

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

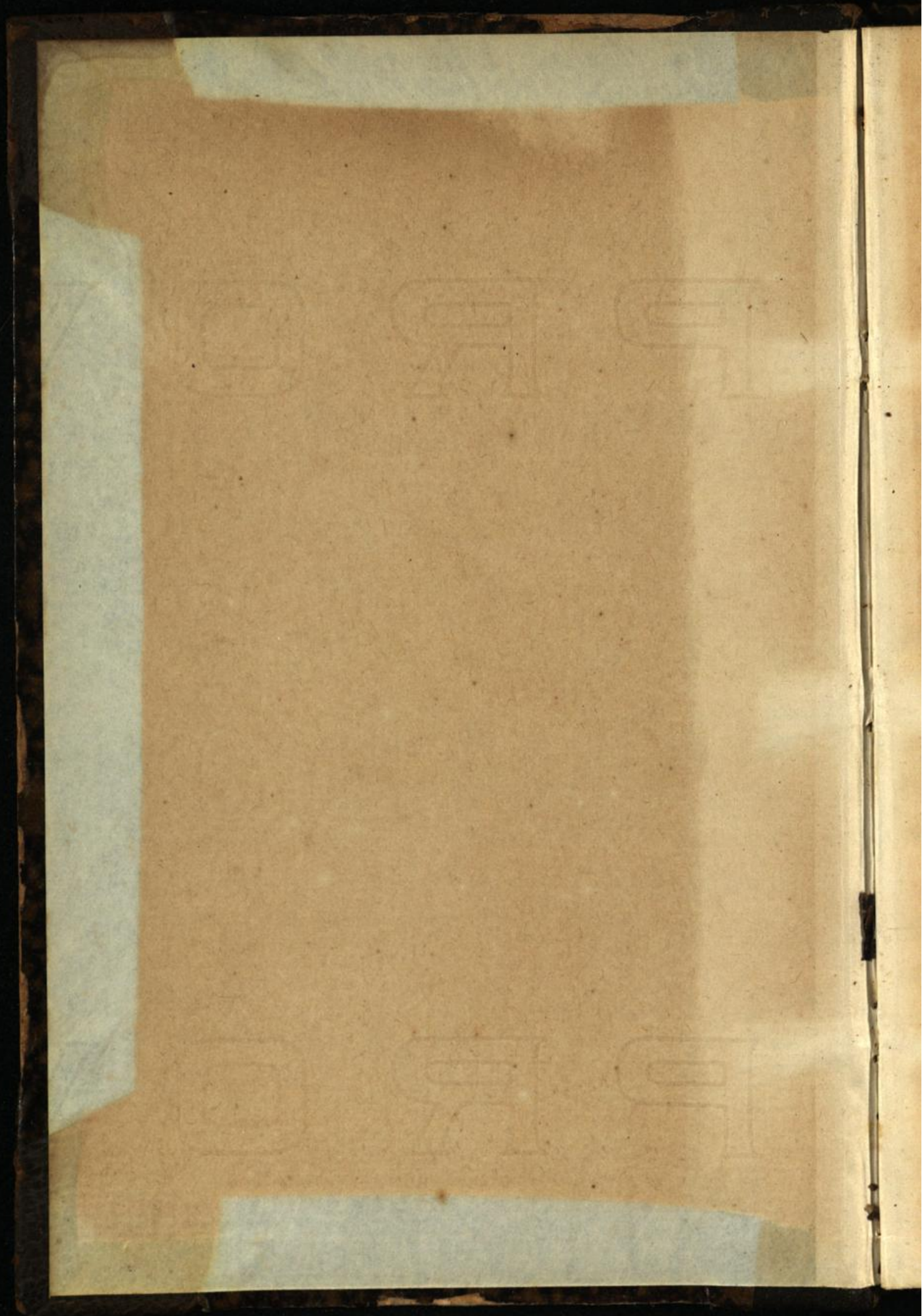
Der Talmud

Bernfeld, Simon

Berlin, 1900

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-6257





Der Talmud.

Sein Wesen, seine Bedeutung
und seine Geschichte.



Vorgelegt

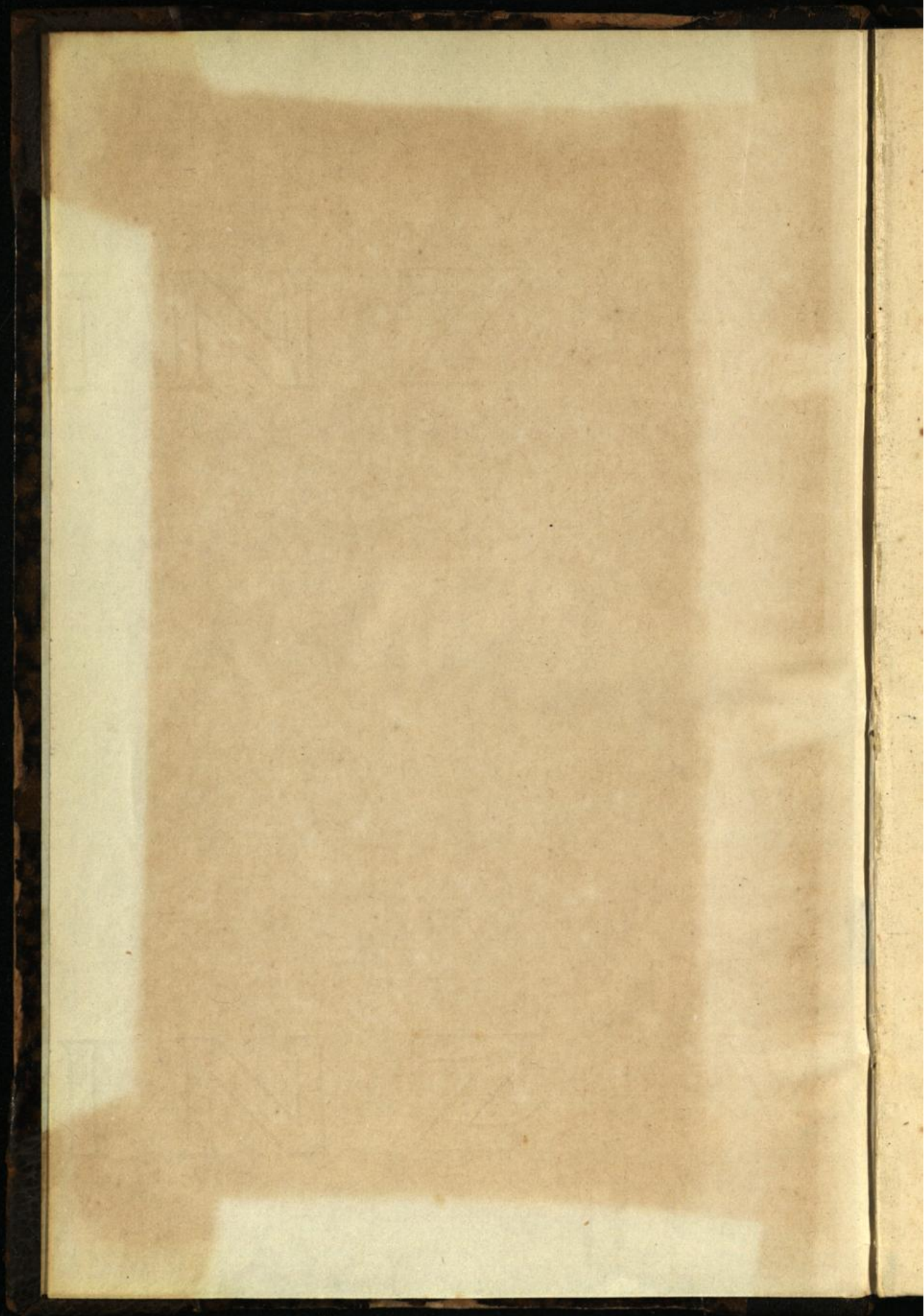


Dr. S. Bernfeld.

Berlin N. W. 7

Verlag von S. Calvary & Co.

1880



Der Talmud.

Sein Wesen, seine Bedeutung ☉
☉ und seine Geschichte.



Dargestellt

von

Dr. S. Bernfeld.



Berlin N. W. 7

Verlag von S. Calvary & Co.

1900.

Der Fall

sein Wesen seine Bedeutung

und seine Geschichte

1871
H. E. Schmidt

1435(4359)

Universität
Potsdam



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



11011469

71

Nach durch eine vollständige Talmudübersetzung möglich gemacht wurde, kann die Arbeit als abgeschlossen betrachtet werden.

Die Talmudischen Bücher sind in 6 Theile eingetheilt, nämlich in die Mischna, die Gemara, die Schulchan Aruch, die Responsen, die Seder, und die Minhage.

Mit meiner Schrift über den Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte, habe ich keine gelehrte Forschung für Fachmänner beabsichtigt, sondern mehr eine populär gehaltene Darstellung für gebildete Leser, die sich über eine litterarische Erscheinung informieren wollen, von der jetzt so viel pro und contra gesprochen wird. Ich musste mich daher auf einen allgemeinen Umriss beschränken, auf gelehrte Untersuchungen im voraus verzichtend, obwohl ich den Talmud und die mit ihm verwandte Litteratur aus eigener Forschung kenne und manchen weit verbreiteten Irrthum auf diesem Gebiete zu berichtigen hätte. Mein Standpunkt in dieser Darstellung ist der möglichst unbefangene und objektive, so weit dies bei geschichtlichen Darstellungen möglich ist. Indessen verstehe ich darunter keineswegs Theilnahmlosigkeit — dies wäre selbst bei philologischen und archäologischen Forschungen nicht angebracht — sondern Unparteilichkeit, deren ich mich stets befleissigt habe. Vielleicht erhalten manche Leser dadurch die Anregung, sich nach dieser Richtung hin noch weiter Belehrung zu holen, zumal dies in der letzten

Zeit durch eine vollständige Talmudübersetzung möglich gemacht wurde. Besser als loben oder als schimpfen ist stets: sich belehren.

Zu berichtigen bitte ich: S. 19 Z. 3 den Druckfehler Antoninus statt Antonius; S. 20 drittletzte Zeile heisst es Eddujjoth und nicht Edijjoth, wie üblich ausgesprochen wird, auf welchen Irrthum schon Schürer aufmerksam gemacht hat; S. 60 Z. 20 soll heissen: Einen Elefanten durch ein Nadelöhr ziehen, und nicht ein Kameel. Das Bild des Kameels, das durch ein Nadelöhr geht, kommt bekanntlich in der evangelischen Litteratur vor und ist nicht minder dem jüdischen Spruchschatz entnommen.— Andere unbedeutende Druckfehler wird der freundliche Leser selbst berichtigen.

In der Umschreibung hebräischer bezw. aramäischer Worte und Namen bin ich der üblichen Aussprache und Schreibweise gefolgt. Die von den Orientalisten gebrauchte Transscription semitischer Laute ist an sich gewiss berechtigt und zweckdienlich, auf den nicht geübten Laien würde sie aber nur verwirrend wirken.

Berlin im Juni 1900.

S. B.

I.

Die mündliche Lehre.

Das bekannte Wort: *habent sua fata libelli*, lässt sich vielleicht auf kein Buch so passend anwenden, wie auf den Talmud. Dieses Buch oder vielmehr Sammelwerk hat sein Schicksal und auch seine Geschichte. Von der einen Seite als ein wichtiger Bestandtheil des religiösen Schriftthums behandelt, mit Liebe und Eifer durchforscht, erklärt und erweitert, von der andern Seite angefeindet und verleumdet, hat sich der Talmud in der Weltlitteratur keinen ihm gebührenden Platz erobern können. Die Juden haben Jahrhunderte hindurch die talmudische Litteratur als die Quintessenz aller menschlichen Weisheit verehrt, von seiner weitgehenden Bedeutung für die religiöse Entwicklung in der Judenheit schon gar nicht zu reden. Wer den Talmud und das mit ihm zusammenhängende Schriftthum erfasst hat, der habe nach der Auffassung der Juden im Mittelalter die Höhe der menschlichen Erkenntniss erklommen; im Talmud wären alle Wissenschaften enthalten. Diese Anschauung war freilich nicht immer die alleinherrschende in der Judenheit; der grosse Maimonides zum Beispiel spricht zuweilen sehr despectierlich von den Männern, die nichts weiter, als den Talmud kennen. Aber nach

vielen Kämpfen innerhalb des jüdischen Stammes hat das exklusive Talmudstudium doch für viele Jahrhunderte das Feld behauptet, es bildete bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts fast das alleinige Bildungselement der Juden.

Jedenfalls haben wir es mit einem hochinteressanten, kulturgeschichtlich äusserst wichtigen Buch zu thun, das gewiss nicht verdient, mit dem kurzen, geringschätzigen Ausspruch von dem „rabbinischen Aberwitz“ abgethan zu werden, wie es oft selbst in nichtjudenfeindlichen Kreisen zu geschehen pflegt. Von den Leuten, die den Talmud — nicht lesen, ja nicht lesen können, und ihn doch verleumden, wollen wir gar nicht reden. Unsere Aufgabe ist es auch nicht, eine Apologie des Talmuds zu schreiben, am allerwenigsten ihn im Zusammenhang mit den politischen Tagesfragen zu behandeln. Denn dies ist es gerade, was wir im Namen der wissenschaftlichen Forschung zu beklagen berechtigt sind, dass nämlich eine so bedeutende Litteratur, die entschieden eine grosse Rolle in der Kulturgeschichte der Menschheit spielt, zum Sibboleth im Parteikampf gemacht worden ist. Im Uebrigen geht es der jüdischen Litteratur und der Wissenschaft des Judenthums nicht viel besser. So mancher Dichter oder Denker des jüdischen Stammes hätte seinen Platz in der Geschichte der Weltlitteratur erhalten, wenn die politische Stellung der Juden in den meisten europäischen Staaten nicht den Gegenstand der erbitterten Kontroverse gebildet hätte: man scheut sich, einen Salomon Ibn-Gabirol zu nennen und nach Gebühr zu würdigen, weil man dann nicht mehr mit solcher Missachtung von der Bedeutung des Judenthums in der Geschichte sprechen dürfte,

weil sonst auch ein Mommsen nicht den Ausspruch gethan hätte, das Judenthum bilde in der Geschichte nur ein decompositives Element.

Bleiben wir indessen unserer Aufgabe treu, die wir dahin auffassen, in möglichster Kürze ein prägnantes Bild vom Talmud zu geben, das in erster Reihe naturtreu sein soll. Licht und Schatten sollen gleichmässig und der Wahrheit entsprechend vertheilt sein. Wir wollen weiter nichts als darstellen, dem gebildeten Publicum ausserhalb des engern Theologenkreises Kenntniss von einer Litteratur verschaffen, über die es bisher nur Anklagen oder Verherrlichungen zu hören bekam.

Vor allem ist es nöthig, sich stets vor Augen zu halten, was der Talmud ist und wie er entstanden ist, sein Wesen und seine geschichtliche Entwicklung zu kennen. In der Regel spricht man schlechtweg „vom Talmud,“ unter dem man eigentlich nur den babylonischen Talmud versteht, der freilich für das religiöse Leben der Juden Norm geworden ist; den in vielfacher Beziehung viel interessanteren palästinensischen Talmud (von Vielen fälschlich der „hierosolymitische“ genannt) kennen auch die meisten jüdischen Talmudforscher sehr wenig oder gar nicht. An sich ist aber der babylonische Talmud nur ein Theil eines sehr ausgedehnten Sammelwerkes, einer umfangreichen Litteratur, die schon die Alten sehr passend als ein weites und tiefes Meer bezeichnet haben, auf dem sich nur seetüchtige und seekundige Männer zurecht finden; ohne die Kenntniss jener Schriften, aus denen der Talmud entstanden ist, wird man schwerlich diesen selbst verstehen. Ausserdem wird der Talmud ohne Erforschung der jüdischen Zeitgeschichte wohl äusserlich ver-

standen, aber im Grunde genommen nur missverstanden. In diesen Fehler sind leider die Juden in den früheren Jahrhunderten verfallen. Erst im neunzehnten Jahrhundert begann die wissenschaftliche, d. h. die geschichtliche und kulturgeschichtliche Erforschung des Talmuds nach allen Richtungen.

Im Talmud — total genommen — befinden sich Ueberreste alter schriftlicher Denkmäler der Judenheit, die zum Theil sogar in die prähistorische Zeit, also noch weiter als das biblische Zeitalter, reicht. Es wurde nämlich mit Recht darauf hingewiesen, dass manche geschichtliche, oder sagenhaft klingende Ueberlieferung aus uralter Zeit, selbst aus dem Zeitalter der Patriarchen, die im Talmud enthalten ist, keineswegs einfach als „rabbinischer Aberwitz“ oder als agadische Dichtung genommen werden darf. Oft hat sich auf diese Weise ein Stück altjüdischer Geschichte erhalten, die aus verschiedenen Gründen in dem biblischen Schriftthum keine Aufnahme gefunden. Wir wollen damit nicht sagen, dass nun all' die in der talmudischen Litteratur erhaltenen Sagen geschichtliches Material wären; aber dem Historiker von Fach wird es nicht zweifelhaft sein, dass auch Legenden, wenn man deren Entstehungszeit kennt, als Bausteine für die Geschichte benutzt werden können und unter Umständen auch benutzt werden müssen. Dies ist nicht nur bei dem agadischen Theil der talmudischen Litteratur der Fall, sondern auch bei dem sogenannten halachischen, d. h. jenem, der sich ausschliesslich mit den religiösen Satzungen in Israel beschäftigt und den Ernest Renan — natürlich aus Unkenntniss — nicht schwarz genug malen ka

Auch dieser halachische Theil enthält Ueberlieferungen, die bis in das biblische Zeitalter reichen und unter allen Umständen für die Kulturgeschichte, nicht nur der Juden, von grosser Bedeutung sind.

Der Ausgangspunkt des Talmuds ist in Wirklichkeit das sopherische Zeitalter, das zum Theil noch in der biblischen Epoche wurzelt und jedenfalls bis in das fünfte vorchristliche Jahrhundert hinaufreicht. Die „Sopherim“, die Schriftgelehrten, denen später zu Unrecht ein pendantisches oder gar heuchlerisches Wesen angedichtet worden ist, waren im gewissen Sinne die Fortbildner des Judenthums; ohne ihre fruchtbare Thätigkeit hätte diese Religion niemals mehr als eine lokale Bedeutung erlangen können. Wir wollen damit nicht behaupten, dass die Richtung, welche die Sopherim dem Entwicklungsgang des Judenthums gegeben haben, stets durchaus einwandfrei gewesen sei; aber soviel steht fest, dass, wenn die mosaische Lehre nunmehr praktisch durchgeführt und Lebensnorm des jüdischen Volkes werden, wenn seit der Restauration durch Esra-Nehemia alles „wie geschrieben steht“ befolgt werden sollte, der Mosaismus nothwendig nicht als abgeschlossen gelten konnte und durfte, sondern vielmehr eine organische Fortbildung erfahren musste. Die Schriftgelehrten erweiterten somit das Schriftwort, indem sie es erklärten. Dadurch konnten sie zum Theil manches in der mosaischen Lehre der Zeit anpassen, manches erleichtern oder auch erschweren, je nachdem es die Zeitumstände zur Erhaltung des Judenthums erforderten. Zumeist hiess es, „einen Zaun um das Gesetz bauen“, d. h. der Gefahr vorbeugen,

dass der jüdische Partikularismus der griechischen Kultur erläge, die sich in Kleinasien rapid ausbreitete, damit die jüdische Ausschliesslichkeit immer grösser und die Scheidewand zwischen den Juden und der heidnischen Welt immer höher würde. Eine Anzahl von neuen religiösen Einrichtungen wird im Talmud direkt auf Esra und der von ihm gegründeten grossen Versammlung zurückgeführt; diese oder jene Verordnungen hätte Esra erlassen, heisst es an verschiedenen Stellen. Man braucht nicht gerade anzunehmen, dass es wirklich Esra in all den genannten Fällen gewesen sei, der jene Einrichtungen getroffen hatte; sie stammen jedoch alle aus dem sopherischen Zeitalter.

Der geschichtliche Sinn war überhaupt in späterer Zeit bei den Juden getrübt, und da die persische Epoche, die über zwei Jahrhunderte gewährt hat, in der talmudischen Chronologie auf vierunddreissig Jahre zusammengeschrumpft ist, so konnte es kein anderer als Esra, oder „Esra und sein Gerichtshof“, gewesen sein, der all die sopherischen Neuerungen im Judenthum eingeführt hat. So z. B. die gewiss sehr lobenswerthe Einrichtung, am Montag und Donnerstag einer jeden Woche, an welchen Wochentagen die bäuerliche Bevölkerung in die Städte zu strömen pflegte (an den bezeichneten Tagen wurden in den Städten die Wochenmärkte abgehalten), in der Synagoge beim Morgengebet aus der Thora vorlesen zu lassen. Dadurch wurde dem Landvolk Gelegenheit gegeben, das Gotteswort aus der heiligen Schrift, das es sonst wohl schwerlich lesen konnte, zu vernehmen. Diese Einrichtung besteht übrigens, wie wohl den meisten Lesern bekannt

sein dürfte, in den jüdischen Gotteshäusern bis auf den heutigen Tag; die Thoravorlesung bildet einen Theil der Liturgie an den genannten Tagen.

All' diese Verordnungen, die im Talmud als die „Einrichtungen Esras“, oder als die Einrichtungen der „grossen Versammlung“, später als die „Einrichtungen der Sopherim“ (Thekanoth Sopherim) bekannt sind, waren wesentlich religiös-politischer Natur. Denn so gebunden an das Schriftwort sich auch die „Schrifterklärer“ halten mochten, brachte es doch die Zeitströmung mit sich, dass für die mosaische Lehre dringend eine zeitgemässe Entwicklung erforderlich wurde. Man hielt es aber in der ersten Zeit nicht für nöthig, alle neuen Einrichtungen und Erweiterungen des Judenthums durch ein passendes Schriftwort zu belegen und zu bekräftigen. Denn vor Allem war die Kenntniss der Thora nicht genug verbreitet, indem das Volk im Grossen und Ganzen schon längst aufgehört hatte, die hebräische Sprache, in der die Thora niedergelegt ist, zu verstehen. Ausserdem regte sich damals noch keine Opposition gegen diese eigenartige Schrifterklärung. Indessen änderten sich die Verhältnisse im Laufe der Zeit. Die Schrifterklärer standen später an der Spitze der städtischen Bevölkerung, insbesondere des gebildeten Bürgerthums, der Magistratsmitglieder, Richter, Gemeindeältesten, die insgesamt eine Art „bürgerlicher Demokratie“ bildeten, wie sich Renan trefflich ausdrückt. Sie geriethen in der Folge in eine heftige politische Gegnerschaft zu der staatlichen Autorität, die sich um jene Zeit in den Händen der saddokitischen (sadducäischen) Aristokratie befand. Bei dem grossen Ansehen, das die heilige Schrift im Volk

genoss, und bei der grossen Bedeutung der religiösen Satzung für das damalige politische Leben, musste es bald dahin kommen, dass der politische Parteikampf in einen Streit um das Schriftwort ausartete. Die Schriftgelehrten, die man seither „Peruschim“ (Pharisäer) nannte*), verstanden es vortrrfflich, allmällig das Landvolk, das ursprünglich aus angeborenem Konservatismus treu zu der zaddokitischen Aristokratie gehalten hatte, zu sich herüber zu ziehen. Dadurch wurden sie eine mächtige Volkspartei, die alle staatliche Gewalt an sich zu reissen bestrebt war. Und da damals im jüdischen Volk das staatliche mit dem religiösen Leben so eng verbunden war, so mussten die Schriftgelehrten vor Allem danach trachten, die Erklärung der Thora und deren praktischer Befolgung von ihren Auslegungsregeln abhängig zu machen. Nicht die alte Priesteraristokratie durfte fürder, wie es bisher der Fall war, als die legalen Erklärer der heiligen Lehre gelten, sondern sie, die Pharisäer, die Schriftgelehrten, ohne deren Auslegung das Schriftwort nicht befolgt werden konnte. Mit einer gewissen Absichtlichkeit stellten sie die Bedeutung ihrer Lehren und Anordnungen über die der heiligen Lehre. Viel wichtiger, lautet ein Ausspruch, seien die Worte der Schriftgelehrten als die Gebote der Thora; denn derjenige, der

*) Die etymologische Erklärung des Wortes פרושים ist noch nicht genügend gegeben, wenn auch die Ansicht Geigers, dass die פרושים mit den נבדלים (Esra 6, 26, Nehem. 10, 29), d. h. mit den von den heidnischen Gebräuchen „Abgesonderten“, identisch seien, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Indess ist auch nicht ausgeschlossen, dass פרושים ursprünglich ein von den Zaddokim gegen die Demokratie gebrauchter Schimpfname war; darauf würde die Stelle im Traktat Sota 3, 4 hinweisen.

diese letztere übertritt, verfällt der in der Thora angedrohten Strafe (die bei kleinen Uebertretungen unbedeutend ist), hingegen sei Jedermann, der sich gegen irgend eine Anordnung der Schriftgelehrten auflehnt, des Todes würdig. Um kein Missverständniß aufkommen zu lassen, wollen wir gleich hier bemerken, dass man in ruhigen Zeiten nicht so streng verfuhr, wohl aber während der erbitterten Kämpfe, die zur Zeit der gewaltsamen Hellenisirungsversuche unter Antiochus Epiphanes in Judäa entstanden waren. Damals wurde in der That ein Mann, der am Sabbat ritt, als Sabbatschänder zum Tode verurtheilt und auch gesteinigt. Das Reiten am Sabbat ist sonst nur „sopherisch“ untersagt und an sich nach der talmudisch-rabinischen Auffassung eine geringfügige Verletzung der Sabbatruhe, die keine Todesstrafe nach sich zieht.

Während des Kampfes um die politische Macht hat die Schriftdeutung eine eigenartige Form angenommen. Um den Nachweis zu führen, dass die Lehre der Schriftgelehrten im biblischen Wort begründet sei, wurde eine minutiöse Schriftauslegung eingeführt, die kein Wort, keinen Buchstaben, „bis auf das Pünktchen auf dem i“ (in der talmudischen Redeweise, die auch in der evangelischen Litteratur vorkommt, heisst es: „bis auf das Häkchen des Jota“), unbeachtet liess. Auf all diese Einzelheiten wurden neue religiöse Setzungen gegründet, die zum Theil auf besondere Deutungsregeln (zuerst sieben, dann dreizehn und zuletzt zweiunddreissig an der Zahl) oder auf exegetische Deutungen zurückgeführt wurden.

Die hebräische Sprache förderte durch ihre Eigenthümlichkeiten diese Art von Exegese.

Da nur die Konsonanten, nicht aber auch die Vokale überliefert wurden, konnte man mitunter dem Wort durch eine Aenderung der Vokale eine andere als die überlieferte Deutung geben; ausserdem wurden einzelne Worte, Partikeln, die im Satzbau verwendet sind, oder auch einzelne Buchstaben, die in der Satzverbindung eine Rolle spielen, als „überflüssig“ behandelt. Und da andererseits nicht gut angenommen werden kann, dass die göttliche Lehre etwas „Ueberflüssiges“ enthalte, so wurde in jenen „überflüssigen“ Bestandtheilen der Thora der Anhaltspunkt für die sophistische Erweiterung der Lehre gefunden. Wir wollen von dieser Methode der Schrifterklärung nur ein Beispiel anführen: In der hebräischen Sprache wird der Akkusativ des Objekts durch das Wörtchen „eth“ (את) ausgedrückt (z. B. gleich im ersten Vers der Thora: Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde **את השמים ואת הארץ**); die minutiöse Schriftauslegung erklärte jedoch dies Wörtchen für „überflüssig“ (weil es in der That, wo dies die Prosodie nach gewissen Gesetzen erheischt, auch ausfallen kann); mithin muss es dort, wo es vorkommt, „gedeutet“ werden — und es wurde auch als Erweiterung (רבויה) gedeutet. Als man jedoch an den Vers: „Jahweh deinen Gott (את יהוה אלהיך) sollst du ehrfürchten (5. Buch Mos. 6, 13) kam, musste man wohl mit dieser Methode Halt machen. Denn wen sollte man noch ausser Gott gleich ihm ehrfürchten? und welche „Erweiterung“ durfte diesmal in dem Akkusativ-Partikel את gefunden werden? Aber der kühne Mischnalehrer Rabbi Akiba (ein Zeitgenosse Hadrians, von diesem wegen der Theilnahme am Barkochba-Aufstand hingerichtet) scheute auch

vor diesem „ēth“ nicht zurück — es müsste dahin „erweitert“ werden, dass man auch die Lehrer (die Talmide-Chachamim) ehrfürchten soll, denn „die Ehrfurcht vor dem Lehrer gleiche der vor Gott“*).

Diese Art Schriftauslegung wurde in späterer Zeit von Uebelwollenden ins Lächerliche gezogen, oder man zuckte mitleidig die Achseln über den „getrübten exegetischen Sinn“ der Sopherim. Indessen mit Unrecht. Nicht die gekünstelte Schriftauslegung hat die Erweiterung des Gesetzes geschaffen, sondern im Gegenteil, durch letztere sah man sich genöthigt, dem einfachen Sinn des Schriftworts Gewalt anzuthun. In sopherischer Zeit war auch diese Methode nicht unbestritten; man stellte ihr den Satz entgegen: „Auch die Thora drückt sich in der üblichen Sprachweise aus“. Mit anderen Worten: es handele sich in all diesen Fällen keineswegs um „überflüssige“ Worte oder Buchstaben, sondern um sprachliche und syntaktische Eigenthümlichkeiten, die mit zum Satzbau gehören. Aber dieser Grundsatz kam deshalb nicht zur Geltung, weil man im Geschmack jener Zeit Alles in der Thora finden wollte. Die Schriftgelehrten haben in der Regel alle Feinheiten der hebräischen Sprache gekannt und sehr gut gewusst, dass die „überflüssigen“ Worte und Buchstaben im Grunde genommen unentbehrlich

*) Dass diese Schriftauslegung aus alter Zeit her stammt, ist zweifellos. Denn abgesehen von den vielen Kontroversen, die uns in der talmudischen Litteratur blieben, sind auch die meisten griechischen Uebersetzungen der Thora, namentlich die von Aquila (die von den Mischnalehrern sehr gelobt wurde), von ihr abhängig. Dadurch entstand der eigenartige griechische Jargon, der diese Uebersetzungen kennzeichnet.

sind. Aber da die Zeitbedürfnisse die Erweiterung der Lehre erheischten, suchte man sie in das Schriftwort hineinzulesen, um auf diese Weise am Besten die Einwendungen der Sadducäer gegen die sopherische Reform zu entkräften, welche in den Lehren der Pharisäer eine Verletzung der Schrift fanden. Ob das angewandte Mittel auch das richtige war, kann nicht im Geist und in der Anschauung unserer Zeit entschieden werden.

Die sopherischen Erweiterungen des Gesetzes bezogen sich auf alle Zweige des jüdischen Glaubens, die bürgerlichen Gesetze über Mein und Dein und das Strafgesetz mit inbegriffen. Zuweilen griff die sopherische Einrichtung tief in das Privatrecht und in das Familienleben. So z. B. wenn die mosaische Erbordnung die Töchter zu Gunsten der Söhne enterbt und erstere nur in solchen Fällen für erbberechtigt erklärt, wenn keine männlichen Leibeserben vorhanden sind, wurde dies von den Schriftgelehrten dahin erweitert, dass die Enkeltochter, d. h. die Tochter des bei Lebenszeiten des Erblassers verstorbenen einzigen Sohnes, der eigenen Tochter des Erblassers vorangeht. Stirbt somit ein Jude ohne Hinterlassung männlicher Erben, von dessen zuvor verstorbenem Sohn aber eine Tochter hinterblieben ist, so erbt diese Enkeltochter in der Rechtsnachfolge für ihren heimgegangenen Vater. Die Tochter des Erblassers geht leer aus. Hingegen war früher der Brauch eingebürgert, dass in solchen Fällen, wo doch kein männlicher Erbe vorhanden war, die Tochter des Erblassers sich mit der Enkeltochter in das Erbe zu theilen hatte. Die Billigkeit spricht gewiss für den alten Brauch, während der strenge Rechtsspruch den Schriftgelehrten

zustimmt. Die Tochter des Erblassers ist einmal ihrem verstorbenen Bruder gegenüber nicht erb- berechtigt, und die Tochter dieses tritt in die Rechte ihres Vaters. Welche politischen Gründe aber dafür gesprochen haben mochten, dass die Schriftgelehrten die jedenfalls billige Praxis auf- hoben und die Sache auf die juristische Spitze trieben, ist zur Zeit nicht zu ermitteln. Geiger, dessen Scharfsinn so manche dunkle historische Reminiscenz erhellt hat, wollte diese Kontroverse auf die politischen Kämpfe im Zeitalter Herodes' zurückführen; indessen scheint uns dies zu weit hergeholt und nicht recht einleuchtend. Jeden- falls aber drehte sich die Kontroverse über diese rechtliche Frage scheinbar um die Deutung des Schriftwortes, während es sich thatsächlich um einen wichtigen Punkt der socialen Ordnung han- delte*). Vielfach hat auch das Römische Recht,

*) Diese Methode, im Laufe der Zeit nöthig gewordene Anordnungen aus dem Schriftwort herauszulesen, oder richtiger in dasselbe hineinzulesen, erhielt sich auch in späteren Jahrhunderten. Um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts wurde eine wichtige, einschneidende Aenderung der Civilprozessordnung dringend. Die altjüdische Civil- prozessordnung war dem wirthschaftlich Schwachen gegenüber sehr milde und entsprach somit dem Zug unserer Zeit; insbesondere musste man bei Pfändungen äusserst schonend verfahren. Die altjüdische Civilprozessordnung kannte auch nicht die Pfändung ausstehender Forderungen zu Gunsten des Gläubigers, da dies bei den einfachen Sitten des Volkes und bei dessen rechtlichem Sinn überflüssig erschien. Wer seine Gläubiger befriedigen konnte entzog sich schon aus reli- giösen Motiven dieser Pflicht nicht. Als jedoch in der ba- bylonischen Judenheit bei der Ueberhandnahme des Handels diese Lücke in der Civilprozessordnung von böswilligen Schuldnern häufig gemissbraucht wurde, hielt es der Exilarch R. Nathan für dringend geboten, die Pfändbarkeit aus- stehender Forderungen zu Gunsten eines unbefriedigten Gläu-

das schon in sehr früher Zeit Eingang bei den Juden gefunden, die Entwicklung der jüdischen Rechtspraxis beeinflusst; aber auch diese Neuerungen suchte man zumeist durch das biblische Wort zu begründen.

Die „mündliche Lehre“, wie man die Erweiterung des Mosaismus im Gegensatz zu der biblischen (oder der „schriftlichen“) Lehre später zu bezeichnen sich gewöhnte, entstand somit unter fortwährenden Kämpfen zwischen den religiösen und politischen Parteien. Indessen wäre es durchaus unrichtig, wollte man behaupten, dass die sadducäische Partei die mündliche Lehre im Ganzen verworfen hätte, oder dass die Pharisäer unter sich über Methode und Umfang der Erweiterung des Gesetzes einig gewesen wären. Ein Theil der mündlichen Lehre ging überhaupt aus der Nation hervor und war eine geschichtliche Nothwendigkeit, da die Thora in ihrer Buchstäblichkeit niemals praktisch hätte in Anwendung gebraucht werden können. Die Sadducäer wollten nur konservativer mit der Schriftauslegung, mit den Reformen im Judenthum verfahren und sich nach Möglichkeit an den einfachen Wortsinn des Schrifttextes halten. Hingegen waren auch nicht alle sopherischen Autoritäten mit der Gestaltung der mündlichen Lehre einverstanden, wie sie später im Judenthum eine feste Form erhielt. Zur Zeit, als die sadducäische Lehre bereits völlig über-

bigers einzuführen. Dies geschah jedoch unter Berufung auf ein Bibelwort, das indessen diese Bedeutung gar nicht hat. Es fiel nichtsdestoweniger Niemand ein zu fragen, warum das angezogene Wort nicht früher in Anwendung gebracht worden sei? Denn man wusste, dass die Bestätigung der neuen Anordnung durch das Schriftwort nicht ernst gemeint war.

wunden war, gab es innerhalb der Pharisäerpartei selbst verschiedene Richtungen. Am bekanntesten ist der Streit zwischen den beiden pharisäischen Schulen in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, zwischen der „Schule Schammai“ und der „Schule Hillel“, der zuweilen einen heftigen Charakter annahm. Die erstere Richtung näherte sich zum Theil der sadducäischen Anschauung, die wesentlich darin bestand, das Schriftwort, selbst bei der sophistischen Erklärung des Gesetzes, nach Möglichkeit buchstäblich gelten zu lassen, während die Schule Hillels mit dem biblischen Wort freier verfuhr und den Geist über den Buchstaben stellte. Das praktische Ergebniss dieser Methode der Schriftauslegung war, dass die Hilleliten fast durchwegs erleichternd auftraten, während die Schammaiten in der buchstäblichen Befolgung der Schrift fast immer erschwerend waren. Es ist dies der beste Beweis dafür, dass die mündliche Lehre keineswegs das Judenthum in drückende Fessel geschlagen hat, wie gewöhnlich angenommen wird. Auch die antitalmudische Praxis der Karaiten (von denen später noch die Rede sein wird) bestätigt diese Erfahrung. Wohl hat die mündliche Lehre das jüdische Ceremonialgesetz erweitert und zum Theil auch bis ins Einzelne ausgedehnt; aber in vielen wichtigen Fragen des religiösen Lebens hat sie das „Gesetz“ dem Leben angepasst und die Befolgung der Thora erleichtert. Insbesondere geschah dies bei der Sabbathheiligung, die zwar in manchen Punkten durch die Sopherim eine minutiöse Erweiterung erfahren hat, in der Hauptsache jedoch durch die „Halacha“ bedeutend gemildert worden ist. Am meisten hat die Schule Hillel dazu beigetragen, die Sabbath-

ruhe nicht in eine unerträgliche Sklaverei ausarten zu lassen.

Der Entwicklungsgang der mündlichen Lehre, der auch stark von den politischen Ereignissen beeinflusst worden ist, hat Jahrhunderte gedauert. Das nachbiblische Judenthum ist das Produkt der lebhaften Kontroversen, der inneren und äusseren Kämpfe; es ist eine historische Schöpfung, die tief in der Zeitgeschichte wurzelt. Mag man über diese Entwicklung des Judenthums urtheilen, wie man will, das Eine steht aber gewiss fest, dass die mündliche Lehre mit dem jüdischen Stamm aufs innigste verbunden ist, es ist Bein von seinem Gebeine und Fleisch von seinem Fleische. Den Talmud, als den Niederschlag der sopherischen Lehren aus dem Judenthum entfernen wollen, hiesse ein Stück aus der Geschichte des jüdischen Stammes reissen wollen.

Die verschiedenen Meinungsäusserungen sowohl seitens der Sadducäer wie auch seitens der divergirenden Autoritäten innerhalb der pharisäischen Schriftgelehrten selbst blieben im Judenthum aufbewahrt. Ueberhaupt konnte man viele Jahrhunderte hindurch der nachbiblischen Lehre keine feste Form geben; einerseits war dies zuerst auch gar nicht nöthig, und andererseits bot dieser Zustand grosse Vortheile. Solange die Judenheit, wenn auch politisch und territorial zerissen, im Synhedrion zu Jerusalem ihren religiösen Mittelpunkt hatte, blieb das Judenthum sozusagen stets zeitgemäss. Dieses höchste Tribunal hatte freien Spielraum, innerhalb gewisser Grenzen die Lehre dem Leben anzupassen, manches mal erleichternd und manches mal erschwerend, wie es

die Zeitumstände erforderten. Als aber seit dem Vespasianischen Krieg auch dieser letzte Rest der staatlichen Selbständigkeit des jüdischen Volkes aufhörte und die Zerstreung immer grösser wurde, schien es geboten, die mündliche Lehre schriftlich zu fixiren.

Auch dieses Unternehmen, das durch die geschichtlichen Ereignisse nothwendig geworden ist, gelang nicht mit dem ersten Wurf. Verschiedene Umstände sprachen gegen eine solche Neuerung. Vor Allem war man gewohnt, die mündliche Lehre eben mündlich fortzuerben; sie schriftlich festzustellen, schien doch zu bedenklich. Man wollte aus einer Stelle in der Thora herauslesen, dass dies eigentlich gar nicht gestattet wäre; „die mündlichen Gebote dürfen nicht schriftlich aufgezeichnet werden“, hiess es allseits. Natürlich gab auch in diesem Fall die angebliche Schriftklärung nur die Parole für einen im Volke lebenden Gedanken. Man hielt das religiöse Schriftthum des jüdischen Volkes mit den vierundzwanzig heiligen Büchern für abgeschlossen und weigerte sich noch in früheren Zeiten, die apokryphischen Schriften in den heiligen Kanon aufzunehmen. „Wer mehr als die vierundzwanzig Schriften in sein Haus bringt, der bringt Verwirrung in sein Haus“. Und nun sollten die „Halachoth“ (die mündlich überlieferten Satzungen) schriftlich festgestellt und dem religiösen Schriftthum einverleibt werden!

Freilich dachte auch Niemand an eine Erweiterung des Kanons; die Halachoth sollten, wenn niedergeschrieben, nur neben oder richtiger hinter den heiligen Büchern rangiren. Aber auch dies schien bedenklich. Am meisten missfiel

dieser Gedanke durch die Beobachtung, dass die Bibel mittlerweile der heidnischen Welt bekannt und somit entnationalisirt worden war. Die Kenntniss der heiligen Schrift hatte aufgehört, das geistige Sondergut des jüdischen Stammes zu sein. Ein alter, sinniger Spruch aus jener Zeit der Schwankungen giebt uns die ganze Stimmung wieder, die damals in der Judenheit vorherrschend war. „Gott sah voraus, dass einst eine Zeit kommen werde, in der sich die Heiden der Thora bemächtigen und zu Israel sprechen werden, auch wir sind die Söhne Gottes; da wird aber der Herr antworten, nur wer meine Mysterien kennt, der ist in Wahrheit Jude. Und was sind die Mysterien Gottes? die mündliche Lehre“. Seitdem Paulus das Judenthum von dem nationalen Wesen los zu schälen unternahm und die Thora zum Gemeingut der ganzen Menschheit machte, zeigte sich der national gebliebene Theil des jüdischen Stammes eifrig bestrebt, wenigstens den nicht schriftlich fixirten Theil des Judenthums vor der heidnischen Welt zu bewahren.

Indessen konnte man der Zeitströmung doch nicht widerstehen, und die lange hinausgeschobene Sammlung der Halachoth wurde zuerst in schüchternen Versuchen, dann aber in umfassender Weise vorgenommen. Es geschah dies um das Jahr 189 oder 219 der gewöhnlichen Zeitrechnung (500 oder 530 der aera contractum; die genaue Feststellung ist in der jüdischen Geschichtsschreibung ein strittiger Punkt). Der Redactor oder Sammler der Halachoth, die den Kollektivnamen Mischna erhielten, war der Patriarch R a b b i J u d a I., ein Nachkomme Hillels. Ausgezeichnet durch grossen Reichthum und durch seine sociale

Stellung, mit einem der römischen Cäsaren befreundet (auch dieser Umstand, welcher Kaiser Antonius der Freund der Patriarchen gewesen sei, ist noch nicht genügend klar gestellt), durfte er's unternehmen, die mündliche Lehre schriftlich nieder zu legen. Man entschuldigte dies später dahin, dass der Patriarch dadurch die mündliche Lehre vor dem Untergange gerettet habe. Mit Anlehnung an ein Psalmwort sagte man: „Wenn es sich um die Erhaltung der gesammten Gotteslehre handle, dürfe eins ihrer Verbote übertreten werden“. Rabbi Juda habe somit das Verbot, die mündliche Lehre nieder zu schreiben, in guter Absicht übertreten.

Die „Mischna“, wie sie Rabbi Juda geordnet hat, wurde nach älteren Vorlagen und Sammlungen redigirt, namentlich nach der Sammlung des durch seinen edlen Charakter, seinen Scharfsinn, Freimuth und eigenthümlichen Lebensgang berühmt gewordenen Rabbi Meïr, der eigentlich ein Lehrer R. Judas war. In der Mischna ist die mündliche Lehre nach „Ordnungen“ (sechs an der Zahl), diese in Traktaten und diese wiederum nach Abschnitten und einzelnen Paragraphen, knapp, klar, wenn auch nicht sehr übersichtlich geordnet.*)

*) Die erste „Ordnung“ führt den Kollektivnamen „Seraïm“ und enthält alle Satzungen, die an den Landboden und dessen Erzeugnisse geknüpft sind (Sabbatjahr, Verbot der Baumfrüchte in den ersten drei Jahren seit der Pflanzung, Abgaben an die Priester, an die Leviten und an die Armen u. s. w.); indessen ist der erste Traktat dieser Ordnung eine Zusammenstellung der Vorschriften über Gebete und gelegentliche Benediktionen. Die zweite „Ordnung“ führt den Namen „Moëd“ und handelt über die Vorschriften der Sabbatruhe und die Bestimmungen der anderen Feiertage. Die dritte „Ordnung“ heisst „Naschim“ (über das Eherecht, ein-

Im Grossen und Ganzen wurde wohl jedem Zweig der religiösen Satzungen und Uebungen, wie auch den privatrechtlichen und politischen Hallachoth ein besonderer Traktat gewidmet; aber nirgends ist strenge Ordnung eingehalten, und am allerwenigsten ging der Redactor systematisch zu Werke. So beginnt z. B. die erste Halacha im ersten Traktat der Mischna mit der Erörterung der Frage, wann man Abends das „Schema“ zu lesen habe (vgl. die Goldschmidt'sche Talmud-Uebersetzung anfangs), ohne zuerst festzustellen, dass jeder Jude überhaupt verpflichtet sei, Morgens und Abends das „Schema“ zu lesen. Ebenso beginnt der Traktat Sabbath (d. h. der über die Sabbatgesetze) mit den Arten des unerlaubten Hinübertragens eines Gegenstandes von einem Gebiet in das andere (d. h. von einem Privatgebiet nach der Strasse als öffentlichem Gebiet und umgekehrt), ohne jedoch zuvor zu erklären, welche Arbeit am Sabbath nicht verrichtet werden dürfe. Diese Erklärung finden wir erst im 2. Paragraphen des neunten Abschnittes des genannten Traktates. Dieselbe Systemlosigkeit ist fast in der ganzen Mischna zu beobachten; am besten ist noch die Ordnung gewahrt in den Traktaten über das Civilrecht und im Traktat Sanhedrin, wo ein Theil des Strafrechts und die Civil- und Strafprozess-

schliesslich der Vorschriften über Gelübde und Nasiräerthum). Die vierte „Ordnung“ heisst „Nesikin“, über Privat-, öffentliches und Strafrecht, Civil- und Strafprozessordnung und Eide, ausserdem enthält sie den agadischen Traktat „Sprüche der Väter“ und die höchst wichtige Sammlung der Tradition (Edijjoth). Die fünfte „Ordnung“ heisst „Kodaschim“ (über die Opfer), und die sechste „Tohoroth“, enthaltend die Reinheitsgesetze.

ordnung gegeben sind. Abgesehen aber von diesem Mangel in der äusseren Ordnung ist die Mischna bis auf wenige Stellen klar und deutlich gehalten; die Sprache, hebräisch mit vielen lateinischen und griechischen Bestandtheilen, ist schön, oft sogar mustergiltig und von einem eigenthümlichen Reiz; der Stil ist lebendig, frei von juristischer Trockenheit und Subtilität und gemeinverständlich. Die agadischen Bestandtheile der Mischna sind inhaltlich wie sprachlich von grossem Werth.

Wollen wir von der äussern Anordnung der Mischna absehen, so entsteht die Frage, welcher innern Methode der Redactor gefolgt sein mag? Man sieht, dass R. Juda im Wesentlichen nur solche Halachoth in die Mischna aufgenommen hat, die im religiösen Leben sich eingebürgert hatten. Ausserdem schied er alle Debatten aus und begnügte sich mit dem Endergebniss. Glücklicher Weise sind uns die Debatten selbst in andern Sammlungen aus jener Zeit erhalten geblieben, so dass wir die Entstehung der Mischna wissenschaftlich erforschen können. Indessen hat R. Juda nicht überall die feststehende Halacha aufgenommen, in sehr vielen Fällen werden die verschiedenen Meinungen der Tanaiten erwähnt (wie wir dies schon in der ersten Mischna finden). Manches mal wird die divergirende Meinung eines Einzelnen neben der der gesamten Lehrer angeführt, obwohl doch im Judenthum der Grundsatz herrschte, dass bei strittiger Entscheidung die Meinung der Mehrheit massgebend sei. In der Mischna selbst („Edijoth“ Abschn. 1. 4—6) wurde die Frage aufgeworfen: „Wozu sind jene Meinungen Schammai's und Hillel's, die nicht recipirt wurden, [in die Mischna] mit aufgenommen

worden? Um die späteren Geschlechter zu lehren, dass Niemand hartnäckig auf seiner Meinung beharren darf, da doch auch diese berühmten Lehrer nicht alle ihre Ansichten behaupten konnten. Warum wird die Ansicht des Einzelnen neben der der Mehrheit erwähnt, da doch die letztere allein für die Praxis massgebend ist? [lediglich zu dem Zwecke], dass, wenn ein [späterer] Gerichtshof es für nöthig findet, er sich auf die Meinung des Einzelnen stütze. . R. Juda (gemeint ist ein jüngerer Zeitgenosse R. Meirs und nicht der Patriarch gleichen Namens) meint dazu: die Ansicht des Einzelnen wird neben der Mehrheit nur zu dem Zweck erwähnt, um wenn Jemand eine von der geltenden Praxis abweichende Meinung ausspricht, man ihn dann mit der Bemerkung zurückweisen kann: Ja, das ist eben die bereits ausgesprochene Ansicht dieser oder jener Person“ [und schon längst widerlegt]*).

*) Diese wichtige Stelle, die R. Juda offenbar aus einer ältern Sammlung aufgenommen hat, wurde in den letzten Jahrzehnten von den jüdischen Theologen eifrig besprochen und nach allen Richtungen hin erörtert, weil sie von ungemein grosser Wichtigkeit für die Praxis ist. Sind die Meinungen der einzelnen Lehrer neben der der Mehrheit zu dem Zweck mitaufgenommen worden, damit ein späterer Gerichtshof gegen den geltenden Brauch erstere acceptiren könnte, so dürfte man auch jetzt auf jene zurückgewiesenen Halachoth zurückgehen, wenn es die Zeitumstände erfordern. Wie wir sehen ist R. Juda nicht dieser Meinung, aber nichtsdestoweniger könnte man die zuerst geäusserte Ansicht gelten lassen. Indessen ist die angezogene Mischnastelle in ihrem Wortlaut nicht ganz deutlich, wahrscheinlich ist eine spätere Interpolation hinzugekommen (die ich in der Uebersetzung ausgelassen und durch Punkte angedeutet habe), weil man eben die Konsequenzen dieser Aeusserung scheute. Da meine Abhandlung keinen theologischen Zweck verfolgt, so nehme ich

Viele Wahrscheinlichkeit spricht auch dafür, dass die Mischnaredaktion etwas verfrüht kam. In vielen Fragen der religiösen Satzungen durfte sich R. Juda eine endgiltige Entscheidung wohl zutrauen, in vielen aber nicht, er musste daher die divergirenden Meinungen mit anführen. Zuweilen waren seine eigenen Ahnen die Vertreter der Minderheit und R. Juda wollte sie aus Pietät nicht todtschweigen; zuweilen waren es berühmte Lehrer, die in der Judenheit grosses Ansehen genossen, und es ging nicht gut an, sie unerwähnt zu lassen. Oft mag auch die Praxis noch schwankend gewesen sein, und R. Juda durfte nicht die eine Ansicht als massgebend aufstellen. Jedenfalls war man noch weit vom Ziele entfernt, die mündliche Lehre zu kodificiren und zu einer religiösen Norm zu erheben.

Die Schrifterklärung hat aber nicht nur in der Entwicklung der mündlichen Lehre eine grosse Rolle gespielt, sondern auch zu der Begründung und Vertiefung der Agada den Anstoss gegeben. Namentlich um die Zeit, in der das Christenthum entstanden ist, erlangte die agadische (homiletische) Schriftauslegung einen grossen Aufschwung. Die Geburtsstätte der Agada war unstreitig Alexandrien, wo die Juden, mehr oder weniger mit der griechischen Litteratur vertraut, das Judenthum nicht im äussern Ceremoniell allein bethätigen konnten. Das biblische Wort war ihnen in seiner buchstäblichen Bedeutung fremd, zumal sie es nicht im Original, sondern in der griechischen Uebersetzung kannten. Die

keinen Anstand, die Sache sinngemäss zu erklären. Die Praxis hat mit solchen theoretischen Erörterungen nichts gemein.

biblischen Erzählungen kamen ihnen oft trivial vor, sie suchten sie daher zu „vertiefen“, d. h. zu allegorisiren. Sie konnten sich unmöglich denken, dass die göttliche Lehre sich mit den Erlebnissen einzelner Männer und Frauen, mögen sie noch so heilig gewesen sein, beschäftigen wollte; in jenen Erzählungen müsste entschieden „eine tiefe Wahrheit“ stecken. Es ist bekannt, dass aus diesen litterarischen Bestrebungen, deren Hauptvertreter der Philosoph Philo war, wesentlich die neuplatonische Philosophie hervorging. In Judäa ist man zwar niemals so weit gegangen, weil man dort dem biblischen Schriftthum in dem natürlichen Wortsinn näher stand, aber auch dort zeigte sich das Bedürfniss, dem Schriftwort eine homiletische (ethische) Bedeutung zu verleihen. In der volksthümlichen Schriftauslegung musste man im Geschmack jener Zeit stets auf „die Moral von der Geschichte“ hinweisen. Das biblische Wort sollte nicht nur erklärt, sondern auch homiletisch gedeutet werden. Viele Proben dieser auf palästinensischem Boden entstandenen Agada finden wir auch in den evangelischen Büchern, und der Apostel Paulus war einer der geschicktesten Agadisten. Seitdem die christlichen Lehrer die agadische Schriftauslegung zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden benutzten, mussten sich auch die jüdischen Lehrer mit der Agada eifrig beschäftigen. Hat doch einst selbst ein berühmter Lehrer in Israel zugeben müssen, dass ihm die homiletische Erklärung eines Bibelverses, die er von einem Christen gehört, ausserordentlich gefallen habe. Sollte somit der christlichen Propaganda nicht das Feld gänzlich überlassen werden, so mussten sich die jüdischen

Lehrer ebenfalls eingehend mit der Homiletik befassen.

Unter solchen Umständen entstand nun die palästinensische Agada, die bald herrliche Blüten trieb. Ernest Renan findet nicht genug Worte, die Agada zu verherrlichen, während die Halacha nach seiner Auffassung das Produkt der pharisäischen Engherzigkeit wäre. Die Agada sei die helleuchtende Sonne, die süsduftende Blume, die himmlische Musik, während die Halacha die sternlose Nacht, eine giftige Schmarotzerpflanze, ein schriller, die Harmonie störende Ton wäre. Es sind dies glänzende Phrasen des französischen Forschers, die keinen wissenschaftlichen Werth beanspruchen können. Die Halacha ist die juristische und theologische Kasuistik, während die Agada die Poesie ist. Man könnte ebenso gut sagen: Das bürgerliche Gesetzbuch sei der Geist der Finsterniss, das Produkt des juristischen Aberwitzes, ermüdend und geistestödtend, während Göthe's „Faust“ herrliche Poesie, die Wonne der Menschheit sei. Für den Forscher ist es klar, dass ein Gesetzbuch bei aller Trockenheit und juristischer Strenge die gesellschaftliche Moral und die allgemein menschliche Ethik im höchsten Grad umfassen und verkörpern kann. Im Kulturleben eines Volkes spielt vielleicht das Gesetzbuch eine viel bedeutendere Rolle als die erhabenste Poesie. Will man daher ein Urtheil über die Mischna, die Sammlung der Halachoth, fällen, so muss man sich mit deren Einzelheiten befassen, ihre sociale und kulturelle Bedeutung prüfen, die ethische und socialpolitische Grundlage kennen, auf der sie aufgebaut ist. Dies hier zu erörtern, ist nicht unsere Aufgabe, aber es muss gesagt

werden, dass schon die Mischna, trotz ihrer Gemeinverständlichkeit, gründliche und vielseitige Kenntniss verschiedener Wissenschaften erfordert, um verstanden zu werden. Am wichtigsten sind unter allen Umständen der privat- und strafrechtliche Theil und die sociale Gesetzgebung der mündlichen Lehre, weil sich in ihnen die politisch-ethische Entwicklung des Judenthums offenbart. Ausserdem hat manches für alle Zeiten grossen Werth und dürfte der allgemeinen Wissenschaft einverleibt werden.

Die Mischna, in sechs Ordnungen von insgesamt dreiundsechzig Traktaten getheilt, hat von der ältern palästinensischen Agada nur einen mässigen Theil aufgenommen. Diesem Zweig der mündlichen Lehre ist vor Allem der bereits erwähnte Traktat „Aboth“ (Sprüche der Väter) gewidmet, der unzählige Male übersetzt wurde und somit weitem Kreisen bekannt ist. Aber auch in den andern Traktaten finden sich agadische Bestandtheile, die jedenfalls von sorgfältiger Auswahl zeugen. Das biblische Wort erhält da eine von der eigentlichen Bedeutung nicht allzusehr abweichende Auslegung, und doch erscheint es in einem ganz andern Licht: als der Inhalt einer erhabenen Lehre, entweder im Sinne rein menschlicher Moral, oder in religiös-nationaler Auffassung. So schliesst z. B. der Traktat „Joma“ (über den Versöhnungstag) mit dem Ausspruch, dass an diesem Tage nur die menschlichen Sünden gegen Gott verziehen werden, nicht aber die Sünden gegen den Mitmenschen, dessen Verzeihung ob des erlittenen Unrechts oder einer Kränkung man sich nicht zuvor verschafft hatte. „Denn, so hat einst R. Elasar b. Asarja gedeutet: In der Schrift

heisst es (3. B. Mosis 16, 30) „An diesem Tage [am Versöhnungsfest] wird [Gott] euch entsündigen von allen euren Sünden, vor Jahweh werdet ihr rein sein“; Sünden gegen Gott werden am Versöhnungstage getilgt, keineswegs aber Sünden gegen den Mitmenschen, wenn nicht zuvor dessen Verzeihung erlangt worden ist.“ — Im Traktat „Sanhedrin“, in dem die altjüdische Civil- und Strafprozessordnung aufbewahrt wurde, wird im vierten Abschnitt mitgetheilt, wie Zeugen beim Strafprozess zu verwarnen sind, damit sich diese streng an die Wahrheit und die von ihnen bezeugten Thatsachen halten sollen. Das altjüdische Recht kennt nämlich nicht den Zeugen- eid; die Zeugenaussage erhielt aber dadurch bedeutenden Werth, dass man bei der Wahl der Zeugen und bei deren Vernehmung äusserst sorgfältig und vorsichtig zu Werke ging; Indicienbeweise oder die Aussage eines Zeugen genügten für ein verurtheilendes Verdikt keineswegs. Die Zeugen wurden daher vom Vorsitzenden ermahnt, auch nicht in der geringfügigsten Einzelheit von der Wahrheit abzuweichen, und zwar lautete die Ansprache an die Belastungszeugen etwa wie folgt:

„Haltet euch streng an die Wahrheit, dass ihr nicht etwa Das aussagt, was euch wahrscheinlich dünkt, oder was ihr von andern, und mögen es noch so glaubwürdige Personen sein, gehört; ihr müsst dessen gewärtig sein, dass wir eure Aussagen einer strengen Prüfung unterziehen werden. Denn ein Strafprozess [wo es sich um ein Todesurtheil handeln kann] ist keinem bürgerlichen Rechtsstreit gleich, bei dem man das dem Verurtheilten zugefügte Unrecht gut machen kann. Bei Strafprozessen bleibt hingegen das

Blut der unschuldig Verurtheilten an den falschen Zeugen und ihren Nachkommen bis auf ewige Zeiten kleben. . . . Und deshalb hat Gott das ganze Menschengeschlecht von einem Menschenpaar abstammen lassen, damit wir daraus die Lehre ziehen, dass wer auch nur ein Menschenleben vernichtet, gleichsam sich an der ganzen Menschheit versündigt hat, und wer hingegen auch nur ein Menschenleben errettet, hat die ganze Menschheit vor dem Untergange gerettet. Ausserdem mahnt uns dies zur Eintracht, dass ja nicht der Eine dem Andern gegenüber auf seine vornehme Abstammung stolz sei. . . . Sollt ihr aber deshalb der Meinung sein, es sei nun in jedem Falle vielleicht besser, die Aussage überhaupt zu verweigern, um ja nicht die Verurtheilung eines Mitmenschen zu veranlassen — da heisst es dagegen in der heiligen Schrift (3. B. Mosis 5, 1): ‚Wer Zeuge [eines Vorgangs] ist, weil er ihn gesehen oder sonst kennt, und nicht aussagen will, wird eine [göttliche] Strafe erleiden‘. Und ebenso heisst es (Sprüche 11, 10): ‚Beim Untergang der Bösewichter jubelt [die menschliche Gesellschaft]‘.

Das sind wenige Proben aus der mischnaitischen Agada.

II.

Der Talmud oder die Gemara.

Die Mischna wurde, wie bereits erwähnt, im Jahre 189 oder 219 der üblichen Zeitrechnung „redigirt“; ob sie jedoch bereits damals schriftlich festgelegt oder nur mündlich vorgetragen wurde, ist bis heute ein unerledigter Punkt der jüdischen Geschichtsforschung. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass sie damals wohl schriftlich fixirt wurde, wenn auch die Diskussion über die Mischna zumeist nach mündlichem Vortrag eröffnet zu werden pflegte. Dem sei indessen wie ihm wolle, jedenfalls erhielt um jene Zeit das Studium der mündlichen Lehre einen früher nie geahnten Aufschwung, indem jetzt die Mischna das Thema bot, an das sich eine ins Einzelne gehende Erörterung knüpfte. Die Mischna glich nunmehr im gewissen Sinne der heiligen Schrift; die Auslegungskunst und auch der Auslegungseifer der späteren Lehrer wendeten sich ausschliesslich ihr zu, während das Studium der Bibel dadurch ziemlich vernachlässigt wurde.

Verschiedene Umstände und geschichtliche Ereignisse trugen zu dieser Entwicklung der Dinge bei, und dadurch erst ist der Talmud im eigentlichen Sinne als Auslegung und Erweiterung der Mischna entstanden. Bis dahin entwickelte

sich die mündliche Lehre ausschliesslich auf palästinensischem Boden. Wohl sind manche bedeutende Gesetzesforscher aus andern Ländern hervorgegangen, unter ihnen Hillel der Babylonier, der die grösste Berühmtheit erlangt hat; aber alle haben sie sich erst in Palästina in der Kenntniss der mündlichen Lehre vervollkommnet und sind da zu grosser Bedeutung gelangt. In Babylonien befand sich seit der Zerstörung des ersten Tempels der Grundstock der Judenheit; dort kamen die Juden in der Folge zu grossem Wohlstand und auch zu einer günstigen politischen Stellung. Sie erfreuten sich einer weitgehenden Autonomie, jedenfalls der ausgedehntesten Religionsfreiheit. Hingegen gestaltete sich die Lage der Juden in Palästina seit dem Beginn der römischen Herrschaft immer trauriger. In Babylonien war somit der Boden für die Fortentwicklung des Judenthums sehr günstig. Trotzdem konnte die babylonische Judenheit Jahrhunderte hindurch zu keiner geistigen Selbständigkeit gelangen, und ein berühmter Lehrer in Palästina (R. Jochanan) meinte einst treffend: „Die babylonische Judenheit hat Lern-, aber keine Lehrfähigkeit“.

Zur Zeit, als R. Jochanan (um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts) diesen Ausspruch mit der unverkennbaren Spitze gegen die babylonischen Lehrhäuser that, stand aber bereits das Studium der mündlichen Lehre in Babylonien in hoher Blüthe und drohte jenes in Palästina in Schatten zu stellen. Die geschichtlichen Anfänge des Talmudstudiums in Babylonien datiren aus jenen Tagen. Zu den Schülern des Patriarchen R. Juda I. gehörten auch viele begabte Jünglinge und Männer aus Babylonien, von welchen einige

später epochemachend im Judenthum geworden sind. Der Erste unter ihnen war R. Chijja, der vom Patriarchen selbst mit grosser Auszeichnung behandelt wurde. Dieser R. Chijja hat aber eigentlich das Lebenswerk R. Juda's zerstört, indem er gerade jene Halachoth, denen R. Juda die Aufnahme in die Mischna verweigert hatte, in eine besondere Sammlung aufnahm und so wieder der jüdischen Lehre einverleibte. Die Kenntniss dieser „apokryphen“ Halachoth (Boraitoth) hat wesentlich zu der nachher überwuchernden Dialektik des Talmuds beigetragen.

Ein Schwestersonn R. Chijja's, der später zu grosser Berühmtheit gelangt ist, war R. Abba Areka, oder kurzweg Rab (der Meister) genannt. Er kam nach Palästina, wurde dort einer der hervorragendsten Schüler R. Juda's und erlangte später ein solches Ansehen in der Judenheit, dass er sich hin und wieder erlauben durfte, der Autorität der Mischna zu widersprechen. Bekanntlich hiessen die Lehrer der Mischna durchwegs „Tanaïm“ (Lehrer), während die spätern Lehrer (seit dem Abschluss der Mischna) nur „Amoraïm“ (Erklärer) genannt wurden; nur von Rab hiess es noch, er sei ein Tanaite und dürfe sich erlauben, die Meinungen der „Tanaïm“ in der Mischna zu bekämpfen (רב הנא הוא ופליג).

Nach dem Abschluss der Mischna, noch bei Lebenszeit des Patriarchen R. Juda, entschloss sich Rab, in sein Vaterland zurückzukehren. Auf Verwendung seines Oheims R. Chijja erhielt er von dem Patriarchen die Autorisation, in Babylonien religiöse und richterliche Entscheidungen zu treffen. Als er in seine Heimath zurückkehrte, traf er dort seinen Altersgenossen Samuel, der

in Nahardea, einer hedeutenden, von vielen Juden bewohnten Stadt, einem Lehrhause vorstand. Samuel war ein bedeutender Kopf, der ausser dem Studium der jüdischen Lehre auch mehrere profane wissenschaftliche Disciplinen beherrschte. Er war ein für seine Zeit tüchtiger Arzt, kenntnissreicher Astronom — er durfte von sich sagen: „die Himmelsstrassen seien ihm nicht minder bekannt als die Strassen seines Wohnortes Nahardea“ — und ebenso scharfsinniger Rechtslehrer. Er hat in das talmudische Recht den folgereichen Lehrsatz eingefügt: Im Civilrecht muss man sich dem Landesgesetz unterwerfen (דינא דמלכותא דינא). Er war oft und für längere Zeit in Palästina, es gelang ihm sogar, den Patriarchen R. Juda von einer schweren Krankheit zu befreien. Als ihm jedoch dieser aus Dankbarkeit den Rabbittitel (gleichsam die Doctorwürde) verleihen wollte, stiess er auf allerlei Hindernisse. R. Juda soll davon nicht wenig unangenehm berührt gewesen sein, wogegen Samuel sich leicht über dieses Missgeschick hinwegsetzte. Wie bereits erwähnt, gründete er in Nahardea ein Lehrhaus, das später berühmt wurde.

Rab hegte für Samuel grosse Verehrung und fügte sich oft seinen Weisungen, obwohl er ihm unzweifelhaft in der Kenntniss der Halacha überlegen war. Unter solchen Umständen wollte Rab nicht in der Nähe Samuels bleiben, wo er diesem vielleicht unbequem geworden wäre. Er zog vielmehr nach der Stadt Machasja, in eine Gegend, in der das Studium der mündlichen Lehre fast völlig unbekannt war. Dort gründete er ein Lehrhaus, und gleich scharten sich um ihn viele lernbegierige und scharfsinnige Jünger, durch welche erst in Babylonien das eigentliche Talmudstudium

begann. Von den Zeitumständen begünstigt, blühten die Lehrhäuser in diesem Lande, sie wurden später die Pflanzstätten der talmudischen Haarspalterei, die bis auf den heutigen Tag die Bewunderung der Kenner erregt. Vor der Dialektik der babylonischen Lehrer war nichts sicher; sie konnten aus weiss schwarz und aus schwarz weiss machen. „Die Subtilitäten Rab's und Samuel's“ wurden sprichwörtlich.

Die babylonischen Lehrhäuser standen zu dem noch immer als geistiger Mittelpunkt der Judenheit geltenden Lehrhaus in Tiberias in enger Beziehung, da letzteres längere Zeit eine gewisse Superiorität behauptete. Lernbegierige Jünger aus Babylonien gingen daher nach Palästina. Dem dortigen Lehrhaus stand der bereits genannte R. Jochanan vor. Er war einer der jüngern Schüler des Patriarchen R. Juda I., einige Jahre nach dessen Tod wurde er Schuloberhaupt in Tiberias. R. Jochanan war eine eigenthümliche Persönlichkeit. Von ungewöhnlicher Schönheit, die aber eher etwas Weibliches an sich hatte, aber auch von weiblicher Reizbarkeit, besass er viele gute Eigenschaften, und vor allem war er für die Lehre und die Wahrheit begeistert. Seine Lebensumstände waren nicht die besten; er war auf die Unterstützung seitens des Patriarchenhauses angewiesen, dem gegenüber er nichtsdestoweniger seine volle Unabhängigkeit wahrte. Er scheute sich nicht, auch seinen Wohlthätern gelegentlich die volle Wahrheit zu sagen. Seine Reizbarkeit wurde aber in dieser Familie mit Geduld ertragen, weil man seinen lautern Charakter und sein kindlich-naives Gemüth kannte. Es widerfuhr ihm das herbe Leid, seine zehn Söhne durch einen frühzeitigen Tod

3

zu verlieren; er selbst aber erreichte ein ungewöhnlich hohes Alter.

Seine Schwester, die ebenfalls ausserordentlich schön war, verheirathete R. Jochanan an einen jüngern Kollegen, R. Simon b. Lakisch. Es war dies ein merkwürdiger Mann, dessen Schicksal sich nicht minder merkwürdig gestaltete. Von Hause aus arm, aber von starker Körperkraft, scheut er keine Arbeit, durch die er sich ehrlich ernähren konnte. Er war hinter einander Parkhüter, Polizeihäscher und sogar Gladiator. R. Jochanan lernte ihn kennen und führte ihn in das Thorastudium ein, worauf er ihm seine Schwester zur Frau gab. Auch als Talmudlehrer behielt er seine rauhen Sitten, blieb aber ehrlich und treu wie Gold. Dem Patriarchen R. Juda II., der in seinem amtlichen Wirken viele Schwächen gezeigt hat, sagte er einst die Wahrheit recht derbe und musste sich dann flüchten. Auf die Verwendung seines Schwagers verzieh ihm der Patriarch und liess sich sogar dazu herbei, R. Simon persönlich aufzusuchen, um ihm die gewordene Verzeihung anzukündigen. Der arme Flüchtling zeigte sich darüber gerührt und empfing den Patriarchen mit dem artigen Compliment, dieser habe ja Gott nachgeahmt, der sich ebenfalls nach Egypten begeben habe, das ihm entfremdete Volk Israel aufzusuchen. Im Laufe des Gespräches wurde aber R. Simon wieder ausfällig, da er mit der Wahrheit nicht zurückhalten konnte. Als sich der Patriarch darüber verwundert zeigte, meinte R. Simon entrüstet: „Und was hast du geglaubt? Deinetwegen würde ich die Wahrheit verleugnen?“ Die Ehrlichkeit R. Simons war sprichwörtlich geworden: „Wer mit R. Simon Umgang pflegt, dem kann man ohne Zeugen Geld

anvertrauen“, hiess es. R. Simon war ein scharfsinniger, aber durchaus logischer Kopf. Es wurde ihm nachgesagt, „wer ihn in seiner dialektischen Disputation sah, dem kam es vor, als ob Berge herausgerissen und an einander gerieben würden.“ In einer solchen Diskussion gerieth er einst mit seinem Schwager und Lehrer in einen heftigen Streit, bei welcher Gelegenheit sich R. Jochanan zu einer beleidigenden Bemerkung gegen R. Simon hinreissen liess. Dieser nahm sich diese Kränkung sehr zu Herzen und starb darüber. Seitdem konnte sich R. Jochanan nicht trösten; auf Schritt und Tritt fehlte ihm der haarspaltende Dialektiker.

R. Jochanan war im gewissen Sinne der Begründer des Talmudstudiums auf palästinensischem Boden, wie es Samuel und Rab in Babylonien gewesen sind. Mit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts beginnt die eigentliche talmudische Epoche. Die Mischna galt damals als abgeschlossen, und die weitere Entwicklung der mündlichen Lehre basirte nur noch auf der Erklärung der Mischna. Der Talmud ist ja eigentlich nur ein tief in die halachische Materie eindringender Kommentar, wie wir ihn oft bei Gesetzbüchern finden. An die Lehre der Mischna anknüpfend wird debattirt, deducirt, werden scheinbare oder wirkliche Widersprüche herausgefunden und gelöst; scheinbar Zusammenhängendes wird auseinander gehalten, und Entferntes an einander gereiht. Der Vorzug des Talmuds ist jedoch wesentlich darin zu sehen, dass er, mag in seiner Dialektik noch so viel Gezwungenes und Willkürliches gefunden werden, nirgends Stubengelehrsamkeit athmet. Es pulsirt in ihm das Leben der Schule, der Vortrag ist lebendig, oft sogar sprunghaft und

überraschend, niemals schleppend oder langweilig. In der That gleicht der Talmud auch dem parlamentarischen Bericht in politisch bewegter Zeit. Die Debatte lässt Geistesfunken sprühen, und wenn auch hin und wieder in der Hitze des Gefechts manches unpassende Wort entschlüpft, so muss man dabei in Betracht ziehen, dass der Redner nicht die schriftliche Fixirung seiner Rede und seiner Aeusserungen beabsichtigt und an eine solche gewiss auch gar nicht gedacht hat.

In der ersten Zeit stand das palästinensische Lehrhaus hoch in Ansehen, und jeder babylonische Lehrer, der nach Höherem strebte, hielt es für geboten, sich für einige Zeit nach Palästina zu begeben. R. Jochanan selbst war auf die babylonischen Talmudjünger nicht gut zu sprechen. Ihre Spitzfindigkeit und Disputirlust, sowie auch ihre Schlagfertigkeit und Rücksichtslosigkeit in der Debatte waren ihm im höchsten Grade unsympathisch. In seiner derben Sprache bediente er sich mancher wegwerfender Bezeichnung der babylonischen Talmudlehrer. „Den Babyloniern, und insbesondere den Nahardeanern, soll man überhaupt nichts lehren; sie sind unwissend und plump.“ Ein „Nest von Bösewichtern“ nannte er einst die scharfsinnigen Talmudjünger, die das Oberste zum Untern und das Unterste zum Obern kehren konnten. Nichtsdestoweniger hatte er in der Tiefe seines Herzens grossen Respekt vor der gewandten Dialektik der Babylonier und er konnte nicht umhin, seinen Jüngern einst zuzurufen: Ihr meint wohl, die Lehre sei euer, nein, sie ist ihrer (der Babylonier). Man pflegte in jenen Tagen sagen, ein Talmudlehrer aus Palästina bedeute so viel wie zwei aus Babylonien; ein Babylonier jedoch,

der in Palästina seine Vervollkommnung in der Lehre erhalten, bedeute so viel wie zwei Palästiner. Es sollte damit gesagt sein, dass wohl die palästinensischen Lehrer grösseres Wissen und mehr Gründlichkeit besaßen, weshalb sie ihre babylonischen Kollegen bei weitem übertrafen, aber es fehlte ihnen die natürliche Begabung dieser letztern; wenn somit ein Babylonier seine Ausbildung in Palästina genossen, so übertraf er die geborenen palästinensischen Gelehrten.

Die babylonische Dialektik hat verschiedene Eigenthümlichkeiten aufzuweisen. Vor allem holte sie die halachische Kontroverse wieder hervor. R. Juda I. hat wohl in der Mischna eine Auswahl der Halachoth getroffen, aber die Diskussion und die zurückgewiesenen Lehrmeinungen, die er nicht mitaufgenommen hatte, wurden anderweitig gesammelt und bei der Erklärung der Mischna benutzt. Ein beliebtes Thema der babylonischen Talmudjünger war nun, zwischen der einen Halacha der Mischna und der andern Widersprüche herauszufinden, dem einen oder dem andern Tannaiten nachzuweisen, dass er sich selber widerspreche, die Frage aufzuwerfen, nach welcher Ansicht (in strittigen Fällen) sich wohl R. Juda gerichtet haben mag und dgl. Die Art und Weise, wie angebliche oder thatsächliche Widersprüche beseitigt und die Lehrmeinungen festgestellt wurden, erregt oft unser Erstaunen. Wohl haben die Talmudjünger nicht selten auch dort Widersprüche herausgefunden, wo in Wahrheit keine waren. Man kann jedoch nicht leugnen, dass, wie sie nun einmal die Sache aufgefasst haben, in der That der Schlusssatz dem Anfang widerspricht. Wir wollen davon nur wenige Proben bringen, um

dem nicht eingeweihten Leser eine Vorstellung von der talmudischen Dialektik zu geben.

Im Traktat „Gittin“ (über Ehescheidungen) heisst es (im 7. Abschnitt): Wurde Jemand gefragt: Sollen wir deinem Weibe den Scheidebrief schreiben, worauf der Mann geantwortet hat: schreibt!; hat nun das Gericht den Scheidebrief schreiben und von Zeugen anfertigen und ihn durch den Mann der Frau einhändigen lassen — nichtsdestoweniger ist die Scheidung ungültig: denn der Mann muss selber dem Schreiber den Auftrag geben, den Scheidebrief zu schreiben, und den Zeugen, ihn zu unterfertigen. — Für jeden Unbefangenen ist hier alles klar und widerspruchlos. Im Talmud (f. 71b) wird aber doch ein Widerspruch zwischen Anfangs- und Schlusssatz gefunden, indem wie folgt deducirt wird: Es heisst, dass obwohl der Scheidebrief geschrieben und von den Zeugen unterfertigt worden, sei der Scheidebrief ungültig — warum denn? Doch wohl nur deshalb, weil der Ehegatte den Scheidebrief schreiben liess, aber nicht klar aussprach, dass er der Frau eingehändigt werden sollte, (dabei hat er ihn ja selbst der Frau eingehändigt!). Nun, dem widerspricht der Schlusssatz, indem es da heisst, dass der Mann nicht nur den Auftrag ertheilen müsse, den Scheidebrief zu schreiben, sondern auch, ihn von den Zeugen zu unterfertigen; mithin ist nicht nöthig, dass er auch ausdrücklich die Anordnung treffe, den Scheidebrief der Frau einzuhändigen?! Dieser scheinbare Widerspruch wird im Talmud zuerst dadurch gelöst, dass angenommen wird, der Anfangssatz und der Schlusssatz gäben die Lehrmeinungen von verschiedenen Tanaiten wieder (der Anfang

stamme von R. Meir, der Schluss von R. Jose). Später versucht ein anderer Talmudlehrer seinen Scharfsinn daran, die Möglichkeit nachzuweisen, dass die ganze Halacha ebensogut von R. Meir wie von R. Jose herkommen könne, wobei doch nach logischen Grundsätzen nur das Eine möglich ist. In Wahrheit jedoch ist der Widerspruch nur künstlich hineingelesen worden, während die ganze Halacha offenbar vom Standpunkt ausgeht, dass es bei einer Ehescheidung wesentlich darauf ankommt, die zweifellose Willensäußerung des Mannes zu kennen. Er muss somit deutlich dem Schreiber den Auftrag geben, dass dieser den Scheidebrief schreibe, den Zeugen, dass sie ihn unterfertigen, und dann muss er ihn selbst der Frau einhändigen. Im andern Falle lässt sich annehmen, dass es ihm mit der Sache nicht ernst gewesen sei, auch haben vielleicht die Zeugen gar kein Recht, ohne ausdrücklichen Auftrag ein Dokument von solcher Wichtigkeit zu bezeugen; — eine Ansicht, die sich auch juristisch sehr gut hören lässt.

Noch auffallender tritt diese dialektische Methode in folgender Stelle hervor.

In den Traktat Baba-mezia (3. Abschnitt) findet sich ein durchaus klarer und in sich abgerundeter Rechtssatz: Wer ein Fass (es kann ebensogut auch ein anderer Werthgegenstand sein) unentgeltlich zum Aufbewahren angenommen hat, ohne dass von dem Depoteigenthümer dem Gegenstand ein bestimmter Aufbewahrungsort angewiesen worden ist, und er, der Depotnehmer, hat das Fass von einer Stelle zur andern getragen, wobei es zerbrochen wurde — da gilt folgender Rechtssatz: Ist das Fass während der Fortbewegung von Stelle

zur Stelle zu Schaden gekommen, so ist der Aufbewahrer nur dann ersatzpflichtig, wenn er das Fass zu seinem eigenen Vortheil — um sich dessen in irgend einer Weise zu bedienen — von seiner Stelle gerührt hat; geschah dies jedoch, um das Fass zu schützen (da es sich an einer schlechten Stelle befand), so ist er nicht ersatzpflichtig. Ist jedoch das Fass später, nachdem es sich bereits an der neuen Aufbewahrungsstelle befand, zerbrochen worden, so ist der Aufbewahrer in keinem Falle ersatzpflichtig. Hat hingegen der Eigenthümer einen bestimmten Platz für das Fass ausersehen, so war der Aufbewahrer nicht berechtigt, es ohne Erlaubniss des Eigenthümers von der Stelle zu rühren, es sei denn, dass er dies zum Schutz des Fasses selbst gethan hat; im andern Fall ist er ersatzpflichtig, gleichviel ob es während der Fortbewegung oder später Schaden genommen hat.

Der Rechtssatz der Mischna ist klar. Sie geht vom Standpunkt aus, dass wenn der Depoteigner für sein Eigenthum sich keinen bestimmten Platz zum Aufbewahren ausbedungen, so ist der Depotnehmer wohl berechtigt, das aufbewahrte Gut von Stelle zu Stelle zu bewegen. Ersatzpflichtig ist er nur dann, wenn es während der Fortbewegung, die noch überdies zum eigenen Vortheil des Depotnehmers geschah, zu Schaden kam, weil darin eine grobe Fahrlässigkeit gefunden wird, die sich auch ein unentgeltlicher Hüter nicht zu Schulden kommen lassen darf. In dem Augenblick, wo er sich der Sache bedient, muss er auf sie auch gehörig aufpassen. Hingegen steht die Sache viel ungünstiger für den Depotnehmer, wenn vom Eigenthümer eine bestimmte Aufbewahrungsstelle

ausbedungen war. In diesem Fall giebt es nur eine Entschuldigung für die ohne Zustimmung des Eigenthümers vorgenommene Fortbewegung des Depots, nämlich dass dies im Interesse dieses letztern geschehen ist; sonst ist der Depotnehmer ersatzpflichtig, gleichviel ob die Sache während der Fortbewegung oder später zu Schaden gekommen ist.

In diesem in sich abgeschlossenen Rechtssatz entdeckt jedoch die Gemara (wie die talmudische Erklärung der Mischna genannt wird) einen unlösbaren Widerspruch*); der Vordersatz widerspreche dem Schlussatz. Und sogar R. Jochanan soll geäußert haben: Wer mir die Mischna so erklärt, dass die ganze Halacha Einer Autorität zugeschrieben werden könnte — dem werde ich die Ehre erweisen, ihm seine Sachen in die Badeanstalt nachzutragen (was sonst nur der Sklave seinem Herrn zu thun pflegte). In Babylonien brachten sie diese Lösung zu Stande. Sie waren eben den Palästinensern in der Dialektik weit überlegen.

Das von der Gemara angewendete System, wirkliche oder scheinbare Widersprüche zu lösen, ist verschiedenartig. Halachoth werden zerhackt, der Vordersatz tritt an die Stelle des Schlussatzes und umgekehrt, zuweilen wird die Mischna er-

*) Der Widerspruch wurde dadurch gefunden, dass in der Gemara f. 40 b eine Halacha angezogen wurde, wo es sich um die Entwendung eines Gegenstandes und dessen Zurückgabe ohne Wissen des Eigenthümers handelt. In diesem Falle herrscht Meinungsverschiedenheit zwischen R. Ismael und R. Akiba, ob der Dieb für den mittlerweile eingetretenen Schaden ersatzpflichtig sei. Aber ein unentgeltlicher Depotnehmer ist doch kein Dieb!

gänzt, gleichviel ob eine solche Ergänzung wirklich nöthig ist oder nur durch eine künstliche Interpretation nothwendig erscheint. Freilich kommt solches auch im palästinensischen Talmud vor, aber nicht in dem Umfange wie in dem babylonischen, in welchem die Subtilitäten (חיות) einen grossen Raum einnehmen.

Diese Subtilitäten waren dem spätern palästinensischen Gelehrten noch viel mehr unsympathisch, oft aber auch solchen aus Babylonien. Von dem Verhältniss R. Jochanans zu den babylonischen Haarspaltern ist bereits die Rede gewesen. Aber auch in Babylonien selbst fanden sich Leute, die an dieser Sophistik kein Gefallen finden konnten. Während ihnen die Palästinenser zuriefen, dass sie nicht umsonst in Babel wohnen, da in ihren Köpfen der grösste Wirrwar herrsche, klagte R. Seïra (ein Babylonier): „In eine Finsterniss wurde ich versetzt (Threni 3,6) — damit ist die babylonische Lehrweise gemeint“. Er soll vierzig oder gar hundert Tage gefastet haben, um ja diese Lehrmethode gänzlich zu vergessen. Seinen Landsleuten sagte sein Schüler R. Jeremia einst: „Ihr dummen Babylonier, weil ihr in einem Land der Finsterniss (des Aberglaubens) wohnt, seid ihr gewöhnt, dummes Zeug zu sprechen.“ Dieser R. Jeremia war überhaupt ein loser Schalk, er verstand es vortrefflich, die babylonische Spitzfindigkeit ins Lächerliche zu ziehen. Als er einst in seine Heimath zurückkehrte, begab er sich in das Lehrhaus, wo er scheinbar ernst die spitzfindigsten Fragen an das Schulhaupt richtete, bis die Jünger die höhrende Absicht merkten und ihn aus dem Lehrhause fortwiesen.

In Palästina nahm die talmudische Dialektik

immer mehr ab. Die Zeitumstände waren dort diesem Studium nicht günstig. Das Christenthum verbreitete sich unterdessen in Palästina und in Kleinasien, und der politische Druck des heidnischen und nachher christlichen Rom wurde unerträglich. Vor Allem sahen sich die jüdischen Lehrer genöthigt, sich eingehend mit der heiligen Schrift zu beschäftigen, um in der religiösen Disputation gegen die Christen das Feld behaupten zu können. Christliche Lehrer suchten stets aus der Bibel die Messianität Christi zu beweisen, was natürlich von jüdischer Seite immer bestritten wurde. Dazu gehörte vor Allem eine weitgehende Kenntniss der heiligen Schrift und der hebräischen Sprache. Auch mussten die Lehrer in Palästina „in das Volk gehn“, wollten sie der christlichen Propaganda wirksam entgegen treten. Anstatt sich nun in subtilen Rechtsfragen und in einer haarspaltenden Kasuistik zu ergehen, vertieften sie sich in das Schriftwort, aus dem sie für Israel Trost und Muth schöpften und Waffen gegen die christliche Lehre zogen. Auf diese Weise entstand die palästinensische Agada, die, wie wir bereits gesehen, (oben S. 26 f.) noch in der tanaitischen Zeit feste Wurzel gefasst hatte, aber erst in den spätern Jahrhunderten solche herrliche Blüten trieb.

Die palästinensische Agada ist eine der erhabensten und schönsten Erzeugnisse des menschlichen Genius. Sie hat im Judenthum kaum ihres Gleichen, denn im gewissen Sinne darf man sie höher als selbst die prophetischen Bücher schätzen. Die Agada ist wohl ein Kind der Prophetie, denn sie knüpft stets an das prophetische Wort an; dieses Wort deutete und suchte

sie auf die spätern Zeit tröstend und erhebend anzuwenden. Aber die Agada ist vielseitiger und gemüthvoller als die Psalmen und die prophetischen Reden zusammen. Die Prophetie trat fast immer strafend, seltener tröstend und verheissend auf, die Psalmen hingegen waren oft der Ausdruck der innern Zerknirschung, aber ebenso oft auch der zürnenden und verwünschenden Anklage. Hingegen spricht aus der Agada eine bezaubernde, zu Herzen gehende und erquickende Lyrik, die uns aufs tiefste ergreift, aber auch gleichzeitig wonnig berührt und beseelt. Sie zürnt eigentlich niemals, sie führt nur ihre stille Klage über die überaus traurige Lage Israels, immer jedoch mit der felsenfesten Ueberzeugung, dass Gott sein Volk nicht verworfen hat, nicht verwerfen kann. Die schweren Leiden sind die verdiente Strafe für den Abfall, aber wenn das Mass voll sein wird, dann kommt für Israel die Zeit der Erlösung und des Heils.

Wer kann dieses prächtige, stimmungsvolle Bild auch nur annähernd wiedergeben? Es sind an ihm keine grellen, schreienden Farben — alles ist so verständnissinnig abgetönt, im gemüthlichen, traulichen Halbdunkel gehalten. Nirgends ein schriller Ton, ein allzuheftiges Wort, selbst die Verzweiflung des jüdischen Stammes bricht niemals durch. Nein, die Gegenwart ist traurig, aber der dichtende Redner hält sich nicht lange bei der Schilderung der Gegenwart mit all ihren Leiden auf, sein Blick schweift in die glückverheissende Zukunft, und diese versteht er so herrlich und hoffnungsvoll zu schildern, dass man die Leiden vergisst und mitten in der glücklichen Zukunft zu leben glaubt. Die duldende Nation

schwelgt in den süßen Erinnerungen der Vergangenheit, als Israel sich noch der Gnade Gottes erfreute, und giebt sich ebenso vertrauend den Verheissungen der Zukunft hin. Und was will in einer solchen Stimmung die Gegenwart mit all ihren Widerwärtigkeiten bedeuten? Ein böser Traum, den man von sich abschüttelt; man spottet somit des Peinigers und seiner Grausamkeit. Das Verhältniss Israels zu seinem Gott, von Urbeginn seiner geschichtlichen Wahl bis in die Ewigkeit, ist ein Thema, das in der Agada tausendfältig variirt. Es ist erstaunlich, wie die Agadisten dieser einen Betrachtung immer neue Gesichtspunkte abzugewinnen verstehen, und erklärlich wird uns dies nur dadurch, dass wir bei ihnen ein grosses dichterisches Talent, das in der Gesammtheit zum Volksgenie wird, finden und bewundern. Die innere Lebenskraft Israels war selbst unter harten Leiden und unendlichen Verfolgungen nicht gebrochen, sein Genius lebte ungeschwächt fort und offenbarte sich in dieser Litteratur, in der sich alle Vorzüge der biblischen Bücher vereinigen. Die Agada ist religiös wie die Psalmen, reich an sinnigen Sprüchen und treffenden Bemerkungen über alle Vorgänge des Lebens wie die biblischen Sprüche (in den Psalmen, in den salomonischen Sprüchen und in Koheleth); sie ist gleichzeitig episch und lyrisch — und vor allem volksthümlich. Die Sprache ist edel, einfach, kernig, oft epigrammatisch zugespitzt, mit volksthümlichen Redewendungen durchmischt, zuweilen hochpoetisch, zuweilen wiederum köstlich naiv und zu Herzen gehend.

Eine besondere Eigenthümlichkeit der Agada besteht darin, dass durch sie das Schriftwort Be-

deutung für die Gegenwart erhält. Die Bibel hört durch die Agada auf, ein altes Religionsbuch zu sein, in dessen Lektüre man sich nur mit religiöser Andacht vertieft. Sie lebt in dem Bewusstsein des Volkes wieder auf; die biblischen Erzählungen sind Ereignisse, die sich vor den Augen der Agadisten abspielen, und die Nutzenanwendung für die Gegenwart ist handgreiflich. Wenn sie z. B. die üblen Gewohnheiten ihrer Zeitgenossen tadeln wollten, so knüpften sie in der Regel an eine biblische Erzählung an, um in ihr die ethische Lehre nachzuweisen, die zu verbreiten sie sich angelegen sein liessen. Es fehlte, um ein Beispiel anzuführen, zu jeder Zeit nicht an Männern, die in der Bekritteltung der Lehrer und Volksführer ihr besonderes Vergnügen fanden. Die Agadisten geisselten diese Unmanier, indem sie an die Worte des grossen Lehrers Mose anknüpften. Dieser klagte einst in seiner Ansprache an Israel: „Wie soll ich allein ertragen eure Belästigung, eure Bürde und eure Streitigkeit?“ (5. B. Mosis 1,12). Wie pflegten unsere Vorfahren Mose mit ihren Belästigungen ermüden? Indem sie ihn stets bekittelten und ihm in all seinem Thun böse Absichten unterschoben. Wenn er einmal etwas früher als gewöhnlich das Haus verliess, so redete man ihm nach: ja, warum ist er heute so früh ausgegangen, er hat wohl Streit im Hause gehabt. Ging er dagegen einmal etwas später aus, so hiess es wiederum, womit mag er sich so lange zu Hause beschäftigt haben, wohl doch nur mit Plänen, die Volkslasten noch drückender zu machen.

Ein anderesmal wollte ein Agadist die üble Gewohnheit der Leute tadeln, die auf ihre Vermögensobjekte mehr aufpassen, als auf das kör-

perliche und geistige Gedeihen ihrer Kinder. Er knüpfte an die Unterredung zwischen Mose und den Stämmen Ruben, Gad und Manasse an. Als sich diese nämlich im transjordanischen Gebiet ansiedeln wollten, gestattete ihnen Mose dies nur unter der Bedingung, dass sie mit ihren andern Volksgenossen den Jordan überschritten und ihnen ganz Palästina erobern halfen. Auf diese Bedingung gingen sie auch ein, indem sie zustimmend sagten (4. B. M. 32, 16. 17): „Wir wollen Schafhürden errichten für unser Vieh und Städte erbauen für unsere Familien [wo sie wohnen bleiben können]; wir aber werden uns bewaffnen und in der Vorderhut [in den Krieg] mitziehen, bis ganz Israel sich ansässig gemacht hat.“ Die Fürsorge für ihre Heerden ging ihnen somit über die für ihre Familien. Aber Mose hat sie in feiner Weise zurecht gewiesen, indem er in seiner Erwiderung sprach (das. V. 24): „Erbaut Städte für eure Familien und Hürden für eure Schafe und befolgt dann, was ihr versprochen habet.“ —

Ein anderes mal wollte ein Agadist auf die üble Folgen dessen hinweisen, wenn ein Vater das eine Kind den andern gegenüber vorzieht. „Man solle dies nicht thun, denn in Folge des seidenen Oberkleides, das der Erzvater Jakob seinem Lieblingssohn Josef anfertigen liess (1. B. M. 37, 1 ff.), kam es dahin, dass ganz Israel nach Egypten gezogen ist.“ Eine feine Erfahrung wird z. B. auch in dem Satz wiedergegeben, man solle in Gegenwart eines von Proselyten Abstammenden selbst in der zehnten Generation nicht abfällig von den Stammesgenossen seiner Vorfahren sprechen, denn auch Jethro habe es unangenehm empfunden, als er von dem Untergang

der Egyptianer bei der Verfolgung Israels hörte (der Agadist verstand nämlich das Wort **וַיַּחַד יָהוָה**, 2. B. M. 18,9, im Sinne „wie ein Stich durch's Herz gehn“). Zu der Stelle 1. B. Sam. 28,10, wo der König Saul dem Zauberweibe „bei Jahweh“ schwor, dass ihm nichts wegen der (biblisch verbotenen) Zauberei geschehn werde, macht der Agadist die hübsche Bemerkung: Saul glich in diesem Augenblick dem treulosen Weibe, „das auf dem Schlosse des Geliebten sitzt und beim Haupt ihres Ehegatten schwört.“

Die Agada ist durchaus vom national-jüdischen Geist durchweht, obwohl sie darüber nicht das rein Menschliche vergisst. Natürlich spricht sich in ihr ein starker Hass gegen das völkermörderische Rom aus, das über Israel so viele schwere Leiden verhängt hat. Nach einer alten Tradition soll das römische Volk von einem dorthin eingewanderten semitischen abstammen, es ist somit ein Abkömmling Esau's, dessen Streit mit dem Erzvater Jakob uns ja aus der biblischen Erzählung bekannt ist. Die Einzelheiten dieses nicht allzu brüderlichen Verhältnisses werden im Sinne der Agada als Vorbedeutung für das spätere Verhältniss zwischen Rom und Judäa aufgefasst. Der Streit zwischen beiden ist somit uralt; beide können sie nach dem Wortlaut des väterlichen Segens nicht gleichzeitig mächtig sein — entweder Israel oder Rom. Jetzt sei die Blüthezeit Roms, aber dereinst werde auf den Ruinen Roms die Grösse Israels neu erstehen. Edom, wie Rom bis in die spätere rabbinische Epoche hinein genannt wird, hat in der That dem jüdischen Volk viel Böses zugefügt; es war sein feindlicher Nachbar während des ersten juda-israelitischen Reiches, nicht besser

ging es später in der makkabäischen Epoche, und als gar der Hasmonäerfürst Johann Hyrkanos den verhängnissvollen Fehler beging, die bezwungenen Idumäer gewaltsam zum Judenthum zu bekehren, entstand daraus unsägliches Leid für das jüdische Volk. Aus diesem gewaltsam bekehrten Volksstamme ging bekanntlich das herodeische Herrscherhaus hervor, das politisch und sittlich ein Krebschaden Judäa's ward. Auch während der letzten Belagerung Jerusalems durch Titus war die Theilnahme der Idumäer an dem Kampf für die um den letzten Rest der nationalen Selbständigkeit ringenden Juden vom grössten Schaden.

Gegen das mächtig gewordene Christenthum führt die Agada Klage, dass es wohl das religiöse Schrifthum Israels mit Liebe und Verehrung übernommen, aber die Schöpfer dieser religiösen Litteratur lieblos oder gar mit Hass und Verachtung behandle. Oft näherte sich die Christenheit dem jüdischen Volke mit dem Ansinnen, mit ihr doch eins zu werden; aber Israel bleibe treu seinem Glauben und seinem Gott. „Das Christenthum wolle Entfremdung hervorrufen zwischen Israel und seinem Vater im Himmel.“ Ruhe habe das jüdische Volk nur dann, wenn die Söhne Edoms unter sich uneinig sind; herrsche bei ihnen Frieden, so kehren sie ihren ganzen Grimm gegen Israel.

Anspielungen auf das Christenthum finden sich in der talmudischen Litteratur nicht selten, wenn man unter dieser die älteren Sammlungen der Halachoth, die auch viele hagadische Bestandtheile enthalten, versteht. Es lässt sich nicht sagen, dass die alten Lehrer und Agadisten stets liebevoll

vom Christenthum geredet hätten; bei der feindseligen Haltung, die die Tochterreligion fast von Anfang an gegen die Mutterreligion angenommen, wäre solches auch nicht zu erwarten. Indess ist es eine arge Uebertreibung, wenn das ganze Mittelalter hindurch bis auf die neuste Zeit stets behauptet wurde, der Talmud lästere das Christenthum und dessen Stifter, oder lehre besondere Feindseligkeit gegen die Bekenner dieses Glaubens. Vom Stifter des Christenthums ist äusserst selten die Rede, und zwar niemals in besonders gehässigem Ton. Hingegen wird wohl hin und wieder gegen die christliche Lehre und ihre Dogmen polemisiert, zumal in der palästinensischen Agada, aber im Grossen und Ganzen innerhalb der bei solchen Streitsachen üblichen Grenzen. Lieblos wird im Talmud und der ihm verwandten Litteratur überhaupt nur von solchen Andersgläubigen gesprochen, die Israel verfolgten; hingegen wird da gelehrt, dass „alle frommen Heiden des ewigen Lebens theilhaftig werden,“ und „ein Heide, der sich mit dem Studium der Lehre beschäftigt, sei dem Hohepriester gleich zu achten.“ „Wohl kommen uns die Heiden nicht mit einem freundlichen Gruss entgegen, aber wir rufen ihnen nichtsdestoweniger zu: „Gottes Segen über euch!“ Die Auseinandersetzungen der Agada gegen die andere Culten und auch gegen das Christenthum haben lediglich den Zweck, die Juden im Glauben ihrer Väter zu bestärken und dem Gedanken entgegen zu treten, als wäre das Christenthum das wahre Judenthum, wie von christlicher Seite behauptet wurde. Will man der Sache auf den Grund gehen, so wird man zu der Erkenntniss gelangen, dass es sich wesentlich um einen historischen Prozess

gehandelt hat: es sollte sich zeigen, ob mit der Verbreitung des Christenthums, in der kosmopolitischen Färbung, die es durch den Apostel Paulus erhalten, der nationale Partikularismus des jüdischen Volkes aufzuhören hätte. Von der einen Seite wurde die Meinung bekämpft, dass ein Theil des Gesetzes werthlos geworden sei und durch den Glauben an Jesum ersetzt werden könne, und von der andern Seite handelte es sich um die Erhaltung des jüdischen Stammes in seiner nationalen Eigenart, damit nicht alle Söhne Israels zu der Annahme gelangten, dass, wer einen Theil des Gesetzes anerkenne und an Jesum glaube, von dem Samen Abrahams nach dem Geist wäre.

Von christlicher Seite mag man dies Verhalten der jüdischen Lehrer zwar nicht billigen — dies ist das gute Recht eines jeden gläubigen Christen. Aber in dem Festhalten an dem väterlichen Glauben von jüdischer Seite eine besondere Gehässigkeit gegen das Christenthum und dessen Bekenner zu erblicken, ist ungerecht und zeugt jedenfalls von einer bedenklichen Unkenntniss der geschichtlichen Entwicklung.

Die Agada wurde auch in den babylonischen Hochschulen gepflegt, freilich nicht zu deren Vortheil. Die Babylonier waren nicht für die Pflege einer solchen zarten Pflanze geschaffen; ihnen fehlten alle Vorbedingungen für die Entwicklung des poetischen Bestandtheils der mündlichen Lehre. Der Verstand war bei ihnen alles, das Gemüth nichts. Mit der heiligen Schrift beschäftigten sie sich sehr wenig, oft fehlte berühmten Gesetzeslehrern selbst die elementare Kenntniss der Bibel. Ein hervorragender Amoräer

aus Babylonien, R. Chijja b. Abba (nicht zu verwechseln mit dem bereits erwähnten R. Chijja, dem Zeitgenossen des Patriarchen R. Juda I., der ebenfalls ein Babylonier war), wurde einst in Tiberias, wohin er im reiferen Alter gekommen war und als einer der bedeutendsten Jünger R. Jochanans grosses Ansehen genoss, gefragt, wie es komme, dass es im Text des Dekalogs im 2. B. M. 20, 12 heisst: Ehre Vater und Mutter, damit du lange lebest auf dem Boden u. s. w., während es im Text des Deuteronomiums (5, 16) heisst: Ehre Vater und Mutter, damit du lange lebest und es dir gut ergehe auf dem Boden u. s. w. Er antwortete geringschätzig: Du fragst mich, warum im zweiten Dekalog die Worte „und es dir gut ergehe“ vorkommen, ich weiss aber gar nicht, ob sie überhaupt da sind (Traktat B. kama f. 55a). Ein Anderer gestand offen ein, er habe die gesamte mündliche Lehre durchgenommen, ohne den einfachen Wortsinn der biblischen Schriften zu kennen. Das biblische Schriftthum war für die Babylonier nur dazu da, um es künstlich zu deuten oder daran agadische Sprüche zu knüpfen, von denen der berühmte Exeget und Grammatiker Abraham Ibn-Esra (lebte 1092—1167) zu sagen pflegte, dass sie „sackgrob“ seien, während er die andere Agada als „zart wie Seide“ bezeichnete.

Die babylonische Agada enthält auch viel Aberglauben, ihre geschichtlichen Reminiscenzen sind voller Anachronismen, oft ergingen sich die babylonischen Lehrer in unpassenden Scherzen, ihre homiletischen Betrachtungen sind anthropomorphistisch, zuweilen sogar noch schlimmer, die Ausdrucksweise manches mal geschmacklos und

redes feinere Gefühl verletzend. Alle diese Bestandtheile der Agada sind bekannt genug, da sie von übelwollender Seite zusammengestellt und als Proben des Talmuds und der Agada bezeichnet wurden. Ohne uns in eine Apologie dieser „sackgroben“ Agada zu versuchen, halten wir es im Interesse der wissenschaftlichen Wahrheit für geboten ausdrücklich hervorzuheben, dass jene Aussprüche weder der Talmud noch die Agada sind. Diese herrliche Geistesblüthe, die Agada, verdiente wahrlich nicht verunglimpft zu werden, da sie zu dem babylonischen Unsinn in demselben Verhältniss steht, wie etwa Göthes „Faust“ zu dem erstbesten Schwank eines Vorstadttheaters. In jüdischen Kreisen wurde oft angeregt, diese Bestandtheile der Agada aus dem Talmud zu entfernen. Man unterliess es jedoch mit Recht, da an einem alten Kulturbild aus Rücksicht auf die historische Treue nichts geändert werden soll.

Der Talmud wurde von der einen Seite angefeindet, die Agada jedoch von allen Seiten verkannt, am meisten leider von den Juden selbst. Damit hatte es seine eigne Bewandniss. Im Mittelalter, das für die Juden erst gegen das vierzehnte Jahrhundert begann, aber bis spät in das achtzehnte Jahrhundert dauerte, überwog bei den Juden die Verstandsthätigkeit das Gemüthsleben. Die traurigen Zeiten der blutigen Verfolgungen waren wahrlich nicht danach angethan, die Poesie unter den Juden gedeihen zu lassen. Der Talmud wurde eifrig durchforscht, kommentirt und in Kompendien der ganzen Judenheit zugänglich gemacht. Hingegen wurde die Agada von den „Gelehrten“ vernachlässigt und blos dem „ungelehrten Volk“, das sich in dem talmudischen

Labyrinth nicht zurechtfinden konnte, überlassen. In den echten Talmudschulen wurde weder die Bibel gelesen noch die Agada beachtet. Kam man beim eifrigen Talmudstudium an eine agadischen Stelle — denn der dialektische Vortrag ist häufig durch agadisch-homiletische Stücke unterbrochen — so überschlug man diese als für den tüchtigen Talmudforscher lappalienhaft. Man hat später die agadischen Bestandtheile des Talmuds ausgezogen und veröffentlicht. Mit diesem Buch („En-Jacob“ genannt) beschäftigte sich das „gewöhnliche Volk“, ebenso wie mit den herrlichen „Midraschim“ (der Agada-Sammlungen, die in Palästina angelegt worden sind).

Ein wahres Verhängniss waltete auch sonst über die Agada. Im Mittelalter pflegten Judenfeinde aus ihr Waffen gegen die Judenheit zu schmieden, entweder dadurch, dass man einige Aussprüche als angebliche Zeugnisse für die Messianität Christi hinstellte und in den berühmt gewordenen Religionsdisputationen gegen das Judenthum ins Feld führte, oder man griff die bereits oben bezeichneten „sackgroben“ Bestandtheile der babylonischen Agada auf, um die mündliche Lehre recht lächerlich zu machen, oder gar als gotteslästerlich und menschenfeindlich hinzustellen. Kritischer Sinn war damals weder bei Juden noch bei Christen zu finden, nicht einmal volle Unbefangenheit. Der bekannte Lehrer Nachmanides (nebenbei bemerkt, einer der Hauptbegründer der Kabbala) sah sich in einer solcher Disputation zu der Aeusserung genöthigt: Wir erkennen nur die Halacha an, nicht aber die Agada. Im gewissen Sinne ist dieser Ausspruch auch berechtigt, weil die Agada nicht als prak-

tische Lebensnorm betrachtet werden kann. Aber man missverstand diese Worte und fasste sie in späterer Zeit dahin auf, dass die Agada von untergeordneter Bedeutung wäre, trotz der in einer alten Sammlung (im „Sifri“) geäusserten Lehre: „Willst du Gott erkennen, so beschäftige dich mit der Agada.“ Es war dahin gekommen, dass irgend eine nebensächliche Halacha höher im Werth stand als die erhabenste ethische Lehre des Judenthums und die herrlichste Blüthe der Poesie. Glücklicher Weise ist man in der letzten Zeit von diesem schweren Irrthum abgekommen, man hat der Agada nunmehr grosse und liebevolle Aufmerksamkeit zugewendet. Ein christlicher Gelehrter, August Wünsche, hat sich grosse Verdienste um die deutsche Uebersetzung der Midraschim erworben, und in neuerer Zeit hat Wilhelm Bacher eine historische und kritische Sichtung der Agada vorgenommen und ihr Wesen auf wissenschaftlicher Basis dargestellt. Manche gelungene Nachbildung der poetischen Agada besitzen wir ausser vielen andern am vorzüglichsten von Michael Sachs und Moritz Veit („Stimme vom Jordan und Euphrat.“)

Die geschichtliche Entwicklung der Dinge führte dahin, dass die babylonischen Hochschulen die Suprematie in der Judenheit erhielten. In Palästina verschlimmerte sich die Lage der Juden immer mehr. Unter der Herrschaft des heidnischen Rom hatten sie über Steuerdruck und rücksichtslose Ausbeutung seitens der kaiserlichen Beamten zu klagen, das christlich gewordene Rom fügte den alten Leiden noch die religiöse Unduld-

samkeit hinzu. Die wirthschaftlichen Verhältnisse wurden sehr ungünstig. „Esau Reich“ wurde niemals müde in der Erhebung von Steuern aller Art; kaum war die eine Abgabe entrichtet und schon wurde eine zweite eingefordert. Wie zwischen einem Dornengehege war der Lebensgang der Juden, bemerkte ein zeitgenössischer Agadist; wo sie nur vorbeigingen blieben sie mit den Kleidern an den Dornen hängen, überall wurden sie gehörig gerupft. Dieses treffende Gleichniss der Agada bezeichnet die Lage der palästinensischen Juden sehr genau. Unter solchen Umständen nahm das Talmudstudium im heiligen Lande immer mehr ab, hingegen labten sie sich unter dem Drucke der Zeit an der Agada. Anfangs bedauerten sie es sehr, dass das Talmudstudium bei ihnen aufgehört habe. „Früher waren die Zeiten günstig, der Unterhalt war leicht zu erwerben, da beschäftigten wir uns mit der Halacha, jetzt, wo die Armuth unter uns so gross ist, begnügen wir uns mit der Agada; früher war die Last der Fremdherrschaft nicht so drückend, da beschäftigten wir uns mit dem Studium der Halacha, jetzt wo wir unter dem Joch zu leiden haben, laben wir uns an der Agada.“ Ausserdem beschäftigten sie sich eingehend mit der heiligen Schrift. Die Babylonier hatten wohl keinen grossen Respekt vor den „bibelkundigen“ Palästinensern. Was wollte das Verständniss des biblischen Schriftthums gegen die dialektische Haarspalterei sagen? Aber die Bibelforschung in den palästinensischen Schulen gereichte dem Judenthum zum Heil und zum grossen Segen.

Palästina ist die Geburtsstätte des Vokalisations- und Accenten-Systems sowie der Masora,

denen allein wir die allgemein verbreitete Kenntniss der heiligen Schrift unter den Juden verdanken. Es dürfte wohl als bekannt vorausgesetzt werden, dass die hebräische Sprache ursprünglich nur für Konsonanten Zeichen hatte, während die Vokale bloß traditionell bekannt waren, d. h. man wusste, wie die Konsonanten zu lesen sind, ohne dass für die Vokale besondere Zeichen vorhanden gewesen wären. Das hebräische Wort hat eine grosse Flexionsfähigkeit, eine kleine Aenderung in der Aussprache giebt den Stamm eine andere Bedeutung. Ein und dasselbe Wort ohne Vokale kann verschiedenartig gelesen und verstanden werden. Natürlich musste dies zu vielen Missverständnissen führen, und bereits in jener Zeit, als das Hebräische noch Volkssprache war, empfand man diesen Missstand, weshalb man die Vokale (die sogenannte „Lesemütter“) zwischen die Konsonanten zu setzen begann (wogegen im Althebräischen diese „Lesemütter“ fehlen). Diese neue Orthographie wurde jedoch nicht in ausreichendem Masse vervollkommenet, und ausserdem gelang es ihr nicht, überall durchzudringen. Das biblische Schriftthum ist daher sehr ungleichmässig in der Schreibweise; die vokalisirte (plena) Schreibweise wechselt bunt mit der unvokalisirten (defectiva) ab. Wie gesagt, ist die neue Orthographie an sich bei weitem nicht ausreichend.

Später, als die hebräische Sprache aufgehört hatte, Volkssprache zu sein, wurde deren Erlernung noch schwerer, insbesondere war man beim Lesen der Eigennamen sehr übel daran, da in diesem Fall das sonstige Auskunftsmittel, die Wortbedeutung aus dem Zusammenhang zu errathen, versagen musste. In Palästina, wo die

Kenntniss der Bibel so hochgehalten wurde, kam man, wahrscheinlich nach dem syrischen Vorbilde, dazu, ein vollständiges Vokalsystem zu begründen; nur wagte man nicht mehr, die Vokale zwischen die Konsonanten zu setzen, da man den überlieferten Text nicht ändern wollte; man setzte daher die Vokale unter die Buchstaben, (während die Samaritaner konsequent den ersten Vokalisationsversuch durchführten und die Vokale zwischen die Konsonanten schoben). Ausserdem erfanden sie ein geradezu ingeniöses Accentensystem, das eine bewunderungswürdige Interpunktion repräsentirt, wie sie sonst in keiner andern Sprache vorkommt. Gewiss war auch die Satz- und Wortabtheilung überliefert, wie es die Aussprache der vokallosen Worte war, aber durch die Einführung der Accente hat die Bibel gleichsam einen vorzüglichen Kommentar erhalten, dadurch bekam sie ein festes Gefüge und wurde gemeinverständlich. Die Accentsetzung zeugt von einem tiefen Eindringen in das biblische Schriftthum, das man nicht genug bewundern kann. Vokale und Accente haben dem todten Buchstaben Leben verliehen.

Nachdem Vokal- und Accentensystem eingeführt war, entstand in Palästina die „Masora“, die treue Ueberlieferung, welche mit unsäglichem Fleiss jeden Punkt und jedes Häkchen im biblischen Text zählte und fixirte. Dadurch wurde verhindert, dass das biblische Schriftthum ein Tummelplatz der Kopistenwillkür werde. Wer die Korruption und die vielen textlichen Schäden der verschiedenen alten Bibelübersetzungen zu beklagen Gelegenheit gehabt, der wird dieses

verdienstvolle Werk nach Gebühr zu würdigen verstehen.

Im Uebrigen sollen sie auch in Babylonien ein ähnliches Werk zu schaffen versucht haben; das sogenannte „babylonische“ Vokalsystem ist vor etwa sechzig Jahren bruchstücksweise bekannt geworden (wobei sich am meisten S. Pinsker verdient gemacht hat). Aber abgesehen davon, dass das Vaterland dieses Systems noch immer nicht fest gestellt ist, hat letzteres in der Judenheit überhaupt keine Bedeutung zu beanspruchen. Trotz der grossen Ueberlegenheit der babylonischen Judenheit haben die Palästinenser doch ihre Autorität in der Fixirung des Bibeltextes behauptet. Vokalisation, Accentuation und Masora sind palästinensisch geblieben; sie weichen an unzähligen Stellen von der babylonischen Gemara ab.

Während das eigentliche Talmudstudium in Palästina fast ganz aufhörte, kam es in Babylonien zu immer höherer Blüthe. Ein Schüler des bereits genannten Samuel war R. Juda b. Ezechiel, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts der Hochschule in Pumbeditha vorstand. Er war ein Mann von ungewöhnlicher Verstandsschärfe und auch sein Meister Samuel pflegte den Scharfsinn dieses Jüngers zu bewundern. Die haarspaltende Dialektik beherrschte ihn ganz und kam bei ihm selbst in der gewöhnlichen Unterhaltung zur Geltung. Das Studium galt ihm mehr als das Gebet, und wenn er mitten im talmudischen Dispute war, pflegte er ihn nicht abzurechnen, wenn die Andachtzeit herankam. Die Verstandsschärfe unterdrückte bei ihm die Gemüthsregung, und trotz seiner Frömmigkeit pflegte er seinen Vater, der ihm an Gelehrsamkeit viel nachstand,

in unehrlichem Tone zurecht zu weisen, wenn ihm dessen Vortrag missfiel. Sein Lehrer Samuel, der ihn bewunderte und einst begeistert über ihn ausrief: „Dieser ist kein vom Weibe Geborener!“ verwies ihn das barsche Wesen gegen den eignen Vater. R. Juda b. Ezechiel hat die Hochschule zu Pumbeditha zu jener Höhe dialektischer Haarspalterei gebracht, durch welche sie, nicht immer zu ihrem Vortheil, berühmt ward. Die „Scharfsinnigen von Pumbeditha“ galten halb und halb als schlimme Rechtsverdreher und Rabulisten, die alle Kniffe der Gesetze zu ihren Gunsten auszunutzen verstanden. Selbst das Volk hatte sich im geschäftlichen Verkehr einen Theil dieser rabulistischen Künste angeeignet und zu Nutzen gemacht. Diese Bevölkerung erfreute sich nicht des besten Rufes, während die Jünger der pumbedither Hochschule als Leute galten, welche die Kunst verstanden, „ein Kameel durch ein Nadelöhr zu ziehen“.

Natürlich missfiel dieses Unwesen auch den bessern Elementen in Babylonien; diejenigen, denen noch nicht aller Sinn für das Einfache und Gerade abhanden gekommen war, pflegten die babylonischen Hochschulen zu verlassen und nach Palästina zu ziehen, wo um jene Zeit noch der Talmud gepflegt wurde. Dies verdross jedoch R. Juda, und zum Theil mag er damit auch Recht gehabt haben, da es nicht selten vorkam, dass verheirathete Männer in Babylonien Frau und Kinder verliessen und nach Palästina zogen. R. Ebjatar aus Palästina berichtet darüber nach Babylonien und gab seinem Aerger in derben Worten Ausdruck, während R. Juda dies geradezu als sündhaft hinstellte. Indessen war der Zug nach

Palästina nicht aufzuhalten. Trotz dieses Ausspruches des grossen Meisters verliessen viele Jünger die Heimath, um in das heilige Land zu ziehen. Unter diesen befand sich, wie bereits erwähnt, der geradsinnige R. Seïra, dem die babylonische Lehrweise äusserst unsympathisch war, so dass er vierzig oder hundert Tage gefastet haben soll, damit er alles, was er in der Heimath gelernt, gleich vergesse. Von seiner Liebe zum heiligen Lande wird ein rührender Zug erzählt. Als er sich auf dem Wege nach Palästina nahe an dessen Grenze befand, musste er einen Fluss passiren, wofür er nicht gleich eine Fähre vorfand; in seiner unbezähmbaren Sehnsucht nach der heiligen Stätte wagte er den Uebergang auf einem schmalen Brette. Ein Christ, der dies sah, bemerkte höhnisch: „Ihr seid noch immer das leichtsinnige Volk geblieben, wie es eure Vorfahren gewesen sind, die etwas zu befolgen übernahmen, das sie noch gar nicht kannten“*). R. Seïra erwiderte aber: „Ich muss mich beeilen, denn wie dürfte ich's sonst hoffen, in das Land zu gelangen, das Mose und Aron zu betreten versagt blieb“ (Tr. Kethuboth gegen Ende).

Den Höhepunkt hat das Talmudstudium in

*) Eine Anspielung auf die Bibelstelle 2. B. Mosis 24, 7, wo es heisst: „Und [Mose] nahm das Buch des Bündnisses und las es dem Volke vor, und [die Israeliten] sprachen: „Alles was Jahweh sprach wollen wir thun und befolgen.“ Das Wort **וּנְשָׁמָעוּ**, das im erweiterten Sinne „befolgen“ bedeutet, heisst buchstäblich „hören.“ Die Christen neckten somit die Juden, das diese etwas zu thun versprachen und es erst dann hören wollten. Es scheint dies übrigens ein ständiger Schulwitz der Christen gegen die Juden gewesen zu sein, denn ähnliches wird auch später bei anderer Gelegenheit berichtet (vergl. Jalkut zur Stelle).

Babylonien etwa fünfzig Jahre später im Zeitalter der Dioskuren Abajje und Rabba erlangt. Der halachische Stoff wurde nun wie ein weicher Teig geknetet und die Sophistik war das tägliche Brod der Talmudjünger geworden. Nicht das praktische Resultat der scharfsinnigen Dialektik war das Ziel der Diskussion, sondern diese war Selbstzweck geworden; man disputirte um zu disputiren und verarbeitete in dieser Methode auch solche Halachoth, die bereits ausser Kurs gesetzt waren, z. B. die über die Opfer, die schon längst aufgehört hatten. In Palästina hörte um jene Zeit das Halachastudium fast gänzlich auf. Eine Generation später verlor die palästinensische Judenheit den letzten Rest ihrer Autorität. Bis etwa in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts war das jüdische Volk in seiner Zerstreung noch immer von dem Patriarchenhaus in Palästina einigermaßen abhängig, denn nur da durften die Festtage festgesetzt werden. Der Patriarch Hillel II., der Zeitgenosse Julians des Apostaten, fand es in jenen Tagen dringend gerathen, einen festen Kalender für die jüdischen Feiertage zu erlassen, und seitdem machte sich die babylonische Judenheit gänzlich von der Autorität der Palästinenser los. Die Hochschulen in Babylonien, die zu Sura und Pumbeditha, bildeten nunmehr den geistigen Mittelpunkt der Judenheit.

Das Talmudstudium nahm dort seinen weiteren Gang in der bereits gekennzeichneten Richtung, d. h. einseitig und im gewissen Sinne auch höchst monoton. Der Verstand fand seine Nahrung voll auf, das Gemüth dagegen gar nicht. Die politische und wirthschaftliche Stellung der Juden in Babylonien war im Ganzen erfreulich, aber die Umgebung war nicht danach, auf die geistige Ent-

wickelung der babylonischen Judenheit günstig einzuwirken. Abergläubische Anschauungen und Gebräuche fanden da immer Eingang. Zuletzt war der halachische Stoff doch erschöpft und der Talmud ging seinem Abschluss entgegen. Gegen die älteren Autoritäten wagte man nicht zu disputiren, denn „waren die Alten den Engeln gleich, so sind wir blos Menschen, waren die Alten Menschen, so gleichen wir den Eseln“. Es war somit nur eine Frage der Zeit, das grosse talmudische Material zu sammeln und als besonderes Schriftthum zu normiren. Wie es ehemals mit der Sammlung der Mischna geschah, bereitete es sich jetzt mit der Gemara vor, als einem erweiternden Kommentar der Mischna.

Die Redaktion des Talmuds wurde von R. Aschi b. Simaï (geb. 352, gest. 427) unternommen. Er war Schulvorsteher in Sura*) und sehr reich. „Seit dem Tode des Patriarchen R. Juda I. bis R. Aschi waren nicht so Kenntniss der Lehre und Reichthum in einer Person vereinigt“, hiess es später von ihm. Selbst der Exilarch, das politische Oberhaupt der babylonischen Judenheit, zeigte sich dem Schulvorsteher unterwürfig, was sonst selten der Fall zu sein pflegte (die Exilarchen waren sehr mächtig und pochten auf ihre edle Abstammung, die sie mit Recht auf das königliche Haus David zurückführten). R.

*) Sura ist das obenerwähnte Mechasja wo R. Abba (oder Rab) die erste Hochschule neben der in Nahardea gegründet hat. Sie erfreute sich Jahrhunderte hindurch grossen Ansehens in der Judenheit und genoss manche Vorrechte gegenüber der Schwesteranstalt in Pumbeditha (die in Nahardea wurde in Folge der Zerstörung dieser Stadt durch Odenath im Jahre 259 vernichtet).

Aschi scheint auch bei der Behörde in grossem Ansehen gestanden zu haben; jedenfalls genoss die Judenheit damals weitgehende Freiheit. Da er ein sehr hohes Alter erreichte und fast sechs Jahrzehnte hindurch dem Lehrhaus in Sura vorstand, so konnte er sein Unternehmen, den ganzen Gemarastoff zu sammeln und zu ordnen, mit Erfolg zu Ende führen.

Äusserlich nimmt sich die Gemara als ein erweiternder Kommentar der Mischna aus. An jeden Paragraphen der Mischna, der zuerst im Wortlaut mitgeteilt wird, knüpft sich die gemarische Diskussion. Als Vorbild diente R. Aschi wahrscheinlich die palästinensische Gemara, die ihm vorgelegen zu haben scheint. Wer der Redactor der palästinensischen Gemara gewesen ist, lässt sich schwer feststellen; jedenfalls war es nicht der bereits erwähnte R. Jochanan, wie früher angenommen wurde. Die Gruppierung des babylonischen Talmuds ist viel freier als die des palästinensischen. Fast niemals hält sich die Gemara an das in der Mischna gegebene Thema. Oft sind verschiedene Gegenstände an einander gereiht, obwohl sie in einem nur äusserlichen Zusammenhang stehen. Wenn zufällig die Meinung eines Lehrers angezogen wird, die in der Diskussion von Bedeutung ist, so werden gelegentlich von demselben Lehrer noch viele andere Aussprüche hinzugefügt, die mit dem verhandelten Thema gar nichts zu thun haben. Manchesmal lässt sich die Zusammenreihung verschiedener Stoffe auch nicht einmal durch eine solche Äusserlichkeit rechtfertigen. Man weiss einfach nicht, wie die Gemara mit einem mal zu dem Thema kommt, von dem bisher gar nicht die

Rede gewesen ist. Es kommt auch zuweilen vor, dass der Ausspruch einer bekannten Autorität zur Bekräftigung einer Meinung angeführt wird; mit einem Mal verlässt die Diskussion das besprochene Thema und wendet ihre Aufmerksamkeit eben diesem Ausspruch oder der angezogenen Halacha zu. In der Regel wird diese Diskussion mit den Worten eingeleitet: Wir wollen eben diese Halacha selber diskutieren (גופא), oder: der Meister hat gesagt (אמר מר) und dergl. Man kommt da somit vom hundertsten ins tausendste, und nachdem sich die Diskussion über die eben nur „en passant“ erwähnte Halacha mehrere Folioblätter hindurch hingezogen hat, kommt die Gemara auf den verlassenen Gegenstand zurück und beginnt die Debatte auf's neue. Oft wird die halachische Diskussion durch agadische Aussprüche und homiletische Betrachtungen unterbrochen, wobei auch in diesen Partien dieselbe Zusammenhanglosigkeit wie in dem halachischen Vortrag vorherrscht. Es werden Erzählungen oder homiletische Erklärungen an einander gereiht, die thatsächlich in keinem Zusammenhang zu einander stehen, entweder weil sie alle im Namen desselben Lehrers vorgetragen werden, oder wegen einer anderen ähnlichen Aeusserlichkeit.

Von der Vortragsweise und der Diktion der Agada wollen wir hier eine Probe geben. Allerdings handelt es sich um eine solche, die auf dem Boden Palästinas entstanden ist:

Acher — der Apostat*) — fragte, nachdem

*) Gemeint ist Rabbi Elischa b. Abuja, ein Mann von vielseitigem Wissen, Spross einer angesehenen Familie aus Jerusalem, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat. Er ist der Held mehrerer Sagen, die

er vom Judenthum abgefallen war, seinen Schüler R. Meir [oben S. 19]. Was bedeutet wohl der Bibelvers [Kohethe 7, 4]: „Auch dieses hat Gott im Gegensatz zu dem andern geschaffen?“ R. Meir erwiderte: Zu allem, das Gott geschaffen, hat er auch ein Gegenstück hervorgerufen, er schuf Berge und Hügel, er schuf Meere und Flüsse [die das Wasser des Meeres zum Theil wieder aufnehmen]. Darauf meinte aber Acher: Dein Lehrer Akiba hat dies ganz anders erklärt: Gott schuf Fromme und Frevler, ebenso schuf er das Paradies und die Hölle. Jeglicher hat nun seinen Antheil im Paradies und in der Hölle; der Fromme, der sich verdient gemacht, erhält seinen eigenen Theil und den des Frevlers im Paradies, der Frevler, der sich schuldig gemacht hat, erhält seinen eigenen Theil und den des Frommen in der Hölle. — R. Mescharschaja sagte hierauf: Welcher Bibelvers deutet darauf hin? Von den Frommen heisst es [Jesaia 61, 7]: „Darum werden sie in ihrer Welt zweifach erben“, von den Frevlern aber heisst es [Jeremia 17, 18]: „Zweifach wird ihre Zerschmetterung sein.“

gewiss auch einen historischen Kern haben. Zumeist wird er als ein vom Judenthum Abgefallener geschildert, weshalb er stets mit dem Namen Acher — Apostat — bezeichnet wird. Er soll seine strenggläubigen Glaubensgenossen der römischen Behörde denunciirt haben, was aber wohl auch Uebertreibung sein mag. Sein schroffster Gegner war der hochherzige R. Akiba [oben S. 10], der Märtyrer von Bethar. Hingegen war R. Meir, der Schüler Beider, mit seinem milden versöhnenden Wesen stets bemüht, die Gegensätze zu vermitteln und Elischa von besonders feindseligen Schritten zurückzuhalten. Das Verhältniss R. Meirs zu Elischa missfiel wohl manchem extrem-nationalen Lehrer, aber an der edlen, uneigennütigen und liebenswürdigen Persönlichkeit dieses herrlichen Mannes prallte jede Gehässigkeit ab.

Acher fragte nach seinem Abfall den R. Meir: Was bedeutet der Bibelvers [Hiob 28, 17]: „Gold und Glas kommen ihr nicht gleich, noch tauscht man sie ein für Geräthe aus feinem Gold?“ R. Meir erwiderte, das bezieht sich auf die heilige Lehre, die schwer zu erwerben ist wie Gold, aber leicht in die Brüche [verloren] geht, wie Glas. Darauf sprach Acher: Dein Lehrer Akiba hat dies anders erklärt. So wie Gold und Glas, auch wenn es zerbrochen ist, [durch Umschmelzung] wieder hergestellt werden kann, so kann ein Gesetzeslehrer, auch wenn er sich verirrt, wieder zu seiner Würde zurückkehren. Nun — so sprach R. Meir — kehre auch du um! Nein, gab Acher zurück, ich habe eine göttliche Stimme vernommen, die lautete: Kehret um, ihr Abtrünnigen — aber ausser Acher!

Die Lehrer trugen Folgendes vor: Einst ritt Acher auf seinem Pferd am Sabbat, R. Meir ging aber neben ihm her, um von ihm zu lernen. Da sprach Acher mit einem Male: Meir, kehre um, denn ich merke an den Schritten meines Pferdes, dass der Sabbatweg [die Strecke, die ein Jude ausserhalb des Weichbildes der Stadt am Sabbat zurücklegen darf] zu Ende ist. Darauf sprach R. Meir: Kehre auch du um! — Ich habe dir ja gesagt, erwiderte Acher, dass ich eine göttliche Stimme vernommen, die lautete: Kehret um, o ihr Abtrünnigen — aber ausser Acher! R. Meir fasste ihn jedoch und brachte ihn mit Gewalt ins Lehrhaus. Dort fragte Acher einen Knaben: Mit welchem Schriftvers hast du dich eben befasst. Der Knabe antwortete: Keinen Frieden — spricht der Herr — den Frevlern [Jes. 48, 22]. R. Meir führte ihn nun in ein anderes Lehrhaus. Auch

dort fragte er einen Knaben: Mit welchem Schriftvers hast du dich soeben befasst; dieser erwiderte: Wenn du dich auch mit Nitron wüschest und viele Seife anwenden wolltest — deine Sünde bleibt doch als Fleck vor mir [Jer. 2, 22]. Darauf führte ihn R. Meir in ein anderes Lehrhaus. Auch dort fragte Acher einen Knaben: Mit welchem Schriftvers hast du dich soeben befasst? Der Knabe antwortete: Und du, o Unglückseliger, was nützt es dir, dass du dich mit Purpur bekleidest, dass du dich mit Gold schmückst, dass du deine Augen mit Puch schminkst — vergebens machst du dich schön . . . [Jer. 4, 30]. So führte ihn R. Meir in verschiedene Lehrhäuser, bis er deren dreizehn durchwanderte; überall hörte er ähnliche Verse [die als ungünstiges Omen zu deuten waren]. Im letzten Lehrhaus befragte er einen Knaben um seinen Schriftvers. Dieser antwortete [Psalm 50, 16]: Zum Rascha [Frevler] spricht Gott: Was hast du dich um meine Satzungen zu kümmern. .? Jener Knabe stotterte aber, so dass sich das Wort „Rascha“ wie „Elischa“ anhörte. Manche berichten, Acher hätte den Knaben mit einem Messer, das er bei sich führte, aufgeschlitzt und dann die Körpertheile in die dreizehn Lehrhäuser herumgeschickt. Manche hingegen berichten, er habe nur geäußert: Hätte ich ein Messer bei mir, so würde ich den Knaben aufgeschlitzt haben.

Als Acher starb, da hiess es [im himmlischen Gericht]: Weder wollen wir ihn strafen, noch soll er des Paradieses theilhaftig werden. Strafen wollen wir ihn nicht, da er sich immerhin mit der Lehre befasst hat; aber auch ins Paradies kommt er nicht, da er gesündigt hat. R. Meir meinte aber, es wäre doch besser, er würde gestraft und käme

dann geläutert ins Paradies. Sobald ich sterbe, so wird seinem Grabe ein Rauch ersteigen [zum Zeichen, dass Acher Höllenstrafen erleidet]. Und richtig, als R. Meir starb, stieg ein Rauch aus dem Grabe Achers. Darauf sprach R. Jochanan [oben S. 30]: Welche Heldenthat! Seinen eigenen Lehrer Höllenqual erleiden zu lassen. Konnte er einen Einzigen nicht erlösen? Hätte er ihn nur bei der Hand gefasst [und ins Paradies geführt], wer hätte ihn zurückgewiesen? Ja, wenn ich sterbe, so hört der Rauch aus dem Grabe Achers auf. Und wirklich als R. Jochanan starb, hörte dieser Rauch auf. Da sprach ein Trauerredner über ihn: „Selbst der Wächter [des Paradieses] konnte Dir, Meister! nicht widerstehen!“

Die Tochter Achers [die verarmt war] trat einst vor Rabbi [Juda I.] hin und sprach: Rabbi, verabreiche mir Nahrung! Rabbi fragte sie: Wessen Tochter bist du denn? Jene erwiderte: die Tochter Achers. Da sprach er: Noch giebt es welche von seinen Nachkommen auf der Welt? Es heisst ja [Hiob 18, 19]: [dem Frevler] bleibt kein Spross und kein Enkel in seinem Volke, kein Restling in seinem Wohnorte? Darauf erwiderte Jene: Gedenke nur seiner Gesetzeskunde und nicht seiner Thaten! In diesem Augenblicke ergriff ein Feuer die Bank, auf der Rabbi sass. Da weinte Rabbi und sprach: Wenn solches geschieht um derer willen, die sich der Lehre schämen, was wird noch geschehen um solcher willen, die sich ihrer rühmen!*)

In der babylonischen Gemara ist auch Vieles

*) Tr. Chagiga f. 15 a. Nach der Goldschmidt'schen Uebersetzung Bd. III. S. 834 ff. mit einigen stilistischen Aenderungen.

von dem palästinensichen Talmud wie auch eine grosse Anzahl agadischer Aussprüche aus Palästina eingeflochten. Zum Abschluss ist übrigens der babylonische Talmud durch R. Aschi nicht gelangt. Dies geschah erst eine Generation später, und auch dann war er noch nicht endgültig redigirt. Es kam noch Einiges aus der nachfolgenden Epoche, aus der sogenannten saboräischen, hinzu.

Was die Ordnung des talmudischen Stoffes betrifft, so steht sie weit hinter der der Mischna, die, wie bereits oben hervorgehoben, ebenfalls keine mustergiltige ist. In der Mischna wurden wenigstens im Grossen und Ganzen alle Einzelheiten eines und desselben Gegenstandes zusammengestellt, und in der Regel wird man nicht fehlgehen, wenn man z. B. eine auf die Sabbatgesetze bezügliche Halacha im Traktat Sabbat, eine solche, welche die Feier des Versöhnungstages betrifft, im Traktat Joma u. s. w. suchen will. Im Talmud trifft auch diese Voraussetzung nicht zu. Eine Bestimmung, welche die Ehescheidung betrifft, kann man sehr gut im Traktat Sabbat, und ebenso wird man eine Bestimmung über den Sabbat im Traktat über Ehescheidung suchen dürfen. Dies erschwerte das Nachschlagen ungemein, oder richtiger, es machte dies unmöglich. Man musste daher stets den Talmud „lernen“, um in ihm Bescheid zu wissen und religiöse oder richterliche Entscheidungen nach ihm zu treffen.

Das Idiom des palästinensichen Talmuds ist das syro-aramäische, das des babylonischen Talmuds nähert sich mehr der ostaramäischen Mundart. Hin und wieder sind auch rein hebräische Partien zu finden, namentlich in den agadischen Bestandtheilen.

Nicht alle Traktate der Mischna haben den Gemara-Kommentar. Im palästinensischen Talmud sind von den 63 Traktaten der Mischna nur vierzig mit einem Gemara-Kommentar versehen. Indessen ist es nicht ausgeschlossen, dass früher auch für die andern Traktate Gemara vorhanden war, die aber im Laufe der Zeit verloren gegangen ist. Ein Theil dieser uns nicht überlieferten Gemara war in früheren Jahrhunderten bekannt. Der babylonische Talmud enthält die Gemara für sechs- oder siebenunddreissig Traktate. Einige Traktate haben die palästinensische Gemara, aber keine babylonische, andere wiederum babylonische, aber keine palästinensische.

Gegen Ende des fünften Jahrhunderts war der babylonische Talmud, von einigen geringfügigen späteren Interpolationen abgesehen, so ziemlich abgeschlossen. Es war somit die dritte Sammlung religiösen Schriftthums im Judenthum endgiltig festgestellt. Zuerst die Bibel, dann die Mischna, und jetzt nunmehr der Talmud.

III.

Die geschichtliche Entwicklung.

Gegen Anfang des sechsten Jahrhunderts war also der Talmud abgeschlossen und fast in der ganzen Judenheit anerkannt. Indessen ist die stehende Redensart der jüdischen Chronologen des Mittelalters, „die ganze jüdische Diaspora habe den Talmud anerkannt“, nur cum grano salis zu nehmen. Denn natürlich hat niemals eine Abstimmung darüber stattgefunden, und ebensowenig ist ein dahin gehender formeller Beschluss gefasst worden. Thatsache ist nur, dass der Talmud bald nach seiner abschliessenden Redaktion grosse Autorität in der Judenheit erlangt hat. Die Frage aber, ob der Talmud bereits gegen Ende des fünften Jahrhunderts schriftlich vorgelegen hat, ist bis zur Stunde unentschieden geblieben. Viele Anzeichen sprechen für eine schriftliche Redaktion, obwohl es nach mancher andern Andeutung den Anschein haben will, dass der Talmud in den babylonischen Hochschulen nur mündlich vorgetragen worden sei. Wir halten aber dies geradezu für unmöglich und müssen uns daher der ersteren Ansicht anschliessen. Wohl hatte der Talmud noch nicht die vielen Kommentare und Superkommentare wie jetzt, er

war somit in der ersten Zeit nicht so umfangreich; aber einen grossen und starken Folianten hat er auch damals gefüllt, und dass ein derart starkes Buch auswendig gelernt wurde, wäre doch nicht gut möglich.

Dem sei übrigens wie ihm wolle, auf den babylonischen Hochschulen wurde der Talmud nach dessen endgiltigem Abschluss eifrig studirt, und an die Schulhäupter kamen von Nah und Fern Anfragen in religiösen und rechtlichen Fragen, die im Sinne des Talmuds entschieden wurden. Nur in sehr wenigen Fällen fanden es die „Geonim“ — so hiessen die Schulhäupter in jenen Schulen — für geboten, einen von der talmudischen Bestimmung abweichenden Bescheid zu geben. Um jedoch nach dem Talmud zu entscheiden, musste man eine grosse Belesenheit in diesem umfangreichen Schriftthum besitzen, da, wie bereits erwähnt, die sachliche Ordnung im Talmud fast niemals gewahrt ist. Wie sollte sich der Laie in diesem Meere zurecht finden, das uferlos schien? Die ganze Judenheit war somit von den beiden babylonischen Hochschulen in religiösen Dingen abhängig. Es muss aber dabei in Erinnerung gebracht werden, dass auch vermögens- und eherechtliche Fragen in den Bereich des Talmuds gehören. Von Sura und Pumbeditha aus wurde somit das ganze jüdische Volk in seinem religiösen Thun und im bürgerlichen Leben beherrscht. Selbst Palästina wurde im Laufe der Zeit von Babylonien abhängig. Die dortige Judenheit beschäftigte sich in den Jahrhunderten nach dem Abschluss des Talmuds lediglich mit den agadischen Sammlungen und nachher mit der Erforschung der heiligen Schrift.

Die Verhältnisse in Babylonien entwickelten sich sehr verschiedenartig. Die äussere politische Lage der dortigen Judenheit war noch immer günstig, sie wurde auch nicht durch die Ausbreitung des an sich judenfeindlichen Islams verschlechtert. Im Gegentheil. Obwohl der Islam an seiner arabischen Geburtsstätte noch zu Lebzeiten des Propheten eine feindselige Stellung zum Judenthum einnahm, fügten politische Rücksichten den grossen Eroberer Omar Ibn Chatib, der nichts weniger als judenfreundlich war, die Juden in Babylonien zu begünstigen. Diese hatten nämlich unter der Herrschaft der Neuperser viel von deren religiösem Fanatismus zu leiden, sie leisteten daher dem Siegeszuge der Araber durch das persische Reich Vorschub und wurden zum Dank dafür von dem Helden und grossen Staatsmann Omar freundlich behandelt. Der jüdische Exilarch Bostenaï erhielt sogar zum Beweis der freundlichen Gesinnung die gefangene Königstochter als Sklavin zum Geschenk. Omar regelte auch die Unterthanenpflichten der babylonischen Juden und gewährte ihnen weitgehende Religionsfreiheit und auch eine gewisse politische Autonomie, wie es noch heutzutage seitens mohamedanischer Staaten der „ungläubigen“ Bevölkerung gegenüber zu geschehen pflegt.

Von dieser günstigen materiellen Lage wurde jedoch die geistige Entwicklung der babylonischen Judenheit nicht zum Guten beeinflusst. Im Laufe der Zeit trat eine gewisse Korruption in der obersten Leitung ein. Die späteren Exilarchen ahmten das despotische und habgierige Wesen der kleinen orientalischen Fürsten nach. Sie waren darauf bedacht, das Volk auszubeuten und zu

unterdrücken. Die Besetzung der höchsten Aemter in der Judenheit besorgten sie nach Willkür und Eigennutz; Rechtsbeugung und tyrannische Unterdrückung waren an der Tagesordnung, und solche Lehrer, die sich ihren Launen nicht fügen wollten, wurden gemassregelt. In der letzten Zeit arteten die Exilarchen immer mehr aus, und leider fanden sie bei den Schulhäuptern, die die geistigen Führer der Juden waren, oder doch sein sollten, sehr wenig Widerstand. Auch die Hochschulen verfielen nach und nach und büssten jede geistige Initiative ein.

Diese Zustände mussten im Laufe der Zeit Missfallen erregen. Das Willkürregiment der Exilarchen wurde immer unerträglicher und auch die Hochschulen befriedigten einen grossen Theil der Gelehrten nicht mehr. Gegen Anfang des achten Jahrhunderts war die Zahl der Unzufriedenen in der Judenheit sehr bedeutend, zum Theil gruppirten sie sich in besonderen Sekten, wozu wohl die Anregung von Aussen den Anstoss gab; in der islamitischen Welt, die sie umgab, spielte damals bekanntlich das Sektenwesen eine grosse Rolle. In einem Theil der Judenheit herrschte in jenen Tagen ziemlich freie, ja destruktive Anschauungen über das Judenthum und das religiöse Schriftthum. Man war freireligiös gesinnt und erlaubte sich, die in der Bibel berichteten Wunder auf gewisse Vorgänge der Natur zurückzuführen. Als der bedeutendste unter jenen Rationalisten galt ein gewisser Chivi aus Balch, von dem uns Einiges durch die Widerlegungen, die ihm Saadja und Abraham Ibn-Esra zu Theil werden liessen, bekannt ist. Man könnte vielleicht diese Erscheinung als vereinzelt hinstellen, wenn uns nicht die Thatsache überliefert worden wäre, dass

in vielen Schulen die heilige Schrift in dieser rationalistischen Weise erklärt wurde.

Wie in der Epoche, die der Reformation durch Luther vorangegangen ist, die Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen verschiedenartig zum Ausdruck gekommen ist und zu mancher Sektenbildung Anlass gegeben hat, so wogte das Sektenwesen auch in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts in der Judenheit, bis es dann unter Anan b. David in der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts eine feste Form und eine bestimmte Tendenz annahm. Die Missstimmung war gross, und, wie stets in solchen Fällen, waren es gerade die religiösen Elemente, die sich der reformistischen Bewegung angeschlossen haben. Auch dafür finden wir eine Analogie in der Geschichte der deutschen Reformation. Humanistisch gebildete Männer, wie z. B. Erasmus von Rotterdam, hielten sich dem „mönchischen Gezänke“ fern, während solche von stark religiösem Impuls ihre ganze Kraft an die Durchführung der Reformation setzten. Die jüdischen Rationalisten im achten Jahrhundert halfen sich mit ihrem Zweifel und Unglauben über die nicht gerade befriedigenden Zustände ihrer Zeit hinweg; aber Diejenigen, denen es um das Judenthum ernst war, fühlten sich darüber unglücklich und opponirten.

Die Machthaber in Babylonien machten es zunächst, wie es eben die herrschende Klasse in solchen Fällen zu machen pflegt: sie riefen die Hilfe des weltlichen Büttels an, sie denunciirten die Männer der Opposition bei den Behörden als „Nörgeler und Unruhestifter.“ Bei dem grossen Einfluss, den sie bei der Regierung besaßen, fiel es ihnen nicht schwer, diskretionäre Gewalt über

ihre Gegner zu erlangen. Mit Kerker und Geissel-
hieben suchte man den Leuten die Lust zur
Opposition und zum Weltverbessern auszutreiben.
Ausserdem ging man gegen sie auch mit
religiösen Strafen vor. Sie wurden in den Bann
gethan, ihre Kinder aus der Schule gewiesen,
ihren verstorbenen Angehörigen wurde das Grab
verweigert, ihre neugeborenen männlichen Kinder
durften nicht beschnitten werden. Wären die
ersten Männer der Opposition Leute von
religionsloser Anschauung, so hätten sie diese
Strafmittel nicht empfunden; aber gerade weil sie
in Wahrheit durch und durch religiös gestimmt
waren, fühlten sie sich darüber sehr unglücklich.
Dass aber die geschichtlich nothwendige Bewegung
durch solche Machtmittel eingedämmt hätte werden
können, war nicht zu erwarten. Das Judenthum
musste sich nach anderen, nach geistigen Waffen
umsehen, musste auch innerlich erstarken und
sich neu beleben, um diesen gefährlichen Feind
wirksam bekämpfen zu können.

Die antitalmudische Bewegung, wenn man
sie so nennen darf, erhielt eine kräftige Stütze
in der Spaltung, die im Exilarchenhouse eingetreten
war. Revolutionen haben oft genug eine erfolg-
reiche Förderung durch Zwistigkeiten unter den Mit-
gliedern des Herrscherhauses gefunden. Das war
auch in der Judenheit der Fall. Um das Jahr
762 starb der Exilarch Salomo b. Chisdaï
(oder Chasdai), wie es scheint, kinderlos. Die
Exilarchatwürde übergang somit auf den ältesten
Sohn seines Bruders David, auf Anan, der selbst
von seinen Gegnern als grosser Gelehrter ge-
schildert wird. Nur erzählen die jüdischen
Chronologen, Anan sei allzu hochmüthig und

irreligiös gewesen, was wohl in Wahrheit heissen mag, er hat aus seiner talmudfeindlichen Gesinnung kein Hehl gemacht. Die Schuloberhäupter, die, wie es scheint, bei der Berufung in die Exilarchatwürde etwas mitzureden hatten, erklärten nun, dass Anan nicht würdig sei, der Nachfolger seines Oheims zu werden. Es ist auch nicht unmöglich, dass der jüngere Bruder Anans, Chananja, sich mit den Vorstehern der Akademien in Verbindung gesetzt hat, um Anan von der Nachfolge zu verdrängen. Jedenfalls wurde die Spaltung offenkundig. Anan stellte sich an die Spitze der Unzufriedenen und gründete die Sekte der Karäer (oder Karaiten), d. h. jener Juden, welche die mündliche Lehre verwarfen und sich an die heilige Schrift in ihrem klaren Wortsinn hielten.

Als einen Fortschritt darf man dies nicht erklären. Es muss stets in Betracht gezogen werden, dass der Talmud noch immer mit der Zeit gleichen Schritt gehalten und den veränderten Verhältnissen Rechnung getragen hat. Das Zurückgehen auf das schriftliche Wort war somit eine Reaktion, die um so drückender sich bemerkbar machte, als der Karaismus mit der schriftlichen Lehre doch nicht fertig werden konnte und auch seinerseits zu einer Art halachischer Fortbildung greifen musste. Im Grunde genommen war der karaitische Talmud (denn das war thatsächlich die Erweiterung des Gesetzes in seinem Sinne) von den rabbinischen nicht allzufern, nur dass er in den meisten Fällen erschwerend ausfiel und blos in sehr wenigen erleichternd ist. Die Sabbathheiligung wurde ins maasslose gesteigert, noch mehr aber das Verbot

der Ehen unter Verwandten. Schon der Talmud hatte den biblisch verbotenen Ehen noch einige hinzugefügt; die Karaiten jedoch haben die Sache auf die Spitze getrieben. Im Grossen und Ganzen haben sie sich jener Halachoth angenommen, die im Talmud keinen Anklang gefunden. Wir haben bereits gesehen, dass die von R. Juda I zurückgewiesene Halachoth doch gesammelt wurden und den spätern Geschlechtern erhalten blieben. Diese Halachoth kamen jetzt bei den Karaiten zur Geltung. Insbesondere wurde die Lehre der Schamaitischen Schule, die im Laufe der Zeit durch die der Hilleliten verdrängt worden war, die Richtschnur der karaitischen Religionsübung. Dass sie dem einfachen und wirklichen Wortsinn der heiligen Schrift in vielen Fällen näher gekommen ist, lässt sich gewiss nicht in Abrede stellen.

Der Karaismus war das Produkt einer religiösen Bewegung und fand deshalb bei den wirklich religiös gesinnten Juden Eingang. Es ist gewiss kein Zufall, dass die palästinensische Judenheit sich dieser Bewegung lebhaft angeschlossen hat. Der erste Siegeslauf des Karaismus glich dem der deutschen Reformationsbewegung im sechzehnten Jahrhundert, die erst nachher durch eine Gegenreformation zurückgedrängt wurde, nachdem die katholische Kirche eine theilweise Reform erfahren hatte.

In Palästina war der Boden für die neue Lehre besonders empfänglich. Dort lebte noch die alte Abneigung gegen die „unwissenden Babylonier“; ihr Banausenthum und ihre dialektischen Spielereien waren der palästinensischen Judenheit von jeher nicht sehr sympathisch. Dazu

waren ihr die babylonischen Glaubensgenossen nicht ernst und innig religiös genug. In Palästina empfand man noch den ganzen nationalen Schmerz über den Niedergang Israels; es gab dort viele Juden, die sich zum Zeichen der Nationaltrauer die ganze Woche hindurch des Fleischessens und des Weintrinkens enthielten. Nur an Sabbaten und Feiertagen wichen sie von dieser Regel ab. Die Beschäftigung mit der heiligen Schrift war ihnen die liebste Erholung. Sie standen somit dem Karaismus ziemlich nah, und da die ersten Lehrer dieser Sekte mehr oder weniger zur Askese hinneigten, so gefielen sie und ihr Schisma den palästinensischen Juden nicht wenig. Von Palästina nahm die antitalmudische Bewegung ihren Fortgang nach Egypten, da die dortige Judenheit von jeher mit der palästinensischen in enger Verbindung stand. Der Talmud war anfangs des neunten Jahrhunderts in Gefahr, seine Autorität über die Judenheit einzubüßen. Die Zeitumstände waren der Verbreitung des jüdischen Schisma insofern günstig, als um jene Zeit auch unter den Islamiten eine weitgehende Spaltung eingetreten war und sich diese in Sunniten und Schiiten theilten, wobei auch hier fast dieselben Motive mitwirkten. Die Schiiten waren Anhänger der „Schrift“, des Korans, während sich die Sunniten auf die „Tradition“ beriefen. Politisch handelte es sich bekanntlich um die Nachfolgerschaft Alis, des Schwiegersohns Mohameds, die seitens der Sunniten bekämpft worden ist, ähnlich wie die Rabbaniten die Nachfolgerschaft Anans im Exilarchat vereitelt haben.

Die ersten Führer des Karaismus traten aggressiv auf, wobei sie je nach den Umständen

ihren Angriffspunkt wechselten. Bald versuchten sie den Talmud und den Rabbinismus lächerlich zu machen, und bald wiederum forderten sie im Namen des wahren Mosaismus die Rückkehr zur heiligen Schrift. Den babylonischen Hochschulen, die sie mit Anspielung auf Zacharia (5, 8—10) die „beiden Weiber“ nannten*), warfen sie Hochmuth, Unwissenheit, anthropomorphistische Vorstellung von der Gottheit, Aberglauben und dergleichen vor. Mit dieser Propaganda hatten die karaitischen Schriftsteller nicht wenig Erfolg.

Von einer wirksamen Bekämpfung der anti-talmudischen Bewegung konnte in Babylonien keine Rede sein. Die Leute waren dort zu bornirt, um einer solchen Bewegung mit anderer Waffe als mit der des Bannes und der Verfolgungen entgegentreten zu können. Es wäre deshalb höchst wahrscheinlich um das talmudische Judenthum und in Wahrheit auch um das Judenthum überhaupt geschehen, wenn nicht in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts von Egypten aus ein kräftiger Gegenstoss erfolgt wäre.

Wir haben bereits hervorgehoben, dass der

*) Diese Anspielung findet sich bei mehreren karaitischen Schriftstellern (vgl. auch bei Pinsker „Likute Kadmonijot“ Beilagen S. 31). Sie ist sehr witzreich, indem der Prophet dort berichtet, er habe in einer Vision ein Weib („die Bosheit“) in einem Scheffel (in einer Efa) sitzen gesehen, in dem sich gleichzeitig ein schwerer Klumpen Blei befand. Dieser Scheffel wurde von zwei in der Luft schwebenden Weibern getragen. Auf die Frage des Propheten: wohin die Weiber mit dem Scheffel und dessen Inhalt wollten? erhielt er die Antwort: sie wollen ihr (der Bosheit) ein Haus bauen im Lande Schinear (d. h. Babylonien), wo sie festen Wohnsitz erlangen würde. Die beiden Weiber wären nun nach jener boshaften Anspielung die babylonischen Hochschulen, die der Bosheit einen festen Wohnsitz errichtet hätten.

Karaismus zumeist in Palästina und Egypten grosse Fortschritte gemacht hat. Ein streitfertiger Propagandist Salmon b. Jerucham (Ruchaïm) war besonders für die Verbreitung des karaitischen Schisma mit grossem Erfolge thätig. Er scheint auch in rabbinitischen Kreisen Einfluss besessen zu haben, da er Unterricht in der heiligen Schrift ertheilte, in einer Disciplin, die von den rabbinitischen Lehrern damals sehr vernachlässigt war*). Einer seiner Schüler war der später als erfolgreichste Bekämpfer des Karaismus und als Religionsphilosoph berühmt gewordene Saadja b. Joseph aus Fajjum, der in der jüdischen Geschichte epochemachend aufgetreten ist.

R. Saadja b. Joseph Alfajjumi ist im Jahre 892

*) Dieser Punkt verdient in aller Kürze klargelegt zu werden. Man hat die Karäer als die Wiederhersteller der Bibelforschung bezeichnet. Aber mit Unrecht. In der ersten Zeit, als das Studium der heiligen Schrift unter den Juden sehr vernachlässigt war, konnte man bei den Karäern (d. h. bei den palästinensischen Juden überhaupt) mehr Kenntniss der Bibel und der hebräischen Sprache finden, als bei den Rabbaniten. Aber bahnbrechend sind erstere auf diesem Gebiete nicht aufgetreten. Punktation, Accente, Massora, Einführung des Silbenmasses in die hebräische Poesie und diese selbst haben wir nur den Rabbaniten zu verdanken. Auch haben die Karaiten keinen einzigen Religionsphilosophen von Bedeutung aufzuweisen. Im Jahre 1860 hat der sonst sehr verdienstvolle S. Pinsker in seinem oben citirten Buch zum ersten Mal karaitische Quellenstudien veröffentlicht, wobei er dem berüchtigten karaitischen Fälscher Abr. Firkowitsch allzu blindlings gefolgt ist. Der Historiker Grätz hat nun im 5. Band seines grossen Geschichtswerkes alles von Pinsker kritiklos übernommen, von welchem Irrthum er auch in späteren Jahren nicht lassen wollte. Nach seiner Darstellung wären Punktation, Accente und Massora von karaitischen Gelehrten ausgegangen. Den tüchtigen Grammatiker Juda Ibn-Koraisch hat Grätz zum Karaiten gemacht. Kennern braucht nicht gesagt zu werden, dass dies alles Seifenblasen sind.

geboren worden. Es wird von beiden Seiten zugestanden, dass er in den Jünglingsjahren ein Schüler des Karaiten Salmon b. Ruchaim gewesen ist; die Karaiten warfen ihm später Pietätlosigkeit gegen seinen Lehrer vor. Im Alter von dreiundzwanzig Jahren schrieb er eine kräftige Streitschrift gegen den Karaismus, die, wie es scheint, insbesondere gegen Anan, den Begründer des Schisma, gerichtet war. Diese polemische Schrift machte grosses Aufsehen, was wir am besten aus der entfesselten Wuth der Gegner ersehen, die ihre tüchtigsten Kämpfer gegen ihn ins Feld schicken mussten. Mit solcher Waffe, mit der der Wissenschaft und der litterarischen Polemik, war die karaitische Sekte von den Rabbaniten bisher nicht bekämpft worden; sie war gewöhnt, auf den Talmud zu schimpfen, ohne dass seitens der Rabbaniten eine kräftige Antwort erfolgt wäre. In jenen Staaten, wo die weltliche Macht der Exilarchen sie nicht treffen konnte, durften die Karaiten nach Herzenslust das rabbinische Judenthum lächerlich machen und heftig angreifen. Saadja aber war ihnen an Wissen und Gelehrsamkeit nicht nur gewachsen, sondern auch sehr weit überlegen. Ihm konnten sie nicht vorwerfen, dass ihm die heilige Schrift fremd wäre, denn er befasste sich gerade mit Studien über sie sehr eingehend, und wahrscheinlich um das Monopol, das die Karaiten bislang in dem biblischen Unterricht der Jugend besaßen, endlich zu beseitigen, verfasste er eine gute arabische Bibelübersetzung, die seiner Zeit eine hervorragende Leistung auf diesem Gebiete war. Mit einem Worte: das talmudische Judenthum hat in Saadja einen thatkräftigen und kenntnissreichen Mann gefunden,

der die Gegenreformation mit den erwünschten Mitteln energisch betrieb. Das Judentum hat in diesem Kampf nur gewonnen, denn mit Saadja begann auch die Glanzepoche der jüdischen Kultur im Mittelalter. Das rabbinische Judentum hat sich lebens- und entwicklungsfähiger erwiesen, als der Karaismus, der schon im elften Jahrhundert in eine Art Versteinerungsprozess verfiel.

Aber die Suprematie der babylonischen Hochschulen war nichtsdestoweniger unhaltbar geworden. Sie musste einmal gänzlich aufhören. Es ist eine in der Geschichte oft wiederkehrende Erscheinung, dass eine Kulturepoche, wenn sie in Folge der geschichtlichen Entwicklung der Dinge dem Untergange verfallen ist, in ihrem Selbstauflösungsprozess auch dadurch nicht aufgehalten werden kann, dass grosse Männer den Versuch machen, das Alte zu retten und zu erhalten. Cato hat die römische Republik nicht retten können, nachdem diese im Volke und im socialen Körper bereits entwurzelt war. Ebenso hatten sich die babylonischen Hochschulen im zehnten Jahrhundert bereits überlebt; sie sind an ihren eigenen Fehlern zu Grunde gegangen, nachdem sie aufgehört hatten, der Mittelpunkt des geistigen Lebens in der Judenheit zu sein. In der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts machte noch der Exilarch David b. Sakkai den lobenswerthen Versuch, das Ansehen der altehrwürdigen Hochschule in Sura, das im Laufe der Zeit sehr gesunken war, durch die Berufung einer tüchtigen Kraft als Schuloberhaupt zu heben. Die Wahl fiel auf Saadja, was als ein ausserordentliches Ereigniss der damaligen Zeit bezeichnet werden darf, da bisdahin nur babylonische Stocktalmudisten

mit dieser Würde bekleidet zu werden pflegten. Die Berufung eines „Ausländers“ kann nur durch die Noth der Zeit erklärt werden. Man hatte wohl im Exilarchenhaus eingesehen, dass der alte Schlendrian unhaltbar geworden; den Exilarchen war es um die Erhaltung ihrer Würde in der Judenheit zu thun, sie wussten wohl, dass mit dem Eingehen der Schule auch das Exilarchat seine Bedeutung verlieren würde, was sich übrigens später auch bestätigt hat.

Saadja wurde somit (im Mai 928) zum Gaon (Schuloberhaupt) von Sura ernannt, aber lange konnte der im kräftigsten Alter stehende Gelehrte (er zählte bei seiner Ernennung zum Gaon sechs- unddreissig Jahre) sein ehrenvolles Amt nicht walten. Die in Sura herrschende Korruption trat auch an ihn herausfordernd heran, und als er den Kampf gegen sie aufnahm, musste er einem solchen mächtigen Gegner gegenüber erliegen. Der Exilarch pflegte die Schuloberhäupter zu allerlei Rechtsverdrehungen und Vergewaltigungen zu missbrauchen; die Geonäer waren in der letzten Zeit viel zu schwach oder von der herrschenden Korruption allzusehr beeinflusst, um solchem Ansinnen beharrlich Widerstand zu leisten. David b. Sakkai glaubte auch in Saadja, dem fremden Gelehrten, ein solches williges Werkzeug seiner Willkür gefunden zu haben. In einem Erbschaftsprozess, in welchem es sich um grosse Summen handelte, war der Exilarch durch Bestechung für eine der Streitparteien gewonnen worden und das Urtheil sollte zu deren Gunsten ausgefertigt werden. Das machte David b. Sakkai sehr rasch ab und schickte nun das Urtheil den Schulhäuptern zur Unterfertigung zu, da formell nur in ihrem

Namen rechtliche Entscheidungen getroffen wurden. Der Gaon der Hochschule von Pumbeditha unterschrieb auch anstandslos, während Saadja sich weigerte, dieser Rechtsbeugung Vorschub zu leisten. Nachdem alle gütlichen Versuche, Saadja umzustimmen, erfolglos geblieben waren, schickte der Exilarch seinen Sohn ins Lehrhaus, um dem standhaften Gaon zu drohen und ihn sogar zu beschimpfen. Dort wurde er aber von den Schülern weidlich durchgeprügelt und zur Thür hinausgeworfen. Der Zwiespalt zwischen dem Exilarchen und dem Gaon war nun offenkundig geworden. Ersterer dekretirte die Absetzung Saadjas und setzte diese Massregel mit Hilfe der üblichen Bestechung bei der Behörde durch.

Die öffentliche Thätigkeit Saadjas hatte nur etwa zwei Jahre gedauert. In Folge seines Konflikts mit dem Exilarchen musste er sich sogar verborgen halten, unter welchen Umständen er sein epochemachendes religions-philosophisches Buch „Glauben und Lehren“ (arabisch verfasst, später hebräisch übersetzt) schrieb. Wohl wurde nach Jahren eine beide Theile gleich ehrende Aussöhnung zwischen dem Gaon und dem Exilarchen herbeigeführt, aber Saadja war durch die erlittene Verfolgung melancholisch geworden und starb bereits im Jahre 942, fünfzig Jahre alt. Ausser als Verfasser zahlreicher talmudischer Schriften hat er sich als Religionsphilosoph, Grammatiker, Exeget und religiöser Dichter hervorgethan. Seine Erklärungen zu der heiligen Schrift zeichnen sich auch durch grossen Freisinn aus; er scheute sich sogar an mancher Stelle nicht, die Tradition unberücksichtigt zu lassen.

Der Versuch, der babylonischen Judenheit, die

Hegemonie im jüdischen Stamme zu sichern, war misslungen. In Europa begann sich das talmudische Studium nach und nach zu verbreiten. Der Anfang wurde in Italien gemacht, wo bereits zu Zeiten Karls des Grossen tüchtige Talmudlehrer sich befanden. Von Italien aus verpflanzte sich das Talmudstudium nach Süddeutschland und Lothringen. Zu grossem Ansehen gelangte dort der berühmte Gesetzeslehrer R. Gerschom b. Juda, zuerst in Metz und dann in Mainz, der den Ehrentitel „Meor ha-Gola“ (die Leuchte der Diaspora) erhielt. Er blühte in der zweiten Hälfte des zehnten und in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts und starb im Jahre 1040. Das Talmudstudium hat er dadurch wirksam gefördert, dass er die meisten talmudischen Traktate kommentierte. Das talmudische Idiom, noch mehr aber die talmudische Dialektik erschwerte das Studium ungemein, und durch einen leichtverständlichen Kommentar sollten diese Schwierigkeiten gehoben werden. R. Gerschom ist übrigens auch durch seine gemeinnützigen Anordnungen sehr berühmt geworden, am meisten wohl durch das Verbot der Polygamie in der abendländischen Judenheit, das sich damals als eine kulturelle Nothwendigkeit ergab.

Noch erfolgreicher ist das Talmudstudium in Nordfrankreich durch den berühmten Kommentar des R. Salomo b. Isak (genannt Raschi) gefördert worden. Ohne diesen Kommentar wäre der babylonische Talmud wahrscheinlich ebenso dunkel geblieben wie der palästinensische, der, weil er für die Praxis keine allzu grosse Bedeutung hatte, von den Kommentatoren vernachlässigt wurde. Dieser berühmte Gesetzeslehrer, der für

die Entwicklung des Judenthums von grosser Bedeutung war, wurde im nordfranzösischen Städtchen Troyes im Jahre 1040 geboren, wo er auch, fünfundsechzig Jahre alt (am 13. Juli 1105) starb. Salomo war eine edle, aufrichtig fromme, liebenswürdige, menschenfreundliche und bescheidene Natur, ein Forscher von seltener Klarheit in der Auffassung und in der Darstellung des von ihm behandelten Stoffes. Sein Fleiss war unermüdlich.

Da damals das Talmudstudium besonders in Lothringen und Süddeutschland zu hoher Blüthe gelangt war, so verliess Raschi im Jünglingsalter seine Heimath, um in den deutschen Lehrhäusern zu den Füissen der anerkannten Lehrer zu sitzen und die Lehre gründlich zu erforschen. Von seinen Lehrern sprach er dann stets mit grosser Ehrfurcht und Anerkennung, obwohl er sie später alle an Wissen und Bedeutung übertrugte. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, nahm er dort (wie es sich damals von selbst verstand: unentgeltlich) das Lehramt an, wo er unermüdlich lehrte, Recht sprach, die Gemeinde in der religiösen Praxis unterwies und auch in rechtlichen Fragen Entscheidungen traf. Obwohl von einer rührenden Bescheidenheit und Zurückhaltung erlangte er bald einen klangvollen Namen in der Judenheit. Von nah und fern kamen religiöse und rechtliche Anfragen an ihn, die er in liebenswürdiger und schlichter Weise, aber mit grosser Klarheit und Präcision zu beantworten pflegte. Dabei befeissigte er sich eines muster-giltigen Stils, des schönsten der hebräischen Prosa in der nachbiblischen Zeit. Sein Hauptwerk war der bewunderungswürdige, unnachahmliche Kom-

mentar zum babylonischen Talmud, den er bis auf einige Traktate gänzlich kommentirte. Unstreitig hat er bei diesem Riesenwerk die Vorarbeiten seiner Vorgänger, insbesondere des R. Gerschom und seiner Schüler benutzt, oft führte er auch die Meinungen und Erklärungen seiner süddeutschen Lehrer an. Aber mit Recht hat die Nachwelt den Raschikommentar für den besten erklärt und ihm stets den Talmudtext beigedruckt.

Die Vorzüge dieses Kommentars sind auch unvergleichlich. Er enthält Wort- und Sachklärung, führt den Forscher, aber auch den Anfänger durch eine kurz angedeutete Bemerkung, durch ein erklärendes Wort, manchesmal nur durch eine Umstellung der Worte im Text, mit kundiger Hand in dieses Labyrinth, weist ihn da zurecht und geleitet ihn dann über alle Schwierigkeiten hinweg bis zum vollen Verständniss des talmudischen Themas. Kein Wort ist in dieser Erklärung zu wenig oder zu viel und auch keines an unrechter Stelle. Nirgends wird der talmudischen Diskussion vorgegriffen. Dort, wo die Gemara erst nach verschiedenen Versuchen zu einer endgiltigen Erklärung der Mischna kommt, lässt Raschi das Missverständniss nicht errathen, er leitet vielmehr den Leser taktvoll durch den Wirrwarr von Lehrmeinungen, bis er ihn unmerklich ans Ziel bringt; das Missverständniss löst sich dann wie von selbst auf. An mehreren Stellen verfuhr Raschi kritisch, indem er den Talmudtext, der absolut keinen Sinn gab, korrigirte und neue Lesarten vorschlug. Die meisten dieser von Raschi vorgeschlagenen Lesarten haben die späteren Talmudherausgeber in den Text auf-

genommen, was im Grunde genommen zu bedauern ist.

Wir dürfen bei dieser Gelegenheit noch erwähnen, dass R. Salomo b. Isak auch einen viel gelesenen Kommentar zu der heiligen Schrift verfasst hat; am meisten ist sein Pentateuch-Kommentar bekannt geworden, der ebenfalls grosse Vorzüge aufzuweisen hat. Man hat in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts diesen Kommentar durch den Vergleich mit den Leistungen der spanischen Schule allzutief herabgesetzt. Diese Auffassung erheischt aber eine Berichtigung. Raschi hat wohl in seinem Pentateuch-Kommentar die agadische Auslegung sehr viel benutzt, von exegetischer Kritik kann bei ihm nicht immer die Rede sein. Aber nichtsdestoweniger finden wir in diesem Kommentar neben manchen trefflichen sprachlichen Bemerkungen ein tiefes Eingehen in die Grundstimmung der biblischen Erzählungen, da gerade die agadische Auslegung das Kolorit dieser poetischen Darstellung am richtigsten wiedergibt. Wer die Bibel mit Zuhilfenahme der spanischen Erklärer liest, wird unstreitig bezüglich der Wort- und Formenerklärung der Wahrheit näher kommen; allein in den Geist der heiligen Schrift dringt die agadische Auslegung, der Raschi meistentheils gefolgt ist, viel tiefer. — Raschi hat sich auch als religiöser Dichter hervorgethan; von ihm sind Bussgedichte vorhanden, deren Grundton bittere Klagen über Israels Leiden ist. Er hat nämlich die ersten Kreuzzüge mit all ihren greuelvollen Ausschreitungen gegen die nordfranzösischen und deutschen Juden mit erlebt.

Das Talmudstudium nahm in der Folge in

Nordfrankreich einen grossartigen Aufschwung. Es entstand die sogenannte Tossaphisten-Schule, d. h. die Methode, den Talmud in derselben Weise erläuternd zu erweitern, wie zuvor die Mischna durch die Gemara erweitert worden ist. Um diese letztere bildete sich somit eine neue Schichte, wie sie selbst sich um die Mischna gebildet hatte. Am meisten thaten sich in dieser Schule der haarspaltenden Dialektik im babylonischen Stil die Schwieger- und Enkelsöhne Raschi's hervor — Söhne hatte er keine hinterlassen. Der scharfsinnigste und kühnste „Tossaphist“ war jedoch unstreitig R. Jakob b. Meir, genannt Rabbenu Tam, ein Enkelsohn Raschi's. Während sein Grossvater sich auf die Erklärung des Talmuds beschränkt hatte und jeder Dialektik sorgfältig aus dem Wege ging, zeigte sich Rabbenu Tam im Gegentheil bestrebt, den talmudischen Stoff nochmals durchzuarbeiten, Fragen aufzuwerfen und auf deren Lösung viel Scharfsinn zu verwenden, Widersprüche nachzuweisen und wiederum zu beseitigen. Man nannte diese Methode, die nachher in der Judenheit zu Herrschaft gelangt ist, die pilpulistische, d. h. die dialektische. Kein Wunder auch, dass sie in späteren Jahrhunderten sehr überhand nahm, da der Talmud auch in bürgerlichen Rechtsfragen den Juden massgebend war; von der Deutung eines talmudischen Ausspruches konnte mitunter der Ausgang eines wichtigen Prozesses abhängig sein. Man versuchte an der talmudischen Entscheidung allen Scharfsinn, und die nordfranzösischen Schulen zeigten darin grosse Fertigkeit. Ihre „Zusätze“ (Tossaphot) zu dem Talmud sind später ein wichtiger Bestandtheil dieses Sammelwerkes geworden.

In anderer Art entwickelte sich das Talmudstudium in Spanien, wohin es in fast romantischer Weise verpflanzt worden ist. Unter der Herrschaft des Islams gelangten die Juden Spaniens zu einer hohen Kulturentwicklung. In der Khalifenstadt Cordova bildete sich ein Kreis von Gelehrten in verschiedenen Zweigen der Wissenschaft. Der Mittelpunkt dieses Kreises war der generöse, aber wie es scheint auch etwas eitle Chisdai (oder Chasdai) Ibn-Schaprut, der grossen Einfluss bei den Khalifen Abdurrahman III. (911—961) und Alhakim II. (961—976) besass. Um das Jahr 950 kam Ibn-Schaprut an den Hof des zuerst genannten Herrschers, dessen Vertrauen er im hohen Grade genoss. Reich und angesehen benutzte er seine bevorzugte Stellung zur Förderung der jüdischen Wissenschaft, unter Anderen unterstützte er den gelehrten Lexikographen Menachem b. Saruk und dessen literarischen Gegner Dunasch Ibn-Librat, welcher letztere zuerst das Silbenmass nach arabischen Mustern in die hebräische Poesie eingeführt hat.

Das Talmudstudium war in Spanien anfänglich nur sehr schwach vertreten. Im Bedarfsfall wendeten sich die spanisch-jüdischen Gemeinden an die babylonischen Hochschulen, wo sie sich Belehrung in religiösen Fragen holten. Dafür schickten sie reichliche Spenden zur Unterhaltung der Akademien. Um das Jahr 960 führte jedoch ein folgenschwerer Zufall eine völlige Umwälzung in diesen Dingen herbei. Um jene Zeit entschlossen sich nämlich vier jüdische Gelehrte aus Bari in Italien (wo jüdische Gelehrsamkeit von jeher eine Pflegstätte gefunden hatte), eine Reise nach dem Osten zu unternehmen; wie es heisst wollten sie

einer Hochzeit als Gäste beiwohnen. (Dieser Punkt ist noch strittig, da das hebräische הכנסת כלה verschiedene Deutungen zulässt.) Unterwegs wurde das Schiff, auf dem sich die jüdischen Gelehrten befanden, von dem bekannten arabischen Admiral Ibn-Rumahis gekapert, dessen Insassen wurden zu Sklaven gemacht. Auch die jüdischen Wanderer traf dieses harte Loos, indessen wurden sie von den jüdischen Gemeinden, wohin sie zum Verkauf gebracht worden sind, wie üblich freigekauft. R. Mose, einer der Gefangenen, und dessen Sohn R. Chanoch wurden in Cordova von ihren Glaubensgenossen in Freiheit gesetzt. Als die Gemeinde nun von der grossen Gelehrsamkeit des Erstgenannten erfuhr, erwählte sie ihn gleich zum Oberrabbiner und Schulvorsteher, in welchem Amte er bis zum Herbst 965 wirkte*). Als er starb folgte ihm, unter dem Schutz Chisdais, sein Sohn R. Chanoch, obwohl er auch viele Gegner fand. Der Einfluss Chisdais sicherte ihm jedoch die Nachfolge.

R. Mose und dessen Sohn R. Chanoch waren somit die Begründer des Talmudstudiums im arabischen Spanien, das dort bald zu hoher Blüthe kam. Für die Hochschulen zu Babylonien war dies ein harter Schlag, da in der Folge die spanische Judenheit von Babylonien keine Belehrung mehr zu holen hatte. Auch in Südfrankreich, das mit Spanien in regem Verkehr stand, wurden Lehrhäuser für den Talmud gegründet. Das babylonische Gaonat ging auch im Jahre 1040 völlig

*) Diese Erzählung wurde in neuester Zeit durch handschriftliche Funde angezweifelt; mit Unrecht, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen gedenke.

ein, nachdem noch die beiden berühmten Geonäer R. Scherira und dessen Sohn R. Hai vergebens den Versuch gemacht hatten, das Ansehen der babylonischen Hochschulen zu heben, oder wenigstens zu erhalten.

Auf spanischem Boden konnte das Talmudstudium nicht dieselbe Entwicklung durchmachen wie in Nordfrankreich und Deutschland. Da war die Erforschung dieses immensen Stoffes und die daran geknüpfte Diskussion fast die einzige geistige Beschäftigung der Juden. Die deutschen und nordfranzösischen Juden waren daher bestrebt, den Talmud noch mehr zu erweitern, was die bereits erwähnten „Tossaphisten“ in nur zu reichlichem Masse thaten. Hingegen war es den spanisch-arabischen Juden hauptsächlich darum zu thun, den Talmud zu kodificiren und für die Praxis verwendbar zu machen. Sie wollten es möglich machen, sich im Talmud rasch informiren, um nach ihm entscheiden zu können. In diesem grossen Meere ständig herumschwimmen zu müssen, kam ihnen nicht gelegen, weil sie sich auch mit andern Wissenschaften zu beschäftigen hatten. Dieses Bedürfniss nach Ordnung des talmudischen Lehrstoffes suchten zwar schon früher manche Gesetzeslehrer zu befördern (R. Jehudai Gaon und R. Simon aus Kajar oder Kahira), aber ihnen fehlte der Sinn für systematische Ordnung. Der erste bedeutende Versuch auf diesem Gebiete ging von R. Isak Alfassi (aus Fez) aus, der im Jahre 1088 seine Heimath Kalaat Hamad in Nordafrika verliess und sich in Spanien, zuerst in Cordova, dann in Granada und zuletzt in Lucena, niederliess, in welchem letztgenannten Ort er im Jahre 1103 im neunzigsten Lebensjahr

starb. R. Isak Alfassi hat den Talmud abzukürzen unternommen (also im Gegensatz zu den nordfranzösischen Tossaphisten, die ihn noch erweiterten). Er entfernte aus der Gemara alle Diskussionen wie auch die agadischen Bestandtheile und begnügte sich lediglich mit dem endgiltigen Resultat. Ausserdem liess er alles weg, das heutzutage keine Geltung mehr hat, also die talmudischen Partien, die von den Opfern, den Reinheitsgesetzen und dgl. handeln. Dadurch wurde das Auffinden einer Halacha im Talmud viel leichter. In der That begnügte man sich später in vielen Gemeinden Spaniens und Italiens mit dem Studium dieser Auszüge.

Zu einer systematischen Ordnung des ganzen halachischen Stoffes in der Gemara hat es der berühmte Religionsphilosoph und Lehrer Mose b. Maimon (Maimonides) gebracht. Dieser ausgezeichnete Gelehrte des zwölften Jahrhunderts (geb. zu Cordova am 30. März 1135, gest. in Fostat zu Egypten am 13. Dezember 1204), von dem man ohne Uebertreibung sagen kann, dass er das ganze jüdisch-theologische und profane Wissen seiner Zeit in sich aufgenommen hat, hatte den Plan, das talmudische Material, den palästinensischen Talmud und die nachtalmudischen Entscheidungen der Geonim nicht ausgeschlossen, nach bestimmten Fächern zu ordnen. Von der sonstigen Bedeutung dieses grossen Mannes für das Judenthum und seinem merkwürdigen Lebensgang kann hier nicht ausführlich die Rede sein. In Spanien geboren musste er seine Heimath in Folge der gegen die Juden eingetretenen Verfolgungen seitens der fanatischen Almohaden verlassen. Nach flüchtigem Aufenthalt in Nord-

afrika und in Palästina gelangte er nach Fostat in Egypten, wo er die ärztliche Praxis in hervorragender Weise ausübte. Gleichzeitig wurde er (selbstverständlich ohne Entgelt) Rabbiner und geistiger Führer der egyptischen Judenheit. Sein umfangreiches und wundervoll systematisch geordnetes Wissen auf jüdisch-theologischem Gebiete verschaffte ihm grosses Ansehen bei den jüdischen Gemeinden, und von weit und breit gelangten Anfragen an ihn, die er mit grosser Bereitwilligkeit und Bescheidenheit, kurz und präcis in seiner Weise, zu beantworten pflegte.

Nachdem er in jüngern Jahren die ganze Mischna arabisch kommentirt hatte, unternahm er das Riesenwerk, den ganzen halachischen Stoff, in dem Umfange, den er zu seiner Zeit angenommen hatte, zu kodificiren. Er schrieb dieses grosse Werk: „Mischne-Thora“ (die Wiederholung des Gesetzes) in vierzehn Büchern (14), daher fälschlich von jüdischen und christlichen Gelehrten „Jad-ha-chasaka“ genannt, was anfangs nur ein litterarischer Witz, eine Anspielung auf die Stelle im 5. Buch Mosis 33, 12 war). An diesem Religionskodex hat Maimonides nicht weniger als volle zehn Jahre (vollendet am 7. November 1180) gearbeitet, was angesichts der ungeheuren Leistung gewiss noch wenig ist. Wie bereits hervorgehoben, ist da Alles berücksichtigt und nichts vergessen worden, aber nicht mehr in dem üblichen Chaos zusammengehäuft, sondern bewunderungswürdig, man möchte fast sagen erschreckend systemisirt. Das Judenthum in ethischer, religiöser, politischer, socialpolitischer und civilrechtlicher Beziehung erscheint zum ersten mal als ein abgeschlossenes Ganze, in

Abschnitten, Kapiteln und Paragraphen geordnet, bindend und verpflichtend. Sich gegen einzelne Paragraphen aufzulehnen, erschiene schon deshalb unmöglich, weil Maimonides alle Debatten, die ganze talmudische Diskussion, weggelassen hat. Man weiss nicht einmal, wer dies oder jenes angeordnet hat, oder auf welche Motive hin dies oder jenes in das Judenthum aufgenommen worden ist. In gerader Linie, mit einer staunenerregenden Konsequenz reiht sich Gebot an Gebot, Lehrsatz an Lehrsatz, Entscheidung an Entscheidung. Die Architektonik des Buches ist mustergiltig und dessen Logik bezwingend. Wer die Prämisse anerkennt, muss sich auch zu der Schlussfolgerung bekennen. Nur zwischen biblischen und nachbiblischen Geboten wird ein leiser Unterschied gemacht, aber die Brücke von den erstern zu den letztern muss beschritten werden; das talmudische Judenthum wird als nothwendige Schlussfolgerung aus dem biblischen deducirt. Maimonides besass nämlich bei allen sonstigen Vorzügen und Eigenschaften wenig historisch-kritischen Sinn. Das Judenthum im talmudisch-rabbinischen Sinne betrachtete er als etwas Feststehendes und Gegebenes, jedes Einzelne musste daher in ein Schubfach gethan werden. Selbst der in der Praxis nicht mehr geltende Theil, wie die Vorschriften über Opfer und Gaben an die Priester, ferner die Tempelordnung, die jüdische Staatsverfassung u. s. w., ist mit in die Sammlung aufgenommen worden. Das erste Buch, „über Erkenntniss“, ist der Ethik des Judenthums gewidmet, und da sie nach der Auffassung jener Zeit ziemlich freisinnig ausfiel, so erregte sie bei den meisten Juden heftigen Widerspruch, sie hat zu der

später erfolgten Anfeindung Maimonides' und dessen Werke Anlass gegeben.

Maimonides' Religionskodex hat nämlich, wie der Verfasser selbst, neben schwärmerischer Verehrung auch heftige Anfeindung gefunden. Unter den Gegnern dieses grossen Werkes befanden sich wohl auch solche, die aus Engherzigkeit oder gar aus kleinlicher Missgunst gegen Maimonides auftraten, aber auch bei sachlicher Kritik erregte der Religionskodex grosses Bedenken. Seine Ethik wurde hauptsächlich deshalb angefochten, weil sie, der aristotelischen Theorie folgend, die theoretische Erkenntniss über die sittliche Bethätigung stellte. Wer nicht Gott und die Welt nach seiner, Maimonides', philosophischen Auffassung erkennt, sei nach dieser Theorie kaum mehr als ein Thier! — Von anderer Seite wurde ihm wiederum der Vorwurf gemacht, er beabsichtigte das talmudische Studium gänzlich überflüssig zu machen und zu beseitigen; eine etwas unvorsichtig gehaltene Aeusserung in der Einleitung zu seinem „Mischne-Thora“ gab zu dieser Verdächtigung Anlass, obwohl er sich später entschieden gegen diese Zumuthung wehrte.

Noch bei Lebenszeiten des gefeierten Verfassers schrieb ein berühmter Gesetzeslehrer in Südfrankreich, R. Abraham b. David aus Posquièrs scharfe Bemerkungen in Form von Randglossen gegen den maimonidischen Religionskodex nieder, die zum grossen Theil berechtigt sind, wenn auch dadurch der Gesamtwertb des grossen Buches nicht herabgesetzt werden kann. Am berechtigtsten ist wohl der Tadel R. Abrahams, dass Maimonides die talmudische Diskussion beseitigt und in strittigen Fällen der einen Meinung

den Vorzug gegeben habe, ohne dazu immer berechtigt gewesen zu sein. Dieser Tadel ist von unserm Standpunkt aus um so schwerwiegender, als in der That, wenn der maimonidische Religionskodex das Talmudstudium beseitigt hätte, später die irrige Meinung aufgekommen wäre, das ganze nachbiblische Judenthum sei als etwas Fertiges und ohne jeden Widerspruch entstanden, während wir es sonst aus den Quellen als Produkt einer allmählichen, nach geschichtlichen Grundsätzen sich vollziehenden Entwicklung kennen.

Seinen Zweck hat Maimonides mit dem Religionskodex ebensowenig erreicht, wie der Redaktor der Mischna mit dem Versuch, die halachische Diskussion aus der „mündlichen Lehre“ zu entfernen. Aber nichtsdestoweniger ist der maimonidische Religionskodex epochemachend im Judenthum geworden. Selbst Jene, die ihn angefeindet haben, konnten ihn nicht ignoriren. Wohl hat ein Jahrhundert später selbst in Spanien die deutsch-französische Methode des Talmudstudiums immer grössere Verbreitung gefunden, und von einem Schluss der Diskussion konnte bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein nicht gut die Rede sein; aber neben der überhand nehmenden talmudischen Scholastik, neben der unendlichen Zahl von Kommentaren und Superkömmentaren zu der Mischna und dem Talmud macht sich stets der Wunsch geltend, für das Volk und den praktischen Gebrauch einen rabbinischen Kodex festzustellen. Natürlich wurde der Religionskodex, je später er kam, desto umfangreicher angelegt. Nachdem der nicht mehr in Geltung stehende Theil, den noch Maimonides mitaufgenommen hatte, in den späteren Kodices ausgelassen worden

war, vermehrte sich der Stoff nichtsdestoweniger durch die Aufnahme neuer Ergebnisse. Das Talmudstudium, das nunmehr auch die Kenntniss der späteren „Decisoren“ (Poskim) umfasste, nahm schliesslich einen Umfang an, dass es fast nicht mehr zu überblicken war. Im sechzehnten Jahrhundert versuchte R. Joseph Karo (geb. in Spanien im Jahre 1487, wanderte mit seinen Eltern im Jahre 1492 von dort aus, lebte viele Jahre hindurch in der europäischen Türkei und siedelte dann später nach dem palästinensischen Städtchen Saffed über, wo er im hohen Alter starb), dieses umfangreiche Material in seinem neuangelegten Religionskodex, dem berühmten „Schulchan-Aruch“, zu sammeln, das talmudische und rabbinische Judentum endgiltig zu kodificiren; aber auch dieser Versuch misslang. Der „Schulchan-Aruch“, der zuerst im Jahre 1565 erschien und seitdem oft wieder gedruckt wurde, ist, trotz der vielverbreiteten gegentheiligen Annahme, niemals feste Norm für das religiöse Leben der Judenheit geworden. Noch bei Lebenszeiten Karo's schrieb der bekannte Rabbiner Mose Isserles in Krakau „Zusätze“ zu dem „Schulchan-Aruch“. Ausserdem wurde er rasch von Kommentaren und Superkommentaren umgeben; es dauerte nicht lange und es erging ihm, wie es zuvor der Mischna, der Gemara, dem maimonidischen Religionskodex ergangen war. Alle hatten sie die Absicht, der Diskussion ein Ende zu machen, sie erzielten aber gerade das Gegentheil: sie lieferten der Diskussion neuen Stoff. Im gewissen Sinne ist die talmudische Diskussion noch immer nicht abgeschlossen; höchstens ist dies nur in Westeuropa der Fall, wo der Talmud von den

IV.

Aeussere Schicksale.

Wir haben oben gesehen, dass die mündliche Lehre, die jetzt gemeinhin mit dem Talmud identificirt wird, sich im Laufe der Zeit grosse Autorität in der Judenheit erworben hat und dass dies keineswegs auf einen Zufall zurückzuführen ist. Der Talmud hat sich aus dem Judenthum heraus entwickelt, und wir können uns das nachbiblische Judenthum und dessen Fortdauer ohne den Talmud gar nicht denken. Wir haben ja die geschichtliche Erscheinung des Karaismus vor uns, dessen Entstehung und historische Berechtigung wir völlig objektiv beleuchtet haben. Aber so sehr zeitgemäss und historisch berechtigt der Karaismus zur Zeit seiner Entstehung gewesen sein mag — sein Hauptmangel lag darin, dass er eine grosse Geschichtsepoche wegstreichen wollte, also eigentlich gleich bei seinem Auftreten unzeitgemäss war. Das Judenthum hätte damals eine andersgeartete Fortbildung erfahren können, wie sie übrigens auch in der That im zehnten Jahrhundert durch die Wiedergeburt der Wissenschaft in der spanisch-arabischen Epoche eingetreten ist, aber eine Rückbildung konnte unmöglich heilsam

werden. Der Karaismus war bereits zwei Jahrhunderte nach seiner Entstehung an einen todten Punkt gelangt und verkümmerte allmählig.

Hingegen erlebte das rabbinische Judenthum trotz der Ungunst der Zeit einen mächtigen Aufschwung; der Talmud bildete das geistige Lebens-
element der Juden bis in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Er wurde von ihnen sorgfältig gepflegt, vielfach abgeschrieben, eifrig kommentirt und nach allen Seiten durchforscht. Eine derartige liebevolle Pflege ist vielleicht keinem zweiten Buch der Welt, nicht einmal der heiligen Schrift, zu Theil geworden. Unstreitig ist dies bis zu einer unerträglichen Einseitigkeit ausgeartet, was der späteren Entwicklung des Judenthums nicht sonderlich förderlich war. Als die Buchdruckerkunst erfunden war, benutzten sie die Juden seit ihren frühesten Anfängen zur Verbreitung ihres religiösen Schriftthums. Das erste Buch, das die jüdische Presse verliess, war freilich nicht der Talmud; dies lag aber an besonderen Umständen, in erster Reihe war es die Furcht vor der römischen Kirche, die der Drucklegung des Talmuds hinderlich war. Im Jahre 1489 machte man in Soncino den Anfang mit einer Talmudausgabe, die aber geheim gehalten werden musste und deshalb nur langsam fortschreiten konnte. Um das Jahr 1520 waren, nachdem der Druck nach Pesaro verlegt worden war, bloß fünfundzwanzig Traktate gedruckt; die Abnehmer der Druckausgabe mussten ihre Exemplare sorgfältig vor den Augen der päpstlichen Häscher verbergen.

Erst im Jahre 1520 wurde von dem kunst-
sinnigen Papst Leo X. die Erlaubniss zur Druck-

legung des Talmuds ertheilt. Der christliche Buchdrucker Daniel Bomberg aus Antwerpen, der sich grosse Verdienste um gute Ausgaben vieler jüdischer Bücher erworben hat, begann nun mit einer vollständigen Talmudausgabe, die im Jahre 1520 in Venedig in Angriff genommen wurde und im Spätherbst des Jahres 1522 ihre Beendigung fand. Diese editio princeps (denn die frühere war nicht vollständig und kommt daher nicht in Betracht) des Talmuds wurde gleich mit dem Raschi-Kommentar, den tossaphistischen Glossen, dem (schon längst ins Hebräische übertragenen) maimonidischen Kommentar zur Mischna und noch einigen Kommentaren zu manchen Talmud-Traktaten gedruckt. Gleichzeitig legte derselbe verdienstvolle Drucker auch den palästinensischen Talmud auf, der freilich nicht die gleiche Verbreitung fand, wie der babylonische. Bereits in den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts unternahm Bomberg die zweite Ausgabe des babylonischen Talmuds, die jedoch keine verbesserte, sondern eine durch zahlreiche Druckfehler vielfach verschlechterte wurde.

Der babylonische Talmud ist seitdem oft genug in Italien, der europäischen Türkei, in Polen und in Deutschland aufgelegt worden, für eine Aufzählung aller Auflagen ist hier nicht der geeignete Ort. Es verdient nur noch die Baseler Ausgabe (Basel 1578—81) erwähnt zu werden, weil da der Talmud schmähslich von der Censur verstümmelt worden ist, und ferner die dritte Amsterdamer Ausgabe (1752—65), die man nächst der editio princeps als die korrekteste bezeichnen darf; in diese Ausgabe sind alle durch die Censur entfernten Stellen wieder aufgenommen.

Seitdem ist der Talmud öfters auch in Russland gedruckt worden, und zwar in verschiedenen Formaten, vom Riesenfolio (in Wilna) bis zum gewöhnlichen Oktav (in Warschau); die in den meisten Drucken in Folge der Censurvorschriften ausgelassenen Stellen sind auch verschiedentlich in einem besondern Buch gesammelt.

Der Talmud hat seit jeher viele Anfeindungen von Seiten der Christen gefunden; oft waren es jüdische Ueberläufer, die aus Hass gegen ihre früheren Glaubensgenossen die geistlichen und weltlichen Behörden gegen die Juden und ihr religiöses Schriftthum anriefen. Und da die Bibel auch bei den Christen in hohem Ansehen steht, so richtete sich die ganze Wuth der racheschnaubenden Denuncianten gegen den Talmud. In den Jahren 1506—1510 tobte in Deutschland der Kampf um den Talmud zwischen dessen Ankläger, dem jüdischen Täufling Pfefferkorn, einem Mann von grosser Unwissenheit und noch grösserer Gewissenlosigkeit, und dem kenntnissreichen christlichen Gelehrten Reuchlin, der lediglich aus wissenschaftlichem Interesse und aus Liebe zur Wahrheit für den Talmud eintrat, denn sonst war auch er von Vorurtheilen gegen die Juden und deren Glauben nicht frei. Man hat mit Recht diesen Reuchlin-Pfefferkorn'schen Streit, bei dem die Kölner Dominikaner eine unrühmliche Rolle gespielt haben, als den Vorläufer für die gleich darauf eingetretene Reformationsbewegung bezeichnet. Pfefferkorn war es zwar gelungen, von dem durch seine bigotte Gemahlin beeinflussten Kaiser Maximilian I. ein Mandat zur Konfiskation der „Judenbücher“ zu erlangen. In manchen Gemeinden, namentlich in Frankfurt a. M., konnte

er seiner Rachesucht Genüge thun. Indessen spürte man bereits das Herannahen einer neuen Zeit. Die Juden liessen sich nicht geduldig die Wegnahme ihre Bücher gefallen, sie protestirten vielmehr kräftig bei dem Kaiser und auch bei dem Papst Alexander VI., der einen jüdischen Leibarzt hatte, und Pfefferkorn sah sich in seiner Thätigkeit gestört. Es traten alsbald in Deutschland wichtigere Ereignisse ein; das Interesse für den Kampf um den Talmud hörte fast gänzlich auf.

Von nachhaltigen, unheilvollen Folgen war die Feindschaft des Papstes Julius III. gegen den Talmud. Drei jüdische Renegaten (unter ihnen Salomo Romano, Enkelsohn des berühmten jüdischen Grammatikers Elia Levita) denunciirten den Talmud bei dem genannten Oberhaupt der katholischen Kirche. Der Talmud, sagten sie, enthalte Lästereien des Christenthums und Blasphemien aller Art. Julius III. gab dieser Denunciation Folge und erliess am 12. August 1553 einen strengen Befehl, den Juden in Italien sämtliche talmudischen und agadischen Bücher (also auch die Midrasch-Sammlungen) abzunehmen und zu verbrennen. Dieser Befehl wurde mit grosser Strenge durchgeführt. Am jüdischen Neujahrstag 5314 a. m. (9. September 1553) wurden die konfiscirten Talmudexemplare und agadischen Schriften in Rom öffentlich verbrannt. Dasselbe geschah bald darauf auch in der ganzen Romagna, die damals unter päpstlicher Herrschaft stand, ferner in Ferrara, Mantua, Venedig, Padua und auf der Insel Kandia, die zu Venedig gehörte. Es sind in jenen Tagen mehrere Hunderttausende von Büchern talmudischen oder agadischen Inhalts den Flammen überliefert worden. Es schien anfangs,

dass es auf das ganze rabbinische Schriftthum abgesehen wäre. Julius III., der übrigens sonst nicht judenfeindlich war und sich zu dieser harten Massregel wohl nur von der allmächtigen Inquisition drängen liess, ordnete jedoch am 29. Mai 1554 an, dass blos Talmudexemplare zu confisciren und zu verbrennen seien, hingegen verbot er strengstens, andere hebräische Schriften wegzunehmen, oder sonst besonders chikanös gegen die Juden zu verfahren. Ausserdem wurde damals die Censur für alle jüdischen Schriften eingeführt; es durfte seitdem in katholischen Staaten nichts gedruckt oder von Aussen eingeführt werden, was nicht zuvor die römische Censur passirt hat und darauf geprüft worden ist, dass es nichts gegen Christus und die christliche Kirche enthält.

Noch schlimmer wurde es, als Papst Paul IV. den Petristuhl bestieg. Dieser Papst war ein arger Judenfeind, wie schon sein Verhalten gegen die Neuchristen in Ancona zeigte. Er sorgte dafür, dass im Kirchenstaat und in dem grössten Theil Italiens kein einziges Talmudexemplar zu finden war; der Besitz eines solchen war bei schweren Leibesstrafen untersagt. Die talmudischen Lehrhäuser, die einst in Italien in hoher Blüthe standen, gingen auch in der Folge ein. Die harten Verfolgungen gegen den Talmud wiederholten sich während der Herrschaft des Papstes Gregor XIII. Am 1. Juni 1581 erliess er eine Bulle, die talmudischen und alle andern als „kirchenfeindlich“ verdächtigten Bücher zu confisciren. Die römischen Juden sollten ihre Bücher binnen zehn Tage, die übrigen Juden im Kirchenstaat innerhalb drei Monate ausliefern. Wer nach dieser Frist im Besitz eines verbotenen Buches gefunden werde, selbst

solcher, die bereits die päpstliche Censur passirt haben, sollte einer harten Strafe verfallen. Dieser Befehl wurde von der Inquisition mit aller Strenge durchgeführt.

Indessen konnten all diese talmudfeindlichen Massregeln von keinem dauernden Erfolg sein, weil es die Juden immer verstanden hatten, sie durch grosse Geldopfer nach einiger Zeit rückgängig zu machen. Die Hauptsache war damals stets, sich gehörigen Ortes freigebig zu zeigen. Wie die Juden selbst in den meisten europäischen Staaten oft vertrieben und wiederum zugelassen wurden, weil sie durch reichliche Mittel die Wiederaufnahme in den Staat zu erlangen verstanden, so wussten sie auch in den meisten Fällen, das ihrem religiösen Schrifthum drohende Unheil abzuwenden. Der Talmud wurde trotz allen Grimms der christlichen Feinde und der rachsüchtigen jüdischen Ueberläufer neu aufgelegt und in hunderttausenden von Exemplaren verbreitet. Oft waren christliche Buchdrucker die Verleger dieses so gut absetzbaren Werkes. Christen waren auch eher in der Lage, schützende Privilegien zu erlangen, wodurch sie sich gegen behördliche Belästigung und auch gegen Nachdruck sichern konnten.

Der letzte grosse „Talmudprozess“ fand im Jahre 1757 in Kaminiec (Podolien) vor dem Bischof Dombowski statt, der am 14. Oktober desselben Jahres den Befehl erliess, alle Talmudexemplare im Bisthum Podolien zu confisciren und durch Henkershand öffentlich dem Feuer zu überliefern. Dies geschah auch. Tausende von Talmudexemplaren wurden nach der Stadt zusammenschleppt, dort in eine Grube geworfen und verbrannt. Auch

im Erzbisthum Lemberg wurde dem Talmud der Krieg erklärt. Dies geschah damals auf Anregung einer neuen jüdischen Sekte, der „Frankisten“, die sich feindlich zu den rabbinischen Juden gestellt hatten; freilich wurden sie zuerst von diesen durch harte Verfolgungen im höchsten Grade gereizt und erbittert. Glücklicher Weise hörte die Verfolgung gegen den Talmud bald auf, da Bischof Dombowski schon am 17. November 1757 starb und sein Nachfolger keineswegs seine talmudfeindlichen Anschauungen theilte.

Ausser diesen Massregeln gegen den Talmud wurde dieser auch sonst oft genug auf's Heftigste angefeindet.

Von den Angriffen seitens der Karaiten auf den Talmud ist bereits die Rede gewesen. Indessen wäre es ungerecht, diese principielle Gegnerschaft auf eine Stufe mit den racheschnaubenden Denunciationen jüdischer Täuflinge oder auch mit den auf Unkenntniss und Böswilligkeit beruhenden Anschuldigungen christlicher Judenfeinde auf eine Stufe zu stellen. Wenigstens ist es nicht bekannt, dass sich die Karaiten im Kampf gegen den Talmud anderer als litterarischer Waffen bedient oder gar die Hilfe der Andersgläubigen angerufen hätten. Solches geschah wohl zum ersten mal in Frankreich, als Nikolaus Donin (oder Dounin) vor dem Papst Gregor IX. Anklage gegen den Talmud erhob. Donin, ein talmudkundiger Jude aus La Rochelle, erlaubte sich eine, von den Meinungen der Rabbiner abweichende Ansicht über die mündliche Lehre zu äussern, wofür er hart verfolgt wurde. Er ging zum Christenthum über und trat vor den genannten Papst mit Anklagen gegen das

rabbinische Judenthum auf. Der Talmud lehre, nach seiner Denunciation, viel Unwürdiges und enthalte besonders in den agadischen Stellen gotteslästerliche Aeusserungen. Gregor schenkte diesen Anschuldigungen Glauben und erliess sofort Handschreiben an die Kirchenfürsten von Frankreich, England, Castilien, Aragonien und Portugal mit dem strikten Befehl, überall den Talmud zu confisciren und zu verbrennen. Die Könige der genannten Länder bat er, die geistlichen Behörden bei diesem Beginnen hilfreich zu unterstützen (1239). Indessen fand der Befehl Gregors nur in Frankreich Beachtung, wo König Ludwig IX. auf alle Talmudexemplare fahnden liess und ein besonderes Tribunal zur Untersuchung der von Donin erhobenen Beschuldigungen einsetzte. Am 24. Juni 1240 fand vor dem königlichen Hof zu Paris eine Religionsdisputation in Gegenwart der Königin-Mutter Blanche statt. Die Diskussion drehte sich um den Punkt, ob der Talmud gotteslästerliche Aeusserungen und sonstige das sittliche Gefühl verletzende Stellen enthalte und Jesum Christum schmähe. Die Einzelheiten dieser Disputation sind eigentlich unbekannt; nur soviel weiss man, dass der Talmud im Juni 1243 in Paris öffentlich verbrannt wurde. Ganze Wagenladungen von Talmudexemplaren sollen damals zum Scheiterhaufen geschleppt worden sein.

Bedeutender war die Disputation, die am 20.—23. Juli 1263 in Barcelona vor dem König Jakob I. von Aragonien stattfand. Als Ankläger gegen das Judenthum trat der Dominikaner Pablo Christiani (ein getaufter Jude) auf, der wiederum behauptete, der Talmud enthalte Beweise für die Messianität Jesu, die aber die Rabbiner absichtlich

verheimlichen. Als Vertreter der Juden nahm an dieser Disputation der als Religionsphilosoph, Exeget und Talmudlehrer gleich berühmte Mose b. Nachman (Nachmanides) theil. Das würdevolle Auftreten des gefeierten jüdischen Gelehrten rechtfertigt in keinem Punkt die ebenso witzige wie boshafte Schilderung, die Heine in seinem bekannten Gedichte „Disputation“ von diesem geistigen Tournier zu geben für gut fand. Auch durfte die Königin keineswegs, wie ihr Heine in den Mund legt, äussern, es wolle sie „schiefer bedünken, dass der Rabbi und der Mönch, dass sie alle Beide stinken“. König Jakob I. von Aragonien bekam manche Wahrheit zu hören und wurde zu der für Nachmanides gewiss nur schmeichelhaften Anerkennung hingerissen, er habe noch niemals eine „schlechte Sache“ so geistvoll vertheidigen gehört. Er bewilligte dem jüdischen Philosophen eine Privataudienz zum Abschied und beschenkte ihn reichlich. Bei Gelegenheit dieser Disputation hat Nachmanides den oben (S. 54) erwähnten Ausspruch gethan, die Agada habe für die Juden keine religionsgesetzliche Bedeutung.

Antitalmudische Anklagen erhob auch der jüdische Renegat Josua Lorqui, oder wie er seit dem Uebertritt zum Christenthum hiess, Geronimo de Santa Fé, vor dem schismatischen Papst Benediktus XIII., dessen Leibarzt er war. Er behauptete, der Talmud beweise die Messianität Jesu, andererseits warf er demselben Talmud vor, er lehre Aberglauben, Gotteslästerung und Feindseligkeit gegen die Christen. Der Papst gewann den König Ferdinand von Aragonien für den Plan, in Tortosa eine Disputation zwischen Juden und Christen zu veranstalten. Diese Disputation

dauerte nicht weniger als ein Jahr und neun Monate (Februar 1413 — 12. November 1414). Bei der judenfeindlichen Stimmung, die damals in Spanien vorherrschend war, konnte der Ausgang der Debatte nicht zweifelhaft sein. Die Juden bekamen in jedem Fall unrecht, und in jenen Tagen bewährte sich der sinnige agadische Spruch: Fällt der Stein auf den Krug, zerbricht der Krug; fällt der Krug auf den Stein — zerbricht ebenfalls der Krug.

Antitalmudische Schriften sind sehr zahlreich vorhanden, dieser Litteraturzweig nimmt noch jetzt von Tag zu Tag an Umfang zu. Zumeist sind diese Angriffe und Anfeindungen von abtrünnigen Juden ausgegangen, die freilich nur in den seltensten Fällen durch umfangreiches Wissen zur Beurtheilung des Talmuds befähigt waren, stets war aber ihr Urtheil durch Hass und Rachsucht getrübt. Von christlicher Seite verfuhr man nicht viel besser; man gab sich Mühe, sich mit dem Talmud bekannt zu machen, um ihn ins Lächerliche zu ziehen oder als unmoralisch zu denunciren. Zu diesem Zwecke suchte man in dieser umfangreichen Litteratur die verfänglichsten Stellen heraus, solche, die lächerlich klingen oder die Hass und Verachtung gegen die „Gojim“ lehren. Um die Sache in ein noch ungünstigeres Licht zu stellen, suchte man die angegebenen Stellen aus dem Zusammenhang zu reissen oder oft auch zu fälschen. Selbst ein christlicher, nichts weniger als judenfreundlicher Gelehrter, J. D. Michaelis, hat diese Methode als hinterlistig und perfid bezeichnet.

Das berüchtigtste antitalmudische Buch dieser Gattung ist bekanntlich das dickleibige, von Hass und Bosheit erfüllte Werk Eisenmengers: „Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die heilige Dreieinigkeit erschrecklicher Weise verlästern und verunehren, die heilige Mutter Christi verschmähen, das neue Testament, die Evangelisten und Apostel, die christliche Religion spöttisch durchziehen und das ganze Christenthum auf das Aeusserste verachten und verfluchen. Dabei noch vieles andere, entweder gar nicht oder wenig bekannte und grosse Irrthümer der jüdischen Religion und Theologie, wie auch lächerliche und kurzweilige Fabeln an den Tag kommen. Alles aus ihren eigenen Büchern erwiesen. Allen Christen zur treuherzigen Nachricht verfertigt.“ In diesem Buch, dessen langathmiger Titel bereits den giftigen und bissigen Inhalt ankündigt, suchte Eisenmenger Alles zusammenzustellen, was nur geeignet erschien, das rabbinische Judenthum lächerlich zu machen und herabzusetzen. Er ist dabei mit ausgesuchter Bosheit und oft auch mit grosser Unehrllichkeit verfahren, zuweilen liess er sich manchen groben Schnitzer zu Schulden kommen, obwohl er im Grossen und Ganzen seines Themas nicht unkundig war. Kaiser Leopold I., hat die erste Auflage dieses Buches, die in Frankfurt a. M. 1700 gedruckt worden war, wegen des gehässigen Inhalts confisciren lassen, konnte es aber nicht verhindern, dass es nach dem Tode des Verfassers in einer zweiten Auflage unter dem Schutz des ersten Preussen-Königs in Königsberg erschien. Aus diesem Köcher haben später alle Judenfeinde die

giftigen Pfeile gegen die Juden und das Judenthum geholt.

Von jüdischer Seite beging man in früherer Zeit den Fehler, alles vertheidigen zu wollen, statt zuzugeben, dass in der talmudischen Litteratur sich auch mancher Ausspruch befindet, der besser hätte unterbleiben sollen, oder dass sich manche gehässige Redensart im Talmud aus den damaligen Beziehungen der Juden zu der nicht-jüdischen Welt erklärt. Man wollte aber das Ganze mit „Haut und Haar“ retten und verdarb natürlich alles. Das beste Mittel, den Talmud zu rehabilitiren, wäre freilich, ihn zu erschliessen. Solche Versuche sind auch bereits gemacht worden.

Abgesehen von der polemischen und apologetischen Litteratur finden wir schon in ziemlich früher Zeit Versuche, die nichtjüdische Welt durch eine Uebersetzung des Talmuds mit diesem bekannt zu machen. In der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts übersetzte R. Joseph b. Isak Ibn-Abitur in Cordova mehrere Talmudtraktate ins Arabische, die er dem kunstsinnigen und humanen Khalifen Alhakim vorlegte. Von dem maimonidischen Mischna-Kommentar in arabischer Sprache war bereits oben (S. 96) die Rede, indessen war dieser nicht für Araber, sondern für arabisch redende Juden bestimmt, weshalb er mit hebräischen Lettern geschrieben wurde. Für nichtjüdische Leser war die lateinische Mischna-Uebersetzung bestimmt, die der gelehrte Orientalist G. Surenhusius anfertigte, sie ist in Amsterdam (1698-1701) in sechs Foliobänden gedruckt worden. Diese Uebersetzung umfasst auch den maimonidischen Kommentar, sowie den vortrefflichen Kommentar von Obadja di Bertinuro. Ins Deutsche wurde

die Mischna von Rabe, übrigens sehr mangelhaft übersetzt (gedruckt Ansbach 1760), später von I. M. Jost (Berlin 1832); mehrere Traktate wurden in neuerer Zeit deutsch übersetzt und kommentirt von Samter, Baneth, Hoffmann, Petuchowski. Im Ganzen sind bis jetzt etwa zweidrittel der Mischna in dieser trefflichen Ausgabe erschienen. Der agadische Traktat „Sprüche der Väter“ ist in alle moderne Sprachen von jüdischen oder christlichen Gelehrten übersetzt worden; bekanntlich ist er in die Liturgie der Juden übergegangen, weshalb er in allen Ritualien mit abgedruckt und vielfach übersetzt worden ist.

Die Uebersetzung der Mischna bietet keine grossen Schwierigkeiten, obwohl auch dies bisher nicht ganz gelungen ist; anders jedoch ist es mit der Gemara, deren eigenthümliche Sprache und Dialektik die Uebersetzung in eine moderne Sprache sehr erschwert. Der französische Gelehrte Schwab hat den palästinensischen Talmud ins Französische übertragen; der verdienstvolle M. Rabbinowitsch hat die talmudische Jurisprudenz und Medicin im Auszuge behandelt. Einzelne Disciplinen aus dem Talmud haben auch deutsche Gelehrte bearbeitet. (Z. Frankel über das gerichtliche Beweisverfahren und die Eidesleistung, Fassel über talmudisches Recht, Wunderbar über talmudische Medicin, Neubauer über die Geographie u. s. w.) Eine treue Uebersetzung des Talmuds, des babylonischen sowohl wie des palästinensischen, versuchte M. Pinner zu geben, aber mit unzulänglichen wissenschaftlichen Mitteln. Für dieses Unternehmen zeigte sich anfänglich grosses Interesse, sogar der russische Kaiser Nikolaus I. bewilligte dem Uebersetzer eine namhafte Sub-

vention. Indessen enttäuschte Pinner alle Erwartungen schon mit dem ersten Band; seine Uebersetzung zum Traktat „Berachot“ ist gänzlich unbrauchbar. Ferner übersetzte Samter den Traktat „Baba Mezia“, aber auch diese Uebersetzung ist nicht viel besser ausgefallen. D. Straschun übersetzte den Traktat „Thanith“, Tavrogi den Traktat „Moëd Katan.“

In neuester Zeit hat L. Goldschmidt unter Zuhilfnahme eines umfangreichen wissenschaftlichen Apparats die Herausgabe des babylonischen Talmuds nebst möglichst wortgetreuer deutscher Uebersetzung und sachlichen und sprachlichen Erklärungen unternommen. Der Urtext des Talmuds ist kritisch nach der uncensirten editio princeps (der ersten Ausgabe in Venedig) und den nach Handschriften zusammengestellten Lesarten des R. N. Rabbinowitsch und andern Varianten mit grosser Akribie festgestellt worden. Es ist dies somit die erste textkritische Ausgabe des Talmuds. Die deutsche Uebersetzung schliesst sich eng an den Text an, während die kurzen Noten dem des Talmudidioms unkundigen Leser nachhelfen und auch andere sachliche Bemerkungen enthalten. Von dieser Talmudausgabe, die im ganzen auf zehn Bände berechnet ist, sind bisher bereits etwa drei Bände erschienen, umfassend den Traktat „Berachot“ nebst den mischnaitischen Traktaten der Ordnung „Seraim“, die bekanntlich keine Gemara haben, ferner die Traktate Sabbath, Erubin, Pesachim, Jom - tob, Chagiga, Megilla, Rosch - ha - Schana, Sukka, Moëd - Katan, Thanith. Dem ersten Band ist auch der hebräische Text von Maimonides Einleitung in die Mischna vorangeschickt. Dies Unternehmen schreitet rüstig

seiner Vollendung entgegen. Auch in der äussern Ausstattung und Korrektheit wird diese Ausgabe alle früheren bei Weitem übertreffen.

Wir können unsere Darstellung, bei der wir ehrlich bestrebt waren, uns von jeder Voreingenommenheit freizuhalten, nur mit dem Wunsch schliessen, dass das eben begonnene zwanzigste Jahrhundert uns eine gerechte, streng wissenschaftliche Behandlung des ganzen Talmuds, d. h. dessen Erforschung bringen möge. Der Talmud enthält ungemein viel Wissenswerthes auf jedem Gebiete des menschlichen Wissens, namentlich aber für die Rechtslehre, die socialpolitische Gesetzgebung, das Armen- und Familienrecht, und es ist sehr zu bedauern, dass das landläufige Vorurtheil gegen dieses Riesenwerk dessen wissenschaftliche Erschliessung bisher verzögert hat. Der Talmud sollte weder angefeindet noch vertheidigt, — sondern nur verstanden werden. Bei einer solchen Behandlung werden alle Parteien gewinnen, abgesehen davon, dass die Wissenschaft in Wahrheit über alle Parteien stehen müsste, keinem Zweck dienen, vielmehr nur sich selbst zum Zweck haben soll.

Abgesehen von verschiedenen Vorarbeiten, die alle den Zweck verfolgen, des talmudischen Idioms nichtkundige Leser mit dem Inhalt des Talmuds oder eines Theiles desselben bekannt zu machen, und von denen manche hier bereits erwähnt wurden, verdienen insbesondere die Bemühungen Strack's und Emil Schürer's anerkennende Erwähnung. Stracks „Einleitung in den Talmud“ ist eine fleissige und mit wissenschaftlicher Sachlichkeit durchgeführte Arbeit, die dem Anfänger, der den Talmud studiren will, gute Dienste leistet. Emil

Schürer hat in seinem grossangelegten Buche: „Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi“ wohl nicht die ganze talmudische Litteratur, aber deren erste Quellen mit einer wohlthuenden Objektivität behandelt, von der nur zu wünschen wäre, dass sie Schule machte und Nachahmung fände. An Gründlichkeit lässt die Schürersche Arbeit, die auch sonst eine vorzüglich gelungene ist, nichts zu wünschen übrig.

In dem Geistes- und Kulturleben der Judenheit hat die „mündliche Lehre“, deren Entstehung und Entwicklung wir hier kennen gelernt haben, eine bedeutende Rolle gespielt. Es wäre unrichtig, behaupten zu wollen, dass das nachbiblische Judenthum nur auf dem Talmud beruhe; so einseitig hat es sich doch nicht entwickelt, und zu verschiedenen Zeiten hat es in ihm Erscheinungen gegeben, die nicht nur dem Talmud fremd blieben, sondern zuweilen ihn sogar sehr heftig bekämpften. In so gerader Linie ist eben die Entwicklung des Judenthums seit der Rückkehr des jüdischen Volkes aus dem babylonischen Exil nicht vor sich gegangen, wie gemeinhin angenommen wird. Nichtsdestoweniger ist die talmudische Litteratur das Wesentliche in der jüdischen Kulturgeschichte, und bei der Bedeutung Israels und des Judenthums in der Geschichte wird man sich zu einer genauen, wissenschaftlichen und unbefangenen Erforschung des Talmuds entschliessen müssen, will man sich nicht mit einem absprechenden Urtheil zufrieden geben, das nicht Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe, sondern Hass und Parteilichkeit diktiren. Es ist freilich schwer Unbefangenheit und Unparteilichkeit zu predigen, wo auf beiden Seiten das Gegentheil fast zur zweiten

Natur geworden ist. Indessen wird die Wissenschaft dereinst doch das letzte Wort behalten, und die Stimme der Wahrheit in immer weitere Kreise dringen.

Der Talmud wird richtig verstanden und gewürdigt werden, wenn man ihn als ein Produkt seiner Zeit betrachten und nicht als Eideshelfer für Anklage oder Vertheidigung benutzen wird. Dann wird das viele Gute und Interessante in ihm zum Vorschein kommen; während das Hässliche, Abstossende und Ungewöhnliche entweder als nebensächlich nicht in Betracht kommen oder des vielen Guten wegen mit in den Kauf genommen wird. Ein jeder, der sich mit dem geistigen Produkte der klassischen Welt beschäftigt, wird dieselbe Erfahrung machen, und kein unbefangener Beurtheiler dieser Epoche wird behaupten können, dass da Alles ohne Ausnahmen schön, edel und erhaben wäre. Man ist aber für das Schöne und Herrliche in dem klassischen Schriftthum dankbar empfänglich, während man alles Andere stillschweigend ausscheidet.

Ein sinniger Spruch findet sich im Talmud, der auf diesen selbst Anwendung finden kann. Von dem bereits in unserer Darstellung geschilderten Verhältniss des frommen und milden Rabbi Meir zu seinem Lehrer Rabbi Elischa b. Abuja, der als vom Judenthum abgefallen galt, wird gesagt: „Rabbi Meir habe eine süssschmeckende Frucht, die in einer bitteren Schale stak, gefunden; er verzehrte den guten Kern und warf die Schale weg“. Wie wir gesehen, hat dieser Lehrer niemals mit Missachtung und Wegwerfung von der guten Frucht gesprochen, weil er sie erst aus der bitteren Schale herausholen musste; auch liess er sich

diese Mühe nicht verdriessen, und dies ward ihm reichlich gelohnt.

Gebildete und vorurtheilslose Menschen sollen diesem jüdischen Weisen nicht nachstehen. In jedem Buche wird ein denkfähiger Leser eine dankenswerthe Anregung finden — und um wie viel reicher muss die geistige Ernte sein, welche dies weit ausgedehnte Litteraturfeld bietet.

Das Buch soll verstanden und das ward
den Lesern gegeben.
Jedem und jedem diese Menschen sollen
diesem Buchen Vornamen nachsehen. In
jedem Buch wird der Beschäftigte Leser eine
dankenswerte Aufgabe haben und wie
viel reicher man die gleiche Arbeit sein, welche
das Werk der Wissenschaften bereichern wird.



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



11011469

