werd Ruben niet Rufus genoemd, Simon niet Julianus, Jozef niet Justus, Benjamin niet Alexander”.

In dezen gedachtenkring krijgen nu ook de Pentateuchische vermaningen, die wij bezig zijn te behandelen, een ruimeren zin. „Zeg niet: omdat zij (de heidenen) in prachtige kleederen gekleed gaan, wil ik mij ook zoo kleeden, omdat zij purper dragen, wil ik ook purper dragen, omdat zij helmen hebben, wil ik ook een helm op hebben (Sifré ad Deut. 12.30). In Sanh. 74. a, b wordt gezegd, dat in tijden van geloofsvervolging zelfs onbelangrijke voorschriften (מצוה קלה) niet mogen overtreden worden, zelfs niet wanneer het leven op het spel staat. Als voorbeeld daarvan wordt genoemd het veranderen van de schoenriemen (אפי לשנויי ערקחא דמוסאנא) om niet als Jood

herkend te worden. Dit onderstelt dus een kenmerkend verschil in dit onderdeel van de kleederdracht (verg. Tōsaphōt). Rasjī, die den samenhang met het oorspronkelijke beginsel blijkbaar ook hier wil vasthouden, maakt de beperking, dat er dan toch altijd een zeker motief van zedelijkheid of ingetogenheid voor dat verschil aanwezig moet zijn, een beperking, waartoe de tekst echter geen aanleiding geeft. Alfāsī maakt dan ook van dit gezichtspunt niet uitdrukkelijk melding en omschrijft de plaats aldus: „De heidenen van dien tijd maakten hun schoenriemen rood, de Joden daarentegen zwart, om zich niet evenals de heidenen te kleeden (כדי שלא ילבושו מלבוש נכרי) ⁵⁾ enz.”

Ook Maimonides en evenzoo de latere codificatoren maken van de kleeding in dezen samenhang melding. Maimonides און הולכין בחוקות העכוים ולא מרמין להם לא : מוית הלי עיז פייא הליא במלבוש ולא בשיער וכיוצא בהן אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו וברעותיו וכן הוא אומר ואבריל אתכם מן העמום . לא ילבש במלבוש המיוחד להם ולא יגדל ציצית ראשוו וגו' Hier is het Jozef Karo die in zijn commentaar כ"מ in navolging van vroegere autoriteiten nadruk legt op het מלבוש המיוחד להם om te betoogen, dat alleen zulke kleederdrachten moeten vermeden worden, die uit een oogpunt van zedelijkheid of anderszins aanstootelijk zijn. Anders behoeft de Israëliet zich in deze niet opzettelijk te onderscheiden. Maar bij oplettend lezen kan men dat ook hier moeilijk in de geciteerde woorden vinden. Het positieve deel van Rambam's woorden pleit daar vooral tegen, terwijl מלבוש להם מלבוש toch niets anders wil zeggen, dan kleederen, die hun speciaal eigen zijn. Het schijnt eerder, dat hier wel degelijk in aansluiting aan de boven meegedeelde uitlatingen van de Agādā gedacht is aan het in uiterlijke dingen navolgen van de heidensche omgeving, wat op zich zelf afgekeurd wordt.

Zoo wil R. Juda (Sanh. 52b) niet toelaten bij het voltrekken van de doodstraf הריגה gebruik te maken van een zwaard en verkiest hij een manier, waarvan hij zelf toegeeft שמוחה

היא כנוולת היא alleen omdat het dooden door middel van het zwaard bij de (Romeinsche) overheid in gebruik is. Deze meening wordt echter door de andere geleerden daarmee bestreden, dat het zwaard reeds in den Bijbel in dezelfde functie voorkomt, zoodat men toch niet zeggen kan, dat wij dat van hen afgekeken hebben (לאו מינייהו נמרינן).

Vooraf het navolgen van gebruiken, die geen verstandigen zin schijnen te hebben, en waarbij dus de bedoeling van assimilatie des te duidelijker naar voren komt, valt onder het verbod van ח"ה. Tōsaphōt Ab. Zārā 111a ואי חקה: ד"ה ואי חקה חבל ושטוח שלהם. אחר שעושין לשם חוק לעב"ם ואחר שעושין לשם חורה הבל ושטוח שלהם. „Wanneer iemand ook zoo wonderlijke dingen, die geen grond hebben, nadoet, blijkt daaruit, dat het er hem alleen om te doen is, zich bij de andersdenkenden aan te sluiten; waarom zou hij anders zoo zonderlinge gewoonten navolgen? (ב"ב ו"א דרכי משה bij טור י"ד ib.)". Verstandige en nuttige gebruiken mogen echter wel worden overgenomen. Als voorbeeld wordt genoemd het dragen van een uniform door gebreveteerde artsen, (א"א ad טור ש"ע ib. ib.). Men zou hierbij kunnen herinneren aan een plaats in den Talmoed (Sanh. 39b), waar R. Josua b. Levi op een tegenstrijdigheid in het boek Ezechiël wijst. Terwijl op de eene plaats (5.7) n.l. als verwijt gezegd wordt: „Naar de gewoonten der volken, die om u heen wonen, hebt gij niet gehandeld”, heet het elders (11.12) eveneens verwijtend: „Naar de gewoonten der volken, die om u heen wonen, hebt gij gehandeld”. Dit moet aldus worden opgevat: hun goede instellingen hebt gij niet nagevolgd, de slechte daarentegen wel.

Naam, kleeding en haardracht, die wij boven vermeld vonden, komen ook overigens vaak voor als de elementen, waardoor een mensch zich in uiterlijke dingen hetzij bij zijn omgeving aansluit, hetzij daarvan afscheidt. Naast elkaar staan zij b.v. genoemd bij de verplichtingen, die de Christenen na de verovering van Syrië door Omar tegenover dezen op zich nemen: „Wij zullen ons in geen enkel opzicht eender kleeden als de Moslims, hetzij het muts, tulband of schoeisel

betreft, noch hen in hun haardracht navolgen; wij zullen niet hun taal gebruiken of ons met hun namen noemen, enz.” (o.a. Kitāb al-Uns, Kairo 1283, I, p. 225). Een bepaalde wijze van het hoofdhaar te scheren (zgn. ḫaza^c) zou door Mohammed verboden zijn „omdat dat de gewoonte der Joden is” ⁶). Ook het dragen van het „tailasān” (= טלית?) genoemde kleed wordt om dezelfde reden afgekeurd ⁷). In het algemeen speelt het beginsel, dat wij bespreken, ook in den Islam een voorname rol en in de uitwerking vindt men telkens treffende punten van overeenkomst. Het is de moeite waard, enkele regels uit Goldziher's Mohammedanische Studien, die hierop betrekking hebben, af te schrijven ⁸). Goldziher spreekt dan over „jene apokryphen Aussprüche des Propheten, in welchen — wohl gegenüber dem Uerberhandnehmen persischer und türkischer Sitte — die Nachahmung der 'Agām-Sitten ('Agām = niet-Arabieren, vooral Perzen) verboden oder mindestens gemissbilligt wird. Bereits in älterer Zeit ausgesprochene Missbilligungen werden jetzt damit verstärkt, dass man den Gegenstand der Missbilligung als Sitte der A'āgim darstellt, denen ähnlich zu sein man vermeiden sollte, sowie man früher darauf Gewicht legte, die Sitten von Christen und Juden zu vermeiden. Dahin gehören nicht nur Sitten, welche mit religiösen Momenten in Verbindung stehen, sondern auch Gewohnheiten des alltäglichen Lebens, wie z.B. das Aufstehen als Ehrenbezeugung, die Benutzung von Messern bei den Mahlzeiten einige Details der Toilette, der Rasirkunst und viele andere Dinge, usw.”

Wat ten slotte de practijk ten dezen in het Jodendom aangaat, kan wel vastgesteld worden, dat, behalve natuurlijk, waar zij *gedwongen* werden zich in hun kleeding van de overige bevolking te onderscheiden, wat in de Middeleeuwen, gelijk bekend, veel voorkwam (Jodenhoed, Jodenlap), de Joden zich altijd in hun kleeding bij de omgeving aansloten. Reeds de tallooze Grieksche en Perzische benamingen, die in de Talmoedische litteratuur voor alle onderdeelen van kleeding en sieraden voorkomen, leggen hiervan een welsprekend ge-

tuigenis af ⁹⁾, en verder leveren zoowel de litterarische bronnen als de talrijke afbeeldingen hiervoor afdoende bewijzen ¹⁰⁾. Ook op het punt van de namen hebben ze zich nooit ontzien — in tegenstelling dus met het *לא שנו את שמם* — deze op vrije en onbeperkte wijze aan hun niet-Joodsche omgeving te ontleenen. Van den Babylonischen tijd af tot op den dag van heden toe komen daaronder dan ook de meest uitheemsche elementen — Babylonische, Arameesche, Perzische, Grieksche, Romeinsche, Duitsche e.a. — zelfs bij Rabbijnen en autoriteiten, die het allerhoogste aanzien genoten, voor. Na de belangrijke studies hierover van Zunz (Namen der Juden, z.b.) en Juster ¹¹⁾ kan ik mij van verdere détaillering onthouden en met een verwijzing naar hun werken volstaan.

* * *

3.

Het meest karakteristiek zijn de consequenties, die men uit het *הקוה הגוים*-beginsel getrokken heeft op het terrein van den godsdienst in den engeren zin van het woord, dus van gebed en eeredienst, en het is opmerkelijk, dat men daarvoor zelfs dingen, die op zich zelf als prijzenswaardig en door oude traditie gesanctioneerd golden, heeft opgeofferd. In den eeredienst en al wat daarmee samenhangt werd het als bijzonder aanstootelijk gevoeld de Godheid te naderen op een wijze, die voor de heidenen, of later voor de aanhangers van andere godsdiensten, kenmerkend waren. Als een klassiek voorbeeld hiervoor kan gelden, wat in Sifré opgemerkt wordt naar aanleiding van het *מצבה*-verbod (Deut. 16.22). Ik geef de woorden hier weer in de omschrijving van Rasjī (in zijn Pentateuchcommentaar a.l.). *אעפ"י שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה* a.l.). *מאחר שעשאוהו אלו חק לע"ז*. Dus: aanvankelijk, in den tijd der aartsvaders, was de *maṣṣēbā* Gode aangenaam, maar nu de heidenen zich voor hun cultus ervan meester gemaakt hebben, haat Hij haar. Jozef Albo, de auteur van den *עקרים* ס' beroept zich hierop zelfs in zijn critiek op Maimonides en diens systeem van geloofspunten, waarvan de absolute onveranderlijkheid

der wet één is, om te bewijzen, dat ook de goddelijke wetten (althans tot Mozes' tijd) aan verandering onderhevig waren (III. 14: *הדתות האלהיות*) *משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור*.

Zoo wordt tegen het vasten op den dag voor het Nieuwjaarsfeest, wat een zeer oud gebruik is en als verdienstelijk geldt, door sommigen bezwaar gemaakt *משום הקוה הגוים* (zie *הג' ה"טור א"ח ס"י תקפ"א* ad *רמ"א* en *ב"י* *מימוניות להל' ר"ה*). Van veel meer beteekenis is echter het volgende: Algemeen verbreid en blijkens verschillende plaatsen in *הניד'* in Bijbelschen tijd ook in Israël gebruikelijk was het knielen bij het gebed. Deze zede is bij de Joden langzamerhand zoo goed als geheel in onbruik gekomen. In het *עלינו*-gebed naar Aschkenazischen ritus komen nog de woorden voor *ואנחנו כורעים ומשתחוים וגו'* maar alleen op *ר"ה* en *יה"כ* wordt hieraan werkelijk uitvoering gegeven. In den Sephardischen ritus is zelfs dat en ook het woord *כרעים* verdwenen. Het is niet onmogelijk, dat in het verhaal (Jer. Ber. 1.8) over de geleerden, die bij het demonstreeren van de *כריעה* voor R. Juda ha-Nasī verlamd werden, reeds een tegenzin in deze wijze van doen uitgedrukt wordt. Jacob Chages (in *שו"ת הלכות קטנות* no. 94), gevraagd, *אם מותר להחפלה בכריעה*, antwoordt daarop: *כל כמזה דכ"ף איניש בהפלה טפי מעלי אלא דמטעם דאין אדם רשאי ליפול על פניו אא"כ מובטח שיענה כיהושע מטעם זה אין להתר בכריעה*. Dit ziet op een uitspraak van R. Eleazar in *Ta'anit* 14*b* en *Meg.* 22*b*. Maar het is niet denkbaar, dat de grond van het verdwijnen van deze gewoonte werkelijk in deze Agadische uitspraak gelegen is, en bovendien staat in den Talmoed niet *אדם*, maar *אדם השוב* en op dat adjectief valt juist alle nadruk (verg. Rasjī ad *Ta'anit* l.c.). Veeleer ligt de aanleiding in het feit, dat het knielen in de Christelijke liturgie een overwegende plaats was gaan innemen. Dit wordt bevestigd door het volgende: Een ander gebaar n.l., dat eveneens algemeen gebruikelijk was bij het gebed, en ook in den Bijbel vaak vermeld wordt, is het uitspreiden en ten hemel heffen van de handen (*ידים* — of *כפים* later: *זקף ידים*). Dit moet nog zeer lang in zwang geweest zijn, daar men b.v. in den *Zōhar* vaak leest *זקף ידיה ומצלי* (¹²⁾ *ר' פל' זקף ידיה ומצלי*),

maar is ten slotte ook geheel verdwenen. De auteur van de *שמואל י"ל מאחר שעכשוו נהגים אומות העולם להתפלל כך בוקפת ידים למעלה כמפורסם לכך אין אנו נוהגים עכשו להתפלל כך*.

Dat het opheffen van de handen bij het gebed onder de Joden zeer gebruikelijk was, schijnt ook uit de Mohammedaansche traditie daaromtrent te volgen. Dit geeft mij meteen aanleiding om evenals boven ook hier den Islam weer even ter vergelijking aan te halen. Want zooals te verwachten is (zie boven) hebben ook de Moslims ten aanzien van deze punten een buitengewone gevoeligheid aan den dag gelegd en zich beijverd om zich daarin van de Joden en de Christenen te onderscheiden. Reeds de verlegging van de gebedsrichting (qibla) door Mohammed zelf van Jeruzalem naar Mekka en het doen oproepen van de geloovigen tot de godsdienstoefening niet door middel van den bazuin, zooals de Joden deden, of een klepper (nākūs) zooals de Christenen, maar door de menschelijke stem (adān) behoort hiertoe. Verschillende andere punten, waarin zij zich vooral tegen de Joden richtten, zijn door Goldziher in eenige belangwekkende artikelen¹³⁾ besproken. Hieronder komt nu meermalen het opheffen van de handen bij de godsdienstoefening voor, wat als *zede der Joden* afgekeurd wordt. Van de andere punten, die door Goldziher in dezen samenhang vermeld worden, noem ik nog het uittrekken van de schoenen of sandalen bij het gebed, wat eveneens Joodsche zede zou zijn en dus verboden wordt. Nog sterker dan de door Goldziher medegedeelde plaatsen spreekt in dat opzicht een verhaal in Kitāb al-Uns, I, p. 253 v.: „Abu Dja'far vertelt: „ik kwam eens met Abbāda b. as-Šāmit in de moskee van Jeruzalem. Daar zag hij (A.) een man, die de salāt deed, terwijl hij zijn sandalen rechts of links van zich neergelegd had. Daarop zei hij tot hem: „als gij niet in intiem gebed met uw God waart, zou ik uw hoofd met dezen stok afgeslagen hebben; gij doet zooals de Joden en Christenen doen¹⁴⁾”. Van deze gewoonte nu schijnt voor de Joden niets

bekend te zijn. In Ber. 63a wordt het dragen van schoenen in de synagoge voor geoorloofd verklaard en dit was en is dan ook overal gebruikelijk; verg. Krauss, Syn. Alt. p. 424. Maar wellicht wijst toch het grappige verhaal, dat door Krauss uit Jer. BMes. II. 9 (moet zijn: 8) meegedeeld wordt, maar dat volgens hem niets bewijzen kan, er wel op, dat plaatselijk een gebruik de schoenen uit te trekken voor het betreden van de synagoge bestond.

Een derde door Goldziher meegedeelde Moslimsche traditie houdt een waarschuwing in tegen het aanwenden van de melodieën der zondaars (profane muziek) en der Schriftbezitters (Joden en Christenen) bij het Koranreciet. Ook dit is een punt, dat in het Jodendom wel eens ter sprake is gekomen. Een vraag, die den bekenden Joël Sirks daaromtrent gedaan werd, beantwoordt hij aldus (ש"ת ב"ה פד"מ תנ"ז no. 127):
 מה שמוזכרין בבתי כנסיות בניגונים שמוזכרין בהם בבית תפלהם נראה שאין איסור אלא דוקא באותן ניגונים שהם מיוחדים להעבדים מאחר שהוא חק לעזובו.

Dat ook de z.g.n. orgelkwestie voornamelijk door het ח"ה-beginsel beheerscht wordt, is bekend. S. R. Hirsch schrijft hierover o.a. (comm. ad Levit. 18.3): „Die Behauptung daher, dass z.B. die Orgel ursprünglich ein jüdisches Instrument und unter מנים zu verstehen wäre, würde daher in keiner Weise die Einführung derselben in den jüdischen Gottesdienst plausibler machen können, nachdem unstreitig dieses Instrument einen spezifisch gottesdienstlichen Charakter nichtjüdischen Bekenntnisses erhalten”.

Voor de principiële bespreking van het onderwerp, waar het ons in dit opstel om te doen was, mogen deze opmerkingen voldoende zijn. Tot in den jongsten tijd toe is en wordt ten aanzien van allerlei min of meer ondergeschikte of zelfs onverschillige zaken, die zich ten gevolge van het onderlinge verkeer naar het voorbeeld van de niet-Joden in Joodsche kringen gingen inburgeren, het ח"ה-beginsel zoowel in kringen van leeken als in die van deskundigen meermalen ter sprake gebracht, en gaf dit aanleiding tot bedenkingen en tot controversen. Ik noem b.v. het gebruik van een lijkwagen, het planten of neer-

leggen van bloemen op graven¹⁵⁾, het dragen van zwarte rouwkleeren¹⁶⁾, het ambtsgewaad der geestelijken, het trouwen in de synagoge en vele derg. Het is duidelijk, dat „הקרת הגוים” daarbij in den allerruimsten zin van „het volgen van vreemde gewoonten”, ongeacht de herkomst van die gewoonten, wordt opgevat. En evenzeer is het duidelijk, dat bij gebrek aan preciese wettelijke normen in de beoordeeling van het meerendeel van die gevallen gevoel en persoonlijke opvatting een gewichtig, zoo niet het gewichtigste woord mee te spreken hebben.

1) Verg. over dit laatste punt L. Löw, *Gesamm. Schr.*, IV, p. 36 v.v. en Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berl.—Wien 1922, p. 320 v.v.

2) Voor een onderscheid tusschen die beide als vermeld in „ב” י”ד ב” א” is in de oude bronnen geen grond.

3) Een rijke bron hiervoor is b.v. J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen 1920, dat, anders dan de titel doet verwachten, bijgeloovige gedachten en handelingen in het Jodendom en in de heele wereld daarbuiten bespreekt.

4) Levit. R. c. 32 en vele andere plaatsen; zie Zunz, *Namen der Juden*, Lpz. 1837 p. 35.

5) Met toespeling op Zeph. 1. 8. — De roode kleur gold bij de kleeding naar het schijnt, vooral als teeken van lichtzinnigheid; vgl. רמ”א ad J. D. 178.1 en Joz. Kolon (15e eeuw), die (סי”פ”ח) schrijft: ועור היום (ב”י) מוכרת בירינו להקפיד ער לבישת הארום לבני עמנו.

6) Hierover Goldziher in *MGWJ*, XXIX (1880), p. 356.

7) ib.

8) Halle 1889—’90, I, p. 154.

9) Vgl. Krauss, *Lehnwörter*, II, p. 641—643.

10) Zie Juster, *Les Juifs dans l’Empire Romain*, Paris 1914, II, p. 215—220. Voor een enkele aanduiding van het tegendeel zie Krauss, *Talmud. Archäologie*, I, p. 606.

11) o.l. II, p. 221—234b.

12) Verg. ook Krauss, *Synagogale Altertümer* p. 405 f., die evenwel van het door ons besproken gezichtspunt geen melding maakt.

13) *MGWJ*, XXIX (1880), p. 302—315 en 355—365. Verg. ook dez. in *Nöldeke-Festschrift*, I, p. 321 v.

14) Verg. ook nog *Gildemeister* in *ZDPV*, XIII (1890), p. 9.

15) Over deze beide punten zie Löw, *Gesamm. Schr.*, III, p. 439 v.v. en 455.

16) Hiervoor zijn overigens reeds aanwijzingen in de oude Joodsche bronnen.

GHETTO-LITERATUUR,¹⁾

door Siegfried van Praag (Amsterdam).

Mijn titel eischt een definitie. Wat is ghetto? Ik geloof, dat wij met dit woord een Joodsch proletariaat bestempelen, dat leeft te midden van een vreemde bevolking, aanéengesloten woont en zich één voelt. De literatuur, die tracht het uiterlijk en het innerlijk van zoo’n Joden-gemeenschap te schilderen, is ghetto-literatuur.

In alle talen kan ghetto-literatuur geschreven zijn, doch de goede heeft steeds dezelfde ziel.

Aan haar grenzen ligt de letterkunde, die over Joden, doch niet over een aaneengesloten volksklasse handelt, en ook die letterkunde, welke over Palestina vertelt.

Een zeer, zeer groot gedeelte van de Joodsche belletristische letterkunde is uit den aard ghetto-literatuur. Tot voor kort leefde toch het grootste gedeelte van ons volk in ghetti, en behoorde het in hoofdzaak, economisch gesproken, tot het proletariaat. Dit geldt in het bijzonder voor de Aschkenazim.

* * *

De twee groote negentiende-eeuwsche literaire stromingen, die der romantiek en die van het naturalisme, hebben beide weerklink gevonden in de ghetto-literatuur, doch het natu-

1) Voordracht 5 Februari 1925 gehouden in de Studiebijeenkomst van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland.

realistisch element is verre en verre overwegend. Het geldt hier een proletarische letterkunde en het naturalisme trok enerzijds uit het proletariaat stammende auteurs aan en wijdde zich anderzijds bij voorkeur aan het beschrijven en soms aan het loven van de armen, van hun smart en hun leed.

Met de groote realistisch-naturalistische periode in de Westersche literatuur valt dan ook de bloei der ghetto-letterkunde samen.

Doch niet alle voorschriften van het naturalistische programma werden door de ghettoïsten opgevolgd. De naturalistische literatuur wilde wetenschappelijk zijn, onbewogen waarheid doorgronden en doen herleven. De sympathieën of antipathieën van den schrijver ten opzichte van het beschrevene moesten uit zijn boek gewied worden.

De Joodsche ghetto-schrijvers echter waren wat te heftig, te strijdvaardig en te veel Joden om dit objectivisme te kunnen bereiken. Zij lieten wel degelijk hun gevoelens over ons volk en hun leven tot uiting komen, ja sommigen meenden het summum van objectivisme gevonden te hebben, indien zij den Jood, den broeder, onder het allerzwartste licht hadden gesteld. Uit zucht naar te scrupuleus objectivisme vervielen zij in het meest ongebreidelde subjectivisme, in zwart-zienerij.

Doch juist hierdoor is deze ghetto-letterkunde dubbel interessant geworden. Zij beschrijft het volksleven van Israël in de Diaspora en toont tevens de gevoelens der Joodsche kunstenaarsgeneraties ten opzichte van ons volk.

Wat dit laatste betreft, de gevoelens van den kunstenaar tegenover het volk, moeten wij een scherpe scheidingslijn trekken tusschen de West- en de Oost-Joodsche ghetto-literatuur.

De Oost-Jood, die zijn volk beschrijft, doet dit steeds als zoon van dit volk, tracht misstanden aan te wijzen, richt verwijten tot deze of gene groep, maar klaagt nooit het Joodsche volk in zijn geheel aan. Hij is geen buitenstaander. Hij richt zich tot hen, over wie hij schrijft. Dit is normale letterkunde.

Met den West-Joodschen schrijver is dit veelal anders gesteld. Deze schrijft over zijn volk meestal voor anderen, beschrijft het, als ware hij een buitenstaander, bestraft het niet om der wille van dit volk zelve, maar als koude ethnologische criticus, tot een vreemde volksgroep behoorend. Van den Westerling heeft hij de gewoonte overgenomen het kwade, dat zich in één individu openbaart, het publiek als wezenlijkheid van den volksaard te doen zien, iets, dat mij zeer onwils toelijkt, daar „goed” en „kwaad”, wier mengeling het wezen zelve van een individu uitmaken, in volkpsychologische beschouwingen geen plaats kunnen vinden.

* * *

Zoowel in de Oost-Joodsche als in de West-Joodsche ghetto-letterkunde zijn duidelijk twee perioden merkbaar.

In het Westen is de eerste periode gekenmerkt door vijandige gezindheid jegens eigen volk, door verheffing en overschatting van cultuur en karakter der volkeren, in wier midden wij wonen, door miskennis en gebrek aan kennis van onze Leer, door uitbuiting van de moeilijkheden, welke het met zich brengt als Jood in Galoeth te leven en als gevolg hiervan aanprijzing van een gemak-aanbrengende assimilatie.

De tweede periode, die nu nog voortduurt, is een nationaal-democratische. Het volk wordt bewonderd wegens zijn taaiheid en kracht, zijn gehechtheid aan traditie en zijn bekwaamheid tot het scheppen van nieuwe waarden. En speciaal de nog Joodsche volksklasse wordt bewonderd, omdat zij minder afstand van haar volksaard heeft gedaan dan de geassimileerde bourgeoisie. Ook nu weer wordt de moeilijkheid van het Galoeth voor den Joodschen Jood duidelijk aange-toond, maar ditmaal, om hem den anderen kant, dien waar zijn Mizrach hangt, te laten inslaan. „Judaisons le juif”, zegt Bernard Lazare.

De Oost-Joodsche ghetto-literatuur heeft in plaats van de antisemietische en assimilatorische periode haar „Haskala”. Deze kwam voort uit 's schrijvers verlangen zijn volk de

Westersche cultuur te doen deelachtig worden en om ghetto-misstanden: te vroeg huwelijk, het broodverdiene door de vrouw, de huwelijksmakelaardij enz., uit den weg te ruimen . . . Vijandschap jegens het Jiddisch, de volkstaal, ook een ghetto-kind, bracht hen er toe slechts in het Hebreeuwsch te schrijven. Deze letterkunde, net als haar Westersche pendant, draagt in zichzelf een leelijke kiem, die der tendenz. Het is een letterkunde, die den strijd gewijd is en niet der schoonheid. Een dergelijke kunst, hoe noodzakelijk ook, laat weinig schoons achter; wel werkt zij voor 't nageslacht, bereidt een goeden voedingsbodem. De 18de-eeuwsche filosofen-tijd bewijst dat wel.

Doch allens kwam ook in het Oosten verandering en werd de literatuur van haskalisch, langs democratie en nationalisme, aesthetisch.

Een krachtige jonge democratie leidde er toe, dat het Jiddisch, de volkstaal, die zich zoo heel goed leent tot vertolking van de ghetto-ziel, in eere werd hersteld en dat velen, Mendale's voorbeeld volgend, in deze taal over de menschen, die haar spraken, gingen schrijven. Deze democratische schrijvers namen van de Maskielim over het streven naar verbetering van den cultureelen en economischen toestand van het ghetto-proletariaat, doch ook bewonderden zij veel in deze innig-Joodsche volksklasse en voelden, dat hier een plant veredeld, maar niet versneden moest worden. Bij de jonge nationale Oost-Joodsche schrijvers, die naast en na die democraten kwamen, wordt de neiging tot prediking en verwijt steeds geringer en komt hiervoor een exaltatie van het volksleven in de plaats. Wanneer wij nagaan hoe een Mendale Moicher Sfurim en daarna een Gorrelik over het ghetto-leven dachten, merken wij, dat wat Mendale verwierp, in Gorrelik reeds een zeker heimwee doet ontstaan.

In het Oosten zijn wij nu eindelijk, waar wij wezen moeten. Er ontstaat daar een zuiver-aesthetische letterkunde; uit het leven putten de Joodsche schrijvers de kracht en de lust om het te herscheppen in zijn volheid, zijn harmonische

samengesteldheid, zijn sfeer, zijn ziel. Zij zijn het volk nu zeer nagekomen, en in hun werk komt het volk zichzelf na. De zachte hand der schoonheid mag nu het opvoedend werk, dat de ruwe hand der Haskalah begonnen is, voltooiën.

* * *

Een werkelijke ghetto-letterkunde in het Westen, waarin schrijvers het eigen ghetto schilderen, vinden we in Nederland in haar meest karakteristieken vorm.

Ten eerste is, en zeker was hier, een werkelijk ghetto, dat van Amsterdam. Chicaneeren wij niet om een woord. En dit ghetto was oud. In Nederland hebben zóó lang Joden gewoond, dat er een Nederlandsch Jodendom, een apart, typisch Jodendom kon ontstaan, dat lang genoeg bijeen gebleven is, en tijd genoeg gehad heeft, om zich te ontwikkelen. Toen de tijd rijp was en het zelf zijn schrijvers voortbracht, bestond het als hoogst eigenaardige afzonderlijkheid.

De meeste Nederlandsche-Joodsche schrijvers zijn zelf kinderen of kleinkinderen van het ghetto en, daar het in de letterkunde heerschende naturalisme hen er nog toe aanspoorde, beschreven zij hun eigen jeugd en het Joodsche leven, dat zij mochten aanschouwen.

De meeste Joodsche schrijvers in ons land hebben zich artistiek met het Jodendom bemoeid, zoo slechts zeer weinigen, een van Campen, een Jacob Israël de Haan, zich ook de facto met taak en toekomst van Israël bezig hielden.

Twee milieus van het Nederlandsche ghetto-Jodendom zijn wel bij voorkeur beschreven: De Amsterdamsche diamantbewerkerwereld en het Joodsche provinciale milieu.

Heijermans, Israël Querido en Michel van Campen zijn onze voornaamste stadsghettoïsten, Carry van Bruggen en Samuel Goudsmit die van het Joodsche provincielevens.

Onze grootste en meest bekende ghettoïst was een man, die als mensch onze hoogste achting verdient, als Jood onze toegeeflijkheid noodig heeft: Herman Heijermans. Hem ontbrak iedere liefde voor onze leer en ons volk en hoogstens

was hem een soort genegenheid gebleven voor Joden, laatste atavisme van zijn afstamming, genegenheid, die hij zichzelf kwalijk nam als iets zwaks en kinderachtigs. Op de meest minachtende, afbrekende manier heeft hij het volk van uit den hooge bekeken.

Hij beschreef ghetto-Joden, proletariërs, waar hij zich toch als socialist in elk geval toe had moeten aangetrokken gevoelen. Maar waar blijft het diepe medelijden, de mensche lievende verteederling voor zijn schepping, die wij in „Op Hoop van Zegen” ontmoeten, als hij de visschersellende het publiek openbaart, in zijn „Diamantstad”? Ja, ook de ellende van die ghetto-Joden toont hij, maar op de meest koele, snerpende manier, ook wel als aanklacht tegen de maatschappij, maar toch veel meer als aanklacht jegens henzelve, jegens hen, die hij haat en veracht, wien hij het eigenlijk kwalijk neemt, dat zij Joden gebleven zijn.

En toch, ondanks den hatelijken, nurksch-vijandigen toon, heeft Heijermans voorbeelden van goede ghetto-literatuur gegeven in sommige van zijn novellen, in „Sabbath”, en ook in „Diamantstad”. Zeker, de ziel van den werkelijk vromen Jood, de ziel van de leer en het eeuwige wezen van het volk, weet hij in het ghetto niet weer te vinden. Maar het uiterlijk karakteristieke, de straten en sloppen en kamers, treft hij met een taal, die even grillig en avontuurlijk is als de ghetto-bouw en het ghetto-leven. En ook de verwoeste ghetto-ziel, die van de middelmaat, waarin de Neer-tamid van ons geestelijk Jodendom bijna gedoofd is en een verkoolde onverschillige ziel slechts nog zwakjes verlichten kan, weet Heijermans met begrip en kracht uit te beelden.

Wel heeft hij in sterke mate de „défauts de ses qualités”. Bij hem ook is het naturalisme een soort van „romantiek in tegengestelde richting” geworden. In plaats van de romantische ghetto-visie, vol van „ghetto-bloemen”, ongelukkige zielen, hakend naar licht enz. enz. komt hier een tot in het uiterste doorgevoerd pessimisme, een schilderij van heel

bijzondere, heel uitzonderlijk-treurige gevallen, die het ghetto-leven niet kunnen typeeren. Zeker er bestaat ghetto-smart, maar ook ghetto-vreugde — misschien meer nog — en Heijermans heeft in „Diamantstad” die vreugde niet begrepen.

In „Diamantstad” is Heijermans’ Jodenwrevel wel het ergst. In „Sabbath” en de novellen weet hij ook heel wat licht nog te werpen op dat Joodsche proletariaat, en een studie van Heijermans’ oeuvre leert ons, dat zijn antisemitisme in later jaren tot een soort volkomen onverschilligheid voor het Jodendom en haar toekomst geworden is.

Hoe sterk de onderschatting van eigen volk en de overschatting van de anderen ingevreten had in de artistieke conventie des tijds, bewijst een werk als Querido’s „Levensgang”. Israël Querido, verre van te behooren tot het Heijermans-gilde, voelt zich met fierheid Jood en is zijn volk zeer toegedaan.

Toch heeft hij in dit werk de literaire traditie van eeuwen reeds voortgezet, om het Joodsche meisje te teekenen, dat haar Jodendom al heel weinig kent, en het als geestelijke waarde nooit beschouwd heeft, en dat uit haar materialistisch omgevinkje gered moet worden door den Christenminnaar. Hier, waar het gold de bewustwording der diamantbewerkeren te schilderen, en waar deze toch dòòr Joden geleid en in Joden weerklank gevonden heeft, lijkt mij het stellen der antithese — Joodsch-materialistisch juweliersgroepje en Christen-werkman — onnoodig. Overigens is natuurlijk Querido’s beschrijving niet haat-doordrenkt als die van Heijermans en vult zij cultuur-historisch „Diamantstad” aan.

„Diamantstad” is de schildering van een buurt, het oude ghetto, dat met z’n vervallen huizen, zijn door en door slechte woningtoestanden oppermachtig heerscht over het leven van zijn menschen. De ziel van dit werk is „Zolatesk”. — „Levensgang” is de roman van een milieu. Ook hier wordt de diamantbewerkeren-ellende beschreven, doch op den geestelijken chaos wordt gewezen. Querido’s groot en vroolijk

temperament leidt hem er toe een dieper realisme nog te geven dan Heijermans, omdat hij z'n omgeving onder het steeds wisselend licht van z'n heel rijke kunstenaarsziel plaatst. De geweldigste kakophonie, die ooit geschreven werd, is wel de Zaterdagmiddag bij den rijken juwelier Bresser, waar ons alle zintuigen pijn gaan doen. Het is werkelijk de kwade droom van een harmonie-minnaar als Querido.

In deze groote-stads-letterkunde ligt, zooals in de naturalistische in het algemeen, den nadruk op 't economische lijden der massa, met zijn kwade gevolgen voor den geest. Joodsch leed wordt hier weinig in aangevoeld, bij Heijermans zelfs miskend. Joodsche innerlijke problemen worden door dezen laatste met minachtende hand van de baan geschoven.

Ook Samuel Goudsmit's werk tracht de economische ellende van 't kleine provincie-ghetto te openbaren, maar laat tevens iets van de Goloes-misère, van het niet als Jood vrijuit leven kunnen, noch zich als Jood kunnen ontwikkelen, voelen. Het antisemitisme der anderen, dat in de Amsterdamsche ghetto-literatuur geen rol speelt, wordt hier belangrijk. De bevolking dringt de weinige Joden op elkaar, die uit gebrek aan ruimte zich aan elkaar vergrijpen. Ook hier is weinig liefde voor het volk merkbaar, slechts voelt men er de tegenwoordigheid van den sociaal-democraat voor de arme klasse der Joden in terug en een verteederde herinnering aan Torah en Jomim Towim.

Weer sterker is het begrip voor Joodsche waarden en een wat onbeholpen medelijden met het volk in Carry van Bruggen's oeuvre. Doch deze schrijfster verheerlijkt haar eigen jeugd in den spiegel van het provinciale ghetto. Zij leeft het Jodendom niet mede en mist zelf groote, Joodsche kracht. Het Joodsche meisje, dat zij zelf eens was, heeft zij lief. Zij echter, geboren uit een positief Joodsch gezin, weet iets meer van Joodsche stemmingen dan vele anderen, doch het coquetteeren hiermede, het uitleggerige voor de niet-Joden en het beetje te veel aan „Kleinmalerei" maken haar werk vermoeiend.

Onze eenige werkelijke ghettoïst, die 't Jodendom begrijpt, omdat hij het liefheeft, er in meeleeft, en het zelf steeds weer hernieuwt en maakt door zijn leven en zijn werk, is M. H. van Campen.

Diens „Bikoerim" trachten het ghetto uiterlijk en innerlijk, en in al zijn schakeeringen, weer te geven. Er is niet alleen Goloes-ellende, doch ook Goloes-adel, hooge berusting, liefde. Er is niet alleen het ghetto van de armen, doch ook dat van de welgestelden, van die families — zeldzaam zijn zij — die niet met hun geld hun Jodendom den rug toekeerden. Een schets als „Paschen" geeft in de innigste kleuren een Joodsch-adellijk ghetto-milieu weer . . . Van Campen schrijft eerlijk en objectief, geheel in schoonheidsdienst, en kan dit doen, omdat hij liefheeft, en die liefde, geen hartstocht, geen kracht, doch een rustige, zekere toestand is. Misschien is nooit een diamantbewerkmilieu beter geteekend dan door hem, nooit de tragiek van een Joodschen arbeider, die zoo heel veel voelt, maar door verstandelijk tekort zoo weinig tot uiting kan brengen, beter geschilderd dan door van Campen, die medegeleefd heeft met zijn scheppingen, die zich als een zorgzaam dokter gebogen heeft over het zieleleven van zijn Joden.

Het meest intens is ten slotte het Amsterdamsche engere ghetto door Rabbijn de Hond in zijn „Kiekjes" weergegeven. Deze zijn zoo Joodsch, dat zij niet meer tot de Nederlandsche literatuur kunnen gerekend worden. Zóó kneedt en wringt Rabbijn de Hond aan zijn taal, dat hij een apart Amsterdamsch-Jiddisch geschapen heeft, dat bijna zoo ver van 't Nederlandsch afstaat, als 't echte Jiddisch van 't Duitsch. En prachtig leent zich die taal, om 't kleurige, warrige, schijnbaar chaotische, in werkelijkheid diep-harmonische ghetto-markt-tafereel, 't armen-kamertje, de onstuimige, overbevolkte ghetto-menschenziel, weer te geven. Multatuli's marktbeschrijving geldt toch als een meesterstuk van stijlkracht. Zet het naast de Hond's markttypeeringen en het is verpletst als een afdruk naast een origineel . . .

En toch is ook de Hond eenzijdig. Want nog een ander ghetto is er. Eén van de stilste rust; hetzelfde, dat eens in schoone kleuren in Babel tot uiting kwam: Gam baginoe vezagrenoe eth Zion! Het stille ghetto, zeldzaam, doch ook bestaand!

* * *

In Frankrijk, waar in 't Oosten ghetti waren, en waar in onzen tijd te Parijs arme Joden tezamen wonen, een Oost-Joodsch agglomeraat, dat op aanplakbiljetten in 't Jiddisch aangesproken wordt — Dubnow vermeldt zelfs, dat de „Rue de Rivoli” tot „Riweles Gas” herbenoemd is — ontstond geen eigenlijke ghetto-letterkunde.

't Eenige, waarop wij zouden kunnen wijzen is een scherpe, kort-lijnige typeering van die Parijsche buurt in den roman „Manette Salomon” van de niet-Joodsche gebroeders de Goncourt.

Het Londensche ghetto daarentegen is wel het meest bekend geworden van alle, doordat het een Zangwill heeft voortgebracht. Als wij over ghetto-literatuur spreken en aan boeken denken, dan komt ons Zangwill's naam het eerst in 't geheugen en direct met hem, zich verdringend om dien naam, talrijke kinderen en kleinkinderen van het ghetto — zijn Mozes en Esther Ansell, zijn Rebbe Schmoel, Channah en Levie, zijn Melchizedek Pinchas, Rafaël Leon en vele anderen nog.

Dat Londensche ghetto is eigenlijk minder karakteristiek, minder apart, dan ons Amsterdamsche. Het is een verplaatst Oost-Joodsch ghetto, maar boven het onze heeft het voor, dat het een plaats van samenkomst schijnt te zijn van onze geheele Diaspora: Engelsche, Amerikaansche, Poolsche, Russische, Hollandsche Joden convergeeren in die hoofdstad, die het Galoeth voltooide, en waarin Menasseh ben Israël tevens het beginpunt van het nieuwe Israël zag. Zangwill was hier in de gelegenheid Joden van de meest diverse plu-

mage te leeren kennen en zijn blik op de meest uiteenlopende karaktertypen, die bij ons voorkomen, te verruimen. Hier leerde hij niet alleen dat wat hij voor zijn „Kinderen van het Ghetto”, zijn „Ghetto-Tragedies” en „Ghetto-Comedies” noodig had; ook vond hij hier de droom van zijn „Droomers van het Ghetto” terug. Zangwill is nog niet geheel en al de aestheticus, die schrijft om der wille van het schoone. Hij hinkt tusschen het Zionistisch-nationale en het haskalisch-assimilatorische. Ongelooflijk is het bijna, dat de hartstochtelijke Zionsminnaar, voor wien het moderne Palestina onder Engelsch-protectoraat nog te klein is, dat de schrijver van de „Voice of Jerusalem” ook de schrijver is van het Amerikaansche tooneelspel „The melting pot” waarin hij de samensmelting van alle rassen en godsdiensten op Amerikaanschen bodem verheerlijkt.

Wankel dus en steeds veranderend in zijn Joodsche overtuigingen is Zangwill een meesterlijke kenner van de volksziel. Zijn „Kinderen van het Ghetto” vormt een reeks van tafereelen, vaster en beeldender in onze herinnering dan marmergroepen. Zijn Joodsche courant „de Vlag van Juda”, met aan de deur van het redactielokaal de eeuwige Malchizedek Pinchas, smeekend om plaatsing van een artikeltje; zijn ghetto-ruzie op Duke's Place, zijn zolderkamer van Mozes Ansell, zij zijn allen verrukkelijk van onvergankelijke kleur en ghetto-humor.

Mèt ghetto-humor heeft Zangwill de ghetto-humor weergegeven. Zijn kennis van oude Hebraica, Judaica en van de moderne Joodsche literatuur is bewonderenswaardig, en daarom is het hem mogelijk geweest, dieper dan velen en vooral Westersche Joden, op 't geestesleven van 't ghetto in te gaan. Van den nederigsten Schnorrer, tot den Raav en den academicus Rafaël Leon ontleedt hij de Joodsche ziel, niet in abstracto, doch in beeld en in handeling. Meer ghetto-humor dan ghetto-smart beeldt hij uit, omdat deze ongeassimileerde, en niet zich aan Goyiem spiegelende Jodenheid, zichzelf Goddank nog niet met scheele oogen heeft leeren

aanzien, en uit hun mensch-zijn hun Sores verklaren, doch uit hun Jood-zijn hun Simche.

Daar, waar Zangwill ghetto-tragedie schildert, is hij meestal schrijver van de tweede generatie, die het opneemt voor het leed der ouderen, goede Joden, die hun Jodendom zien onteeren door hun kinderen.

Zoo Rebbe Schmoel, en de oude Hyams. — Soms laat hij het traditioneele Jodendom wreed optreden; als het huwelijk van Channah niet door mag gaan, wijl haar Chosen, een Kooheen is en zij tengevolge van een grap — door het uitspreken van de Tabaäth-formule — even de echtgenoot van een ander geworden was, die haar onmiddellijk hierop Get gaf.

Eén van Zangwill's weinige artistieke zwakheden blijft het gemakkelijk effect, dat hij zoekt te bereiken door contrasten tusschen Joodsche wet en moderne samenleving in 't leven te roepen: Het doodsbericht van een kind, dat op Sjabbos aankomt en dat niet geopend mag worden, de zooeven genoemde Get enz. Hierin is Zangwill nog Maskiel, ghetto-schrijver van de eerste generatie, die een assimilatie van Joodsche traditie aan de Westersche samenleving noodzakelijk vindt, een beginsel, dat hij een oogenblik later weer verwerpt, omdat het leiden zou tot verzwakking en verbleeking van het levende religieus-nationale Jodendom. Ik herhaal: Zangwill hinkt tusschen assimilatie en nationalisme, rationalisme en religie, doch steeds overhellend naar den kant van nationalisme en religie, wijl tenslotte zijn Joodsche gevoel zijn leven en schrijven regelt.

Zangwill vaarwel zeggend, gaan wij nu naar Duitschland, waar de oudere ghettoïsten, vooral Franzos, de smarten van de toenmalige jonge generatie, die Westwaarts wilde en Oostwaarts moest, beschreef . . . Die Duitschers zijn meest Maskielim en assimilanten, ghettoïsten van de eerste generatie. Allereerst valt het op, dat Duitschland wel z'n ghetto-schrijvers heeft, doch dat deze meest verduitschte Oostenrijksche of Oost-Joden zijn, die het ghetto van hun geboorte-

land schilderen. De Duitsche Jodenbuurten van Hamburg en Berlijn zijn, voor zoover ik weet, nog niet romantisch uitgebeeld, waarschijnlijk, omdat zij òf niet oud òf niet groot genoeg zijn, om een bepaald, apart ghetto onder de ghetti te kunnen vormen. De Duitsch-Joodsche roman, net als de Fransch-Joodsche, behandelt meestal een geassimileerde, mondaine omgeving van rijke Joden en valt dus buiten ons onderwerp.

Karl Emil Franzos is naast Leopold Kompert de bekendste en mijns inziens de belangrijkste van de Duitsch schrijvende, oudere ghettoïsten. Als West-Jood opgevoed in een Oost-Joodsch stadje, neemt hij een eigenaardige plaats in. Reeds zijn vader stond vijandig tegenover het leven en de gedachtenwereld van het ghetto en heeft zijn kinderen in vijandschap tegen het ghetto-Jodendom en in liefde voor Duitschland en zijn cultuur opgevoed. Franzos is die vaderlijke leering trouw gebleven. Ook hij heeft getracht door zijn ghetto-novellen en romans de toestanden te hekelen, misstanden weg te ruimen, het ghetto te luchten, en de Duitsche cultuur er in te laten binnenspoelen. Maat heeft hij niet gehouden. Begrepen heeft hij niet, dat door de deur te wijd open te zetten, hij al het Joodsche er uit zou laten vluchten, en dat hiermede veel, van wat hij toch ook in die ghetto-Joden liefhad, verloren zou gaan. Franzos was geen kwaad Jood en wist zelf niet, hoe zijn Westersch rationalisme, naast veel goeds, heel veel kwaad kon doen. Hij is praktisch een assimilant en een reformator, wiens ideaal eigenlijk een vervlakking en ontnationalisering van onzen dienst zou zijn, zooals Abraham Geiger dit wilde, en een verduitsching van ons volk. Dat dit ideaal in tegenspraak was met zijn eigen liefde voor zijn volk en diens leer, dat hij hierdoor dit volk, dat hij zoo belangwekkend vond en waartoe hij zich aangetrokken voelde, zijn levenssap ontnemen zou, begreep hij niet. Toch ook is er ontwikkeling merkbaar in Franzos' ghetto-kunst en van zuiveren assimilant en Maskiel, schrijvend om de Duitsche cultuur te prediken

en 't traditionalistische ghetto aan de kaak te stellen, opdat het zich schame, wordt hij in zijn „der Pojaz” tot den diepzinnigen Joodschen kunstenaar, die de ziel van zijn ras tracht te doorgronden en uit te beelden: Zijn kunstenaarschap heeft hem over zijn bewuste opinies heengetild.

Franzos is natuurlijk de verdediger van de jongeren, naar 't Westen uitzienden, tegen de ouden, die zich tot de Mizrach wenden. Steeds komt een goedwillend enkeling in conflict met de publieke meening.

„Der Pojaz”, die tooneelspeler worden wil, „Moschko von Parma”, die „Selner”, soldaat wil zijn, allen zijn uitzonderlijken, die het ghetto niet wil dulden.

Naast vele echte misstanden, die steeds weer door de „Aufklärer” aangewezen worden: te vroeg huwelijk, Schachones, slechte hygiënische en paedagogische toestanden der Chedarim, valt Franzos ook goede ghetto-zeden aan: trouw aan elkaar, solidariteit, 't uitsluiten van gemengd gehuwden, en anti-militarisme... En vooral, en dit heeft hij met veel van de zijnen gemeen, hij heeft geen begrip van en geen liefde voor de groote religieus-ethische waarden van het Jodendom: miskennis van Talmoed en Joodsche zedenleer, en het waardevolle van haar beoefening! Hij begaat dezelfde fanatieke fout, als zijn ghetto-bewoners — die het bestudeeren van moderne talen en wetenschappen met cherem bedreigen — wanneer hij, tendentieus, het „lernen” en de „Pilpoelien” dier menschen slechts in een belachelijk daglicht stelt.

Fanatisme aan beide kanten! Dat dit eerste stadium der ghetto-literatuur, alles afkammen in het ghetto, alles goedkeuren in de Westersche cultuur, nog niet algeheel achter ons ligt, bewijst mij de pas nog in Fransche vertaling verschenen autobiographie van Dr. J. Fromer „Du ghetto à la culture moderne”, reeds in 1906 in 't Duitsch verschenen, „Vom Ghetto zur modernen Kultur”, zeker een aangrijpend boekje, doch waarin de schrijver van „Der Talmud” wel wat erg partijdig het ghetto-Jodendom hekelt en verwerpt,

en met haar ook veel eeuwig-Jodendom, en de niet-Joodsche wereld wel wat al te veel verheerlijkt, alles om toch maar niet op die ghetto-Joden te lijken, die zoo'n geringschatting voor „den Goy” hebben en zich zelve als uitverkoren beschouwen. 't Is steeds goed, ons Joden, die inderdaad wel eens karakter en talent der anderen onderschatten, toe te roepen: „Mes chers correligionnaires, respect aux Gojim!” — doch 't lijkt mij, dat zoo'n raad, ook voor de Goyiem van meer waarde zou zijn, indien hij gegeven werd door een Jood, die zelf wat meer respect voor eigen volk had. Dat is het ook, waaraan het Franzos ontbreekt: respect voor het Jodendom en zeker respect voor het ghetto.

De oudere Duitsche romantische ghettoïsten, Berthold Auerbach, Leopold Kompert, enz., waartoe ook het Fransch novellistisch werk van Alexandre Weill, en het Deensche van Meir Aaron Goldschmidt behoort, zal ik voorbijgaan, om even het zeer bekoorlijke mineur boekje van Samuel Max Melammed — den schrijver van die „Psychologie des jüdischen Geistes” — „Gestalten und Schatten” te vermelden, dat Israël Zangwill als één der beste ghetto-schetsenbundeltjes prijst.

In dit werkje, één van de derde, zuiver artistieke soort, is iedere tendenz verbannen. Stil en droevig is het. Het speelt ook niet in een modderig, rumoerig, doch humorvol en kleurenrijk stadsghetto. Het vertelt van de Schnorrers op 't Beis-Chajim, die daar een maatschappijtje van verworpelingen gevormd hebben en samen, als schapen in hun schaapskooi, slapen in 't Hekdesch. Ik zou dat boekje aan allen, die den Jood hebben leeren mis-begrijpen door veel dikke Schund-literatuur, in de hand willen geven, opdat zij er uit leeren kennen, die heele teere, armelijke bloemen, die nergens en nergens anders bloeiden en bloeien konden dan in onze ghetti, die Goloes-bloemen, niet blauw, niet rood, niet wit, niet geel, maar bloemen, die toch kleur hebben, onnoembare kleur, den laatsten weerschijn der Schechinah. Hoort dien zin: „Orki war ein armer Jud', ein Jud wie alle Juden, viel Kinder und wenig Geld. Aber sein Haus war immer voll

Menschen" — of dit: „Wenn du als Jud nicht diese Welt hast, hast du doch wenigstens jene Welt, und ein Goi hat nicht diese Welt und nicht jene Welt. Was hat der Goi von seinem Leben überhaupt? Ein Jud, wenn er geboren wird, ist ein Jontef, Masseltow, und wenn er acht Tage alt wird, hat er schon eine Mizwe und wenn er sechs Jahre wird, geht er in den Cheder und lernt die heilige Thora, und ist er dreizehn Jahr, legt er Tefilin und zählt zum Minjen, und dann lernt er und hat Mitzwes, seinen Schabbes und seinen Jontef, ist wohltätig und sagt Kaddisch, wenn sein Vater stirbt; kurzum, er lebt wie es Gott geboten hat, er hat was von seinem Leben." — En dat zegt Joschi Schnorrer, tot den opstandigen Mote Goi, aan den ingang van 't Keiwr'-Owous, waar ze de handen moeten strekken . . .

Dat tenslotte is kunst . . . we zien, we hooren, we denken, we voelen erbij, en we rusten er bij uit. Hier zijn het niet de woorden, die 't doen. Hier is de Neschomme van het ghetto in 't rythme van den kunstenaar getrokken en hij spreekt, wat zij hem influistert.

Opmerkelijk is het, dat in 't Westen de ghetto-roman zoo zeldzaam en de ghetto-novelle zoo veelvuldig is. Dit komt waarschijnlijk doordat de ghetto-schrijver zelf het ghetto te veel verlaten heeft, er zich buiten en boven voelt staan, zoodat het leven daar zich als kleine herinneringen in zijn geest heeft vastgezet, die hij nu als typische, eigenaardige schilderijtjes het publiek toonen wil. Niet leeft hij in dien massalen stroom van lust en leed, hartstochten en overdenkingen, dien menschelijken levensstroom, die hier Joodsch en proletarisch gekleurd is, en die de wijde van den roman eischt om in kunst tot uitbeelding te komen. Van buitenstaander moest hij medelever worden. Geen aparte kantjes moest hij uitbeelden, doch heel het menschelijke leven in zijn Joodsche gedaante. Dan pas zal hij zijn volk en het ghetto recht doen. Dan pas zal hij den eerbied gevoeld hebben, dien het ghetto hem moet afdwingen. Niet met min-

zaamheid, maar met ootmoed moet men staan tegenover het collectieve volksleven van Israël in Goloes.

* * *

Dit over het Westen! . . . En nu het Oosten. Mijn taak wordt hier moeilijker. In het Westen is het slechts een plukken van kruid, dat groeit tusschen vreemde oogsten. Hier is het 't maaïen van oogsten zelf. Ik zal trachten met schaar-sche voorbeelden het algemeene te belichten. Wat is hier in 't Oosten ghetto-literatuur, en wat is het niet?

Ik zou geneigd zijn, de geheele Oost-Joodsche letterkunde, voor zoover zij belletristisch is, ghetto-literatuur te noemen, hetzij dat zij in 't Jiddisch, hetzij dat zij in 't Hebreuwsch geschreven is. Slechts waar men ophoudt volks-menschen te beschrijven, maar tracht uitvoerige psychologische analyses van menschen uit de economisch beter verzorgde klasse te geven, houdt al gauw de ghetto-letterkunde op. Zoo kan ik Bergelsohn's modernen, veel besproken roman „Das Ende vom Lied", waarin de verwoesting beschreven wordt, die ledigheid en begeerteloosheid in een jonge vrouw te weeg brengen, geen ghetto-literatuur meer noemen, terwijl Bergelsohn's novellen, vertaald onder den titel „Am Bahnhof", hier wel nog toe behooren.

Zoo valt dus ongeveer de geheele Jiddische letterkunde en een goed deel der Nieuw-Hebreeuwsche onder dezen titel.

Kleine beschouwingen over deze Oostersche ghetto-literatuur zijn te vinden in de voorreden der twee schetsen-bundels van Dr. Arthur Landsberger „Das Ghetto-Buch" — en „Das Volk des Ghetto", terwijl natuurlijk de verschillende werken over letterkundige geschiedenis der Jiddische en Nieuw-Hebreeuwsche literatuur uitvoerig hierover inlichten.

Ik moet even mijn verdeeling weer in 't geheugen roepen: Haskalah — Democratie — Nationale idealen.

Wanneer tenslotte de nationale idee overal doorgedrongen is en vanzelfsprekend, verliest de letterkunde haar tendentius karakter en de rust heeft haar intrede gedaan,

waarin slechts de zuivere, aesthetische schoonheidsletterkunde bloeien kan.

Ook hier valt weer op, dat de kleine schets het verre wint van den roman; dit, mijns inziens, wijl die Oost-Joodsche literatuur jong nog is, en in klein bestek haar vleugels oefenen moest vóór de groote vlucht. Waar romanletterkunde ontstond, doet deze mij het meest denken aan den vóór 19de-eeuwschen realistischen roman. Een zekere lust tot het schilderen van vele wisselende tooneelen; neiging om het humoristische af te wisselen met het didactische, het inschuiven van aparte verhalen (vooral bij Agnon, het procédé dat de Franschen „roman à tiroir” noemen); een zeker gemis aan het licht-schaduwspel, dat de negentiende eeuw gebracht heeft; en daarvoor in de plaats, het scherpe poppetje, naast poppetje, lijntje naast lijntje zetten, dat bij die oude realisten zoo opviel; dit alles karakteriseert die romans, zoowel van Mendale, als van Smolenskin, Agnon e.a.

Door duidelijkheid en ferme kleur munten zij uit, doch achtergrond, schaduwspel, lichtvervloeiingen, hieraan ontbreekt het.

In Bergelson's oeuvre, en ten deele ook in Perez, vinden wij echter het meer modern Europeesche stemmingsvollere, doch een minder frisch-geschilderde tafereelen-kunst. Misschien ook is Russische invloed hier niet vreemd aan. Bij deze laatsten is het rationalistische geheel verdwenen. En een soort mystische stemmingssomberheid hangt over hun woorden.

* * *

De Oost-Joodsche ghetto-kunst is realistisch in wezen, en beschrijft haar onderwerpen in een naïeve, niet gewild-naturalistische, doch zuiver reële taal. Geen literaire taal-conventie heeft in 't Jiddisch de schrijftaal en de spreektaal van elkaar gescheiden. Integendeel, zij staan zoo vlak naast elkaar, dat het schijnt, of de schrijver zich in persoonlijk gesprek tot den lezer richt.

Met de ontwikkeling van de Oost-Joodsche ghetto-literatuur wordt het echter moeilijker er algemeenheden over te zeggen, daar, zooals de letterkundige geschiedenis steeds bewijst, ontwikkeling een nuanceering en individualiseering van de artistieke persoonlijkheid des schrijvers en van de letterkundige genres zelve met zich brengt.

Mendale Moicher Sfurim is wel de vader der Oost-Joodsche ghetto-literatuur, en het schijnt of deze langen tijd het karakter, dat Mendale haar gaf, bewaard heeft. Een vaderlijke vriend, die veel te zeggen en te verwijten heeft, is Mendale den ghetto-Joden. Maar niet zooals de Westerlingen valt hij het volk aan, dat hij lief heeft als zijn kinderen. Neen, misstanden, die het ghetto-volk ongelukkig maken, valt hij aan, kille-bestuurders, beroepsphilanthropen, die doen alsof ze het goed met 't volk meenen, doch het in waarheid kwaad doen. Begrip en liefde voor de Leer is er bij Mendale te vinden, ook twijfel soms. Een natuur is hij, die, zooals Buber 't zou uitdrukken, „Ernst macht”. En toch, zijn heftigheid, zijn verwijten, zijn niet zoo fel en striemend als van Westersche satirici; de goedige, begripsvolle ghetto-humor van het volk, dat eeuwen geleden reeds zei „één chadasch tagath haschemesch”, hij verzacht de satire; en vooral het vloeken gaat Mendale niet af. Gorrelik heeft gelijk, als hij zegt, dat het Mendale vaak gebeurt, dat hij zegent, wanneer hij vloeken wil. Een vroolijke, directe, vive stijl, vol werkelijke dialoog en in 't geheel dialogisch van uitdrukkingwijze, heeft Mendale de Jiddische ghetto-literatuur medegegeven. Naast de liefde voor zijn volk Jisroëil, heeft Mendale de liefde voor de natuur, en ook hiermede beschenkt hij ons. Voor zijn natuurbeschrijving gebruikt hij beelden, aan het ghetto-leven en aan het cultus-leven ontleend, waardoor zij ons direct in de stemming brengen, die hij wil.

Bij hem is het Tische-bow, en Schewoe'ous in 't bosch. Er wordt Schofar geblazen vanuit den hemel en de vogels zingen Schier-ha-schierim —. „Er hat die Natur verjiddischt” wordt van hem gezegd. Mendale is ook één der

meesters van de kinderpsychologie. Frisch en levend zijn zijn herdersjongens en stoeiers! En ook hiermede is hij traditie-makend. Want is er één menschentype, dat de ghettoïsten van het Oosten meesterlijk hebben weergegeven, dan is dit wel de jongen. Krachtig is Mendale's ghetto-visie. Vroolijk of verdrietig, vloekend of zegenend, zich volkomen uitsprekend . . .

Hoe heel, heel anders is Perez. Hij is geheel en al kunstenaar, klaagt noch predikt in zijn werken, tracht slechts te ontroeren, door het weergeven van dat, wat hem ontroerde. In 1851 werd hij te Samosz geboren, en Pines weet van dit plaatsje te vertellen, dat de partijtwisten er niet sterk waren, en dat de jongelui er zich ook aan profane wetenschappen mochten wijden, zonder hiervoor als Poschim verstooten te worden. Misschien hierdoor heeft hij die rust in zijn werken gekregen, die hem tot den zuiveren, universeelen ghetto-kunstenaar maakt, geliefd in welk land ook, waar hij vertaald lezers mocht vinden. Hij staat aesthetisch ten opzichte van het leven, wat wel eens gevaren met zich brengt, vooral waar het religieuze kunst aangaat. In 't Westen toch, vooral bij Katholieken komt het wel dikwijls voor, dat men in extase komt voor den vorm, en met den inhoud geen ernst maakt. 't Is het Aron -Hakodesch slechts bewonderen, om der wille van het schoone Paroeth.

Perez' Chassidische novellen ontroeren. Maar het is niet het Chassidisme, dat Perez liefheeft en doorvoelt, maar de extase der Chassidim. Terwijl Mendale als Maskiel zich keert tegen het Chassidisme wegens het hem verderfelijk schijnend Tsaddiekdome, — en Buber b.v. het lief heeft om haar moreele schoonheid, ziet Perez, de artiest, den biddenden Chassid.

Zijn Chassidische novellen zijn menshportretten.

Perez is zeker de meest objectieve, zichzelf buiten het verhaal zettende en zijn geheele warmte aan het verhaal zelve medegevende ghettoïst. Hij is Rembrandtiek, houdt van 't halfdonker, van versmeltende tinten, — heel sober — grijs en zwart; hij is de minst levendige en de diepst ont-

roerende der ghettoïsten. Zijn ghetto is niet vroolijk, maar een echt land van Galoeth. Ook economische ellende beeldt hij uit, doch niet met verontwaardiging en verwijt, als Mendale, maar in mineur; een smartlied in proza. Ook is hij de diepzinnigste! Zijn eenvoudigen denken na over de verhouding tusschen lichaam en ziel.

De derde groote ghetto-classicus is wel Scholem Aleichem — Salomon Rabinowitch —. Hij is meer een geestverwant van Mendale dan van Perez. Toch behoort hij niet tot de Maskilim, maar is een schrijver van de derde generatie. Ook hij hekelt, echter in luchtige woorden, en met een sans-gêne, zooals Mendale het niet kende, ghetto-toestanden. Niet, omdat hij denkt verbeteringen te kunnen aanbrengen, doch om den vrijen loop te geven aan het satirieke karakter, waarmede hij ter wereld kwam. Hij is een geboren spotter, iets Heineansch is hem eigen. Grimassen trekt hij tegen de menschen, met wie hem het leven in aanraking bracht. Doch ook deze ghettoïst, al speelt hij met zijn volk, bemint zijn ghetto-Joden.

„Das Tagebuch eines Knaben” b.v. volgt een ghetto-zoontje op zijn zwerftocht van 't Oosten naar Amerika, en met grapjes en spotternij openbaart het ons de ellende van den armen Joodschen emigrant en diens naïeve teleurstellingen. Alleraardigst heeft hij 't contrast tusschen de mondaine vrouwen, die hun tijd met roddelen in Mariënbad zoek brengen, en de haar spionneerende nijvere echtgenooten uit Warschau, de Oost-Joodsche bourgeoisie, in zijn „Marienbad” weergegeven.

Als vertegenwoordigers der zuiver aesthetische kunst, die de zaken der werkelijkheid herbeelden om haar poëzie en haar schoonheid, zou ik Agnon nog willen vermelden en Gorrelik.

Agnon verbindt de oude taal van ons volk met de moderne ghetto-toestanden. In een plechtig bijbelsch Hebreuwsch schrijft hij over arme lieden, die echter de wijding behielden, waarmede onze voorouders, ernstige Oostersche

mannen, hun leven omkleed moeten hebben. Zoo heeft hij in de ghetto-literatuur een zeer nieuw genre in 't leven geroepen. Of hij een kleurige markt beschrijft, of de overpeinzingen van een Thora-schrijver, of het zieleleed van een Mithnagid, die zich tot de door zijn familiën verafschuwde Chassidim voelt aangetrokken, het wordt ons verteld in een reine, wondermooie taal, die de stemmigheid bezit van maanlicht, dat op een stillen vijver valt. 't Is, of die taal de ghetto-novelle verwijdt, en haar de tijdelijkheid ontnemt om haar in de eeuwigheid te zetten. En daarbij is Agnon's verbeeldingskracht tot het vinden van zeer bijzondere gebeurtenissen, die echter niet vreemd, noch onnatuurlijk aandoen, zeer groot, grooter dan het wel stemmingsvolle, doch weinig verbeeldingrijke realisme der meeste moderne ghettoïsten als Scholem Asch b.v., en natuurlijker, innerlijk logischer dan de oude romans. Agnon heeft werkelijk met onzichtbare draden Zion met het Galoeth verbonden — en het ghetto geheiligd.

Ook Gorrelik wijkt in zijn „Die liebe Provinz” van de gewone ghetto-novellisten af. Ook hij heeft een taalwijding, die den lezer weldadige rust schenkt, maar hij mist de groote romantische epische verbeeldingskracht van Agnon. Hij is een zuivere lyricus in proza, en zijn vertellingen zijn meer stemmingsgedichten dan schetsmatige gebeurtenis-verhalen. Ik geloof, dat Gorrelik meer geleerd heeft van de West- en vooral Oost-Europeesche literatuur, dan dat hij den toon voor zijn zang gevonden heeft bij den ouden Hebreeuwschen dichter. Gorrelik is een groot natuurzanger, niet zoo tintelend noch zoo vroolijk, noch zoo zich verkwikkend aan eigen evocaties als Mendale Moicher Sfurim, maar stil neuriënd het lied van Elloel, het lied van den herfst.

De natuur heeft hij ontmoet op de groote sombere Russische vlakte, waarin de Joodsche dorpjes, als weggeworpen voorwerpen, die een karavaan in de woestijn gelaten heeft, verspreid liggen. Een diepte van natuur-melancholie, die ik misschien bij een Lamartine terug vind. Het is het pro-

vincie-ghetto, dat Gorrelik kent, een wat droevig ghetto, dat den herfst toebehoort.

„Die Juden müssen dem Herbst sich verwandt fühlen. Sind sie doch der älteste Zweig auf dem alten Baume der Menschheit, ein Volk mit Vergangenheit, mit so vielen, vielen Erinnerungen. Ein Volk, über das so viele Zeiten hinweg gingen, musz von Herbstmotiven durchzogen sein: von der stillen Trauer des Welkens, von der grauen Sorge, von Kummer, Erfahrung und Dulden . . .”

En nu wij weer de droeve snaar geroerd hebben, moet ik van zelf even den naam van Morris Rosenfeld gedenken, den dichter van de „Lieder des Ghetto” — die het nieuwe, mij uit de literatuur nog niet zoo bekende ghetto bezingt, van New-York, het ghetto der Joodsche fabrieksarbeiders, in harden strijd om het dagelijksch brood; Rosenfeld driemaal weenend, om zijn klasse, die verdrukt wordt, om zijn volk, dat veracht wordt, en om God, wiens tempel verwoest is.

Rosenfeld's poëzie is vol bitterheid en vol smart. Te veel heeft hij van de Maror moeten eten, en te groote en veelvuldige liefde droeg hij in 't hart. Hij is de dichter der Kinnoth van 't ghetto, dat voor hem het armen-ghetto der groote stad is, de laatste droeve Abodah van 't volk Israël, onder de zweepslagen der moderne groot-industrie.

En nu weet ik wel, hoe oppervlakkig ik deze Oost-Joodsche ghetto-literatuur heb behandeld, hoe talrijke groote namen verzwegen werden — maar het was noch mijn doel, noch in mijn vermogen volledig te zijn. Ik heb willen vertoeven bij enkele Gdolé -be-Jisraël. Vele literaire stroomingen, zooals het Westen die kent, kent de Oost-Joodsche letterkunde nog niet. De stroomingen zijn er nog meer politiek dan zuiver literair. Maar wel zijn er vele, zeer van elkaar verschillende figuren, die allen wel eens geestelijke vaders zullen zijn van talrijke zonen. Men vergeve mij dus, dat ik mij bepaald heb tot het aanwijzen van de wortels der literatuur, waaruit de kunst verder kan groeien.

DEUTERONOMIUM 32,3 VÒÒR HET STAANDE GEBED, EENE HYPOTHESE,

door Mr. Izak Prins (Amsterdam).

In afwijking met bijna al de buitenlandsche ¹⁾ vindt men in onze Hollandsch-Aschkenazische gebedenboeken ter inleiding van het Staande Gebed bij מוסף en מנחה boven אדני שפתי, zij het dan ook soms tusschen haakjes, nog steeds het vers Deut. 32,3: „Wanneer ik den Naam des Eeuwigen aanroep, kent Gij dan grootheid toe aan onzen God!”

Alle schrijvers zijn het er met elkaar over eens, dat het eigenlijk ongewenscht is, de גאולה, de lofzegging גאל ישראל, dus in שחרית en ערבית, niet onverwijld met de תפלה te verbinden.

III,1 שׁיע אורה חיים schrijft onomwonden voor, dat men daar slechts het vers אדני שפתי (Psalm 51,17) tusschen mag lasschen, en באר היטב teekent hierbij aan, dat alleen bij מוסף en מנחה vòòr, doch niet na dit Psalmvers hier iets gezegd mag worden, hetgeen een מנייה doet opmerken, dat het gebruik derhalve onjuist is, dat ons Deuteronomiumvers na dat Psalmvers gezegd wordt.

Eén blik in ons avondgebed is echter reeds voldoende om te erkennen, dat met dien wensch, dat er geen הפסקה zij tusschen de גאולה en de עמידה, niet altijd rekening gehouden

is. Maar ook daar, waar de schrijvers hun aandacht meer in het bijzonder op het ochtendgebed gericht houden, moeten zij erkennen, dat er kleine inschuingen bestaan, welke niet goed te rechtvaardigen zijn ²⁾.

In onze סדורים is deze versregel uit Mozes' zwanenzang te dezer plaatse niet onderdrukt; het is er een geworden, dat slechts „sommigen — in stilte — zeggen.”

Nu moet het de aandacht trekken, niet alleen, dat dit vers daar in de aangegeven gevallen tot de eigenlijk verboden lectuur behoort, doch ook, dat het, niettegenstaande het duidelijk de sporen draagt van eene opwekking, tot meer personen gericht, zachtjes gebeden moet worden.

De op onzen פסוק volgende Psalmregel past weliswaar in den mond van elken biddende, ook den zacht prevelende ³⁾; hoewel deze invocatie juist van den luid reciteerenden הון te verwachten zou zijn (א״ח III,2), gelijk hij deze ook aan het slot van zijn אוחילה לאל op de Hooge Feestdagen voordraagt ⁴⁾.

* * *

Omtrent de beteekenis van ons zoo geïncrimineerde Deuteronomium-vers te dezer plaatse waag ik 't, de volgende hypothese op te stellen:

Oudtijds werd dit vers door den הון vòòr diens voordracht — of herhaling ⁵⁾ — van de עמידה uitgeroepen, met de bedoeling de eigenlijke lofzeggingen door de gemeente met het ברוך הוא וברוך שמו of iets dergelijks, resp.-òf met het אמן te doen beantwoorden.

Eerst zoo gebezigd heeft dit vers daar zin en beteekenis!

In het algemeen zijn dergelijke waarschuwingen aan onze liturgie niet geheel vreemd. Ik wil hier niet alleen wijzen op exhortaties als אהי לה גרלו (Psalm 34,4) en יהללו (Psalm 148, 13) door den הון aangeheven ⁶⁾ en door de gemeente antiphonisch beantwoord, en ook op de extra-liturgische admonities, stilte en aandacht bij het gebed ⁷⁾ en de תורה-voorlezing verzoe-kend, doch voornamelijk op het uitvoerig bericht, dat de הלמוד brengt van de in onzen eeredienst misschien geheel

eenige wijze, waarop in de Basilika te Alexandrië met hare kolossale afmetingen voor de תורה-voorlezing en bij elke benedictie uit de תפלה de schare een sein kreeg, om met het אמן te respondeeren.

De ממונה (= שמש of חזן) zwaaide daar dan telkens met een vlag, (סוכה Bab. 51b, Jerus. 55 a en b)⁸⁾.

Dit eigenaardig signaal mag des te gevoeligker met het door mij veronderstelde gebruik van onzen פסוק in verband gebracht worden, wanneer men scherp in het oog wil houden, dat ook ons vers in onze liturgie op dezelfde plaatsen aangewend wordt als destijds het vlaggevertoon in Alexandrië: ook bij ons èn bij de תפלה èn voor קריאת התורה. Immers doet de חזן nog thans bij ons een variant van het vers: t. w. „הגל הבו גרל לאלהינו, „Gij allen, kent grootheid toe aan onzen God!”, aan het oproepen van den כהן voorafgaan⁹⁾.

Het uitroepen van ons vers voor den aanhef van het Staande Gebed is dan in de plaats gekomen van dit vlaggezwaaien, het is mogelijkterwijls zelfstandig in het leven geroepen, en misschien zelfs ouder dan die Alexandrijnsche מנהג¹⁰⁾.

In ieder geval hebben beide instituten, zij het dan ook op verschillende wijze, het eene visueel, het andere auditief, bij dezelfde gelegenheden aan hetzelfde doel moeten beantwoorden.

M.i. moet ons vers buitengewoon geschikt geoordeeld zijn tot deze hoorbare exhortatie, om de synagogale eulogieën te begeleiden en er mede in te stemmen.

Onze Bijbelplaats is immers van ouds in samenhang gebracht met de gemeente-lofprijzingen, (יומא 37a). Tevens was op dit vers het meer-personen-gebed gebouwd, (ברכות 27a en 45a).

Voor een בלחש zeggen, waartoe het thans ter inleiding van de עמידה gedoemd is, komt dit vers dan ook allerminst in aanmerking¹¹⁾!

In de door mij hier gegeven voorstelling van de historische ontwikkeling van het gebruik van dezen פסוק te dezer plaatse komt ook de vermelde aanteekening van den corrector bij

באר היטב tot zijn recht, alsmede het ontbreken van ons vers in het avondgebed¹²⁾. Hier wordt de תפלה immers door den חזן niet herhaald, noch is dit ooit daar hoog opgezegd.

Het supprimeeren van ons vers bij שחרית zal m.i. hebben plaats gevonden, — nadat het oorspronkelijke gebruik in vergetelheid geraakt was, — terwille van vermeld verbod van הפסקה tusschen de נאולה en de תפלה.

Het door mij veronderstelde gebruik, dat de halachisten en liturgisten niet kennen, dat reeds vroeg afgestorven moet zijn en vervangen door het terecht door dezen gegispde misbruik, heeft natuurlijk nooit op dit verbod van הפסקה inbreuk gemaakt¹³⁾.

¹⁾ De zorgvuldig in samenwerking met eene commissie door Joseph B. Levy bewerkte Deutsche תפלה סדר, (Frankfurt a. M., 1918⁹⁾, heeft dit vers ook op dezelfde plaatsen als de Hollandsche gebedenboeken en dit steeds tusschen haakjes. Daarentegen komt in G. I. Polak's ארשה שפתים, (Amsterdam, 1914¹⁹⁾, ed.-L. D. Staal, — zie diens opstel ונטלתי רוחא in het Letterkundig Bijblad van het Nieuw Israëlietisch Weekblad, LXI, 1925, No. 1 — het vers ter plaatse in het geheel niet voor.

²⁾ Machsor Vitry, ed.-S. Hurwitz (Berlin, 1893), blz. 66, naar ברכות 9b. In verband met ons vers geeft Ismar Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, (Frankfurt a. M., 1924²⁾, blz. 43 al heel weinig, en dit weinige is nog — cf. het slot van zijn § 9, 3, pr. — misleidend. Zie echter ook aldaar blz. I en 518.

Noch Kaufmann Kohler: The origin and composition of the eighteen benedictions with a translation of the corresponding Essene prayers in the apostolic constitutions, in het Hebrew Union College Annual, I, (Cincinnati, 1924), noch Louis Finkelstein: The development of the Amidah [I]. Jewish Quarterly Review, XVI, (Philadelphia-London, 1925), heeft iets over ons vers.

³⁾ Vooral het ook door Elbogen l. c. vermelde inleidingsvers Psalm 65, 3, juist in verband met Psalm 65,2.

⁴⁾ R. Jomtof Liepman Heller (1579—1654) verbiedt echter het luid-op zeggen door den חזן van dit Psalmvers, (מגן אברהם, op ה"א III,2).

In de R.K. mis is het alleen de celebrerende priester, die een op dit Psalmvers geïnspireerde invocatie doet.

- 5) Hierover Ismar Elbogen: *Geschichte des Achtzehngebetes*. (Breslau, 1903) blz. 37 vlg. en Elbogen, o.c., blz. 28, 254 vlg. en 515.
- 6) Thans ook ברכו. Hierover Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst*², blz. 17 en 513.
- 7) In den Franschen tijd, waarin de Synagoge als het ware onder politie-toezicht stond, kende men hier te lande zelfs eene synagogale admonitie in het Hollandsch.
- In het Besluit van het Centraal Consistorie van de Israëlieten van het Fransche Keizerrijk van 30 Augustus 1809, waarbij inhoud en voordracht van het formulier-gebed voor Napoleon den Groote en Keizerin Louise werden vastgesteld, staat in art. 5 van den (Franschen en) Hollandschen text: „Alvorens het Gebed te beginnen zal de persoon, wien het dragen van het Heilig Wetboek is opgedragen, hetzelfde aan der Voorzanger overhandigen, en deze zal, staande met luider stemme afkondigen: „*Mijne Broeders, weest aandachtig; men gaat het Gebed voor Zijne Majesteit en voor de Keizerlijke Familie uitspreken.* [“] Op deze uitnodiging zullen alle de aanwezenden opstaan en tot het einde van het Gebed toe blijven staan.
- Op het oogenblik der uitnodiging, zal de Rabbijn zich aan de regter zijde van den Voorzanger plaatsen en het Gebed uitspreken; zullende de aanwezenden bij elke zinsnede daarvan, *Amen* antwoorden; gelijk het formulier zulks aanduidt.”
- Op het folio-blad (Catalogus van de Tentoonstelling: Verdwijpend Amsterdamsch Ghetto in Beeld, Amsterdam, 1916, No. 1029), waarmede deze Verordening officieel bekend gemaakt is, wees mij de bezitter ervan, de heer S. Seeligmann, die ook een dubbel octaaf-blad, waarvan alleen de binnenzijde bedrukt is, van deze תפלה בער הקיכר met Hollandsche vertaling in zijne collecties heeft, alsmede twee voor toenmalig Synagoge-gebruik gediend hebbende afschriften, één in het Hollandsch en één in het Hebreeuwsch, en beide voorzien van bovenvermelde in het Hollandsch geselde opwekking.
- 8) Samuel Krauss: *Synagogale Altertümer*, (Berlin-Wien, 1922), blz. 261 vlg. stelt de meervoudig getradeerde beschrijving ervan samen. Zie ook aldaar blz. 171 en Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst*², blz. 495.
- De tradent R. Juda ben Ilaj leefde in de 2de eeuw.
- Prof. Dr. J. L. Palache wees mij erop, dat dit zwaaien met doeken — (in den text סורדין = σουδάριον = zweetdoek, zakdoek, doek of vlag) — nog in den Islam voorkomt, en wel bij de z.g. plechtigheid van Arafât. Om aan de duizenden aanwezigen telkens het moment voor een zekere formule, welke dan opgezegd moet worden, aan te duiden, wordt van het seinen met doeken gebruik gemaakt.

- Prof. Palache gaf mij ook een in ons verband zeer leerzame plaats op in C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, II, (Haag, 1889), blz. 80, waaruit blijkt, dat er bij de Mohammedaansche godsdienst-oefeningen in de groote moskee te Mekka, wanneer de deelnemers daar zeer veelvuldig zijn, in de rijen der geloovigen over de geheele moskee „Mekabir's” geposteerd staan, om het door den voorganger uitgeroepen: „Allahoe akbar!”, („Allah is groot!”), dat elken overgang naar een nieuwe positie inleidt, als het ware telefonisch door de geheele ruimte voort te planten, omdat de meesten den leider zelf hooren noch zien kunnen.
- 9) Een variant hierop weer heeft סופרים 14, 11. Voor ons verband is de aantekening hierbij in de ed.-Dr. Joël Müller, (Leipzig, 1878), van belang.
- 10) Volgens Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst*², blz. 43 is de פסוק ter plaatse eerst in de Middeleeuwen ingevoerd.
- 11) Zie nog de dit betoog ondersteunende plaats in Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst*², blz. 25 alsmede 514 en 60 met het oog op het weren van het stille, het privé-gebed onmiddellijk na de גאולה.
- 12) Vermelde editie van Machsor Vitry, (Fransche ritus, van 12de eeuw af), heeft steeds die gelaakte volgorde, (blz. 66, 383 en 389). Op blz. 389 wordt er niet op gelet, dat daar ook uitdrukkelijk van het avondgebed sprake is. Alle Hollandsche סדרים, exempto L. Wagenaar's נפש נפש (Amsterdam, 1901), en ook Levy o.c. begaan te dien opzichte bij de Staande, met uitzondering der Bijgevoegde, Gebeden voor de feestdagen eigenlijk dezelfde fout. In de Hollandsche תפלת ישראל van Dr. S. I. Mulder, (Amsterdam, 1882⁷), blz. 28 wordt ons vers bij de שמונה עשרה in שחרית, gelijk overal elders tusschen haakjes, geplaatst zonder de opmerking, dat het slechts voor bij מנחה geldt.
- Zie nog L. Wagenaar: ראשית הכמה, III, (Amsterdam, 1924²), blz. 20.
- 13) Mijn thesis zou krachtig gesteund worden door eene plaats in een ouden סדר, waar vlak achter de slot-eulogie את-עמו ישראל המברך het vers zou staan. In den Perzischen ritus gaat aan de עמודה van מוסף לשבת een kort gebed vooraf, waarin onze פסוק bijna onmiddellijk aansluit aan het vers את עמו בשלום יברך את עמו בשלום (Psalm 29, 10). Verg. Elkan N. Adler: *The Persian Jews. Their books and their ritual.* *Jewish Quarterly Review*, X, (London, 1898), blz. 609 (No. 69).
- Toch mag men niet absolute waarde hechten aan de plaats, waar een stuk in den סדר voorkomt, met betrekking tot de plaats, waar het in de liturgie feitelijk gezegd wordt. Men denke bijv. aan de benedictie לעשוק ברברי תורה, שירי היהוד, שיר הכבוד, aan ברכי נפשי en de פרכי אבות; alle stukken, die in de Hollandsch-

Aschkenazische ספרדים op eene andere plaats staan dan waar ze gemeenlijk in Nederland tijdens den eeredienst gezegd worden. Tenslotte: zoolang niet onomstootelijke berichten mijne hypothese tot waarheid verheffen, moeten steekhoudende vermoedens dienst doen. Mogelijk komen er nieuwe bij onderzoeken van de liturgie der oud-Christelijke Kerken ook van andere aan het licht.

HET MARRANEN-PROBLEEM UIT OEKONOMISCH OOGPUNT,¹⁾

door **S. Seeligmann** (Amsterdam).

Heraclitus' bekend gezegde *πάντα ῥεῖ* „alles is in beweging" geldt ook voor de geesteswetenschappen. In het bijzonder voor de geschiedenis. Sedert men deze bij haar bestudeering van een hooger plan beschouwde, haar als wetenschap van hooger rang achtte, zich niet meer tevreden stelde met het kronijkachtig vermelden der gebeurtenissen alleen, maar in het verloop der geschiedenis, zoowel wat plaats als tijd betreft, samenhang zocht en vond, hebben de verschillende systemen van geschiedbeschouwing elkaar opgevolgd. Geheel natuurlijk heeft het individueele standpunt, de eigen levensbeschouwing van den historicus grooten invloed geoefend op zijn werk, hetzij dat het een stichter van een school geldt of een volgeling, den bewerker van oude geschiedenis of van het gebeuren van den nieuwsten tijd, en evenzoo geldt dit hem, die slechts één tijdvak of één enkel volk of één enkele groep, uit welk oogpunt ook tot groep gebracht, behandelt. Maar zelfs zij, die tot dezelfde school behooren, zullen toch, als er verschil in staatsburgerschap is, dezelfde feiten verschillend zien. De geschiedenis van den Elzas en Lotharingen in den loop der tijden zal door een Duitscher anders worden geschreven, dan door een Franschman, al behooren beiden tot dezelfde historische school. En

evenzoo zal verschil in godsdienst een sterk merkbaar spoor in de werken der verschillende auteurs achterlaten, al staan ze overigens op hetzelfde standpunt. Een *Geschiedenis van het Volk Israël* door wijlen Opperrabbijn M. Monasch, die als geloovige Jood den vinger Gods in de geschiedenis zag, is toch wezenlijk verschillend van Prof. A. Noordtzij's *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis*, die eveneens aan het ongerepte Bijbelwoord de hoogste historische waarde toekent, maar de geschiedenis van het Oude Testament slechts ziet als *Vorstufe* voor die van het Nieuwe Testament.

Voor vele schrijvers houdt de geschiedenis van het volk Israël op met den val van den eersten Tempel en de Babylonische overheersching in 586 vóór d.g.j. (zoo Kittel en Noordtzij), voor anderen loopt zij door tot den val van den tweeden Tempel en de verwoesting van Jeruzalem door Titus in 70 na d.g.j. (zoo Sellin). Voor de Joodsche geschiedschrijvers houdt ook dan de geschiedenis der Joden nog niet op. Ze vormden weliswaar geen eigen Staat, woonden niet meer op eigen territorium, maar er is een combinatie van momenten, die allen — hoe verstrooid ze ook sedert den val van den Joodschen Staat mogen zijn — bindt, al treedt bij de eene groep het eene moment wat sterker op den voorgrond dan bij de andere. Er is toch voor allen het gelijke verleden als volk, de nationale band, de gelijke godsdienst, de eigen Hebreeuwsche taal.

Het spreekt van zelf, dat het schrijven eener geschiedenis der Joden in de Diaspora gedurende de eeuwen na het jaar 70 tot heden een buitengewoon moeielijk werk is. In zijn geheel is het in de negentiende eeuw maar tweemaal beproefd. Eén keer door I. M. Jost in Frankfort a.d. M. Zijn twaalfdeelige *Geschichte der Israeliten* (1820—1847) is met een verkillende objectiviteit bewerkt, die het meer een kronijk, dan een warmte uitstralend geschiedverhaal doet zijn. Het tweede werk is Heinrich Graetz *Geschichte der Juden* in elf deelen, met groote bezieling en in meeslependen stijl geschreven. Hoewel er door speciale publicaties, onderzoekingen

over het verblijf van Joden in bepaalde landen of steden, oorkonden-werken en wat dies meer zij, talrijke fouten bij Graetz in den loop der jaren voor den dag zijn gekomen en ook nu nog, ik zoude haast zeggen dagelijks te voorschijn treden, die ook in de nieuwere drukken slechts in geringe mate zijn hersteld, is het werk toch een onvergankelijk werk, omdat Graetz als eerste heel het gebeuren der Joden in de Diaspora tot zijn tijd, van één bepaald standpunt uit, het Joodsch-nationale zijn, heeft bekeken en daardoor deze heele geschiedenis der Verstrooiing tot een geheel heeft gemaakt.

Kort voor het begin van den wereldoorlog heeft S. Dubnow, eerst in het Russisch, later in het Duitsch en Hebreeuwsch vertaald, een nieuwe groote geschiedenis der Joden begonnen, waarvan in de Duitsche uitgave de nieuwste tijd van 1789—1914 in drie deelen reeds is verschenen. Hij staat op sociologisch standpunt en gaat van de gedachte uit, dat het Joodsche volk ten allen tijde en in alle landen zelf subject, d.w.z. scheppende kracht voor zijn eigen geschiedenis was, niet alleen op intellectueel gebied, maar ook op het terrein van het sociale leven.

Behalve deze groote werken zijn er natuurlijk tallooze handboeken en compendia in de meest verschillende talen uitgekomen, ook in het Nederlandsch. De studies over bijzondere deelen dezer geschiedenis, zoowel door Joden als Christen-geleerden geschreven, zijn reeds zoo talrijk, dat ze niet alleen wegens het taalverschil, maar ook door het aantal zelve niet meer voor één geleerde zijn te overzien. Deze verregaande specialiseering, die de vele zwakke punten in Graetz' *Geschichte* kan aanvullen, heeft begrijpelijker wijze ook een nadeeligen kant. De samenhang van uiteenliggende gebeurtenissen komt heelemaal in het gedrang. In de meeste gevallen blijft het bij stofverzamelen en naast elkaar plaatsen van nieuw gevonden feitenmateriaal.

En ook bij bewerkingen van de geschiedenis der Joden in bepaalde landen, wordt dikwijls het bijzondere der betreffende groep over het hoofd gezien. Hierdoor planten zich dik-

wijls foutieve opvattingen van geslacht tot geslacht voort en gaan van het eene boek in het andere over, zonder dat zelfs groote geleerden er zich rekenschap van geven, dat de door hen gegeven voorstelling niet juist is. De noodzakelijke visie op het geheel ontbreekt door het overvloedig uitspinnen der gevonden details. Dit gebeurt natuurlijk bij de onderzoekingen op elk geschiedkundig gebied, bij de speciale Joden-geschiedenis is het echter zoo goed als regel, omdat de kring van ernstige historici op dit terrein ook relatief zoo klein is.

* * *

Op het gebied der geschiedenis van de Joden in Nederland is in de laatste vijftientig jaar ongeveer, een geheele reeks boeken, brochures en tijdschriftartikelen verschenen, terwijl ook in standaardwerken op ander terrein over de Joden is gehandeld. Ik bedoel met dit laatste in de eerste plaats S. J. Fockema Andreae *Het oud-Nederlandsch Burgerlijk Recht* I (Haarlem 1906) en L. Knappert *Geschiedenis der Hervormde Kerk onder de Republiek en het Koninkrijk der Nederlanden* I en II (Amsterdam 1911 en 1912). Indien we deze twee laatste schrijvers uitzonderen, die werkelijk beiden, ieder voor zoover het de door hem behandelde stof geldt, oorspronkelijke gedachten in hun werk hebben neergelegd, Prof. Knappert vooral in zijn eerste deel, (ik kom daar later nog even op terug,) en dan nog een goede plaatsbeschrijving als I. Mendels *Geschiedenis der joodsche Gemeente in Groningen* en misschien nog een paar opstellen uit den allerlaatsten tijd noemen, dan blijft er als algemeen oordeel over de vele verhandelingen, die op dit gebied uitgekomen zijn, het oordeel van Dr. Japikse gelden, dat deze over een studie van mijzelf 'n tiental jaren geleden heeft gegeven ²⁾, dat er slechts feitenmateriaal naar voren werd gebracht en niet het eigenaardige van deze Joden in Nederland en hun verhouding tot hun Nederlandsche omgeving uit al deze feiten is verwerkt.

Ik heb in de laatste jaren aan dit probleem en een tweetal,

dat naar mijn meening in nauwen samenhang daarmede staat, bijzondere aandacht geschonken. Door het mij ter beschikking staande materiaal nauwkeurig na te gaan, zag ik een onderlingen samenhang in de verschillende verschijnselen, die bij de komst der Joden in Nederland en hun verder verblijf waar te nemen zijn, en vond zoo naar mijn meening een oplossing voor de gestelde problemen. Deze gaan ver uit boven de engere sfeer der geschiedenis der Joden in Nederland, ze zijn een deel ook van Neerland's Geschiedenis in de Gouden Eeuw uit oekonomisch opzicht. Ik heb mij echter alleen tot taak gesteld de ééne zijde van het probleem, zoover het den Joden geldt hier uiteen te zetten. In hoe verre deze zienswijze eenige wijziging in de opvatting der handels-geschiedenis van Nederland brengt, wil ik niet beslissen, maar eventueel overlaten aan hen, die deze speciale studie tot de hunne maken.

* * *

Het eerste probleem, dat ik mij gesteld had, in directen samenhang met de bedoelde recensie van Dr. Japikse, was de vraag: wat is het eigenaardige van de geschiedenis der Joden in Nederland als geheel gezien. Hoe onderscheidde de toestand der Joden zich hier, subjectief en objectief, van dien in andere landen en waaraan was dit verschil toe te schrijven?

Merkwaardig mag het genoemd worden, dat deze feitelijk zoo eenvoudige vragen in de, zoo gezegd, zeer groote litteratuur over de Joden in Nederland nergens werden gesteld en behandeld en daardoor tal van historische feiten n.m.m. verkeerd werden gezien.

Uitvoerig heb ik *dit* probleem in een voordracht, eenigen tijd geleden in het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland gehouden ³⁾, onderzocht en trachten op te lossen. Met een paar trekken wil ik hier mijn antwoord schetsen, omdat het in directen samenhang met de andere twee problemen staat.

Op het einde der zestiende eeuw was het aantal Marranen,

dat wil zeggen Schijn-Christenen, die de Inquisitie waren ontvlucht — (ik kom later hierop natuurlijk nog terug) — en zich in Amsterdam hadden gevestigd, reeds zoo toegenomen, dat ze opvielen en niet eenvoudig als Spaansche of Portugeesche kooplieden, die zich hier tijdelijk ophielden, werden aangezien. Ze hebben ook Joodsche godsdienstoefeningen gehouden en werden, zooals H. J. Koenen in zijn *Geschiedenis der Joden in Nederland* ⁴⁾ volgens Basnage verhaalt, — (een authentieke bron in het Amsterdamsche Gemeente Archief heb ik er nooit voor gevonden en de Barrios, die het ook vertelt, heeft stellig een verkeerd jaartal) — bij een godsdienstige bijeenkomst op den vooravond van den Grooten Verzoendag Zondag 18 September 1595 „door den onderschout met eenige gerechtsdienaars, die meenden, dat er een bedekte samenkomst „van Roomschegezinden werd gehouden, overvallen. Toen „men ontdekte dat het Joden waren werden ze weer ongemoeid gelaten.”

En voor het jaar 1598 schrijft Hugo Grotius in zijn *Jaerboeken en Historien* ⁵⁾: „Waerenboven ook de vluchtelingen „uyt Portugael, een gedeelte der oovergebleevene Joden in „dat rijk, uyt vrees van onderzoek oover hunnen vaeder„lijken godtsdienst, en andere op hoop van meerder winst, „de grootheyt der stadt Amsterdam voor andere gekoosen „hebben.”

We willen er direct de aandacht op vestigen, dat Grotius dit feit van de aanwezigheid der Marranen vermeldt, geheel objectief, zonder een woord van afkeuring, dat deze Joden hier een toevlucht hebben gevonden en zonder den wensch te uiten, dat ze onder een bepaald reglement zullen worden gesteld.

Deze Marranen kwamen als rijke kooplieden hier, het waren menschen van groote ontwikkeling, velen hadden gestudeerd, er waren onder hen van ouden Spaanschen en Portugeeschen adel, zooals voor jaren reeds de dichter Isaac da Costa heeft aangetoond ⁶⁾. Hun vrijheid hier ter stede was zeer groot, ze onderscheidden zich in hunne rechten slechts

zeer weinig van de andere inwoners van Amsterdam. Amsterdam was toen zeer op hun aanwezigheid gesteld. Hun rijkdom en hun handelondernemingen, hun connecties met Marranen op andere plaatsen, waarop we nog uitvoerig terugkomen, waren van belang voor de ontwikkeling van Amsterdam; anders had men tegenover deze Joden niet een zoo verregaand tegemoetkomende houding aangenomen. Dit kan vooral ook daaruit blijken, en dit treffen we niet alleen in Amsterdam aan maar ook elders, dat tengevolge van de vele godsdiensttwisten hier te lande in die dagen, velen de vrijheid der Joden met leede oogen aanzagen en de Classis telkens en telkens over deze vrijheid klaagt, zonder dat haar klachten in werkelijkheid iets aan den toestand veranderen. Ja zelfs bleek het mij, dat verschillende keuren, die later tegen de Joden in Amsterdam werden uitgevaardigd, in de praktijk zoo goed als altijd onuitgevoerd bleven. Ditzelfde gold ook ten opzichte van de Katholieken, zooals o.a. door Prof. Knappert terecht wordt opgemerkt. Hij schrijft ⁷⁾: „Zoo was de strijd tegen de pausche superstitie „tegelijk kerkelijk en politiek en, daar de roomsche praktijken er bij de natie nog diep inzaten, zijn synoden en „classen rusteloos bezig met te protesteeren en den sterken „arm der overheid in te roepen tegen . . . en tegen tallooze „gebruiken bij allerlei gelegenheid, waarin het oude geloof „voortleefde en waarvan de synodale acta vol zijn. Van „alles wordt der overheid rapport gedaan, die meestal een „oog dichthoudt of wier ambtenaren zich al te gaarne voor „grof geld lieten omkopen; die af en toe ook scherpe plak„katen uitvaardigt of zelfs hard optreedt, als de stoutig„heden al te stout worden, of als zij de goede gezindheid „der gereformeerde predikanten voor haar politiek behoeft.”

Dit nu is voor alle punten ook voor de Joden juist. Hun toestand in werkelijkheid was buitengewoon gunstig, niet alleen in verhouding tot hun toestand elders, maar ook absoluut beschouwd. En in het eerste deel zijner geschiedenis komt dit bij Prof. Knappert ook tot zijn recht. Het culmineert

in zijn uitlating over de Joden (I p. 177): „In waarheid leefden zij rustig, door de overheid beschermd, vrijgelaten in „hun ceremoniën, ook in de huwelijksluiting.”

Verrassend is het dan op de laatste bladzijde van het eerste deel, onder de *Addenda* naar genoemde bladzijde 177 verwijzend te lezen: „Sedert ik dit schreef, ben ik op mijn „gunstig oordeel over den toestand der Joden eenigszins „teruggekomen, gelijk in het tweede deel nader blijken zal.”

Deze verandering kwam zonder twijfel onder invloed van een artikelenserie in Blok's Bijdragen voor Vaderlandische Geschiedenis door wijlen Dr. M. Wolff gepubliceerd⁸⁾, die de geschiedenis der Joden in Amsterdam bijna uitsluitend op keuren en reglementen wil opbouwen of op de klachten en rapporten van Joden uit den emancipatietijd, die echter alle niet teruggeven de werkelijkheid, de reële verhoudingen, waaronder zich het leven der Joden heeft afgespeeld. Daardoor kwam Dr. Wolff ertoe den toestand der Joden hier te lande als weinig gunstig voor te stellen.

Denzelfden keerden invloed hadden Dr. Wolff's opstellen ook op Prof. Hermann Wätjen, die als steun voor zijn bestrijding van Prof. Werner Sombart's *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig 1911) in zijn *Das Judentum und die Anfänge der modernen Kolonisation* schrijft⁹⁾: „Die „Nachforschungen Wolffs offenbaren, dass die Stellung „der Juden in Holland durchaus nicht so frei und ungebunden war, wie man bisher angenommen hatte.”

Zooals gezegd, heb ik tal van bewijzen van het tegendeel, uit Nederlandsche schrijvers en mededeelingen van buitenlandsche Joden en niet-Joden hiervoor bij een vorige gelegenheid gegeven, en is het mijn bedoeling niet daarop hier verder in te gaan. Ik moet echter kort verklaren, hoe het mogelijk was, dat deze gunstige toestand zich zoo kon ontwikkelen en dit beschouw ik als het zwaartepunt van mijn eigen oplossing van het gestelde probleem, ook in samenhang met de andere vragen.

Zooals bekend en reeds herhaaldelijk sedert Koenen¹⁰⁾

vermeld, hebben de Staten van Holland in hun zitting van 4 en 17 Maart 1615 eene commissie benoemd, om een reglement voor de Joodsche natie vast te stellen. Er werden hiervoor twee ontwerpen gemaakt, het eene door Reinier Pauw, burgemeester van Amsterdam, het andere door Hugo Grotius¹¹⁾, toen pensionaris van Rotterdam. Op den inhoud dezer vermoedelijk nog niet gepubliceerde stukken ga ik niet in, omdat we mogen verwachten, dat ze in afzienbaren tijd door Mr. Izak Prins voor het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland zullen worden uitgegeven.

De Staten hebben in hunne vergadering van 12 December 1619 beide ontwerpen naast zich neergelegd en besloten geen Joden-reglement vast te stellen, maar aan iedere stad, evenals aan Amsterdam, over te laten zelfstandig over de Joden te beslissen.

Dit nu is het cardinale punt voor de ontwikkeling en den gunstigen toestand van de Joden hier te lande. Het niet uitvaardigen van een algemeen Joden-reglement maakte de Joden niet tot een klasse van mindere orde, hetgeen ze anders in het oog van ieder waren geworden. Hun rijkdom en koopmanschap veroorzaakten, dat de steden die vooruit wilden komen, in de eerste plaats Amsterdam, den Joden alle mogelijke vrijheden gaven en lieten. En hebben we in dit opzicht voor Amsterdam slechts indirect bewijsmateriaal, voor andere plaatsen in Holland, waar zich Marranen wilden neerzetten, kunnen we op merkwaardige stukken wijzen, die bewijzen van hoe groot belang het werd geacht, dat deze groot-kooplieden zich in Nederlandsche steden vestigden. Niet alleen in Amsterdam, ook in een aantal andere steden treffen we in de zeventiende eeuw Marranen aan of trachten zij vasten voet te krijgen. Het is mijn bedoeling niet de vestiging in deze plaatsen, — ik noem bijv. Alkmaar (1604), Haarlem (1605), Rotterdam (1610) 's-Gravenhage (1636?), Middelburg (1642), Maarsen en Maarsenveen (ca. midden 17de eeuw), Amersfoort (1655), Kampen (1661), — te bespreken, ik wil alleen uit twee stukken, het eene betreffende Rotter-