

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 18 (1962)

Artikel: Die jüdische Liturgie zur Zeit Jesu
Autor: Hruby, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960989>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bild hätten verändern können. Man mußte im Gegenteil von einer vergeblichen Mühe des Verteidigers sprechen, seiner Pflicht zu genügen. Darum konnte man auch nur erwarten, daß der endgültige Gerichtsspruch dahin führen würde, das Urteil der ersten Instanz zu bestätigen.

Damit ist die letzte Frage für uns Menschen, was uns als Aufgabe durch diesen Prozeß aufgetragen ist. Wir müssen uns immer wieder eingestehen, daß mit dem Eichmannprozeß «eine ganze Epoche vor Gericht stand». Als seinerzeit die berüchtigte Novembernacht 1938 gewesen war, bekannte eine deutsche Frau: «Ich schäme mich, eine Deutsche zu sein.» Möchte uns diese Scham angesichts der Geschehnisse im Dritten Reich, deren Furchtbarkeit der Eichmannprozeß uns neu vor Augen treten ließ, immer bewußt bleiben, so daß wir unser Leben nur zu führen vermögen in der Gewißheit der Vergebung der Sünden. Sollte daher demnächst Eichmann für sein Tun zu büßen haben, müssen wir alle mit ihm Buße tun, daß das, was in unseren Tagen möglich war, nicht noch einmal wieder möglich werde.

DIE JÜDISCHE LITURGIE ZUR ZEIT JESU

Von KURT HRUBY, Paris

Wenn man sich eine wenigstens ungefähr richtige Vorstellung vom Zustand der synagogalen Liturgie — von dieser allein soll hier die Rede sein, unter Ausschluß der Tempelliturgie, auf die nur als Quelle vieler synagogaler Gebräuche verwiesen wird — zur Zeit Jesu machen will, ist es absolut notwendig, die rabbinische Tradition heranzuziehen.

Da nun aber diese Tradition andererseits viele Probleme, vor allem chronologischer Natur, aufwirft, erscheint es angezeigt, dem eigentlichen liturgischen Teil dieser Untersuchung einen kurzen Abriß über die Entstehung der hauptsächlichen Dokumente der alten rabbinischen Literatur voranzuschicken.

Nach dieser Einführung soll dann in einem zweiten Teil die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Gebetsliturgie kurz aufgezeigt werden, wobei die endgültige Zerstörung des Tempels, im Jahre 70 n. Chr., für uns die Grenzlinie darstellt.

Im dritten Teil sollen dann einige Elemente der liturgischen Tradition, von denen man erwarten kann, daß sie uns weitere Aufschlüsse über deren Entwicklungsgang verschaffen, einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Vom technischen Standpunkt aus haben wir darauf geachtet, die Darstellung so einfach wie möglich zu halten. Die hebräischen Texte sind stets nach den Originalausgaben zitiert.

Die Quellen: Die rabbinische Tradition

Die überwiegende Mehrheit der Angaben über die liturgische Tradition finden wir in einem Gesamtrahmen, den man im Judentum für gewöhnlich die «mündliche Überlieferung» oder *Torah sche-ba'al peh* nennt. Diese Bezeichnung umfaßt die religiösen und religionsgesetzlichen Traditionen, die nicht in der schriftlich festgelegten Torah, der *Torah sche-bi-ketab*, enthalten sind.

Heute wird wohl kaum noch jemand die Bedeutung der als «rabbinische Überlieferung» bezeichneten Dokumente für die Schrifterklärung, für die Kenntnis des religiösen, politischen und gesellschaftlichen Lebens des jüdischen Volkes am Wendepunkt der beiden Testamente und dadurch für den Gesamtrahmen des Neuen Testaments in Abrede stellen.

Was man im großen zugesteht, muß aber andererseits wieder mit Vorsicht behandelt werden, wenn es sich darum handelt, eine ganz bestimmte Tradition zu analysieren und auf ihr Alter hin zu prüfen. Der Grund dafür liegt im äußerst uneinheitlichen Charakter der rabbinischen Dokumente und in der Tatsache, daß die Traditionen oft erst sehr spät aufgezeichnet wurden. Auch ist es fast unmöglich, mit nur annähernder Genauigkeit die präzisen Entwicklungsstufen bestimmter Überlieferungen zeitlich zurückzuverfolgen, ganz abgesehen davon, daß es meist an textkritischen Ausgaben fehlt usw.

Wenn hier vom rabbinischen Schrifttum die Rede ist, so be-

schränken wir diese Bezeichnung auf die ältesten Dokumente dieser Literaturgattung; die Mischna, die Tosefta, die alten haggadischen Midraschim und, als notwendige Ergänzung, die beiden Talmude.

Nach der traditionellen jüdischen Auffassung lief parallel mit der Torah, der Israel am Sinai durch die Vermittlung des Moses geoffenbarten Lehre, eine mündliche Interpretation einher, die als ebenfalls göttlichen Ursprungs der Torah in jeder Beziehung gleichwertig zur Seite steht.

Was soll man nun von dieser Behauptung denken? Die Problemstellung läuft ganz einfach darauf hinaus, daß für die Praxis und konkrete Anwendung der Torah als Gesetzeskodex, dem es obliegt, das Leben des Gottesvolkes bis in die kleinsten Einzelheiten zu regeln, von Haus aus gewisse Ausführungsbestimmungen notwendig sind, ohne die sie aufhören würde, eine Lebensregel zu sein. Ein aufmerksames Lesen der Torah läßt uns übrigens ganz von selbst diese Notwendigkeit verstehen.

Daneben bietet jedes grundlegende Dokument, jedes Gesetzbuch, wie es auch um seinen spezifisch eigenen Charakter bestellt sein mag, eine gewisse Handhabe für eine Erstinterpretation, die in seiner Natur verankert ist und sozusagen gleichzeitig mit ihm besteht. Im Falle der Torah ist diese Erstinterpretation eben die *Torah sche-ba'al peh*, die auch *kabbalah* oder *massoret* heißt, wobei alle diese Bezeichnungen dieselbe Tatsache zum Ausdruck bringen, nämlich *die Tradition*. Selbst die Gegner des religionsgesetzlich verpflichtenden Charakters der *Torah sche-ba'al peh*, wie die Sadduzäer und die Karäer, haben stets ihr Vorhandensein anerkannt; was sie in Abrede stellten, war lediglich ihr göttlicher Ursprung.

Der traditionelle Standpunkt zur *Torah sche-ba'al peh* kommt sehr gut in *Sifra*, Wochenabschnitt *be-chuqotai* (Ende des 8. Kap.) zum Ausdruck, anläßlich der Interpretation von 2 Mos. 26,46: *ha-chuqim ha-mischpatim we-ha-torot*: («Das sind) die Rechte, Gebote und Gesetze, (die J. aufgestellt hat zwischen sich und den Kindern Israels auf dem Berge Sinai, durch Vermittlung des Moses»): *we-ha-torot* («und die Gesetze»): daraus lernen wir, daß Israel zwei Gesetze gegeben wurden, das eine schriftlich, das andere mündlich (vgl. auch *Sifre* zu Deut. Wochenabschnitt *sot ha-berachah*, § 251), wegen des engen Zusammenhanges zwischen beiden.

Übrigens enthält die Torah selbst Hinweise auf die absolute Notwendigkeit einer mündlichen Interpretation des Textes. Vgl. 5 Mos. 17, 8–11: «Wenn eine Angelegenheit, die Anlaß zu Zwistigkeiten gibt in deinen Toren, dir zu schwierig erscheint . . . , so mach dich auf und geh hin . . . zu den Priestern aus dem Hause Levi und zum Richter, der zu dieser Zeit sein wird, und frage sie, und sie werden dir bekanntmachen, was dem Recht entspricht. Du sollst handeln nach dem Ausspruch, den sie dir kundgemacht haben . . . und sollst bedacht sein, zu tun, was sie dich lehren. Nach dem Gesetz, das sie dir kundtun (*‘al pi ha-torah ascher jorucha*) . . . sollst du handeln . . . » Die Bezeichnung *Torah sche-ba‘al peh* geht wahrscheinlich auf diese Schriftstelle zurück.

In den *Sprüchen der Väter*, I, 1, wird die «Traditionskette» (*schalschelet ha-qabbalah*) angeführt. Da nun diese Überlieferung ihrem Wesen nach *mündlich* war und man sie demgemäß nicht schriftlich aufgezeichnet hatte, sah man auch jeden Versuch, ihr eine schriftliche Gestalt zu geben, für streng verboten an. Erst viel später, als es die äußeren Ereignisse, ganz besonders im Anschluß an die nationale Katastrophe unter Bar-Kochba (135 n. Chr.), zu fordern schienen, weil jetzt die Tätigkeit der Lehrhäuser nicht mehr im gewohnten Umfang möglich war und das kostbare Überlieferungsgut so verlorenzugehen drohte, entschloß man sich schrittweise zur schriftlichen Aufzeichnung, indem man sich auf das Psalmwort berief (Ps. 119, 126): «Zeit ist's zu handeln, Jahwe; sie haben aufgehoben dein Gesetz!» (vgl. Temurah 14b). Später faßte man dann unter dem Namen «mündliches Gesetz» alle in der talmudischen Literatur enthaltenen Dokumente und Vorschriften zusammen. Diese Literatur wurde nunmehr als unauflöslich mit der schriftlichen Torah verbunden angesehen, mit der man sie auch hinsichtlich ihres verpflichtenden Charakters auf eine Ebene stellte.

I. Der Midrasch

Die älteste Form der mündlichen Überlieferung ist, zumindest inhaltsmäßig, der Midrasch.

Der Name «Midrasch» geht auf die Wortwurzel *d-r-sch* zurück, die «forschen» bedeutet; er bezeichnet drei Dinge:

1. eine exegetische Methode;
2. eine besondere Form der mündlichen Überlieferung;
3. die Schriften, in denen diese Überlieferung aufgezeichnet ist.

Da das schriftliche Gesetz als die authentische Ausdrucksform des göttlichen Willens galt, bekam das Wort «Midrasch», sowohl im Einzelfall als auch im Gesamtzusammenhang die Bedeutung: «den Willen Gottes in der Hl. Schrift erforschen».

Die einfachste Form des Midrasch ist demnach eine ziemlich wortgetreue Textexegese, zu der sich allerdings bald andere Elemente gesellten, zusammen mit einer freieren exegetischen Auffassung und dem Einströmen anderer Ideen, die oft nur mehr in sehr losem Zusammenhang mit dem Bibeltext selbst standen. Diese Art Schriftdeutung war das Werk von Propheten, Priestern und «Weisen», dann später von Schriftgelehrten und Rabbinern. Ein *Bet ha-midrasch*, ein Haus, in dem man im Gesetz forscht, wird schon bei Ben Sira (51, 23) erwähnt.

Aber das Wort «Midrasch» wurde auch noch in einem anderen Sinn gebraucht. So bezeichnet es z. B. in den Sprüchen der Väter (I, 17) das theoretische Studium der Torah. Auf diese Weise wird auch das *Bet ha-midrasch* in einem ganz besonderen Sinn zur Schulinstitution, in welcher Eigenschaft es sich vom *Bet ha-knesset*, von der Synagoge, unterscheidet, wenn es mit dieser auch oft denselben Raum teilt. Selbst das Synhedrion, die höchste religiöse Instanz, wird zumalen *Bet ha-midrasch* genannt (so Ber. 27 b).

Doch vergißt die rabbinische Literatur darüber hinaus nicht die ursprüngliche Bedeutung des Wortes und bleibt sich dessen bewußt, daß beim Midrasch der Hauptakzent weit mehr auf dem *Resultat*, auf der durch das Textstudium erzielten konkreten Anwendung des Gesetzes, als auf der Textinterpretation als solcher liegt. In diesem Sinn steht der Midrasch im rein religiösen Sinn höher als die Mischna und der Talmud (vgl. Ber. 11 b), eben weil er weit unmittelbarer mit dem Schrifttext verbunden bleibt. Aus diesem Grunde wird er auch einfach «Torah» genannt (j. Mo'ed qaton III, 7).

In rein literarischer Hinsicht steht der Midrasch im Gegensatz zur Halacha, zur abstrakten Gesetzesdeduktion, und auch zum Talmud, der ja stets nur das Ergebnis einer Textinterpretation

bringt. Innerhalb der Haggada, des erzählenden Teiles der rabbinischen Literatur, steht der Midrasch, so gesehen, im Gegensatz zu den Schilderungen und Aussprüchen, die ohne Bindung zum Schrifttext bleiben.

Andererseits nimmt der Midrasch aber auch die Form eines fortlaufenden Kommentars zu den biblischen Büchern an. Solcher Midraschim gibt es eine ganze Menge; die einen behandeln fast ausschließlich halachische Themen, andere wieder sind rein haggadisch, erzählend. Da nun vom Standpunkt der religiösen Praxis aus das in der Mischna und im Talmud dargebotene Traditionssystem den ersten Platz einnimmt, dient das Wort Midrasch dann später hauptsächlich zur Bezeichnung der haggadischen, erzählend-erbaulichen Literatur.

Die Eigenart des Midrasch

Wenn man im Midrasch eine Exegese, eine Auslegung des Schriftwortes sieht, so kann dies nur für die äußere Form gelten. Seinem wahren Wesen nach ist er eine *Weiterentwicklung des biblischen Lehrgehaltes*. In der Auffassung des Midrasch ist die Hl. Schrift göttlichen Ursprungs und somit der Ausdruck höchster Wahrheit; das sichert ihren Geboten für alle Zeiten ihren streng verpflichtenden Charakter. Nun erweitert sich aber der menschliche Horizont ständig, die Kenntnisse nehmen umfangmäßig zu und auch die konkreten Lebensumstände sind dauernden Veränderungen unterworfen. Dadurch wird es notwendig, sich mit neuen Problemen zu befassen, von denen die Hl. Schrift nicht spricht. Da nun aber andererseits doch wieder alles irgendwie in der Bibel enthalten sein

muß, ergibt sich die Notwendigkeit, das Neue im Schrifttext selbst zu «entdecken». Das ist die wahre Aufgabe des Exegeten, der jetzt an den Schrifttext ungefähr in derselben Weise herantritt wie der Jurist an das Gesetzbuch. So entsteht eine ganze Welt von Legenden, aber auch von rein juridischen Elementen.

Muß man deshalb auf die Tätigkeit der Meister des Midrasch mit einer gewissen Geringschätzung hinunterschauen? Ganz gewiß nicht, denn ihre Autorität und die Wertschätzung, derer sie sich

erfreuen, gehen auf die Tatsache zurück, daß sie stets von neuem zu beweisen versuchen, wie sehr ihre Auslegung auf der Linie der Offenbarung bleibt. Sie gestalten so die Bindung des jüdischen Volkes an das göttliche Gesetz immer enger und weisen zugleich Gegenströmungen, wie die Sadduzäer, die *Minim* (Ketzer, vor allem Gnostiker, aber auch Mitglieder der frühchristlichen Gemeinde), in die Schranken. Der Midrasch war der Boden, auf dem neue religiöse Lehren entstehen konnten, die er mit großer Geschicklichkeit zu formulieren wußte. Das allgemeine Anwachsen des Wissensstoffes und das dem Midrasch eigene Bestreben nach intellektueller Präzision, hatten erfreuliche Folgen für das gesamte spirituelle und intellektuelle Leben der jüdischen Gemeinschaft. Dieses Ergebnis konnte nur dadurch erzielt werden, daß im Midrasch eben die gesamten außerbiblischen Kenntnisse und die alltägliche Lebenserfahrung ebenso ihren Platz finden wie ernste, tiefe Frömmigkeit und die Liebe zum geoffenbarten Gotteswort.

Als exegetische Methode ist der Midrasch kennzeichnend für die ganze Denkweise des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, was übrigens nicht nur für die jüdischen Kreise zutrifft. Wir können diese Feststellung überall dort machen, wo die Bibel als Offenbarungsgut angesehen wird: in den Targumim, den Apokryphen, den Pseudoepigraphen, bei Philo und den hellenistischen Schriftstellern, im Neuen Testament, im Koran, im Pijjut (synagogale Poesie) usw.

Einzelfragen

Hinsichtlich mancher Einzelheiten weisen alle Midraschim gemeinsame Züge auf.

Nach der traditionellen Ansicht gehen die Anfänge des Midrasch auf Esdras zurück, aber in Wirklichkeit ist er weitaus älter, tritt er uns doch in seinen Ansätzen bereits im Pentateuch selbst entgegen.

Immerhin ist es wahrscheinlich, daß der Midrasch von Esdras an durch einige Zeit die einzige Form der mündlichen Lehre gewesen ist. Dieser alte Midrasch lehnt sich mit großer Treue an den Bibeltext an. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß ein Midrasch aller

Wahrscheinlichkeit nach um so älter ist, je genauer er dem Schriftwort folgt.

Die Blüte des Midrasch fällt in die Zeit der *Tannaiten* in Palästina. Von ungefähr 200 n. Chr. an gab es auch Midraschsammlungen und Midraschim in Form von Randglossen zum Bibeltext, doch ist es nicht mit Sicherheit erwiesen, daß diese Midraschim inhaltlich mit den uns heute unter demselben Namen bekannten Sammlungen übereinstimmten.

Mit den *Amoräern* (1. Hälfte des 3. Jhdts.) ändert sich die Haltung zum Midrasch. Die Amoräer stützen ihre Entscheidungen, besonders auf dem Gebiete der Halacha, viel weniger als ihre Vorgänger, die Tannaiten, auf das Schriftwort. Später gehen dann einzelne Lehrer so weit, zu behaupten, daß es nun nicht einmal mehr religionsgesetzlich zulässig sei, nach den Regeln des Midrasch neue Entscheidungen aus Bibeltexten abzuleiten. Zur Zeit des Talmuds und in den darauffolgenden Jahrhunderten begnügt man sich dann hauptsächlich damit, die alten Midraschim zu sammeln und so der Nachwelt zu bewahren.

In den auf diese Weise entstandenen Midraschsammlungen sind Halacha und Haggada meist nicht voneinander getrennt. Sehr oft begannen die Prediger in den Synagogen — die synagogale Predigt ist ja eine der wertvollsten Quellen des Midrasch — ihre Lehrvorträge mit halachischen Erwägungen, um dann zur Haggada überzugehen, während wieder andere den umgekehrten Weg einschlugen, um sich die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer zu sichern — die Haggada ist «interessanter» — und diese so besser auf die halachische Unterweisung vorzubereiten.

Im Midrasch finden wir beide Methoden; wie im Talmud, so finden wir auch im Midrasch stets die Angabe, auf welchen Lehrer ein Ausspruch zurückgeht, was natürlich einen wertvollen, wenn auch mit Vorsicht zu genießenden Hinweis für die Datierung der einzelnen Traditionen darstellt.

Die halachischen Midraschim

Da die halachischen Midraschim auch viele haggadische Bestandteile enthalten, nennt man sie meist, um jede Verwechslung aus-

zuschließen, *tannaitische Midraschim*; sie enthalten ja auch wirklich ausschließlich Lehrsätze der Tannaiten und der ersten Amoräer. Seit eh und je kennt man drei tannaitische Midraschim, die für unser Thema eine Informationsquelle ersten Ranges darstellen: *Mechilta zu Exodus*, *Sifra zu Leviticus* und *Sifre zu Numeri und Deuteronomium*. Im vorigen Jahrhundert hat man dann weitere Midraschim dieser Art aus in verschiedenen Büchern der rabbinischen Literatur verstreuten Lehrsätzen zusammengestellt, wie *Sifre suta*, *Mechilta de-R. Schim'on bar Jochai* und *Mechilta le-sefer debarim*.

Inhaltlich gehen die halachischen Midraschim meist auf die Schulen R. Akibas und R. Jischmaels zurück. Später wurden dann im Zuge einer Neugestaltung des Stoffes die verschiedenen Elemente miteinander vermengt. Die endgültige schriftliche Festlegung des Stoffes dürfte zur Zeit der ersten Amoräer stattgefunden haben. Der älteste halachische Midrasch ist *Sifra*, dessen Redaktion wahrscheinlich das Werk R. Chijjas ist (um 220).

Die haggadischen Midraschim

Wenn man heute vom Midrasch spricht, so denkt man in erster Linie an die haggadischen Midraschim, die allerlei Erzählungen enthalten und für gewöhnlich dem Schrifttext folgen. Nur die *Pesiqtot* enthalten Homilien für die Sabbate und Festtage nach dem in den Synagogen üblichen Perikopenzyklus. Die Midraschim zur Torah (Pentateuch) und zu den fünf sogenannten *Megillot* («Rollen»): Hohelied, Ruth, Prediger Salomonis, Klagelieder und Esther heißen *Midrasch rabba* oder «großer Midrasch», sind aber auch nicht einheitlich in ihren Bestandteilen. Außerdem gibt es zwei Versionen des *Midrasch Tanchuma* sowie Midraschim zu Samuel, den Psalmen und den Sprüchen Salomos. Wieder andere Midraschim werden wohl in den rabbinischen Quellen erwähnt, sind aber nicht auf uns gekommen.

Daneben gibt es noch eine ganze Reihe *kleiner Midraschim*, die im vorigen Jahrhundert von verschiedenen Gelehrten und Forschern (Adolf Jellinek, Ch. M. Horowitz, Salomon Buber u. a.) teilweise gesammelt und herausgegeben wurden. Noch andere Schriften, wie z. B. *Tanna debe Eljahu*, *Pirque de-R. Eli'aser* usw. gehören eben-

falls zur Midraschliteratur. In diesem Zusammenhang muß auch noch das *Yalqut* erwähnt werden, ein Kommentar im Stile des Midrasch zu allen biblischen Büchern sowie der *Midrasch ha-gadol* zum Pentateuch.

Auf wen gehen die alten Midraschsammlungen zurück und wann wurden sie angelegt? Diese Fragen wurden viel diskutiert, ohne daß man zu einem einheitlichen Ergebnis gekommen wäre. Eines steht immerhin fest: die großen haggadischen Midraschim, wie die *Rabbot*, *Pesiqtot* und *Tanchuma*, setzen sich aus verschiedenen redaktionellen Schichten zusammen. Die ältesten Teile dieser Schriften mit den Aussprüchen von Tannaiten wurden in Palästina zu Beginn der Amoräerzeit niedergeschrieben. Dazu kamen dann später zur Zeit der babylonischen Geonim (Schulhäupter) noch andere Elemente, während die letzten Zusätze ungefähr aus dem 10. Jahrhundert stammen dürften. Nach dem Urteil der Fachgelehrten sind die ältesten Teile des Midrasch die Grunddokumente zu Gen. Rabba, Lev. Rabba, Lament. Rabba und zur *Pesiqta de-R. Kahana*.

II. Die Mischna

Man bezeichnet mit *Mischna* für gewöhnlich die von *R. Jehuda ha-Nassi* um 200 n. Chr. hergestellte Sammlung von Lehraussprüchen der mündlichen Tradition.

Das Wort *Mischna* ist von der Wurzel *sch-n-h* abgeleitet, die soviel wie «sich durch Wiederholung aneignen», d. h. sich den Inhalt des mündlichen Gesetzes durch oftmalige Wiederholung vertraut machen, bedeutet. «*Mischna*» sind dann aber auch die einzelnen Lehraussprüche dieses Gesetzes und schließlich das mündliche Gesetz selbst. Die Kirchenväter haben die *Mischna* daher auch *Deutérosis*, «zweites Gesetz», genannt.

Schon vor *R. Jehuda* hat es Sammlungen solcher Aussprüche unter dem Namen *Mischnajot* (Plural von *Mischna*) gegeben. So sagt z. B. *R. Jose b. Chalafta*, ein Tannaite des 2. Jhdts., in *Kelim* XXX, 4: «Glückselig bist du, (Traktat) *Kelim*, der du beginnst mit Unreinheit und endest mit Reinheit!» Wir können also annehmen,

daß es bereits zur Zeit dieses Lehrers einen Traktat namens *Kelim* gegeben hat.

Der Traktat *Uqzin* wiederum wird zur Zeit R. Meïrs erwähnt, des bedeutendsten Schülers von R. Jischmael (vgl. Hor. 13b).

Die Abfassung einzelner Traktate wird bestimmten Lehrern zugeschrieben: *Middot* (über die Tempelmasse) dem R. Eli' eser b. Jakob, der noch zur Zeit des Tempels lebte (Joma 16a); *Tamid* (über die täglichen Opfer) dem R. Schim'on von Mizpa, der ein Zeitgenosse R. Gamaliels I. war (Joma 14b), *Qinnim* (über die Vogelopfer) dem R. Josua b. Chanania, der in jungen Jahren noch als Levit im Tempel Dienst getan hatte (Schebi'it 67b).

Nach Sanh. 86b gehen die anonymen Lehrsätze der Mischna auf die Mischna R. Meïrs zurück, also letzten Endes auf die Schule R. Akibas. An anderen Stellen (so Sanh. III, 4; Tos. Ma'aser scheni II; vgl. auch Cant. R. VIII, 2 u. Qoh. R. 6, 2) spricht übrigens R. Jose b. Chalafta von der Mischna des R. Akiba, von dem uns überliefert wurde, daß er eine Mischnasammlung zum Gebrauch seiner Schüler hergestellt hat (Tos. Sabim I, 5; vgl. j. Scheq. V, 1). Aber auch diese Mischna war noch nicht die älteste ihrer Art, denn man hält ihr verschiedentlich die *Mischna rischona* entgegen, die «erste Mischna» (Sanh. III, 1; vgl. 'Edujot VIII, 2; Git. V, 6; Nasir VI, 1), die, falls sie nicht noch älter ist, zumindest auf die Schulen Hillels und Schammaïs zurückreicht, also auf die Zeit Christi. Man kann sich übrigens nur schwer vorstellen, daß Lehrer, deren vornehmste Aufgabe es war, das Gesetz zu tradieren und Rechtsentscheidungen zu fällen, auf Halachotsammlungen nach Art der Mischna verzichtet hätten oder nicht das Bedürfnis empfanden, solche Sammlungen herzustellen.

Aus verschiedenen im rabbinischen Schrifttum enthaltenen Äußerungen und Hinweisen geht hervor, daß es sogar zu viele solcher Sammlungen gegeben hat, die nicht immer mit der nötigen Sorgfalt abgefaßt waren und so der Einheitlichkeit in der Gesetzesunterweisung schadeten (vgl. Sotah 47b). Dem Lehrhaus in Jabne fiel es zu, dieser Gefahr durch eine genaue Prüfung der zweifelhaften Halachot und der verschiedenen Midraschsammlungen zu begegnen (Tos. 'Edujot I, 1 u. VII, 2). Dieser Tätigkeit verdankt übrigens der Traktat 'Edujot («Zeugnisse») seine Entstehung (vgl. Ber. 28a).

Die von R. Akiba auf diesem Gebiet ergriffene Initiative dürfte wohl auf ähnliche Beweggründe zurückzuführen sein. R. Akiba begnügte sich aber nicht damit, verschiedene Halachot zu sammeln und zu ordnen, sondern wandte sein Hauptaugenmerk dem *Inhalt* der Halachot zu. Wir können nun natürlich nicht ohne weiteres sagen, ob die sachliche Einteilung des Stoffes in der Mischna R. Akibas dieselbe war, die wir später in der Sammlung R. Jehudas antreffen, wenn dem auch höchstwahrscheinlich so gewesen ist. In den *Abot de-R. Natan* vergleicht man R. Akiba mit einem Arbeiter, der verschiedene Getreidearten einsammelt, sie vorerst alle in einen Korb schüttet, um sie dann zu Hause auszusortieren. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß die Traktate 'Uqzin und Kelim, die R. Meïr, bzw. R. Jose zugeschrieben werden, letzten Endes ebenfalls auf die Schule R. Akibas zurückgehen dürften. Durch die Tätigkeit R. Akibas kam es zu einer bedeutenden zahlenmäßigen Zunahme der Gesetzeslehrer und ihrer Schüler. Nach dem Beispiel des Meisters wollte bald jede Schule ihre eigene Mischna haben, wodurch dann die Gefahr der Aufspaltung der Traditionen neuerdings akut wurde.

Durch die Redaktion seiner Mischna, für die er alle bestehenden Sammlungen heranzog, wollte R. Jehuda dieser Gefahr ein für allemal begegnen. Diese Mischna sollte nicht mehr einzig und allein eine für ein bestimmtes Lehrhaus gültige Sammlung von Halachot sein, sondern ein richtiger *Gesetzeskodex* für das ganze Volk, eine Art oberste Autorität auf dem Gebiete der Rechtsentscheidung und gleichzeitig eine sichere Richtlinie für das Halachastudium in *allen* Lehrhäusern.

R. Jehuda baute dabei auf die große Achtung und Wertschätzung, die ihm von seinen Zeitgenossen entgegengebracht wurden; das berechtigte ihn, zu hoffen, daß seine Mischna bald alle anderen Mischnajot-Sammlungen in den Schatten stellen würde. Diese Erwartung erfüllte sich übrigens sehr bald, doch ergriff R. Jehuda darüber hinaus noch eine Reihe von Maßnahmen, deren Zweck es war, alle anderen auf diesem Gebiet bestehenden Dokumente überflüssig zu machen.

Er begnügte sich auch nicht damit, seine eigene Meinung zum Ausdruck zu bringen, sondern war bestrebt, auch die Ansichten

anderer Lehrer, die nicht immer mit den seinen übereinstimmten, nach Tunlichkeit zu berücksichtigen. Seine Absicht war, mit größtmöglicher Treue die Quellen, aus denen er schöpfte, anzuführen und viele von ihnen seinem Kodex einzuverleiben. Dieses an sich höchst lobenswerte Unterfangen hat allerdings dazu geführt, daß die Art, in der R. Jehuda seinen Stoff behandelt, oft unzusammenhängend wirkt. Ein Faktor, der sehr viel dazu beitrug, die Autorität R. Jehudas zu stärken, war sein in vielen Fällen geübtes ausdrückliches Zurückgehen auf die Mischna R. Meïrs, der, wie schon gesagt wurde, der bekannteste Schüler R. Akibas gewesen ist.

Obwohl die uns heute vorliegende Mischna somit als das Werk R. Jehudas anzusprechen ist, enthält sie doch auch viele von anderen Autoren stammende Zusätze. Dies trifft vor allem dann zu, wenn eine Lehrmeinung im Namen von R. Jehuda selbst tradiert wird oder wenn es sich um Aussprüche handelt, die von Persönlichkeiten stammen, die in späterer Zeit gelebt haben.

Was bis jetzt gesagt wurde, bezieht sich auf die Abfassung der Mischna, ist aber keine direkte und unmittelbare Antwort auf die Frage, wann und durch wen die ersten Exemplare dieses Sammelwerkes schriftlich niedergelegt wurden.

Die jüdischen Autoritäten des Mittelalters sind diesbezüglich geteilter Ansicht. So bemerkt R. Scherira Gaon, der um 900 geboren wurde und Leiter der Akademie von Pumbedita in Babylonien war (Sendschreiben I, 3), daß R. Jehuda selbst die Mischna niedergeschrieben habe. Diese Meinung wird von vielen mittelalterlichen Lehrern geteilt, unter anderem auch von Maimonides (Einleitung zum Mischnakommentar und *Mischne Torah*). In jüngerer Zeit vertraten sie Z. Fraenkel (*Hodogetica*, S. 217ff.) und E. H. Weiß (*Dor dor we-dorschaw*, II (1876), S. 216).

Im Gegensatz dazu behauptet Raschi (1040—1105; Kommentar zu 'Erubin 62b und a. a. O.), daß sowohl die Mischna als auch die Gemara erst durch die letzten Amoräer oder vielleicht sogar erst durch deren Nachfolger, die Saboräer, ihre endgültige schriftliche Form erhielten, also zeitlich ziemlich spät. Unter den zeitgenössischen Autoren, die sich dieser Ansicht angeschlossen haben, ist vor allem J. S. Bloch zu nennen (*Einblicke in die Geschichte der talmudischen Literatur*, Wien 1884, S. 1); sie stützt sich auf zwei Talmudstellen:

Gittin 60b und Temurah 14b. Andererseits darf man aber wohl mit einer gewissen Berechtigung annehmen, daß man zur Zeit der großen Lehrer der Gemara sehr wohl einen Mischnatext besaß, denn es wäre unverständlich, wie man sich sonst bei den Diskussionen hätte so eng an die Mischna halten können.

Die Einteilung der Mischna

Die Mischna besteht aus sechs *Sedarim* oder «Ordnungen». Jeder *Seder* (Ordnung) zerfällt seinerseits in *Massechtot* oder Traktate, von denen sechs bis zwölf auf je eine «Ordnung» entfallen. Die Traktate sind wiederum in *Peraqim* oder Kapitel untergeteilt und die Kapitel in Paragraphen oder *Mischnajot* (die im jerusalemischen Talmud *Halachot* heißen). In ihrem jetzigen Zustand umfaßt die Mischna 63 Traktate. Ursprünglich bildeten die drei *Babot* oder «Pforten» am Anfang des Traktates Nesiqin einen einzigen Traktat, was eine Gesamtzahl von sechzig ergab. Diese Zahl wird von Cant. R. 6,9 bestätigt, wo es heißt: «Die sechzig Königinnen, die da sind die sechzig Traktate (der Mischna)».

III. Die Tosefta

Das Wort «Tosefta» bedeutet «Zusatz», «Ergänzung». Man bezeichnet damit eine Sammlung von Aussprüchen und Überlieferungen der Tannaiten, die in einem engen Verwandtschaftsverhältnis zur Mischna steht.

Über das Abhängigkeitsverhältnis der Tosefta von der Mischna gibt es mehrere Theorien. Nach *Zuckerman*, der die Tosefta im vorigen Jahrhundert unter Zugrundelegung der Erfurter und der Wiener Handschrift herausgegeben hat, ist sie die ursprüngliche Mischna R. Jehudas, während unsere jetzige Mischna als eine jüngere babylonische Fassung angesehen werden muß. Diese auf vielen Vergleichen und oft recht überzeugenden Beobachtung aufgebaute Hypothese wurde jedoch in ihrer Gesamtheit von den Fachgelehrten fast einstimmig abgelehnt.

Um in dieser Frage klarer zu sehen, wird man vorerst einmal gut daran tun, die Namen der in der Tosefta angeführten Lehrer

näher zu betrachten sowie Tosefta und Mischna hinsichtlich ihres Inhaltes und der bei ihrer Abfassung angewandten redaktionellen Methoden zu vergleichen. Auch die Angaben mancher mittelalterlicher Lehrer verdienen Berücksichtigung, weil ihnen sicherlich oft eine alte Tradition zugrundeliegt. Auf diese Weise lassen sich einige Schlüsse ziehen, die allerdings auch nur Wahrscheinlichkeitscharakter haben.

So kann man sagen, daß die Tosefta sicherlich nicht als unabhängiges Werk gedacht war. Wie schon ihr Name andeutet, sollte sie eine *Ergänzung* zur Mischna sein. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß sie die Mischna an Ausdehnung übertrifft.

Als R. Akiba seine Mischna abfaßte, war es ihm vor allem um große Prägnanz und Kürze zu tun, weil er dadurch seinen Schülern die Aufnahme des Traditionsstoffes erleichtern wollte. Von diesem Gesichtspunkt aus ließ er bei der Formulierung der Halachot alles beiseite, was zu ihrem Verständnis nicht unbedingt notwendig war. Denselben Vorgang wandte er auch im Falle der zahlreichen praktischen Beispiele an, die dazu dienten, die Halachot zu erläutern. Immerhin hatten alle so beiseite gelassenen Elemente in seinen Augen einen genügenden Wert, um sie in einem Sonderband zusammenzufassen. Nach Sanh. 86a betraute R. Akiba mit dieser Arbeit seinen Schüler R. Nechemja, der also alle in Frage kommenden Lehrsätze und Beispiele zusammentrug und nach dem in der Mischna angewandten System ordnete. Manchmal begnügte er sich damit, einfach Bruchstücke von Sätzen anzuführen, die die Mischna beiseitegelassen hatte; an anderen Stellen wieder schickte er ihnen einige dem Mischnatext entlehnte Worte voraus, um so den Zusammenhang herzustellen; weitaus seltener brachte er den ganzen Mischnatext. Dort, wo sich der Verfasser der Mischna nicht damit begnügt hatte, einfach einige Worte wegzulassen, sondern den ganzen Text grundlegend umgestaltet hatte, war es natürlich geboten, in der Tosefta den ursprünglichen Text anzuführen.

Andererseits wäre es aber abwegig, in der Tosefta nur eine Sammlung von Glossen oder Randbemerkungen zur Mischna zu sehen. Dies würde nämlich bedeuten, daß sie wesentlich neue Elemente enthielte, die dem Verfasser der Mischna unbekannt gewesen sind, und das ist nur ganz ausnahmsweise der Fall.

Auch die Schüler R. Jehudas setzten später das von R. Nechemja begonnene Werk fort. Scherira Gaon und andere mittelalterliche Autoren sind der Ansicht, daß diese Aufgabe hauptsächlich R. Chijja zufiel, der in seine Sammlung von Lehrsätzen auch das Material R. Nechemjas einfügte, zumindest insoweit es sich mit dem Text der Mischna R. Jehudas vertrug. In vielen Fällen allerdings teilte der neue Kompilator der Zusätze zur Mischna die Ansichten R. Nechemjas nicht, oder aber er hatte ganz einfach eine andere Tradition vor Augen, die er nun als Glosse in den Text einfügte. Später fügten dann auch noch andere Lehrer ihrerseits weitere Glossen bei, die schließlich nach und nach mit dem Text verschmolzen. Dieser Vorgang liefert eine plausible Erklärung für die vielen Widersprüche im Text der Tosefta.

Eine ganz andere Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen der Tosefta und den in den beiden Talmuden überlieferten *Baraïtot*.

Baraïtot

Eine *Baraïta* — wörtlich: «das draußen Gebliebene» — ist eine auf die Tannaiten zurückgehende Tradition, die eine in der Mischna und manchmal auch in der Tosefta bereits behandelte Frage zum Gegenstand hat, aber nicht in diese Sammlungen Aufnahme fand, weil sie ursprünglich von einem *Tanna bera*, einem «Tanna von draußen» vorgetragen worden war, das heißt von einem außerhalb der großen Akademien stehenden Lehrer, während die in der Mischna und Tosefta entwickelten Lehrsätze stets auf einen *Tanna didan* zurückgehen, auf «unseren Tanna», also auf einen Lehrer aus dem Kreis der offiziellen Schulen.

Die Beziehungen zwischen Mischna und Baraïta sind ungefähr so wie das Verhältnis der kanonischen Bücher der Bibel zu den Apokryphen. In den alten Quellen erscheinen die Baraïtot manchmal als die Mischna dieses oder jenes Lehrers; andere Baraïtot wiederum werden im Namen der zeitlich letzten Autorität, die sie formuliert hat, überliefert. Wir wissen übrigens auch, daß die Schüler R. Jehudas selbst Baraïtot-Sammlungen im Anschluß an die Mischnatraktate hergestellt haben. Diese Sammlungen tragen sehr unterschiedlichen Charakter, je nachdem ob sie vor oder nach

dem Erscheinen der Mischna R. Jehudas verfaßt wurden. Viele Baraïtot haben später Eingang in den Text der Gemara gefunden, wo sie durch das ihnen vorangestellte Wort *tannja*, «wir haben eine Lehre», gekennzeichnet sind.

Hinsichtlich des Verhältnisses der Tosefta zu den Baraïtot muß noch gesagt werden, daß die Tosefta meist den Baraïtot des Jerusalemer Talmuds nahesteht, doch kommt es auch vor, daß Tosefta und babylonischer Talmud einen gleichlautenden Text haben, der im Gegensatz zum Talmud von Jerusalem steht.

Ganz wie die Mischna ist auch die Tosefta in *Sedarim* oder Ordnungen und Traktate eingeteilt, die, von einigen Ausnahmen abgesehen, auch dieselben Namen tragen.

IV. Der Talmud

Der Talmud besteht aus zwei Teilen: der *Mischna* und der *Gemara*; letztere enthält die in den Schulen Palästinas und Babyloniens zustandegekommenen Kommentare und Erläuterungen zur Mischna. Diese Kommentare haben die Form von Schuldiskussionen und der Text der Gemara ist eine Art Protokoll der Auseinandersetzungen, die die verschiedenen Lehrer über eine Reihe von in der Mischna aufgeworfenen Fragen führten.

Die Gemara vermittelt uns ein lebendiges Bild von den Vorgängen, die sich bei den Lehrvorträgen abgespielt haben. Sie zeigt uns die Lehrer in ihrem ureigensten Element: sie diskutieren mitsammen und tauschen ihre Meinungen über schwierige Probleme aus, verteidigen aber auch oft mit Nachdruck den von ihnen eingenommenen Standpunkt und versuchen, sich gegenseitig zu widerlegen.

Oft fällt im Laufe der Auseinandersetzung ein Name oder man erwähnt irgendein Ereignis, das einer Erläuterung bedarf, und es kommt vor, daß sich das Gespräch so völlig von seinem Ausgangspunkt entfernt. Das Grundthema tritt in den Hintergrund, während für eine Zeit allerlei andere Erwägungen im Mittelpunkt des Interesses stehen, bei denen es um weitaus weniger wichtige Dinge geht und wo Anekdote und Legende einen breiten Raum einnehmen.

Der Ausgangspunkt der Diskussion über eine Mischna ist meist

eine Frage: «Woher kommt das?» Das erste ist dann, daß man im Namen irgendeines Lehrers eine zum Thema passende Bibelstelle anführt, die wieder ihrerseits das Gespräch in eine ganz bestimmte Bahn lenkt. Dann meldet sich ein anderer Lehrer zum Wort, spricht sich gegen die vorgetragene Exegese aus und führt zur Erläuterung derselben Stelle einen anderen Bibelvers an. Die Diskussion ist im Fluß und oft werden jetzt, um einer vorgebrachten Meinung ein größeres Gewicht zu verleihen, allerlei Baraïtot angeführt, denen überhaupt bei der Interpretation der Mischna eine wichtige Funktion zukommt. Manchmal geben diese Baraïtot zu einer neuen Diskussion Anlaß, die dann zur ersten hinzutritt, ein Vorgang, der durch den widerspruchsreichen Charakter vieler Baraïtot noch gefördert wird. Diese Widersprüche bleiben natürlich den in die Auseinandersetzung verwickelten Lehrern nicht verborgen; sie versuchen, sie mit viel Scharfsinn zu erhellen, zu erklären und einen Ausweg zu finden, indem man alle Argumente und Erwägungen heranzieht, die dabei helfen können. Unter diesen Umständen ist es auch nicht verwunderlich, daß diese Argumentation dann oft mit der ursprünglichen Problemstellung in keinem Zusammenhang mehr steht.

Die Diskussionsfreudigkeit bringt es auch mit sich, daß die Lehrer oft das Gebiet der Halacha, der Gesetzesdektion, verlassen und die Haggada heranziehen, mit all ihrem Reichtum an tausenderlei Einzelheiten: Anekdoten, Erzählungen, Parabeln, Spekulationen aller Art usw. Das alles wird nach der Notwendigkeit des Augenblicks angeführt, und diese Methode oder, besser gesagt, das Fehlen einer Methode ruft dann den Eindruck eines phantastischen Durcheinanders hervor, bei dem man vergebens nach der Folgerichtigkeit der Ideen und der inneren Bindung an das Hauptthema fragt. Darum spricht man ja auch vom *Jam ha-talmud*, vom «Meer des Talmud», in dem der Nichteingeweihte angesichts der Überfülle an Material hoffnungslos unterzugehen droht.

Palästinensischer und babylonischer Talmud

Zur Zeit der Abfassung der Mischna gab es im jüdischen Bereich zwei große Lehrzentren, und demgemäß gibt es auch zwei Talmude: einen palästinensischen und einen babylonischen.

Der erste wird schon zur Zeit der Geonim *Talmud jeruschalmi* oder kurz *jeruschalmi* genannt; eine andere Bezeichnung ist *Gemara de-erez jisrael*, «palästinensische Gemara» oder auch *Gemara di-bene ma'arava*, «Gemara der Leute des Westens» (im Gegensatz zu Babylonien und von dort aus gesehen). Der jerusalemische Talmud hat — soweit er erhalten geblieben ist — nur für neununddreißig Traktate eine Gemara.

Maimonides und andere Autoren seiner Zeit bezeichnen als den Verfasser des jerusalemischen Talmuds R. Jochanan b. Nappacha (†279). Diese Behauptung muß so verstanden werden, daß die Grundelemente dieses Werkes auf den genannten Lehrer zurückgehen. Sein Werk wurde dann von verschiedenen späteren Autoritäten fortgeführt, so vor allem von R. Jona und R. Jose II., die um 350 die Hochschule von Tiberias leiteten, R. Mani, dem Sohne R. Joses, der Schuloberhaupt von Sepphoris in Galiläa war u. a. Letzterer hatte seine Studien in Cäsarea am Meere zurückgelegt und die Aussprüche seiner Lehrer in die Gemara eingefügt: *Rabbanan di-qissrin* («unsere Lehrer von Cesaräa»). Eine ganz wichtige Funktion kommt bei der Gestaltung der palästinensischen Gemara R. Jose b. Abin zu, einem bedeutenden Halachisten des 4. Jahrhunderts.

Der palästinensische Talmud hat seine gegenwärtige Form zu Beginn des 5. Jhdts. erhalten, bevor die Hochschule von Tiberias im Jahre 425 ihre Pforten schließen mußte. Wenn man dieses Dokument vom Standpunkt der redaktionellen Methode aus analysiert, sieht man deutlich, daß es sich um kein einheitliches Schriftstück handelt, sondern um ein Sammelwerk, an dem mehrere Generationen zu verschiedenen Zeitabschnitten gearbeitet haben.

Der babylonische Talmud

Von insgesamt 63 Mischnatraktaten haben im babylonischen Talmud 36½ Traktate eine Gemara.

Der Aufbau des babylonischen Talmuds ist derselbe wie der des jerusalemischen. Die verschiedenen Hochschulen, vor allem Sura und Pumbedita, haben verschiedene Gemarot hervorgebracht. Die Erklärungen der älteren Amoräer, die dort gelehrt hatten, wurden während mehrerer Generationen von ihren Nachfolgern überarbei-

tet und durch weitere Einzelheiten vermehrt. Die definitive Redaktion aller dieser Elemente wurde von R. Aschi (†427) in Sura durchgeführt. Dank der Autorität, der sich der im Alter von mehr als hundert Jahren verstorbene Autor, der durch lange Zeit im Unterricht tätig gewesen war, erfreute, hat seine Gemara die Gemarot der anderen Schulen überflügelt. Der letzte, der Hand an das Werk legte, war Rabina (†499), mit dem übrigens die Periode der Amoräer zu Ende geht. Die Endredaktion fällt in die Zeit der Saboräer und wurde zu Beginn des 6. Jhdts. durchgeführt.

Das Verhältnis zwischen den beiden Talmuden

Was das Verhältnis zwischen den beiden Talmuden anbelangt, so muß gesagt werden, daß der Talmud von Jerusalem oft die babylonischen Lehrer zitiert, sich aber der babylonische noch öfter auf die Autoritäten des Hl. Landes beruft. So bilden die halachischen und haggadischen Aussprüche von R. Jochanan und R. Schim'on b. Laqisch, demnach von zwei palästinensischen Gesetzeslehrern, einen wichtigen Bestandteil der babylonischen Gemara. Diese Erscheinung erklärt sich aus den häufigen, fortlaufenden Beziehungen zwischen den palästinensischen und den babylonischen Hochschulen. Berühmte babylonische Gesetzeslehrer ließen sich für ständig in Palästina nieder und berichteten dort über die Tätigkeit der Lehrhäuser in ihrem Herkunftsland. Von Zeit zu Zeit kehrten sie auch in ihre Heimat zurück, hielten sich dort längere Zeit auf und benützten die Gelegenheit, um die babylonischen Gesetzeslehrer mit den Lehrsätzen ihrer Kollegen in Palästina und den in den Akademien des Hl. Landes geübten Methoden der Gesetzesdektion bekanntzumachen (z. B. Rabba b. Bar Channa). Aber auch die Lehrer Palästinas verpönten es nicht, besonders in Verfolgungszeiten, nach Babylonien zu gehen und aktiv am dortigen Schulbetrieb teilzunehmen.

Die palästinensische Gemara hat nicht die dialektische Tiefe der babylonischen; auch ist sie viel weniger «diskussionsfreudig». Sie schätzt nicht sonderlich ein System, das wesentlich ein Frage- und Antwortspiel ist und oft eine wahre Gedankenakrobatik notwendig macht. Die palästinensische Gemara zieht den einfachen und direk-

ten Weg vor. Dazu muß allerdings noch gesagt werden, daß viele auf das Leben im Hl. Land bezügliche Dinge in Babylonien nur unvollkommen bekannt waren und so zu einer Menge von Diskussionen Anlaß gaben, die in Palästina selbst völlig gegenstandslos gewesen wären. So erklärt es sich auch, daß die babylonische Gemara den dreifachen Umfang der palästinensischen hat.

Ein anderer Grund für die großen Unterschiede zwischen den beiden Dokumenten liegt darin, daß der babylonische Talmud ein ganzes Jahrhundert nach dem palästinensischen abgefaßt wurde und daß so zumindest zwei weitere Generationen Gelegenheit hatten, den Traditionsstoff zu überarbeiten, zu vertiefen und weitere Einzelheiten hinzuzufügen.

Eine weitere Besonderheit des babylonischen Talmuds ist, daß er zweimal mehr Haggadot enthält als der palästinensische. Man hat das so zu erklären versucht, daß es in Palästina Midraschsammlungen gab und es demnach überflüssig war, sie in die Gemara aufzunehmen, während der Talmud in Babylonien zumindest teilweise auch diese Funktion erfüllen mußte.

V. Das Targum

Das Wort *Targum* bedeutet «Übersetzung». Seit der talmudischen Epoche bezeichnet man so die *aramäischen Bibelübersetzungen*.

Seitdem das Hebräische während der babylonischen Gefangenschaft aufgehört hatte, die Umgangssprache des jüdischen Volkes zu sein, waren solche Übersetzungen für Schulen und Synagogen unumgänglich notwendig geworden. Bei den Torahvorlesungen, im Rahmen des synagogalen Gottesdienstes, übertrug ein *meturgeman* oder Übersetzer, eine vom Vorleser verschiedene Person, den Text Vers für Vers in Form einer Improvisation ins Aramäische. Diese Übersetzung durfte weder zu wortgetreu noch zu frei sein. Zu bestimmten Zeiten legte man größeren Wert auf ausführliche Erklärungen, zu anderen wieder schätzte man eher eine möglichst wörtliche Übersetzung.

Als andere Sprachen das Aramäische abgelöst hatten (z. B. das Griechische in der hellenistischen Diaspora), wurden solche gleich-

zeitige Übersetzungen gegenstandslos, doch waren inzwischen die Targumin schriftlich aufgezeichnet worden, und zwar hauptsächlich deshalb, um die Übertreibungen zu vermeiden, die sich manche Meturgemanim erlaubten.

Folgende Targumim sind auf uns gekommen:

- I. Zur Torah:
 - a) Onkelos;
 - b) Pseudo-Jonathan oder Jeruschalmi 1;
 - c) Jeruschalmi 2.
- II. Zu den Propheten:
 - a) Jonathan;
 - b) Zusätze zu Jonathan.
- III. Zu den Hagiographen:
 - Ein besonderes Targum (außer zu Daniel, Esdras und Nehemias).

Diese Targumim enthalten alle alte, auf die vorchristliche Zeit zurückgehende Bestandteile, wurden aber in ihrer gegenwärtigen Form erst in der talmudischen Periode oder noch später entweder in Palästina oder in Babylonien aufgezeichnet. Ihre ältesten Teile sind übrigens weit mehr Paraphrasen als richtige Übersetzungen.

Das bekannteste Targum ist das *Targum Onkelos*. Lange Zeit hindurch hielt man den Namen Onkelos für eine entstellte Form von Aquilas (Akylas), der der Autor einer sehr wortgetreuen griechischen Bibelübersetzung gewesen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet «Onkelos» soviel wie: «nach der Art des Aquilas», das heißt ebenso treu dem Original wie die Übertragung des Aquilas. Trotz der in den Quellen der palästinensischen und babylonischen Überlieferung enthaltenen Angaben über Onkelos ist es wahrscheinlich, daß eine Person dieses Namens nie gelebt hat. Wenn der babylonische Talmud Onkelos zitiert, sagt er übrigens einfach: «wir übersetzen», ohne eine Quelle anzuführen.

Das Targum Onkelos ist das einzige, das schulmäßig und organisch in Babylonien abgefaßt wurde, doch hat man für diese Version alte palästinensische Überlieferungen herangezogen, die wahrscheinlich aus der Schule von R. Akiba stammen und so auf das 2. Jhdt. zurückgehen, während die redaktionelle Arbeit selbst frühestens im

3. Jhdt. vor sich gegangen ist. Das Targum Onkelos setzt fast immer den traditionellen hebräischen Bibeltext voraus; es ist unter allen Targumim dasjenige, das sich am wortgetreuesten an den Text hält.

Die anderen Targumim sind weit mehr Erläuterungen und Paraphrasen zum Text als Übersetzungen. Manchmal tritt diese Eigenschaft so sehr in den Vordergrund, daß man versucht ist, sie als wahre Midraschsammlungen anzusprechen. Sie wurden auch nicht einheitlich abgefaßt und auch nicht, wie Onkelos, auf Betreiben eines Lehrhauses veröffentlicht.

REZENSIONEN

LEO BAECK: *Aus drei Jahrtausenden*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1958, 400 S., Lw. DM 21.—.

Dieser als Veröffentlichung des Leo-Baeck-Institutes erschienene Sammelband enthält wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. In einer trefflichen Einführung zeichnet Hans Liebeschütz das Bild des Verfassers, der die letzte repräsentative Erscheinung des Judentums in Deutschland vor dem zweiten Weltkrieg war. Die hier von Leo Baeck verfaßten Aufsätze sollten schon im Jahre 1938 durch den Schocken-Verlag in Berlin herausgebracht werden. Die Geheime Staatspolizei verhinderte jedoch im letzten Augenblick den Verkauf, indem sie eine früher erteilte Publikationserlaubnis widerrief. Die ganze Auflage wurde eingestampft. Nur eine kleine Zahl von Büchern gelangten ins Ausland und galten als sehr gesuchte Rarität. Nicht daß die Aufsätze Baecks politischen Inhalts wären. Bei aller Wissenschaftlichkeit sind sie jedoch nicht ohne Beziehung auf das Leben. Wer über das Judentum und seine moderne Interpretation Näheres erfahren will, wer interessiert ist an der geistigen Auseinandersetzung eines modernen jüdischen Denkers mit der christlichen Welt, der wird mit Gewinn zu diesem Band greifen.

ARNOLD ZWEIG, *Bilanz der deutschen Judenheit*. Joseph Melzer Verlag in Köln, 320 S. DM 16.80.

Arnold Zweig, nicht zu verwechseln und auch nicht verwandt mit Stephan Zweig, ist wie der letztere Dichter und Schriftsteller. 1952 hat ihn die Leipziger Universität mit dem Titel eines Ehrendoktors bedacht. Unter