

Werk

Titel: Literatur und Religion des Judentums. III

Autor: Bousset

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log87

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Altes Testament.

Literatur und Religion des Judentums.

III. Mischnaisch-talmudisches Zeitalter.

- ELBOGEN, J., Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung, Leipzig, Fock, 1913. XVI, 619. M. 13.25. — Beiträge z. Förderung christl. Theol. XVII, 5: SCHWAAB, E., Histor. Einführung in das Achtzehngebet. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 169. M. 3.60. — Die Mischna. Text, Uebersetzung und ausführl. Erklärung, hrsg. von G. BEER und O. HOLTZMANN. Gießen, Töpelmann: I Seder 1. Traktat Berakot, hrsg. von O. HOLTZMANN, 1912. VIII, 106. M. 5.—. — I 4 Kil'ajim, hrsg. von K. ALBRECHT, 1914. VI, 87. M. 4.80. — I 9: Challa, hrsg. von K. ALBRECHT, 1913. IV, 48. M. 2.40. — II Seder 3: Pesachim, hrsg. von G. BEER, 1912. XXIV, 212. M. 10.—. — II 5: Joma, hrsg. von J. MEINHOLD, 1913. IV, 83. M. 4.80. — II 8: Rosch ha-schana, hrsg. v. P. FIEBIG, 1914. VII, 127. M. 6.75. — IV Seder 1: Baba qanma, hrsg. von W. WINDFUHR, 1913. VIII, 96. M. 4.80. — IV 10: Horajot, hrsg. von W. WINDFUHR, 1914. V, 35. M. 2.15. — V Seder 10: Middot, hrsg. von O. HOLTZMANN, 1913. IV, 112. M. 6.—. — Beihefte z. Zeitschr. f. alttestam. Wissensch. XXIII: HOLTZMANN, O., Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Uebers. und Erkl. Gießen, Töpelmann, 1912. XVI, 99. M. 7.—. — Schriften des Institutum Judaicum Nr. 40: STRACK, H., Pesachim, Der Mischnatraktat Passafest. Leipzig, Hinrichs, 1911. 48 und 40. M. 1.80. — WÜNSCHE, A., Aus Israels Lehrhallen. V. Bd. 1 und 2. Leipzig, Pfeiffer, 1910. 170 und 143. M. 4.40 und 4.—. — bin GORION, M. J., Die Sagen der Juden. Frankfurt, Rütter & Loening, 1913. 378. Beiträge z. Wissenschaft v. A. T., hrsg. von R. KITTEL, H. 12: BACHER, W., Die Proömien der alten jüd. Homilie. Leipzig, Hinrichs, 1913. 126. M. 4.—. — MARMORSTEIN, Religionsgeschichtl. Studien 1. Die Bezeichnung f. Christen und Gnostiker in Talmud und Midraš. Skotschau, Selbstverlag, 1910. 83. M. 3.50. — Jew's College Publication No. 4: BÜCHLER, A., The economic conditions of Judaea after the destruction of the second temple. London, Theologische Rundschau. XVIII. Jahrg. 9. Heft. 20

1912. 6. — FIEBIG, P., Jüd. Wundergeschichten des neuteamentl. Zeitalters. Tübingen, Mohr, 1911. 108. M. 2.—. — Kleine Texte, hrsg. von H. Lietzmann: FIEBIG, P., Rabbin. Wundergeschichten. Marcus & Weber, Bonn, 1911. 25. M. 1.—. — Ders., Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabb. Gleichnisse. Tübingen, Mohr, 1912. XII, 284. M. 5.—.

Als ein geradezu epochemachendes Werk auf unserem Gebiet kann die Darstellung des jüdischen Gottesdienstes in seiner geschichtlichen Entwicklung von ELBOGEN bezeichnet werden. Ein solches Buch, das uns in dieser vorzüglichen und zusammenfassenden, genauen und alle Tatsachen berücksichtigenden Weise über die Geschichte und das Alter der jüdischen Liturgie in verständlicher und allgemein zugänglicher Weise berichtet, brauchten wir schon lange. In der Einleitung spricht der Verf. kurz über Quellen und Literatur. Die Ueberlieferung zerfällt in einen palästinischen und einen babylonischen Zweig (der deutsche Ritus vertritt den ersteren), aber so freilich, daß die palästinische Ueberlieferung überall von der babylonischen mehr oder minder überwuchert ist. — Das Werk E.s zerfällt in drei Abschnitte: 1) Beschreibung, 2) Geschichte, 3) Organisation des jüdischen Gottesdienstes. Weitaus der wertvollste Teil ist meines Erachtens der erste, die umfassende und eingehende Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes, von dem für unser Zeitalter besonders die Ausführung auf S. 14—205 in Betracht kommt. Wir können diese Ausführung, wie E. selbst hervorhebt (S. IX), als einen fortlaufenden Kommentar zu jedem heute gebräuchlichen jüdischen Gebetbuch charakterisieren. Und es ist für den, der sich für die Liturgiegeschichte der Religionsgesellschaften interessiert, im höchsten Grade interessant, zu beobachten, wie hier ein Stück des Gottesdienstes nach dem anderen, ein Gebet nach dem anderen mit Sicherheit in ein frühes Zeitalter, zum mindesten in das talmudische, oft auch in das mischnaische zurück verfolgt werden kann. Ich muß mich hier damit begnügen, die Reichhaltigkeit und Ergiebigkeit des Werkes mit einigen kurzen Strichen anzudeuten und beschränke mich dabei im wesentlichen auf das, was sich für die Geschichte des Sch'ma- und Achtzehn-

Gebetes und der diese Stücke umgebenden Liturgie aus ihm ergibt. Ueber die Entstehung des Sch'ma urteilt E., daß die Zusammenstellung seiner Sprüche erst allmählich erfolgt sei. Das älteste ist das erste der drei Stücke, das eigentliche Bekenntnis. Es findet sich in einem Gebetspapyrus noch als einziges zusammen mit dem ursprünglich ebenfalls beim Gottesdienst verwandten Dekalog (vgl. das Zeugnis von Tamid V, 1). Das dritte Stück wurde in Palästina noch im IX. Jahrhundert nicht zitiert. Dieses feierliche Bekenntnis hat sicher schon im mischnaischen Zeitalter, aller Wahrscheinlichkeit nach aber schon früher seine bekannte Umrahmung erhalten. Schon BERACHOTH I, 2 weiß, daß beim Morgengebet zwei Benediktionen dem Sch'ma vorangehen, und eine folgt, während beim Abendgebet zwei vorausgehen und zwei folgen.

Die Umrahmungen des Sch'ma im Morgengebet sind bekanntlich in unserer heutigen Gebetsliturgie von denen des Abendgebets unterschieden. Aus den Erörterungen bei E. S. 100 ff. lernen wir, daß das ursprünglich nicht der Fall gewesen sein wird. Auch die weiteren Zutaten zu der Sch'ma-Liturgie sind interessant. Zu *jozer or* wurde wahrscheinlich schon in früherer Zeit eine bestimmte Form der „Keduscha“ hinzugefügt. Einige Forscher sind sogar der Ansicht, daß diese hier ursprünglich ihre Stelle hatte, doch vertritt E. wohl mit Recht die entgegengesetzte, daß die Keduscha im ursprünglichen Zusammenhang mit der dritten Bitte des Achtzehngebets stand. Auch den hier überlieferten Text der Keduscha mit seinem Wortreichtum hält er für spät und etwa in das 7. Jahrhundert gehörig.

§ 8 handelt von dem Achtzehngebet. Ueber die allmähliche Entstehung des Gebetes trägt uns E. seine Meinung S. 30 ff. vor. Für die ältesten Bitten hält er die schon im Tempelkult nachweisbare Nr. 17 und 19: *aboda* und *Priestersegen*. Zu diesen Bitten hätten sich dann Hymnen gesellt Nr. 1—3 und 18 (*hodaa*), dann wären die allgemeineren Bitten hinzugetreten, dann die spezifisch-messianischen. Auf die umfangreichen und gelehrten Ausführungen des § 9 kann nur kurz

hingedeutet werden. In zwei Anhängen zu diesen Paragraphen behandelt E. die Kedescha und den Priestersegen.

Die Kedescha befindet sich jetzt an drei Stellen der jüdischen Liturgie. Einmal, wie schon erwähnt, im ersten Vorgebet des Sch'ma, dann bei der dritten Bitte des Achtzehngebets, endlich noch am Schluß des Gebetsgottesdienstes. Es kann nach E. kaum bezweifelt werden, daß die Kedescha an der zweiten der erwähnten Stellen ihren ursprünglichen Ort hat. Sie enthält in ihrer ältesten Fassung eine Zusammenstellung von Jesaja 6³ und Ez. 3¹² b. Tos. Ber. I, 9 bezeugt uns, daß R. Juda 130—160 die Kedescha irgendwie als einen Bestandteil der jüdischen Literatur kannte. Die Zeitbestimmung ist von eminenter Wichtigkeit, denn sie bietet uns allen Grund zu der Annahme, daß das „Dreimal heilig“, welches ja einen Höhepunkt in der christlichen Abendmahlsliturgie bildet von dieser der jüdischen Liturgie entlehnt ist. Der Priestersegen stammt bekanntlich aus dem Tempelkultus, in welchen er nach Taanith IV, 1 an gewissen Tagen sogar viermal gesprochen wurde. Es hängt vielleicht mit der Zerstörung des Tempels zusammen, daß er dem Achtzehngebete einverleibt und nun mit der letzten Bitte desselben, wohl dem ursprünglichen synagogalen Ersatz des Tempelsegens, verbunden wurde.

Vor Sch'ma und Achtzehngebet steht in der Liturgie der mit Semiroth bezeichnete Abschnitt, E. § 11. Den Kern des Abschnittes bildet die Rezitation der sechs Psalmen 145—150. Es ist bemerkenswert, daß sich ein Hinweis auf den Gebrauch unserer Psalmen im täglichen Gebet bereits bei Jose ben Chalaphtha um 150 findet, aber ihre Rezitation wird hier als verdienstlicher Brauch, noch nicht als verpflichtende Vorschrift behandelt. Einem späten Zeitalter gehören die den Semiroth wieder vorhergehenden Benediktionen an, über die wir daher kurz hinweg gehen können. Besonders zu verweisen ist aber auf die gute und übersichtliche Abhandlung über das Kaddischgebet in seinen verschiedenen Formen (Voll-Kaddisch, Halb-Kaddisch, Kaddisch der Trauernden, Kaddisch de rabbanan, § 12), dessen älteste Erwähnung sich

übrigens auch bereits bei Jose ben Chalaphtha findet. Leider muß ich mir versagen, in derselben Ausführlichkeit das zweite Kapitel „Der Gottesdienst an ausgezeichneten Tagen“ § 15—24 zu behandeln. Wir finden hier eine ausführliche Darstellung des Sabbatgottesdienstes (Eingang des Sabbats; Morgen-Musaph-Mincha-Gebet; Sabbat-Ausgang), des Gottesdienstes an Neumondstagen, Fasttagen usw., Neujahrsfest, Versöhnungstag.

Kap. 3 § 25—30 handelt E. von dem zweiten Hauptteil des jüdischen Gottesdienstes, Vorlesung der Thora und Auslegung. Der Brauch, daß in der Synagoge viermal wöchentlich aus der Schrift verlesen wird, am Morgen und Mincha-Gottesdienst des Sabbats, sowie am Montag und Donnerstag (ursprünglich nach E. den Markttagen, an denen die Landbevölkerung in die Stadt kam) ist schon in der Mischna bezeugt. Nicht zustimmen kann ich E., wenn er S. 159 vermutet, daß die Einführung einer geordneten perikopenartigen Thoraverlesung bereits älter sei als die Entstehung des Propheten-Kanons, also vor der Mitte des dritten Jahrhunderts begonnen haben müßte, und wenn er S. 175 die Sitte der Prophetenvorlesung (Haptharen) ebenfalls für älter als den Abschluß des Propheten-Kanons erklärt; mir scheint diese Datierung durch nichts bewiesen zu sein. In späterer Zeit wurde bekanntlich die Thora in einem einjährigen Zyklus von Anfang bis zu Ende verlesen, und dem entspricht die Einteilung derselben in 54 Paraschen. Aus dem babylonischen Talmud erfahren wir jedoch (Megilla 29 b), daß in Palästina die ältere Sitte, die Thora in drei Jahren zu beenden, bestand, und dem entspricht bekanntlich die Zahl der Sedarim (153—167 im masoretischen Text). Ich gehe kurz über die Art der Thoraverlesung, über Uebersetzung der Schriftvorlesung hinweg und verweile nur noch ein wenig bei der Liturgie, von der die Thoraverlesung umrahmt ist, über die E. im § 30 ausführlich handelt. Besonders interessant sind auch hier die Berührungen mit der christlichen Liturgie. Liturgisch ist auch in der jüdischen Liturgie die Aushebung der Thora und ihre Hinbringung zum Vorlesepult ausgestaltet. Schon die Mischna (Jom VII, 1 und Sota VII, 1) erwähnt diesen feierlichen Akt, jüngere Quellen

berichten, daß die Frommen der Thora entgegengingen, daß sie in feierlichem Umzuge im Gotteshause umhergetragen wurde; das erinnert alles an den sogenannten kleinen Introitus in der christlichen Liturgie. Entweder vor Beginn der Verlesung oder (wie in der deutschen Liturgie) nach der Verlesung wird die Thora emporgehoben, der Gemeinde gezeigt und von der Gemeinde mit feierlichen Worten begrüßt. Das erinnert an die Emporhebung der eucharistischen Elemente im christlichen Gottesdienst. Feierlich ist dann auch der Akt des Wiedereinhebens der Thora ausgestaltet. Am Schluß der Vorlesung finden wir in der Wochentags-Liturgie am Montag und Donnerstag, so wie an Fasttagen kurze Bitten für den Schutz aller Gemeinden, am Sabbat aber nach der Verlesung von Thora und Prophetentext ein ausführliches Gebet, das in merkwürdiger Weise an das allgemeine christliche Fürbittengebet anklängt. Aber freilich, das jüdische Gebet in seiner gegenwärtigen Form ist spät und entstammt dem gaonäischen Zeitalter, hier könnte also umgekehrt eine Beeinflussung der jüdischen durch die christliche Liturgie stattgefunden haben.

Im zweiten großen Abschnitt seines Werkes behandelt E. die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Hat er im ersten Abschnitt das gesamte Material vor uns ausgebreitet, so gibt er nun im folgenden einzelne Querschnitte über den Bestand der jüdischen Liturgie in den verschiedenen Zeitaltern. In unserem Zusammenhang interessieren uns nur noch die Paragraphen 34 bis 36: die Anfänge des regelmäßigen Gemeindegottesdienstes; die Gottesdienste der tannaitischen Zeit (erstens vor der Zerstörung des Tempels, zweitens nach der Zerstörung des Tempels). Der Ueberblick, den E. in den beiden letzten Abschnitten §§ 35, 36 für den Bestand des jüdischen Gottesdienstes im mischnaischen Zeitalter bietet, ist vorzüglich und in der kurzen Zusammenfassung noch einmal sehr lehrreich. Nur sollte § 35 nicht gerade mit „vor der Zerstörung des Tempels“ überschrieben sein. Denn wie vieles von dem, was im Jahre 100 im jüdischen Gottesdienst sicher vorhanden war, auf die Zeit vor der Zerstörung zurückgeht, das ist eben ein Problem, das nie mehr

ganz mit Sicherheit gelöst werden wird. Ganz phantastisch und irreführend sind dagegen die Ausführungen in § 34. Es ist fast bedauerlich, daß wir von E. nach den vorzüglichen und umsichtigen Ausführungen in den ersten Partien des Buches nun doch wieder mit allerlei Vermutungen auf die Zeit Esras und Nehemias, die Männer der großen Synagoge und gar auf eine noch frühere Zeit als Entstehungszeit der ältesten Liturgie zurückgeführt werden. Bewiesen wird in dem ganzen Abschnitt nichts, nur behauptet. Was sollen wir z. B. zu einem Satze sagen, wie wir ihn S. 339 finden: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie (die Einrichtung der ma'amadot Standsmannschaften) durch Esra . . ., auch in Palästina neubelebt (!) zu regelmäßig innegehaltenen Veranstaltungen erhoben wurden! Erst nach seinem und Nehemias Eingreifen dürfen wir erwarten, daß die Ma'amadot mit Pünktlichkeit stattgefunden haben.“ Oder wenn es von den Männern der großen Synagoge heißt: „sie sind es, welche der Belehrung und dem Bekenntnis das Gebet im engeren Sinn hinzugefügt, die uns vertrauten Formen des Gebetes . . . geschaffen haben; auf sie geht die Stilisierung der Grundform aller Gebete zurück.“ Das alles ist bare unbewiesene Phantasie, die um so verwunderlicher wirkt, als E. in seinem ersten Teil beweist, daß er weiß, was zu einem historischen Beweise gehört. Aber wir wollen darüber nicht weiter mit ihm rechten, sondern uns des in seinem Buch gebotenen Reichtums an Belehrung dankbar erfreuen, und so weise ich nur noch kurz auf den ebenfalls vorzüglichen dritten Abschnitt „Organisation des jüdischen Gottesdienstes“ hin.

Einen monographischen Ausschnitt aus dem eben besprochenen Gebiet, d. h. einen vorzüglichen Beitrag zur Geschichte des Achtzehn-Bittgebets hat uns E. SCHWAAB geschenkt. Vor allem können wir in diesem Buch einen ersten wirklich einsichtsvollen und systematischen Versuch begrüßen, das für die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes so wichtige Datum des Ursprungs dieses Gebetes genauer festzulegen und diese viel umstrittene Frage einigermaßen ihrer Lösung entgegenzuführen. S. geht bei seiner Untersuchung naturgemäß von der bekannten

Stelle des babylonischen Talmud, Berachoth 28 b, aus, wo wir den Bericht von der endgültigen Redaktion des Achtzehn-Gebetes unter Gamaliel II haben. Am Ende des ersten Jahrhunderts war unser Gebet also vorhanden und endgültig redigiert. Es erhebt sich nun aber die Frage, ob wir es noch darüber hinaus zurückverfolgen können. Es sprechen verschiedene Gründe dafür, daß es in seinem Kerne schon vor der Zerstörung Jerusalems vorhanden gewesen sein muß.

1. Darauf deutet die Erwähnung des Opferdienstes in der 17. Bitte nach der babylonischen Rezension, deren ursprünglicher Wortlaut allerdings (es ist hier zugleich von der Zurückführung des Opferdienstes nach Jerusalem die Rede) unter Vergleich mit der palästinensischen Religion rekonstruiert werden müßte. 2. Jochanan ben Zakkai überliefert uns, daß er als 22jähriger Jüngling von seinem Lehrer Sch'ma, Tefila und Tischgebet gelernt habe, Tefila muß in diesem Zusammenhang unser Gebet sein. 3. Tos. Berachot III, 13 setzt bereits voraus, daß am Sabbat und Feiertag nur die ersten 3 und die letzten 3 Bitten des Gebets gesprochen wurden, zu denen dann in der Mitte die Benediktion des Sabbats oder des Feiertags hinzutrat. Nun wird uns berichtet, daß die Schulen Hillels und Schammais sich über die Einzelheiten dieser Einrichtung (7 oder 8 Benediktionen am Festtage) gestritten hätten. Man meint daraus schließen zu können, daß dann der Aufriß dieser Liturgie bereits aus der Zeit Hillels und Schammais stammen könnte. 4. Joma VII, 1 berichtet uns über die Liturgie des Versöhnungstages, daß der hohe Priester an ihm nach der Schriftlektion und zwar in der Synagoge des Tempels acht Segensprüche spreche. Diese acht Benediktionen werden aufgezählt, unter ihnen finden wir Nr. 17 und 18 (nach babylonischer Zählung): Aboda und Hōdaa. Wahrscheinlich haben wir dann in der Danksagung „über die Priester“ den sogenannten Priestersegen (Nr. 19) zu erblicken, und ebenso könnte man die Segensprüche über Sündenvergebung, Heiligtum, Israel, Jerusalem in unserem Achtzehn-Gebet nachweisen. Es ergäbe sich also, daß das Hohepriestergebet am Versöhnungstage in der Tempelsynagoge eine ganze Reihe von Benediktionen unseres Gebets enthielt. 5. Tamid IV Schluß und V, 1—3 ist von dem Gottesdienst die Rede, den zur Zeit des Bestandes des Tempels der Priester und die sog. Standmannschaft (Maamad) in der sog. Quaderhalle (dort stand wahrscheinlich die Tempelsynagoge) gehalten haben. Unter den hier bezeichneten Benediktionen finden wir wahrscheinlich die ersten drei Benediktionen unseres Gebetes, Aboda und Priestersegen wieder.

So läßt sich als Resultat der Untersuchung bezeichnen, daß unser Gebet vor der Zerstörung des Tempels zu einem

guten Teil bereits bestanden hat. Aber können wir noch weiter zurückkommen? Jüdische Gelehrte haben behauptet, daß die eben in diesem Zusammenhang besprochenen Vorschriften und Einrichtungen vielleicht erst in den letzten Zeiten des zweiten Tempels zur Zeit der absoluten Vorherrschaft des Pharisäismus in Jerusalem entstanden sein können. Könnte nicht auch die Tefila in diesem Zeitalter entstanden sein (S. 44 ff.)?

S. selbst versucht noch über dieses Datum und zwar bis in das vorneutestamentliche Zeitalter zurückzudringen, aber hier beginnt auch der fragwürdige Teil seiner Untersuchung. Er sucht aus dem Inhalt unseres Gebetes seine Zeit zu erschließen. Gut hat er erkannt, daß unser Gebet spezifisch pharisäisch sei. Gleich im Anfang haben wir das Bekenntnis zum Dogma von der Auferstehung der Toten „Gott der du Tote erweckst“; der Satz in der 3. Bitte „Heilige lobpreisen dich jeglichen Tag“ ist wahrscheinlich auf die Engel zu beziehen, und so hätten wir hier die pharisäische Engellehre; auch die 5. und 6. Bitte tragen deutlich pharisäisches Gepräge. Aber mit dieser Erkenntnis des pharisäischen Charakters des Gebets kommen wir zu keiner bestimmten Datierung. Und was Schwaab darüber hinaus an bestimmten Indizien gewonnen zu haben meint, scheint mir alles, wie ich leider hier nur kurz andeuten kann, nicht beweiskräftig zu sein. Wir werden wohl bei einem non liquet stehen bleiben müssen.

An einem Punkt befinde ich mich mit S. in einer gewissen Differenz. Es handelt sich um die endgültige Redaktion und die ursprüngliche Anzahl der Bitten des Gebetes. Bekanntlich hat die palästinensische Rezension achtzehn Bitten, während die babylonische neunzehn zählt. Auch ich glaube, daß sich hier die Sache völlig geklärt hat und daß man unter allen Umständen anzunehmen hat, daß die babylonische Rezension, die ursprünglich 14. Bitte in zwei Bitten (14 Jerusalem und 15 Sproß Davids) zerlegt hat. Soweit befinde ich mich mit S. durchaus in Uebereinstimmung. Aber nun folgt die Differenz. Hat das Gebet ursprünglich achtzehn oder siebzehn Bitten gehabt? Oder anders ausgedrückt, hat Samuel der Kleine bei der Redaktion des Gebetes unter Gamaliel zu den vorhandenen siebzehn Bitten die 12. Bitte gegen die Ketzer erst hinzugefügt, oder hat er in die schon vorhandene das Gebet gegen die Ketzer nur eingefügt? S. vertritt die erstere Auffassung, während ich mich in meiner Religion des Judentums unter Bezugnahme auf eine Reihe jüdischer Auktoritäten für die letztere erklärte. Ich bemerke

zu dieser Streitfrage folgendes. 1. Die schon erörterte Stelle Berachoth 28 b (über die Redaktion des Gebetes unter Gamaliel) scheint auf den ersten Blick mehr für die Anschauung Schw's zu sprechen, doch ist auch die entgegenstehende durch sie keineswegs ausgeschlossen. Wenn S. für seine Anschauung zwei spätere Stellen aus Midrasch und Talmud zu Gunsten seiner Auffassung zitiert, so sind diese sichtlich von Berachoth 28 b abhängig und vertreten nur die Auffassung einer späteren Zeit von dieser Stelle. 2. ist S. zuzugestehen, daß die Stelle Tos. Ber. III, 25 die Frage nicht entscheidet. Denn hier liegt nur eine spätere liturgische Bemerkung vor, die für die Entstehung dieser Gebete nichts zu beweisen vermag. 3. Für entscheidend hielt ich s. Z. jedoch die Zusammenfassung der Ketzerbitte mit dem Gebet gegen das „übermütige Reich“, und so verteidigte ich die Vermutung, daß die Ketzerbitte in ein schon fertig eingeschobenes Gebet gegen letzteres eingeschoben sei. S. möchte das Verhältnis am liebsten umkehren und das Gebet gegen Malkuth Sadon als eine spätere Einfügung aus der Bar-Kochba-Zeit auffassen oder annehmen, daß R. Gamaliel in die neue Verwünschungsformel auch gleich die Römer aufgenommen habe. Letzte Vermutung scheint mir nun im höchsten Grade unwahrscheinlich zu sein und ist durch keine Andeutung in der Ueberlieferung begründet. Gegen die erstere Alternative aber spricht eine genaue Erwägung des Textes in den beiden Rezensionen, der eben doch daraufhin zu deuten scheint, daß die Bitte gegen die Ketzer in das Gebet interpoliert ist (vgl. auch die Vermutung ELBOGENS S. 38, der Absatz über die Bestrafung der Frevler sei aus Bitte 11, wo sie ursprünglich gestanden, herübergeholt, um mit dem Ketzerfluch verbunden zu werden). Ich verweise vor allem auf den Wortlaut der Eulogie: gesegnet seist du der du die übermütigen (Frevler) zerbrichst. So muß ich vorläufig an meiner Anschauung gegenüber S. festhalten.

Ein sehr verdienstvolles und für die gesamte Arbeit auf unserem Gebiet im höchsten Grade förderliches Unternehmen ist die von BEER und HOLTZMANN im Verein mit vielen anderen Gelehrten unternommene neue Ausgabe der Mischna. Wir erhalten in einzelnen Bänden, die je einen Traktat umfassen, Text, Uebersetzung, ausführlichen Kommentar und wertvolle Einleitungen. Es haben sich allerdings gleich im Anfang gegen dies Unternehmen warnende Stimmen erhoben, die sich namentlich gegen die wohl etwas zu eilig hinausgeworfenen Arbeiten des einen der Herausgeber OSKAR HOLTZMANN (auch gegen dessen Herausgabe des Tosephta-Traktats Berachot) gewandt haben. Man wirft seinen Arbeiten mit Recht vor, daß in ihnen die Textherstellung der Mischna nicht gründlich bearbeitet und gefördert sei; fer-

ner, daß sie spätere jüdische Literatur in Talmud und Midrasch nicht genügend zur Erklärung der Mischnatexte herangezogen haben. Auch verschiedene grobe Nachlässigkeiten hat sich der Herausgeber in der Tat zu Schulden kommen lassen, so z. B. die Auslassung eines ganzen Satzes in Text und Uebersetzung, in der Ausgabe Tos. Ber. S. 44 f., die zum Verständnis des Ganzen unentbehrlich und ganz besonders wichtig ist und sonderbarer Weise im Kommentar zur Stelle auch behandelt wird. Auch sonst hat H. in seinem sachlichen Urteil nicht überall eine glückliche Hand, wie sich dies auch in seiner Einleitung zum Mischna-Traktat Ber. in mancher Hinsicht zeigt. Gleich im Vorwort begegnen wir der erstaunlichen Behauptung, es sei eine merkwürdige Tatsache, daß Lev. 24 15 und 16 im heute vorliegenden hebräischen und griechischen Text die Aussprache des Gottesnamens als todeswürdiges Verbrechen bezeichnet sei. Das stimmt nur für den griechischen Text und ist falsch für den hebräischen. Und dann vor allem die Ausführung H's über die Aussprache des Jahve-Namens bei den Juden! H. ist der Meinung, daß die späteren Juden, trotz häufiger Verbote, doch die Sitte, den Jahve-Namen auszusprechen, wiederum oft beibehalten hätten. Was er hier anführt, ist vielfach nicht der Ueberlegung wert. Was die beiden Mischna-Zeugnisse betrifft, so muß H. zu Tos. Ber. VII 20 eigentlich zugestehen, daß in dieser Stelle eher ein Beweis für den Ersatz des Jahve-Namens durch Adonai vorliege. Gegen seine Verwendung von Ber. IX, 5d spricht die Tatsache, daß hier ausdrücklich von einem Gruß mit dem „Namen“ (also nicht mit „Jahve“) die Rede ist. Gegen die künstliche Beweisführung H.'s aus der Verwendung des Psalms 119 26 an dieser Stelle spricht die Beobachtung, daß, wie sich aus dem Vergleich mit Tos. Ber. VII, 24 ergibt, dieser Vers ursprünglich wahrscheinlich in einem ganz anderen Zusammenhang gestanden hat, und daß der Schluß der Mischna fragmentarisch und zusammenhanglos überliefert worden ist. Was nun aber H. über die wirkliche Aussprache des Jahve-Namens vermutet, daß die Juden entsprechend der späteren abgekürzten Schreibweise des Jahve-Namens יְיָ wirklich Jeja gesprochen hätten, das ist

von Duensing Gött. gel. Anz. 1913 S. 543 derart widerlegt, daß kein weiteres Wort hinzuzufügen ist. Und wenn gar H. mit diesem vermeintlichen Jeja- oder Ja-Rufen der Juden den späteren Vorwurf der Esels-Anbetung in Zusammenhang bringt, so grenzt das an unfreiwillige Komik, und es ist kein Wunder, wenn der Herausgeber der Zeitschr. f. altt. Wissensch. in dessen Beiheften der Kommentar zu Tos. Ber. erschienen ist, durch den Verf. selbst sein Mißfallen an diesen Seitensprüngen sehr deutlich zu erkennen gibt. In der Einleitung gibt H. einen wertvollen Ueberblick über Geschichte und Text von Schma und Achtzehngebet. Letzteres wird in palästinischer und babylonischer Rezension dargeboten. Bei dieser Gelegenheit verweise ich noch auf den S. 62 und S. 68 gebotenen Text des Habinenu und der Habdala und das S. 78 ff. sich findende alte Tischgebet mit seinen drei Bitten. Der Laie hat hier also alle die Hauptgebete der alten Synagoge in Text und Uebersetzung bequem bei der Hand. Gewagt und teilweise falsch ist dabei das, was H. über die Zeit dieser Gebete behauptet. Schon was er über die Frage zum Alter des Sch'ma beibringt, ist fragwürdiger Natur (zu starke Ausnutzung des argumentum e silentio, während auf Mark. 12 28-34 zu geringes Gewicht gelegt wird). Einfach abzulehnen ist seine Zeitbestimmung des Achtzehngebets. Das Gebet soll nach H. (unter falscher Voraussetzung von dessen einheitlicher Konzeption) in Bausch und Bogen erst nach 70 entstanden sein. Er erschließt das unter anderem, indem er in der zweiten Bitte die Auferstehung der Toten fälschlich auf die nationale Wiederbelebung Israels bezieht. Und wenn er gar aus Ber. IV, 3 entnimmt, daß man erst im Zeitalter Gamaliels über die offizielle Einführung dieses Gebets beriet, so begeht er den schweren Fehler, daß er hier nicht zwischen dessen Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst und im Privatleben (nur von letzterem handelt die Stelle) unterscheidet.

Trotz aller Ausstellungen mag hervorgehoben werden, daß die Ausgaben H.'s viel dankenswertes Material und manche gute Beobachtung enthalten. Und sicher wäre es verkehrt, von diesen beiden nicht ganz geglückten Versuchen aus sein Urteil auf die

ganze neue Ausgabe ausdehnen zu wollen; vielmehr hat man aus den bisher erschienenen Heften den Eindruck, daß die Herausgeber es verstanden haben, gründliche und der Sache gewachsene Mitarbeiter zu dem großen Werk heranzuziehen.

Ueber die nächsten (nach der Reihenfolge der Mischna) erschienenen Hefte Mischna I, 4 Kil'ajim und I, 9 Challa von ALBRECHT eile ich kurz hinweg, denn sie enthalten spezifisch gesetzliches, zeremonielles Material, das für das Gesamtgebiet unserer Arbeit geringeren Wert besitzt, weil es uns das Judentum nur immer von der einen Seite verknöchelter Observanz zeigt. Ganz anders verhält es sich mit allen Traktaten des zweiten Seder, aus denen wir bekanntlich den jüdischen Kult in seiner ganzen Breite kennen lernen. Der fünfte Traktat, Joma, ist von MEINHOLD bearbeitet. Er enthält, teilweise noch auf Grund von Remniscenzen direkter Augenzeugen, das gesamte Zeremoniell des Versöhnungstages in der Reihenfolge der einzelnen in Betracht kommenden Akte. Was hier geschildert wird, ist freilich nur ein gewisses Idealbild des Tempelkultes, so wie es der fromme Jude von der Zukunft erwartet, wie es aber zu keiner Zeit wirklich bestanden hat. Züge, die nur für das Zeitalter des salomonischen Zeitalters zutreffen, z. B. die Voraussetzung der Existenz der Bundeslade, mischen sich mit andern aus der Zeit des zweiten Tempels, z. B. der Annahme eines Vorhanges zwischen Heiligstem und Allerheiligstem, und z. T. aus der spätesten Zeit des zweiten Tempels: Ermahnung des Hohenpriesters zur Gesetzestreue durch die Schriftgelehrten, Verlesung heiliger Schriften, auch der Hagiographen, vor dem Hohenpriester. M. gibt außer einer Einleitung speziell zum Traktat Joma eine zusammenfassende Geschichte des Versöhnungstages; zu bedauern ist nur, daß er diese nicht auch auf die ganze Geschichte der synogalen Liturgie ausgedehnt hat, wie dies z. B. FIEBIG in dem gleich zu besprechenden Bande für die Geschichte des Neujahrfestes getan hat.

Der dritte Traktat des zweiten Seder, Pesachim, hat eine wertvolle Bearbeitung durch den andern der beiden Herausgeber gefunden, O. BEER. Besonders mache ich hier auf die

gründliche Einleitung (nebst Vorwort) IX-XXIV, 1-109 aufmerksam. In dem Vorwort findet sich eine ergiebige Untersuchung über die literarische Komposition und Form des Traktats. Eine dreifache Stufe der Entwicklung läßt sich wahrscheinlich bei der Entstehung des Traktats nachweisen. Ihm lag eine Mischna des R. Akiba zu Grunde, in welchem ein chronologischer Aufriß dessen gegeben war, was am Vorabend des Festes und bei dem nächtlichen Ostermahl für einen frommen Juden zu beobachten ist. Diese Mischna des R. Akiba ist dann später von seinem Schüler R. Meir verarbeitet und diese Ueberlieferung von dem Endredaktor der Mischna redigiert worden. Die beiden letzten Ueberarbeitungen unterscheiden sich dadurch, daß die Mischna des R. Meir anonym ist, während die „Rabbis“ ihre Auktoritäten namentlich anführt. Nach diesen Grundsätzen ist die Quellscheidung im Traktat überzeugend durchgeführt: wir haben also auch hier durchweg literarische Tradition, und von hier aus wären die Sätze, die FRIEBIG seiner Behandlung des Traktats Rosch ha-schana voranstellt (S. 5 s. u.), daß wir in der Mischna auf Schritt und Tritt den Gesetzen mündlicher Traditionen begegnen, weitgehend zu korrigieren. Man wird überhaupt einmal daran gehen müssen, den Behauptungen der jüdischen Tradition über rein mündliche Tradition von Mischna, Gemara und Gebetsliturgie, die sich mit den Tatsachen überall in Widerspruch zu setzen scheint, gründlich zu Leibe zu rücken. Hier wie an anderen Orten erweist sich die allzu starke Betonung der mündlichen Tradition immer nur als ein Hemmnis wirklich ergiebiger Untersuchung und als einen Schutzwall für allerlei Willkürlichkeiten und Unklarheiten in der Forschung. Besonders interessiert hat es mich, daß B. ganz unbefangen p. XIII von Kollegheften anderer Mischnalehrer berichtet, die Rabbi benutzt haben wird; ich glaube, daß er hier die Art der Ueberlieferung, um die es sich in der Mischna wesentlich handelt, sehr richtig getroffen hat. Mit dieser Auffassung könnte man auch bis zu einem gewissen Grade die Traditionen von den Verboten schriftlicher Aufzeichnung der Mischna in relative Uebereinstimmung bringen; denn zwischen der offiziellen Aufzeichnung in Büchern

und derartigen Kollegnotizen ist eben doch ein großer Unterschied. In der eigentlichen Einleitung gibt B. eine umfassende Geschichte des Paschafestes von den ältesten Zeiten bis in die spätesten Jahrhunderte hinein. Uns interessieren in diesem Zusammenhang nur die Darstellung der späteren Perioden S. 44 ff.: das Spätjudentum, die griechische Zeit (stärkere Betonung des Vorrechts der Kleriker, denen nunmehr der sonst von den Laien vollzogene Schlachtaktus übertragen wird, Rolle der Musik im Pascha-Ritual, Einführung des Weines in dasselbe); die römische Zeit (Philo, Josephus, dessen ungeheuerliche Uebertreibungen über die Zahl der am Pascha geschlachteten Lämmer etwas deutlicher hätten charakterisiert werden dürfen, das neue Testament); endlich eine sehr hübsche Zusammenfassung des gesamten Pascharitus in dieser späteren Zeit nach unserem Mischnatraktat und zum Schluß ein lehrreicher Ueberblick darüber, wie griechische Speisesitte die Gestaltung der Passamahlzeit beeinflusst hat, wie von dorther die Sitte, beim Mahle zu lagern, vielleicht die Sitte des Händewaschens, der Gebrauch der Serviette, die Sitte der drei Gänge, Vorspeise, Hauptspeise und Nachspeise, das Mischen des Weines mit Wasser und manches andere stammen, und wie gar vielleicht die Sitte, dem Propheten Elias den Becher zu spenden, den Rest einer griechischen Weinlibation an die Gottheit darstellt. Endlich behandelt B. die talmudische Zeit (Aufhören des Essens des Osterlammes und dessen Ersatz durch andere Fleischspeisen, Uebrig-Bleiben nur des häuslichen Ritus der Feier und starker messianischer Charakter desselben). Auch die erst aus nachtalmudischer Zeit stammende Pascha-Hagada wird genau vorgeführt und so die Untersuchung fast bis an die Gegenwart (gegenwärtiges Fest der Samaritaner auf dem Garizim) hinabgeführt. Besonders stimme ich noch den Untersuchungen B.'s über Pascha und Abendmahl zu. B. führt hier den überzeugenden Nachweis, daß Jesus nicht am hochheiligen Paschafesttag hingerichtet sein kann, und daß deshalb auch die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern keine Paschamahlzeit gewesen sein kann, wie denn auch in der Schilderung der Synoptiker, die eine solche annehmen, so gut wie nichts uns zwingt,

wirklich an eine solche zu denken. Nur würde ich den Schluß nicht ziehen, daß damit das vierte Evangelium mit seiner Daterung des Todestages Jesu Recht behalte. Denn wenn die Synoptiker in ihrer Darstellung von liturgischem Interesse bedingt sind, so geht das vierte Evangelium von dogmatischen Prämissen aus. Wir werden uns daher wohl an den Gedanken gewöhnen müssen, daß wir über das Todesdatum Jesu überhaupt nichts mehr wissen. Mit besonderer Freude lese ich die Ausführungen B.'s über das Abendmahl, in denen er sich ganz auf der Linie der etwa von Wellhausen, Heitmüller und mir vertretenen Grundanschauungen bewegt. Und zum Schluß verweise ich noch auf die wertvollen Bemerkungen über Beziehungen zwischen jüdischem Pascha und christlicher Abendmahlsliturgie. Dies Thema bedürfte allerdings weitausholender besonderer Untersuchungen.

In diesem Zusammenhang möge noch darauf hingewiesen werden, daß in der Sammlung von Mischnatexten, die STRACK in den Schriften des Institutum Judaicum herausgibt, der Traktat pesachim ebenfalls in Text und Uebersetzung nebst Lexikon und einem Bericht über die Paschafeier in neuerer Zeit herausgegeben ist.

Der achte Traktat des zweiten Seder, Rosch ha-schana, ist wie schon bemerkt von FIEBIG bearbeitet. In der Einleitung gibt F. zunächst Ausführungen über Namen und Stellung, Inhalt und Ausführungen des Traktats, dann bespricht er sein Verhältnis zu dem gleichnamigen Traktat der Tosephta. Er polemisiert dagegen, daß man Tos. als Ergänzung der Mischna verstehe „in dem Sinne, daß der Tosephta die schriftlich fixierte Mischna vorlag, die sie nun ausführte und ergänzte.“ (Das ist die Meinung der Mehrzahl der Forscher, die z. B. auch O. H. in seinem Kommentar zu Tos. Ber. p. IX vertritt, und die mir allerdings recht einleuchtend erscheint). Leider sagt uns F. nun nicht, wie er sich das Verhältnis selbst denkt, sondern bringt eine Reihe von Einzelbeobachtungen. Nach einem Verzeichnis der im Mischna-Traktat vorkommenden Rabbinen gibt er dann eine ausführliche Geschichte der Neumondfeier und des Neujahr-

festes von den Anfängen bis in die spätere Zeit. Da das übrige Material dieser Geschichte auch sonst schon oft behandelt worden ist, beschränke ich mich hier auf die Beiträge, die F. zur jüdisch-synagogalen Gebetsliturgie S. 39 bringt. Aus der Tosephta unseres Traktates IV, 1 ergibt sich das interessante Resultat, daß zur Zeit der Schule Hillels und Schammais die Liturgie des Tages bereits in ihren Grundzügen feststand. In dem Hauptgebet betete man, wie auch sonst am Sabbat, die drei ersten und die drei letzten Bitten des Achtzehngebets und daneben drei besondere Festtagsbitten, die Malkijjot, Zikronot und Schopharot; nur darüber stritten sich die beiden Schulen, ob das besondere Gebet für den Tag selbst, das ebenfalls in der Mitte des Achtzehngebets stand, für sich allein gezählt werden oder mit den Malkijot zusammengefaßt werden sollte. Es überrascht immer wieder, in wie früher Zeit wir die jüdische Gebetsliturgie zurückverfolgen können! Nur darf man kaum mit F. sagen, daß die Angaben über die Schulen Hillels und Schammais uns direkt in das Zeitalter Jesu zurückführen. Es wäre vorsichtiger geurteilt, wenn man statt dessen einfach den Termin „vor der Zerstörung Jerusalems“ setzte. Wertvoll sind auch die Angaben von Tos. R. H. I, 12, 13 über den Neujahrstag als Gerichtstag. Geht doch aus ihnen hervor, daß das am Neujahrstag festgelegte „Gericht“ nicht eigentlich eschatologisch zu deuten ist, wie es später freilich oft gedeutet wurde, sondern in dem Sinne der Schicksalsbestimmung. Ganz wie Marduk am babylonischen Neujahrsfest wirft Jahve am Neujahrstage die Schicksalslose über die ganze Welt. Aber wie gesagt, sehr oft wird das Gericht auch eschatologisch oder wenigstens einfach forensisch gefaßt, und so finden wir in diesem Zusammenhang im babylonischen Talmud R. H. 16 b 17 a die Ausführungen der Rabbinen (vor allem des Hauses Schammais) über die dreifache Abstufung der Menschen in Gerechte, Mittelmäßige und Ungerechte, die stark an persische Eschatologie erinnert. Darauf gibt F. Text und Uebersetzung der heute bestehenden synagogalen Liturgie des Neujahrstages.

Das betreffende Stück der Gebetsliturgie beginnt mit einem Stück,
Theologische Rundschau. XVIII. Jahrg. 9. Heft.

dessen Anfangsworte lauten „und so gib Deinen Schrecken Herr unser Gott über alle Deine Werke“. Der Inhalt zeigt, daß wir es hier eigentlich mit einem Einleitungsstück der Malkijjot zu tun haben, das in einer eigentümlichen Weise mit der dritten Bitte des Achtzehngebets verknüpft ist. Da diese liturgische Einleitung nach R. H. IV, 5 der Vorschrift des Jochanan ben Nuri entspricht, so könnte das Gebet in der Tat auf diese Auktorität in seinem Kerne zurückführen (130—160). Die eigentlichen Malkijjot, Zikronot und Schopharot sind in ihrem Kern Sammlungen von Bibelstellen (die Mischna schreibt mindestens zehn vor), die sich um ein bestimmtes Stichwort gruppieren. Um diesen Kern lagern sich dann einleitende und abschließende Gebete. Das einleitende Gebet der Malkijjot ist das berühmte, auch sonst in der synagogalen Gebetsliturgie eine Rolle spielende Alenugebet. Die Einleitung der Zikronot bringt noch einmal sehr deutlich die Auffassung zum Ausdruck, daß am Neujahrstage die Schicksale der Menschen festgelegt werden. „Und über die Länder wird an ihm gesagt, welche zum Schwert und welche zum Frieden, welche zum Hunger und welche zum Sattsein. Und Geschöpfe werden an ihnen bedacht ihrer zu gedenken zum Leben oder Tode“. Uebrigens wird gerade dieser eben zitierte Bestandteil der Neujahrsliturgie auf keine geringere Auktorität als den Redaktor der Mischna zurückgeführt. Die Schopharot-Benediktion zeichnet sich endlich, namentlich in ihrem Schlußteil, durch ihre starke messianische Haltung (im Anschluß an das Achtzehngebet) aus. Ein weiteres Gebet der Neujahrsliturgie ist das bekannte in seinem Kern auf Rabbi Akiba zurückführende „unser Vater unser König“.

Ich gehe aus den schon angegebenen Gründen über die Ausgaben von Seder IV, 1, Baba qamma, und IV, 10, Horajot, beide von WINDFUHR, ganz kurz hinweg und bespreche nur noch die Ausgabe von V 10 Middot, wiederum von O. HOLTZMANN. Mit dem Traktat Middot hat es eine besondere Bewandtnis. Man scheint längere Zeit über seine Geltung und Stellung in der Mischna nicht im Klaren gewesen zu sein. Er fand weder in der Tosephta noch in den beiden Sammlungen des Talmud eine Erklärung, wurde also sichtlich vernachlässigt. Damit hängt auch wohl zusammen, daß er in der Sammlung der Mischna eine anormale Stellung erhalten hat, am Schluß des fünften Seder, während man ihn eigentlich als ersten Traktat des zweiten Seder erwarten sollte. Sein Inhalt ist bekanntlich eine Beschreibung des Tempels nicht um der Vergangenheit willen, sondern im Hinblick auf die Zukunft. Israel soll jederzeit fertig und bereit

sein, seinen kultischen Pflichten Genüge zu leisten, wann sein Gott den Tempel wieder baut. Seine Darstellung gründet sich bald auf die Bibel, bald auf die Erinnerung an den herodianischen Tempel; so gibt er ein Bild von dem Tempel, das so in keiner Zeit existiert hat, aber das in Zukunft einmal so existieren wird. Als einer der Hauptgewährsmänner erscheint in dem Traktat Rabbi Eliezer ben Jakob, der noch unmittelbar mit der Zeit der Tempels zusammenzuhängen scheint, insofern er einen Onkel hatte, der noch aktiv am Tempelkultus beteiligt war. Ich glaube, daß hier H. sich in der Einleitung etwas allzu skeptisch gegen das Zeitalter dieses Zeugen ausspricht, indem er ihn nur als Zeitgenossen des etwa um 150 schreibenden Verfassers des Traktates gelten lassen will, auf Grund einer Berechnung, die mit reichlich singulären Verhältnissen operiert. Lehrreich für die Gesamtbeurteilung der Mischna ist die Untersuchung S. 6 ff. über das Verhältnis unseres Traktates zu den zahlreichen Parallelen in dem Traktate Tamid, in welcher der erstere durchweg als Quelle des letzteren erwiesen wird. Sehr fleißig und wertvoll ist endlich der letzte Abschnitt, in welchem H. eingehend den Traktat mit den Mitteilungen des Josephus über den herodianischen Tempel vergleicht. Hier ist ein glücklicher Ansatz gemacht zu einer auf sicherem Fundamente ruhenden kritischen Würdigung des Josephustextes.

Von WÜNSCHES „aus Israels Lehrhallen“ ist ein fünfter Band erschienen: er bringt in seinem ersten Teil den Midrasch-Samuel nach Bubers Text und in seinem zweiten die neue Pesikta und den Midrasch Tadsche nach den Texten von Jellineks Bet ha-Midrasch. Die neue Pesikta erstreckt sich nicht wie die Pesikta des Rab Kahana und die Pesikta rabbati auf sämtliche Festtage des jüdischen Kalenderjahres, sondern nur auf den eigentlichen Festzyklus. Ich hebe die beiden Texte zu Chanuka mit ihren merkwürdigen Legenden über die Makkabäerzeit heraus. Der Text zu Rosch ha-schana bietet viel Bekanntes, namentlich diejenigen Ausführungen, die wir bereits oben bei der Besprechung der Ausgabe des Traktats erwähnten. Auch hier können wir die eigentümliche Auffassung des Neujahrs-

tages als eines Tages der Schicksalsbestimmung gut beobachten. Der Midrasch Tadsche, der seinen Namen aus Genesis 1 11 (es lasse die Erde „sprossen“) bekommen hat, ist einer Auktorität des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, dem R. Pinchas ben Jair, in den Mund gelegt. Es ist nicht leicht, den Inhalt seiner 22 Kapitel (die Zahl 22 entspricht den 22 Schöpfungswerken) anzugeben. Er beginnt mit Ausführungen über den Schöpfungsbericht und die ersten Kapitel der Genesis, die mit ihrer Zahlensymbolik vielfach an die Ausführungen in Philo allegorischem Kommentar erinnern. Zur Erklärung der Schöpfungsberichtes wird in ausführlicher Weise der israelitische Opferkult herangezogen, indem in dem Opferkultus und seinen Einrichtungen in einer Weise, die wir bereits ebenfalls aus Philo kennen, kosmogonische Geheimnisse und Verhältnisse nachgewiesen werden. Schließlich geht die Darstellung ganz in eine Erörterung der Kultsymbolik über. Von Kap. 20 an findet sich eine Erörterung zu den Klageliedern.

J. M. BIN GORION bietet in seinen Sagen der Juden eine Sammlung jüdischer Legenden, die er den verschiedensten jüdischen Quellen entnimmt, in deutscher Uebersetzung. Die Legenden sind in den ersten drei Büchern etwa nach der Reihenfolge der Genesis-Erzählungen geordnet. Der vierte Abschnitt trägt die Ueberschrift „Von der Oberwelt und von der Unterwelt“, wir würden dafür etwa „Verschiedenes“ sagen. Interessant sind vor allem die Auszüge aus dem geheimnisvollen Offenbarungsbuch Raziel und die Legenden von Henoch-Mettatron.

WILHELM BACHER handelt über das Proömium als das formgebende Element der jüdischen Homilie, durch welches sich diese von der einfachen Schriftauslegung unterscheidet. Er sucht diese Sitte bis in das tannaitische Zeitalter zurück zu verfolgen. Es wird von tannaitischen Auktoritäten Eliezer ben Hyrkanos und Josua ben-Chananja, auch von ben-Azzai berichtet, daß sie ihr Vergnügen daran fanden, einzelne Schriftstellen wie Perlen aneinander zu reihen. Es handelt sich hier wahrscheinlich um die spitzfindige Kunst, entsprechende Schriftstellen von verwandtem Inhalt aus den drei Teilen des alten Testaments, Thora, Pro-

pheten und Hagiographen, nebeneinander zu stellen. Nach diesem Prinzip sind in der Gebetsliturgie des Neujahrsfestes bereits jene eigentümlichen Sammlungen von Schriftstellen, welche den Namen Malkijjot, Zikronot und Schopharot tragen, zusammengestellt. Diese Sitte führt hinüber zu dem Brauch, daß man pentateuchische Texte vermittelt nicht-pentateuchischer Texte bereits im tannaitischen Midrasch auslegte. Der Midrasch der Schule Ismaels und der Siphra, ein aus der Schule Akibas stammender Midrasch, bieten Beispiele dafür. In letzterem findet sich auch die bei diesen Zusammenstellungen gern gebrauchte Formel „das ist es, was die Schrift sagt“. Von hier aus hat sich dann endlich die Sitte herangebildet, eine Pentateuchstelle in kunstvoller Homilie zu erklären, indem man seinen Ausgangspunkt von einer verwandten Stelle in einem anderen Teil des alten Testaments nahm und dann künstlich überleitete. Obwohl die tannaitischen Midraschwerke keine Proömien kennen, so läßt sich doch nachweisen, daß derartige Proömien tatsächlich auf Auktoritäten dieser Zeit zurückgehen. Wieder kommen hier nach der späteren Tradition, die schon genannten Eliezer, Josua, Akiba, dessen Schüler Simon ben Joachi u. a. in Betracht. In einem vierten Kapitel seines Werkes handelt B. über Terminologisches in derartigen Homilien, um dann zu den Proömien des späteren amoräischen Zeitalters überzugehen.

Unter dem etwas irreführenden, zum mindesten nicht ganz vollständigen Titel „die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch“ handelt MARMORSTEIN über die gesamte Polemik der späteren jüdischen Literatur gegen Ketzer, namentlich gegen Christen und Gnostiker. Besonders interessant ist der erste Abschnitt, der eine Sammlung von Stellen enthält, in welchen sich das Judentum mit dem Anspruch der Christenheit das wahre Israel zu sein, auseinandersetzt. § 2 bietet die Antwort des Judentums auf die antijüdische Polemik der Kirche (Israel sei niemals das Volk Gottes gewesen, oder sei es nicht mehr); § 3 die Polemik gegen die abtrünnigen Israeliten, namentlich Juden-Christen. Wir sehen hier, wie die jüdische Ueberlieferung Juden-Christen kennt, die sich noch am Opfer-

kult beteiligen, andere, die Sabbat und Beschneidung beibehalten; endlich werden synkretistische Juden-Christen erwähnt, die behaupten, daß „Propheten und Schriften“ keine Thora, d. h. nicht Heilige Schrift seien. Weniger ergiebig ist § 4 „Die antichristliche Polemik der Synagoge“; denn hier ist doch manches willkürlich kombiniert. Auch die Untersuchung der Ketzeramen und Ketzerlisten im § 5 und 6 liefern bei der Unbestimmtheit der Charakterisierung in den jüdischen Quellen geringen Ertrag; wichtig ist § 7 Der Schriftbeweis der Gnostiker und § 8 Die Lehre der Häretiker. M. hätte neben den Parallelen des Irenäus die überraschenden Parallelen, welche die judenchristlich gnostische Schrift der Pseudo-Clementinen liefert, heranziehen sollen. Hier ist noch viel Raum für eine Untersuchung im größeren Stil vorhanden.

Die ökonomischen und sozialen Verhältnisse in Palästina nach der Zerstörung Jerusalems untersucht BÜCHLER in einer gründlichen und lehrreichen Arbeit. Er weist die Städte nach, die bei der allgemeinen Verwüstung des Landes von den Römern verschont blieben (namentlich Lydda und Jamnia). Hier erhoben sich jüdische Ansiedelungen, teils der im Lande Gebliebenen teils der bei der Belagerung Jerusalems zu den Römern Uebergelaufenen, zu neuer Blüte. Wir finden unter ihnen Priester von hohem Rang, Gelehrte von nicht unbeträchtlichem Reichtum, die als Landeigentümer ihre Schule unterstützen konnten. Die Gesetze z. B. betreffend die Verpflichtung gegen die Priester und das Sabbats-Jahr werden genau innegehalten. Der Druck der von den Römern aufgelegten Zölle war beträchtlich. Eine Reihe von Erörterungen über Einzelheiten des öffentlichen und privaten Lebens, namentlich auch über die Lage der Frau, über Handel und Verkehr in Dorf und Stadt werden in dem Buch gegeben.

Schließlich seien in diesem Zusammenhang auch noch einige Arbeiten von FIEBIG erwähnt, die freilich nicht mehr ganz hierher gehören, weil sie spezifisch neutestamentlich orientiert sind, die aber doch auch für die Kenntnis des Spät-Judentums nützlich und brauchbares Material enthalten. Jüdische Wunder-

geschichten aus dem neutestamentlichen Zeitalter hat F. in dem ersten der zu besprechenden Werke zusammengestellt; er gibt die betreffenden Texte in Uebersetzung mit Erläuterungen. Zunächst die Texte aus dem Zeitalter der Tannaiten, dann aus dem der Amoräer. In den „kleinen Texten“, die von Lietzmann für Vorlesung und Uebungen herausgegeben werden, bietet F. den Urtext dieser Wundererzählungen. Seinem Werke „Gleichnis-Reden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse“ vom Jahre 1904 hat F. einen zweiten Versuch folgen lassen, in welchem er sich zugleich bemüht, einen Beitrag zu Drew's Behauptung in seiner „Christus-Mythe“ zu liefern. Während er in dem ersten Werke eine Reihe von Gleichnissen aus der Mechilta gebracht hatte, sucht er hier die Untersuchung auf eine breitere Basis zu stellen, indem er teilweise die schon einmal gebrachten Gleichnisse wiederholt, dann aber viel neues Material hinzufügt. Es ist hier glücklicher Weise nicht meine Aufgabe, mich hier mit den neutestamentlichen Ausführungen F.s auseinanderzusetzen, in denen er in enthusiastischem und teilweise recht verfehlttem Uebereifer den Reformator an der auf dem neutestamentlichen Gebiet geleisteten kritischen Arbeit zu spielen versucht, Ausführungen, die ja auch schon ihre gebührende Zurechtweisung erfahren haben. Nur auf ein oder zwei Punkte möchte ich in diesem Zusammenhang hinweisen, weil sie auch die Eigenart der jüdischen Literatur betreffen. F. legt in seiner Untersuchung der Gleichnisse großen Wert auf die Dubletten der Ueberlieferung (vgl. Nr. 3, 5, 7, 9, 16) und meint hier Musterbilder für die Art und Weise, wie mündliche Tradition verschieden gestaltet, vorführen zu können. Aber woher weiß denn F., daß diese Ueberlieferung nur aus verschiedener mündlicher Tradition stammt und nicht literarische Abhängigkeit voraussetzt? Zu immer wiederholten Malen verweist F. auf die inkonzinnen Einführungsformeln der rabbinischen Gleichnisse z. B. „wem gleicht die Sache? einem Könige der . . .“ Er will von hier aus auf die Echtheit der Ueberlieferung der Gleichnisse Jesu auch in diesem Punkte schließen. Aber gerade F. zeigt durch seine Zusammenstellung, daß diese inkon-