Noten.

1.

Die Chronologie in der tanaitischen und amoräischen Zeitepoche.

Die talmudische Geschichtsepoche nahm sich bisher wie ein verschimmelter und verstümmelter Torso aus, weil ihr sogar die beiden Augen, die chronologische Bestimmtheit und das topographische Substrat, gefehlt haben. Daher erschien sie nicht bloß bei den Philosophen Abraham Ibn-Daud, Maimuni und Meïri, welche sie zu einem dogmatischen Argumente gebrauchten, sondern auch bei Fachchronographen wie ein wüstes Durcheinander, und auch in ihrer Bearbeitung im Anfang dieses Jahrhunderts ist dieser Wirrwarr noch nicht geschwunden. Erst in neuester Zeit ist es möglich geworden, die Topographie und Chronologie so ziemlich zu fixiren. Hier soll lediglich über den letzten Punkt Rechenschaft abgelegt worden.

Während wir indessen an den neu erschlossenen Quellen des Seder Tanaïm w' Amoraïm mit seinen verschiedenen Varianten und des correcteren Textes des historischen Sendschreibens Scherira's reiches kritisches Material für die Chronologie der amoräischen Epoche besitzen, entbehrt die tanaitische Zeit bestimmter Data. Man kennt nur Anfang und Endpunkt: die Tempelzerstörung durch Titus und den Abschluß der Mischna. Innerhalb dieser Zeit dagegen, über ein Jahrhundert, ist man noch immer auf Schlüsse und Vermuthungen angewiesen. Allenfalls kann man das Ende des zweiten Tanaïtenkreises mit dem Tode R. Akiba's bestimmt datiren, weil es mit dem Untergange Betar's zusammenfällt. Mir ist es hier darum zu thun, sichere Data zu fixiren; darum übergehe ich die Reise der vier Tanaïten nach Rom, die wahrscheinlich mit dem letzten Jahre Domitians und dem Regierungsantritt Nerva's zusammenfällt (96), als bloße Hypothese, wie auch die Untersuchung, welche Tanaïten zur Zeit des Aufstandes im letzten Jahre Trajans (117), der Zeit des Polemos v. Quietus, bereits heimgegangen waren, und welche sie überlebt haben. Das erste und letzte chronologische Datum aus der tanaïtischen Zeitepoche ist der Abschluß der Mischna; aber auch dieses entbehrt der Bestimmtheit, indem einige dafür 189 und andere 219 christl. Zeit setzen. (Vergl. Rapaports Untersuchung darüber Kerem Chemed IV. p. 210). Die Unbestimmtheit entsteht durch eine Zahlvariante. Einige Handschriften lasen nämlich für Rab's Wanderung nach Südbabylonien und seiner Gründung des Lehrhauses 500 der seleucidischen Aera, Andere wieder (Seder Tanaïm und Scherira) 530; תק"ל ירד רב לבבל oder ת"ק ירד. Alle setzen nun dieses Factum gleichzeitig mit dem Abschluß der Mischna-Sammlung; daher die Variante. Diese Variante reflectirt

auch der Afrikaner Nissim (Einl. zu מפתח התלמוד ed. Goldenthal p. 3 a.); es heißt das. והיתה ירידתו (ירידת רב לבבל) בשנת ת"ק שנה וכבר הלך מישוב ביה שני ש"פ ק"נ שנה אחר החרבן הכל תק"ל שנה ובאותה הזמן נכתבה המשנה. Also einmal 500 und das andere mal 530. Die erste Lesart will Zacuto in alten Handschriften gesehen haben. Die Ausgleichung liegt auf der Hand: die eine Zahl gehört der Schlußredaction der Mischna an und die andere der Uebersiedlung Rab's nach Babel, d. h. Sura. Es muß also heißen ת"ק נכתבה המשנה und תק"ל ירד רב לבבל. Die Chronographen haben aber in der Voraussetzung, daß Rab, als Jünger Rabbi's, zu dessen Zeit nach Babylonien wanderte, beide Zahlen zusammengeworfen und für beide Facta entweder 500 oder 530 Sel. gesetzt. Nur auf diese Weise läßt sich die Schwierigkeit heben. Wenn aber Rapoport weiter daraus folgert, seiner Theorie von Antoninus zu Liebe (das.): Rabbi oder der Patriarch Juda I. habe die Redaction der Mischna nicht lange überlebt, so ist die Annahme nicht als kritisch gesichert anzusehen. Man muß noch ein anderes Datum dazu heranziehen. Die älteste gaonäische Chronik, das Seder Tanaïm und Scherira, geben beide übereinstimmend an: R. Jochanan sei 590 Sel. gestorben = 279; Scherira fügt hinzu: er habe 80 Jahre fungirt: וביומי דרב הונא שכיב ר' יוחנן . . . ואמרין דמתנין שנין טלך (l. רתמנין שנין שנמלך) ובשנת תק"צ איפטר ר' יוחנן. Diese Zahl kannten viele Chronographen, nur hatten sie statt פ die unmögliche Zahl ת und gaben demgemäß R. Jochanan eine Lebensdauer von 400 Jahren. Sie haben die Zahl jedenfalls richtig von der Lebensdauer verstanden. Ist nun R. Jochanan 80 Jahre alt geworden und 279 gestorben, so ist er 199 geboren. Nun war er noch ein jugendlicher Zuhörer R. Juda's I. und hat dessen halachische Diskussionen mit Rab nicht capiren können (Chulin p. 137). Folglich lebte R. Juda noch mehrere Jahre nach R. Jochanan's Geburt, nach 199.

Von da an, von der Amoräerepoche, gehen wir auf sicherem chronologischen Boden, aber nur für die babylonische Diadoche der Schulhäupter; in Palästina dagegen scheint man sich auch in dieser Zeit wenig um genau fixirte geschichtliche Erinnerungen gekümmert zu haben. Selbst R. Jochanan's Todesjahr ist nur in babylonischen Quellen erhalten. Die chronologischen Data der babylonisch-amoräischen Zeit, enthalten in den genannten Quellen, Seder Tanaim und Scherira, leiden wie Zahlentexte überhaupt an Corruptionen. Von dem Ersteren giebt es drei Recensionen; zwei aus einem Codex und aus dem Cyclus de Vitry (מחזור ויטרי) von Luzzato abgedruckt, und eine, welche Asulai in seiner talmudischen Bibliographie mitgetheilt hat; aber es giebt noch eine vierte, nämlich der Auszug, den Simson von Chinon in ס' כריתות davon gemacht hat (Pforte 4). Diese Recensionen bezeichne ich hier durch Haupttext (H. T.), Vitry (V) Asulai (As.) S. Chinon (S. Ch.)

Auch von Scherira's historischem Sendschreiben giebt es jetzt drei Recensionen: die älteste Ausgabe von Samuel Schulam, in Jochasin, die Goldbergische aus einem alten Codex (ח'מטמונים) und die Wallersteinsche (aus einem Pariser Codex in einer Inaugural-Dissertation 1860, dieser textkritische Apparat soll hier zur Sicherung der Chronologie dieser Epoche benutzt werden, der um so nöthiger ist, als die Jahre durch Zahlbuchstaben gegeben sind, und die Lesearten oft zwischen ה und ח, ferner ו und י schwanken.

1) Die Funktionsdauer Abba Areka's oder Rab's und dessen Todesjahr. Anfang 530 Sel. 219 (oben). Die meisten Lesearten setzen das Letzte 558 = 247 chr. Z. und das Erstere demgemäß 28 Jahre, Verschrieben in V und S. Ch. כ"ה statt ב"ח.

2) Samuels Todesjahr und Funktionsdauer. Das Erste die

meisten L. A. 565 und das Letztere 7 Jahre. Nur V. 10 Jahre. Diese L. A. ist trotz ihrer Vereinzelung doch die richtigste, wonach das Todesjahr 568 fallen würde. Denn sämmtliche L. A. geben seinem Nachfolger Huna 40 Jahre Funktionsdauer und setzen seinen Tod 608. Folglich müssen zwischen Rab's und Huna's Tod 50 Jahre liegen und zwar 10 für Samuel's und 40 für Huna's Funktionsdauer.

3) R. Chasda baut ein Lehrhaus in Mata-Machasia 604, deutlich bei Scherira, corrumpirt in Sed. Tanaim: בית רב (בנה ר' חסדא) שנים ד' statt תר"ד.

4) R. Huna's Funktionsdauer 40 J. von 568 an gerechnet und Tod 608=297 bereits angegeben. Dadurch läßt sich die Chronologie für einige judäische Amoräer fixiren. Als Huna starb, wurde seine Leiche nach Palästina gebracht. Ami und Assi, Jünger und Nachfolger R. Jochanans, gingen der Leiche entgegen, Jla und Chanina (II) nicht; Chaggai, damals bereits ein Greis, brachte sie in R. Chija's Grabmal. Sie lebten also sämmtlich noch im Jahre 297. B. Moed Katan p. 25 a.: כי נח נפשיה דר' הונא . . . אסקוה (לארוניה) להתם אמרו ליה לר' אמי ולר' אסי ר' הונא אתי. אמרי כי הוינן התם לא הוה לן לדלויי ריישין מניה, השתא אתינן הכא אתא בהרין. אמרו להו: ארונו בא ר' אמי ור' אסי נפוק ר' אילא ור' חנינא לא נפוק . . . אמר ר' חגא אנא מעיילנא ליה. Aehnlich jer. Kilaim IX p. 32. b; nur falsch ריש גלותא, als wenn Huna Exilarch war, während er nur mit dem Exilarchenhause verwandt war (Scherira). כד רמך ר' הונא (ר"ג) אסקוניה להכא . . אמר ר חגיי אנא עליל יהב ליה.

5) Todesjahr des Jehuda von Pumbadita 610. Nur bei Scherira; das Seder Tanaim hat dieses Datum gar nicht. Auch daraus läßt sich Manches für die palästinensische Chronologie gewinnen. Jehuda hatte einen Talmudkundigen in den Bann gethan, den er vor seinem Ableben nicht gelöst hatte. Der Gebannte wurde daher an den Patriarchen R. Jehuda (wie sich weiter unten zeigen wird, Jehuda III.) gewiesen. Dieser trug das Geschäft Ami auf: Samuel b. Nachmani, bereits ein Greis, war gegen die Auflösung des Bannes, und R. Seïra unterstützte es. Bab. Moed. Katan p. 17. a: נח נפשיה דר' יהודה . . אמרו ליכא הבא דלישרא לך אלא זיל לגביה דרבי יהודה נשיאה דלישרי לך . . . אמר לר' אמי פוק עיין בדיניה . . סבר למשרא ליה עמד ר' שמואל בר נחטני על רגליו ואמר . . . אמר רבי זירא מאי דקמן דאתא האידנא סבא בבי מדרשא דהא כמה שני לא אתא? Jehuda, der Patriarch, und Ami lebten also 299. Daraus und aus der Notiz Genesis Rabba c. 9. von Samuel b. Nachman läßt sich dann weiter entnehmen, daß Simon b. Eleasor (Simon Ben Jochaï's Enkel) noch um 220 gelebt haben muß.

6) Chasda's Tod 620 Sel. = 309 in beiden Quellen ohne Variante, nur b. S. Ch. verdruckt תר"ט, woraus Einige תר"ב gemacht haben.

7) Tod Nachmans, oder Nachmans b. Jakob 631. So in allen Recensionen des Seder Tanaim. Bei Scherira beginnt hier eine Confusion, die in den verschiedenen Texten herrscht und daher die späteren Chronographen irre geführt hat. Nicht bloß aus diesem Punkte, sondern auch aus andern scheint hervorzugehen, daß Scherira für die juranische Diadoche das Seder Tanaim benutzt hat. An diesem Datum und dem Folgenden muß ihm ein fehlerhafter Text vorgelegen haben, welcher das Todesjahr 631 auf Rabba b. Nachmani bezogen hat. Darum fehlt bei ihm Nachman und auch die folgende Nummer.

8) Rabba b. Huna stirbt 633, wieder nur S. T.

9) Rabba b. Nachmani. Hier und in den folgenden Nummern herrscht eine verwirrende Divergenz der Lesarten in S. T., auch abgesehen von Scherira, der, wie gesagt, dafür das falsche Datum hat: 631. H. T. des S. T. hat für Rabba 645, aber diese Zahl scheint nicht corrumpirt zu sein; denn es ist aus

dem Talmud bekannt, daß sein Nachfolger Joseph, der Blinde, b. Chija (falsch בר חמא) nach dessen Tod nur $2^1/_2$ Jahre fungirt hat. Folglich müßte dieser gestorben sein 647, dagegen hat H. T. 644 = תרמ"ד, also Rabba תרמ"ב. Daraus floß die Lesart bei S. Ch. תרמ"ב, nur ist sie hier falsch auf R. Joseph bezogen, und Rabba fehlt ganz. V. dagegen hat consequent für Joseph 647, also für Rabba 645. Folglich für Rabba die Variante 642 oder 645 und

10) für Joseph des Blinden Tod 644 oder 647.

11) Noch bedeutender ist die Divergenz für dessen Nachfolger Abaji: H. T. 647, V. 648. S. Ch. 660, Scherira 649, noch mit der Bemerkung: er habe 14 Jahre fungirt, was aber auf dem oben berührten Irrthum beruht, daß sein Vorgänger 634—35 st. Jedenfalls eine Schwankung zwischen 647—49.

12) Dagegen stimmen beide, Quellen und Recension, überein, Rabba's Tod 663 anzusetzen, nur H. T. des S. T. hat die Corruption תסל"ל.

13) Nachman b. Jizchak's Tod H. T. 664, S. Ch. 666. V. 667, ebenso zwei Texte Scheriras, nur T. Goldberg 668. תרס"ז ist wohl die richtigste Lesart, die übrigen scheinen verschrieben.

14) Papa's Tod 686, so die meisten Texte, bei Scherira noch den Zusatz: fungirte 19 Jahre nach Nachman b. J. Nur Ch. T. corrumpirt 669, und Scherira alte Edition: 687 mit zwölf Jahren Funktionsdauer.

15) Chana von Nahardea in Pumbadita st. 688, nur bei Scherira.

16) Sebid st. 696 ohne erhebliche Variante.

17) Dime aus Nahardea 699, ebenso.

18) Rafrem 706 nur Scherira alte Edition, Zahl fehlt in den übrigen Recensionen, Name und Zahl fehlen in S. T.

19) Kahana st. 722, H. T. und S. Ch. (nur fälschlich auf Huna b. Josua bezogen); V. ב"ר"ק"ת 702? Scherira 725.

20) Mar-Sutra, nur in S. T. st. 724; V. 726; S. Ch. 628.

21) Acha b. Rabba 730, ziemlich übereinstimmend.

22) Rabina I. st. 733; deutlich V. und S. Ch. Zahl mit vermischten Namen in H. T. fehlt bei Scherira.

23) Aschi's Tod 738, die meisten Lesarten nur vereinzelte Varianten 734—735.

24) Jemar, Varianten 742, Scherira 743, S. Ch. 744.

25) Gebiha von Be-Katil st. 764, nur Scherira.

26) Tod des Exilarchen Huna 753, nur S. T.

27) Rafrem von Pumbadita st. 764, nur Scherira.

28) Idi b. Abin st. 762, Scherira 763.

29) Nachman b. Huna st. 766; Variante H. T. 764.

30) Rahumaï oder Nachumaï von Pumbadita st. 766, nur bei Scherira.

31) Religionszwang gegen die Juden in Babylonien unter Jesdigerd. In beiden Quellen wird sie mit dem Todesjahr des Nachman b. Huna als gleichzeitig tradirt. S. T.: נאסף ר' נחמן בר הונא וגזר אדגזר מלך פרסיים על אבותינו לחלל שבתות. Wahrscheinlich aus derselben Quelle entlehnt Scherira: נחמן בר הונא . . . ושכיב תשס"ו ונפל שמדא וגזר יזדגר לבטולא שבתא. Dann weiter bei der pumbaditanischen Diadochenreihe: ר' רחומאי שכיב תשס"ו בעידן שמדא דגזר יזדיגר. Es ist also als historisch sicher anzunehmen, daß der Religionszwang unter Jesdigerd 766 = 455 verhängt wurde. In der Reihenfolge der Sassaniden war dieser Jesdigerd III., der 440—457 regierte (S. Mordtmann, Erklärungen der Münzen mit Pehlvi-Legenden, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. VIII. Jahrg. 1854 S. 70) Er hat demnach die Juden erst am Ende seiner Regierung verfolgt.

Daher ist es auch erklärlich, daß keine Märtyrer aus dieser Zeit genannt werden. Daß er nicht lange nachher gestorben ist, deuteten auch Scherira's Worte an: בעו רחמי ובלעיה תנינא לאודגר מלכא מבית משכבו ובטלה גזירה. Danach ist das zu berichtigen, was Rappaport in Erech Millin bemerkt hat (Artikel אודגר), dem nur die schlechte chronologische Reihenfolge der Sassaniden von Richter damals bekannt war. Rappaport citirte in diesem Artikel eine Tradition, (erhalten in Zidkija's Schibole Leket, bei Abudirham, Jakob Aschери's Tor orach chajim No. 623), daß Jesdigerd außer der Sabbatfeier auch das Lesen des Schemà verboten habe. Diese Tradition ist aber falsch. Eine ältere Quelle, Raschi's פרדס (p. 56.) führt ein Responsum der Gaonim Mose und Sar-Schalom (erste Hälfte des IX. sæcul.) an, daß christliche Kaiser einst das Schemà-Lesen verpönt hätten, und daß in Folge dessen der Brauch entstanden sei, es innerhalb der Keduscha (des Trishagion) einzuschalten: ר' משה ור' שר שלום ריש מתיבתא דמתא מחסיא שדר הכי שבשבתות וב"ט . . בתפילת שחרית אין מנהג בישיבה בבל לומר באהבה שמע אומרים . . . כי אם בקדושה של תפלת המוסף. מה טעם לפי כשנגזרה שלא לקרא קריאת שמע כל עקר שליח צבור היה אומרה בהבלעה וכל הצבור היו אומרה בלחש שלא יבינו המינין הם תרמיתי(תלמידי) הנוצרי שנתחברו עם היונים והיו מריעים לנו ובשביל הפחד לא היו יכולים לומר מלכות שמים בקול כי האורבים היו ממתינים שם עד שלש שעות וארבע שעות . . ואחר ארבע היו האורבים=הולכים וישראל מתאספים יחד בסתר ופחד והיו אומרים קדושה . . ובתוך הקדושה היו אומרים פעמים באהבה . . . ולמה קבעוה (החכמים) במוסף כדי שיתפרסם הנס לדורות. Das klingt ganz anders als bei den europäisch-jüdischen Schriftstellern. Wenn diese Verbote und Verordnungen in Babylonien stattgefunden hätten, so müßten die babylonischen Gaonim des neunten Jahrhunderts eher Erinnerungen davon erhalten haben, als die Schriftsteller des dreizehnten. Im Pardes wird auch eine andere Reminiscenz mitgetheilt, daß christliche Machthaber das tägliche Schemà-Lesen verboten hätten, und daß sich dadurch der Brauch eingeführt hat, es zum Schlusse einzufügen (das p. 55. c.): נראה לר' שסדר הקדושה שאנו אומרים בתוך ובא ילציון בבוקר בשעת השמד= תקנוהו שגזרו המינים הם תדמיתי (תלמידי) הנצרי שלא לענות קדושה באגודה אחת בתוך "ח ברכות. ולאחר שעה שהלכו משם האורבים היו אומרים מקראות הללו של קדושה ליחד את השם. Also auch hier ein christlicher Religionszwang. Da in den Talmuden Nichts davon erwähnt wird, so mag dieser unter Kaiser Justinian verhängt worden sein, der auch die jüdische Osterfeier vor der christlichen und die Midrasch-Predigten verboten hat. Von einem der persischen Könige kann dieses Verbot schon deswegen nicht stammen, weil sonst unsere zwei Geschichtsquellen Seder Tanaim und Scherira, nicht verfehlt hätten, es zu erwähnen.

32) Tod des Mar oder Tob-Jomé, Sohn R. Aschi's במוצאי י"כ תשע"ט, ziemlich alle Texte übereinstimmend, d. h. Sept. 468 chr. Z.

33) Beginn der Verfolgung in Babylonien, V. 782: תשפ"ב נאכף. ר' סמא ונהרג הונא בר מר זוטרא ראש גולה ונמסרו יהודים למלכות וביומי דהדין ר' סמא בשנת תשפ"א איתאסרו רבנא אמימר ומר ינקא והונא מר ר"ג ומשרשיא בר פקוד וב"ח ביה בטבת איתקטל הונא בר מר זוטרא נשיא ומשרשיא ובאדר דשתא הדא איתקטיל אמימר. Diese Verfolgung begann also nach Scherira Herbst 781, d. h. 470 jedenfalls unter Firuz oder Piruz, Pheroces, regierte 458—485 nach seinem Bruder Hormuz III. oder Bahram (Mordtmann das. S. 73.)

34) Steigerung der Verfolgung, Tod Rabba Tusfah's, meiste L. A. 785, corrumpirt hier und da 778, 781, 788. S. T. תשע"ח (תשפ"ח) הרסו בתי מדרשות וגזרו על היהודים להיות בדין פרסיים ונאסף רבה תוספאה; Scherira: תשפ"ה דשכיב רבה תוספאה איתאסרין כל כנישתא בבבל ואיתנקיטו ינקי בני יהודאי לאמגושי.

35) Ende der Verfolgung durch Firuz' Tod. Nur bei S. T. תשצ"ח נדדה הארץ למלך פרסיים פרח (l. פירוז) עוד טרדה הארץ ונהרג פרח. Nach Mordt-

manns chronologischer Berechnung st. Firuz 485 chr. Z., folglich ist die Zahl in S. T. corrumpirt und dafür zu lesen תשצ"ו.

36) Todesjahr des Sama bar Rabba 787 nur bei Scherira; [bei V. 782].

37) Tod Rabbina's II. 13. Kislew 711 und Abschluß des Talmud, beide Quellen übereinstimmend.

Um einen Leitfaden zur Orientierung für die Epochen der Tanaïten und Amoräer zu haben, der nicht nur einen chronologischen Nutzen gewähre, sondern auch einen pragmatischen Zusammenhang für manche disparat scheinende Facten biete, habe ich die seit Abraham Ibn-Daud und Maimuni üblich und gewissermaßen national gewordene Eintheilung nach Geschlechtern, im Sinne von Generation (דור), oder Gruppen (בת, חבורה) beibehalten; nur habe ich es für nöthig erachtet, hier und da von meinen Vorgängern abzuweichen. Für die tanaïtische Epoche nehmen sämmtliche Bearbeiter der jüdischen Geschichte ohne Ausnahme vier Geschlechter an, nur schwanken sie in dem unverhältnißmäßig ausgedehnten zweiten Geschlechte, welches sich vom Tode R. Jochanan b. Sakkai's bis zum Tode R. Akiba's, d. h. bis zum Untergang Betar's und dem Tode Hadrian's circa 80—139), erstreckt, welche Tanaïten dasselbe repräsentiren. Am meisten Confusion hat in eben diesem Punkte Maimuni (Einleitung zur Mischna), der, ein scharfer Logiker und Systematiker, für historische Verhältnisse keinen rechten Sinn hatte. Minder leicht ist die Gruppirung der Amoräer-Epoche, die noch schwieriger wird, wenn man auf die judäischen Amoräer Rücksicht nimmt, was weder Abraham Ibn-Daud, noch Jechiel Heilperin gethan haben. Daher nehmen dieselben sieben Amoräer-Geschlechter an, indem sie das dritte in drei verschiedene zerstückeln, und das letzte wiederum ungemein zerdehnen, von R. Aschi bis zum Abschluß des Talmud, d. h. in einem Zeitraum von 125 Jahren. Mir ergaben sich nur sechs Amora-Geschlechter.

2.

Die mündliche Lehre und die Mischna.

Um den Entwickelungsgang des jüdischen Lehrbegriffes klar zu machen, wovon das Verständnis der jüdischen Geschichte abhängt, ist es unerläßlich, ihn ab incunabulis zu verfolgen, und namentlich eine genaue Begriffsdefinition der talmudischen termini technici zu geben. Die Verwechselung der Begriffe hat zu manchen Irrthümern geführt, von denen selbst Zunz (Gottesdienstliche Vorträge S. 43. a.) nicht ganz frei ist. Der Unterschied zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre, wiewohl mindestens schon unter dem Restaurator Esra vorhanden, trat wahrscheinlich erst in dem Kampfe zwischen Sadducäismus und Pharisäismus als Gegensatz auf. Jene hieß דברים שבכתב, häufiger aber תורה oder מקרא, diese דברים שבעל פה, auch דברי קבלה oder דברי סופרים oder מצות וקנים (b. Sukkah 46. a. j. III. p. 53 d. Pesikta c. 3). Bei Philo und Josephus heißt die mündliche Lehre *παραδοσις ἄγραφος, τῶν πατέρων διαδοχή*. Im neuen Testamente und bei Kirchenvätern: *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*. In der jüdischen Literatur nach der Tempelzerstörung bekam sie den Namen משנה. Da die Kirchenväter, der Ebionite Hegesippus, der vom Judenthum übergetretene Epiphanius und der von jüdischen Lehrern gebildete Hieronymus משנה durch *δευτέρωσις* wiedergeben, so scheint das Wort von שני „das Zweite" (zur

schriftlichen Lehre), und nicht von שנה „das Wiederholte" abgeleitet. Die Benennungen מקרא und משנה scheinen aber sehr alt zu sein, da von ihnen die Verba קרא und שנה gebildet wurden, welche im abgeleiteten Sinne die Bedeutung haben: sich mit der schriftlichen oder mündlichen Lehre beschäftigen; לקרות בתורה und לשנות במשנה sind stehende Redensarten. Die Mischna scheint aber auch den Namen תוספתא als Supplement zur תורה geführt zu haben; denn es wird von תוספות של בית רבי ותוספות של ר' נתן gesprochen (Midrasch Kohelet zu 5. 8.), was offenbar mit משנה של בית רבי identisch erscheint. Dafür spricht das Mnemonicon תנא תוספתא (Abodah Sarah 9. a.), das weder Raschi, noch Aruch genügend erklären. Die Halachasammlung תוספתא, die R. Nehemia beigelegt wird, bedeutet demnach eben so viel wie Mischna, und darf nicht etwa als Ergänzung, Nachtrag oder Zusatz zur Hauptmischna betrachtet werden. Die alte Tosifta (תוספתא עתיקתא), über deren Fund sich R. Abbahu so sehr gefreut hat, war wohl weiter nichts anderes, als eine alte Mischna (j. Sabbat VIII. p. 11 a und an mehreren Stellen). Daß der Ausdruck Mischna bereits vor R. Akiba gebräuchlich war, beweist die Benennung משנה ראשונה (Vergl. weiter unten).

Die Mischna zerfiel vor ihrer Schlußredaktion in zweierlei Disciplinen, in מדרש und הלכה. Hauptbeleg dafür ist die Stelle (Kiduschin 49 a): איזו היא משנה ר' מאיר אומר הלכות ר' יהודה אומר מדרש. Die Mischnasammlung hat diese Eintheilung als etwas längst Fixirtes aufgenommen: הנודר הנאה מחבירו מלמדו מדרש הלכות ואגדות אבל לא ילמדנו מקרא (Nedarim 35. b.[1]) Die Lehrweise der Halacha bestand darin, daß die überlieferten Sätze ganz trocken ohne Erläuterung tradirt wurden, und zu ihrer Aneignung reichte ein treues Gedächtniß aus, der Midrasch hingegen gab die Anleitung, wie mündliche Bestimmungen aus dem Schrifttexte hergeholt wurden. Sehr klar definirt schon Scherira diesen Begriff in seinem historischen Sendschreiben: וספרא וספרי דרשה דקרא אינון והיכא דמיזא הלכתא בקרא. ומעיקרא בבית שני ביומי דראשונים לפום האי אורחא הוי תני להון. Das Verhältniß der Halacha zum Midrasch, gewissermaßen als Stoffes zur Form, stellt der Sammler der Abot di R. Nathan (c. 29.) richtig auf: כל מי שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה גבור ואינו מוזין כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש חלש וזין בידו. יש בידו זה וזה גבור ומזוין. Der Midrasch, das Produkt der Hillel'schen Schule, erzeugte bald einen neuen Lehrtropus. Neue Fälle, welche weder durch das schriftliche Gesetz, noch durch die Tradition bestimmt waren, wurden nach der Analogie des bereits vorhandenen Halachastoffes, nach den von Hillel eingeführten Deutungsregeln (ז' מדות) abgeleitet und gefolgert, Bei dieser Operation war aber erforderlich, tiefer auf die Objekte der Gesetze und der zu vergleichenden Fälle einzugehen, ihre Theile und Seiten einer schärferen Analyse zu unterwerfen und Wesentliches von Zufälligem zu unterscheiden: דהוה מפרשין ביה (בתלמודא) דוקא דמתניתא, wie sich Scherira darüber ausdrückt. Dieses Verfahren, den Midrasch auf Folgerungen neuer Bestimmungen anzuwenden, hieß später תלמוד, in Babylonien גמרא, in Judäa auch אולפנה, und wird von משנה oder מתניתא unterschieden. (Vergl. j. Jebamot IV. 6. b.): רבה דמתניתא או רבא דאולפנה. Mit Recht beweist Scherira aus den Stellen ר' יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, daß diese Disciplin bereits vor R. Akiba in Gebrauch war, wiewohl andererseits nicht zu leugnen ist, daß der Talmud erst durch R. Akiba's Theorie seine Aus-

[1]) Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß der Unterricht in der Schrift bezahlt, in der Mischna hingegen unentgeltlich geleistet wurde. — Im engern Sinne wird die Halacha auch Mischna genannt, so steht j. Berachot I. p. 3 c. הלכות אין צריך לברך und in der Parallelstelle (Babli 11 b.) למשנה אין צריך לברך.

bildung erhalten, und später in den babylonischen Metibtas zur geistreichen Dialektik erhoben wurde. Diese drei Zweige, Halacha, Midrasch und Talmud wurden aber nicht in gleicher Weise gepflegt. Zu Zeiten wurde der eine mit Vernachlässigung der andern bevorzugt; die Träger der Lehre hatten theils für den einen, theils für den andern eine besondere Vorliebe, und es bildet einen durchgehenden Unterschied zwischen Judäa und Babylonien, daß in dem erstern der Talmud in seiner Schärfe kaum gewürdigt wurde, während er in dem letztern das Lieblingsstudium geworden war. Vergleiche die interessante Nachricht: שבקו כולו עלמא למתניתא ואזלו בתר תלמודא הדר דרש להו ר' לעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד.[1] Interessant ist es, wie sich diese Höherschätzung des einen Lehrzweiges vor dem andern in der Controverse verräth. R. Simon b. Jochaï stellte die Beschäftigung mit der Mischna höher als die mit der Schrift (j. Berachot z. B.) ר' שמעון בן יוחי כד עתיה . . . דאמר העוסק במקרא מדה שאינה מדה (vergl. b. Baba Mezia p. 33 a). Es handelte sich einst um die Eulogie für die Beschäftigung mit der Thora (ברכת התורה), wobei der Eine unter תורה nur Mikra verstanden haben will, der Andere zieht auch Midrasch hinzu, weil sich derselbe doch an das Schriftwort anlehnt, ein Dritter will die Halacha nicht ausgeschlossen wissen, obwohl sie von der Schrift ganz losgelöst ist: אמר ר' הינא למקרא צריך לברך למדרש אין צריך לברך ור' אלעזר אומר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה אין צריךלברך (ירושלמי: להלכות אין צריך לברך) ור' יוחנן אמר אף למשנה (להלכות) צריך לברך. Daß aber auch der Talmud darunter zu subsummiren sei, davon hatte man in Judäa keine Ahnung, erst Raba, das non plus ultra talmudischer Dialektik, vindicirt demselben die Gleichberechtigung ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך[2]) (Berachot, 11. b.) — Diese drei Kategorien, Midrasch, Halachot und Talmud, als Unterabtheilungen der Mischna im weiteren Sinne, wurden aber von den Spätern nicht mehr in ihrer Grundbedeutung erkannt und daher neben der Mischna aufgezählt, so daß, wenn noch die Doppelbenennung von Tosifta für Mischna hinzukam, vier oder fünf Kategorien neben einander gestellt wurden. Diese Verwechselung kann als Kriterion für die Jugend eines Schriftwerkes gelten. So steht in j. Moed Katan III. p. 82 d: אילו דברים שאבל אסור בהן מלקרות בתורה ומלשנות מדרש הלכות וכו', aber in Babli und Ebel Rabbati in der Parallelstelle: (ובתלמוד) ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובהש"ס. Am auffallendsten ist die Verwechselung in Midrasch Cant 1. 3., wo sogar Thora neben Mikra als selbstständig aufgezählt wird: (בתלמידי חכמים) אבל בפנים יש בהם תורה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספות ואגדות. Daß hier nicht von bestimmten Werken die Rede ist, wie Zunz, (G. Vorträge S. 43 N. a.) behauptet, sondern von Lehrformen, leuchtet bei Betrachtung der Stelle zu sehr ein, als daß es noch bewiesen zu werden brauchte. Von dergleichen ungenau gehäuften Aufzählungen der Synonyma, die dazu dienen sollen, einen imposanten Eindruck hervorzubringen, finden sich in den Midraschwerken eine Menge Beispiele, die man sogleich erkennt, so oft sich Gelegenheit bietet, Parallelstellen mit einander zu vergleichen. So z. B. Berachot 5. a.: תורה זו מקרא והמצוה זו משנה להורותם זו

[1]) Für die Lesart תלמוד, die Scherira hat, steht in unsern Ausgaben (Baba Mezia 33. b.) גמרא, an anderen Stellen findet sich sogar die jüngere Ausdrucksweise ש"ס anstatt תלמוד (Moed Katan 3. b.) ונסוב ליה הש"ס לפטורא, ebenso das. 21. ש"ס für תלמוד, wie die Lesart in Ebel Rabbati c. 6. lautet und Chagiga 10. a. הפורש מש"ס לש"ס = מתלמוד לתלמוד.

[2]) Alfaßi hat eine andere Lesart, welche das Verhältniß dieser Disciplinen durchweg verschiebt und Talmud höher anschlägt als Midrasch, obwohl dieser der Schrift um Vieles näher steht. Diese Lesart erweist sich aber eben dadurch als corrupt.

גמרא מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. Anſtatt deſſen in Midrasch Kohelet (1. 9.): ללמדך שמקרא ומשנה הלכות תוספות ואגדות ומה שתלמוד ותיק עתיד להורות כבר היה נתן הלכה למשה מסני, und ebenſo j. Chagiga I. Ende, nur daß hier תוספתא fehlt. Die Nachricht von R. Jochanan b. Sakkaï: שלא הניח מקרא משנה גמרא הלכות ואגדות daß er ſogar die ſpäter erſt ausgebildete הויות דאביי ורבא gepflegt, (Sukkah 28. a.) erweiſt ſich eben durch dieſe Emphaſe als ſagenhaft, und würde gar keinen Beweis abgeben, wenn nicht anderweitig bekannt wäre, daß der halachiſche Midraſch durch Hillel eingeführt, und die Form des Talmud in oben bezeichnetem Sinne bereits im zweiten Tanaïten-Geſchlechte eine ſtehende Rubrik geworden war. Die Angabe im Texte, daß zu R. Jochanan's Zeit dieſe Lehrformen bekannt waren, dürfte daher nach dieſer Unterſuchung als feſt begründet anzunehmen ſein. — Indeſſen wenn auch die Authenticität jener Notiz durch ihren ſagenhaften Charakter erſchüttert iſt, ſo leidet der Hauptbericht über R. Jochanan keineswegs dadurch, indem derſelbe durch eine viel nüchterner gehaltene Parallelſtelle j. Nedarim VI. 7.) beſtätigt wird: והקטן — פ' זוג של תלמידים היו לו להלל הזקן שבהם ר' יוחנן בן זכאי פעם אחת חלה (הלל) ונכנסו כולן לבקרו עמד לו ריב"ז בחצר — א"ל היכן הוא קטן שבכם שהוא אב לחכמה ואב לדורות — כיון שנכנם אמר להן להנחיל אהבי יש ואוצרותיהם אמלא. Intereſſant iſt dieſe Vergleichung noch dadurch, daß Talmud Babli den Schluß dieſer Nachricht, die ihm vorgelegen haben muß, mißverſtanden zu haben ſcheint; denn während hier Hillel den Vers להנחיל als Segen auf ſeine ſämmtlichen Jünger anwendet, erſcheint er dort auf R. Jochanan's reiche Kenntniſſe angewendet: לקיים מה שנאמר להנחיל וכו'. — Schließlich ſei noch bemerkt, daß die nachapoſtoliſchen Kirchenſchriften, namentlich die Briefe an Timotheus und Titus die Halacha und Agada kennen, jene nennen ſie *μάχαι νομικαί* (Titus 5.) oder *λογομαχία* (2. Timoth. 6. 4.), dieſe *ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* auch *γενεαλογίαι* (1. Timoth. 1. 4.). Dieſe Genealogien ſind allem Anſcheine nach nichts anderes, als die אגדת יוחסין oder ספר יוחסין, welche ſich an die Geſchlechtstafeln der Chronik angelehnt haben. — Zum Schluſſe ſei hier noch die oft citirte, aber noch nicht genügend erklärte Stelle in Epiphanius von den viererlei Miſchna erwähnt (Haereses I. 2, 9. oder p. 224): *Αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν Πρεσβυτέρων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται. Εἰσὶ δὲ αὗται τέσσαρες. μία μεν ἡ εἰς ὄνομα Μωϋσέως φερομένη. Δευτέρα δὲ ἡ τοῦ καλουμένου Ραββιακίβα. τρίτη Ἄδδα ἤ του Ἰούδα. τετάρτη τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου.* Die erſten drei Nummern ſind verſtändlich, nämlich משנה תורה, ferner משנת דר' עקיבא (Note 8) und משנת ר' יהודה oder die Hauptmiſchna. Was ſoll aber die Miſchna der Söhne Aſamonäos oder der Hasmonäer bedeuten? Es iſt jedenfalls eine Corruptel. Ich möchte darunter die Miſchna des R. Chija und R. Uſchaja verſtehen, oder die große Boraïta-Sammlung und dafür emendiren: *δευτέρωσις τοῦ Υια (καὶ) Οὐσαϊα* oder *Ἀσαϊὰ*, woraus *τῶν υἱῶν Ασαμωναίου* geworden iſt.

3.

Das Sikaricon-Geſetz.

Das Sikaricongeſetz (דין סיקריקון, auch ſchlechtweg סיקריקון), deſſen Urſprung einer ältern Miſchna beigelegt wird und einen Einblick in den Zuſtand Judäa's nach der Zerſtörung gewährt, iſt meines Wiſſens noch nicht als hiſtoriſches Material behandelt worden, verdient aber um ſo größere Aufmerkſamkeit, als die Stellen (Gittin 55 b. j. V. 6. Tosifta c. 3.) einer gegenſeitigen Berichtigung

bedürfen. Das Gesetz lautet: Der Kauf eines von einem Sicarius einem Juden gewaltsam entrissenen Feldes hat keine Gültigkeit, selbst für den Fall, daß der Ureigenthümer den Kauf durch irgend einen Akt gut heißt: (לקח מסקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל. Jeruschalmi giebt als Motiv zu diesem Gesetze an, weil die Römer sich gewaltthätig in den Besitz jüdischer Aecker gesetzt haben: בראשונה גזרו שמד על יהודה — והיו הולכין ומשעבדין בהן ונוטלין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים. Ueber die Anwendbarkeit dieses Gesetzes werden drei Zeiträume unterschieden, vor, während und nach dem (vespasianischen) Kriege, wobei jedoch Babli und Jeruschalmi im Widerspruch mit einander zu sein scheinen. Nach ersterem habe dieses Gesetz vor und während des Krieges deswegen keine Anwendung gefunden, weil die Römer über das Leben der Juden schalten durften; daher sei vorauszusetzen, daß jeder Beraubte sein Eigenthum ohne Vorbehalt preisgegeben habe, und der Besitz sowie der Kauf solcher Güter sei demnach, juridisch betrachtet, ein vollgültiger. Nach dem Kriege hingegen sei auf den Todschlag eines Juden schwere Strafe verhängt worden, das Ueberlassen der entrissenen Güter von Seiten der Beraubten sei demzufolge mit Vorbehalt des Recurses bei den höhern Behörden geschehen und begründe deswegen seinen Rechtstitel: — ג' גזירות גזרו קמייתא ומציעתא כיון דקטלי אגב אונסיה גמר ומקנה בתרייתא אמר האידנא לשקול למחר תבענה ליה ברינא. Nach Jeruschalmi und Tosifta hingegen sei der Unterschied dieser drei Zeiten lediglich in Bezug auf Judäa gemacht worden. Vor und während des Krieges habe man das Sikaricongesetz deswegen für Judäa außer Kraft gesetzt, damit das jüdische Land nicht in den Händen der Römer verbleiben sollte, wenn einem jüdischen Käufer der Kauf von dem Sikaricon verkümmert worden wäre: והיו בעלי בתין באין וטורפין היהה הארץ חלוטה ביד סיקריקון נמנעו מליקח התקינו שלא יהא סיקריקון ביהודה במה דברים אמורים (תוס') בהרוגין שנהרגו לפני המלחמה ובשעת מלחמה. Nach dem Kriege aber sei dieses Gesetz von der Ungültigkeit des Kaufs auch auf Judäa anwendbar: אבל הרוגין שנהרגו בן המלחמה ואילך יש בו משום סיקריקון (in Jeruschalmi ist hier ein Kopistenfehler אין בו). Für diese Auffassung sprechen aber die Momente, daß die Mischna die Einleitung zu diesem Gesetze mit den Worten beginnt: לא חיה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה וכו'; ferner daß für Galiläa kein Unterschied gemacht wird: גליל לעולם יש בו משום סיקריקון. Uebrigens waren nicht bloß Felder, sondern auch Sklaven und Immobilien der römischen Räuberei ausgesetzt. Dafür sprechen die Bestimmungen: אין שלקחו סיקריקון (את עבדו) לא יצא לחרות (Gittin 44. a.) und מטלטלים אין בהן משום סיקריקון. Daß סיקריקון von den Sicarii abzuleiten sei, welche in den letzten unruhigen Zeiten vor dem Tempeluntergang gehaust haben, unterliegt keinem Zweifel; die Benennung scheint aber von den jüdischen Banditen auf die römischen Räuber übertragen worden zu sein. Es ist möglich, daß dieses Gesetz im Zusammenhang mit dem Gewaltstreich steht, welchen Vespasian nach dem Sieg ausführen ließ, indem er dem Procurator Bassus den Auftrag ertheilte, alle Ländereien der Juden zu verkaufen: *πᾶσαν τὴν γῆν ἀποδόσθαι τῶν Ἰουδαίων* (Josephus de bello judaico VII. 6.) Josephus bleibt die Ausführung schuldig, welche Bewandtniß es mit dieser Güterconfiscation hatte, über welche Landestheile sie sich erstreckte und an wen die Ländereien verkauft wurden. [Vergl. Derenbourg Essai ꝛc. p. 475, welcher das Sicarikongesetz mit dem hadrianischen Krieg in Verbindung bringt, und dagegen Graetz in seiner posthumen und nicht ganz vollendeten Abhandlung beim Jahresbericht des jüd. theol. Seminars 1892. Vergl. auch Rosenthal in der Monatsschrift von Brann und Kaufmann 1892 p. 1. ff.]

4.

Rabban-Gamaliel.

R. Gamaliels Thätigkeit ist deswegen so vielfach verkannt worden, weil man die Zeitlage und die Anarchie, welche durch die Meinungsdifferenz der schamaïtischen und hillel'schen Schulen eingetreten war, zu wenig berücksichtigt hat, und doch werden diese Umstände in den Quellen deutlich angegeben. Als Einleitung zur Sammlung der Halachas, welche im Abschnitt „Adojot" niedergelegt sind, wird mit unzweideutigen Worten ausgesprochen, daß der Mangel an Einheit, welcher in den verschiedenen Schulen herrschte, die Nothwendigkeit fühlbar gemacht habe, eine Norm für die Praxis festzustellen. In Jabne, wo dieses Bedürfniß rege wurde — dieser Umstand ist nicht zu übersehen — verhehlte man sich nicht die traurigen Folgen einer solchen Anarchie: כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואיני מוצא — שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחביריו אמרו נתחיל מהלל ושמאי. (Tosifta Adojot I. 1.). Ein anderer fügt mildernd hinzu: ר' שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל אלא — שלא ימצאו הלכה ברורה (1 ומשנה ברורה במקום אחד. Der Schluß: נתחיל מהלל ושמאי erläutert die Situation vortrefflich. Durch die Differenz beider Schulen entstand der Riß, hier sollte auch die Heilung erfolgen. Noch andere Stellen weisen darauf hin, daß in Jabne, d. h. unter den Auspicien R. Gamaliel's, diese Einheit der Lehre wieder hergestellt wurde. Drei Jahre dauerte der Streit zwischen diesen, in zwei wesentlichen Punkten differirenden Schulen, bis das Bat-Kol mit Anerkennung der schamaïtischen Lehre dem Hillelismus das Uebergewicht verlieh: אמר ר' אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרו הלכה כמותינו. יצתה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהי חיים הם והלכה כבית הלל (Erubin 13. b) Jeruschalmi Berachot I. p. 3. b. und Parallelst. giebt die Ergänzung zu dieser interessanten Notiz, daß nämlich jene Entscheidung zu Gunsten der Hillel'schen Schule in Jabne stattgefunden hat: תני יצאת בת קול ואמרה אילו ואילו דברי אלהי חיים אבל הלכה כדברי ב"ה. איכן יצאת בת קול? ר' ביבי אמר בשם ר' יוחנן ביבנה יצאה בת קול. Für Jabne spricht aber auch R. Josua's nüchterner Ausspruch, daß das Bat-Kol bei Meinungsdifferenzen keine entscheidende Stimme habe: אינמשגיחין בבת קול, die zwar auf den Streit über den Achnai-Ofen bezogen wird, aber (Erubin 6. b.) richtiger auf die Entscheidung zu Gunsten Hillel's bezogen werden muß. In dem Widerspruch in dieser Bestimmung: einmal, daß Hillel's Ausspruch Norm sei, und das andere Mal, daß man sich auch nach Schammai richten dürfe: לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה (Tosifta Adojot c. 2.) konnten sich die Spätern nicht mehr zurecht finden. (Vergleiche Erubin I. c. und j. Berachot I c.) Es scheint aber ein Compromiß und nachsichtige Schonung gewesen zu sein, welche die Hilleliten gegen die Schamaiten übten, um deren Heftigkeit und Starrheit zu besänftigen. Es geht also aus dieser Untersuchung mit

[1]) Diesen Zusatz, welcher in unserer Ausgabe der Tosifta fehlt, hat der Talmud erhalten (Sabbat 138. b.), sowie auch eine andere Lesart am Eingange: עתידה תורה עתידה שעה anstatt שתשתכח מישראל. Sonderbar ist es, daß an dieser Stelle dasjenige als eine Art Prophezeiung genommen wird, daß die Thora einst vergessen werden würde, was doch eigentlich nur Befürchtung war — Später, als durch die Bemühungen der Tanaïten die Gesetzeskenntniß allgemein wurde, konnte man diese Befürchtung gar nicht mehr begreifen, und man fragte, wie wäre eine solche Vergeßlichkeit möglich: בהדיא. הא נמי מתניתין היא כחיב ביה!!! (daß).

Gewißheit hervor, daß im Lehrhaus oder im Weinberge zu Jabne die Ausgleichung der Differenzen versucht wurde, und daß es R. Gamaliel's Verdienst war, die Streitigkeiten der beiden Schulen und die Unsicherheit der Praxis beseitigt zu haben. Ueber die Differenzpunkte beider Schulen, welche eine so tiefe Bewegung hervorgerufen, daß es zu blutigen Streitigkeiten gekommen war, und sogar auf das politische Leben vor der Tempelzerstörung einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt haben, ist im vorhergehenden Bande im Zusammenhang mit der politischen Geschichte jener Zeit abgehandelt.

5.

Rabbi Elieser b. Hyrkanos.

Von der Starrheit des schamaïtischen Lehrsystems, auch nicht ein Haarbreit weiter zu gehen, als der vorhandene Traditionsstoff bestimmt, und dem selbstständigen Forschen kein Jota einzuräumen, giebt R. Elieser b. Hyrkanos einen sprechenden Beweis. Er hat stets nur Vernommenes, und wie er es vernommen, gelehrt, und nie etwas mitgetheilt, was er nicht vernommen: מעשה בר' אליעזר ששבת בגליל העליון ושאלוהו שלשים הלכות בהלכות סוכה. י"ב אמר להם שמעתי, ח א"ל לא'— שמעתי אמרו לו כל דבריך אינן אלא מפי השמועה? א"ל הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי — ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי (Succa 28. a) Auf Anfragen, für welche er keine traditionelle Entscheidungen hatte, gab er ausweichende Querfragen (das. Tosifta Jebamot c. 3. Joma c. 3. Babli Joma 66. b. zum Theil j. Joma II. p. 43. c.) מעשה בר"א ששבת בגליל העליון בסוכתו של ר. יוחנן בר' אלעי בקיסריון (Caesarea Philippi) אמר לו מהו שאפרש עליה סדין? א"ל אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד ממנו שופט. הגיע חמה לחצי לסוכה א"ל מהו שאפרש עליה סדין א"ל אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים — לא מפני שהפליגן בדברים אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי — רבו: שאלו את ר' אליעזר מטזר מהו שירש א"ל מהו לחלוץ? ומהו לחלוץ? א"ל מה הוא לירש? אמרו לו מה הוא לסוד את ביתו א"ל מה הוא לסוד את קברו — מהו לגדל חזרים אמר להם מהו לגדל תרנגולין. שאלו את ר"א הרי שחלה שעיר המשתלח מהו להרכיבו א"ל יכול הוא להרכיב אחרים. חלה משלחו מהו שישלחו ביר אחר א"ל אהא (תחיה) בשלום אני ואתם. דחפו ולא מת מהו שירד אחריו וימיתנו. א"ל כך יהיו אויבי המקום. Aehnliche Querfragen, die von R. Elieser an diesen Stellen erzählt werden, scheinen eine dunkle Anspielung auf die politische Lage und auf das Christenthum zu enthalten. שאלו את ר"א מהו להציל את הכבשה טיד הארי (הזאב) א"ל דומה שלא שאלתוני אלא על הכבשה ואת הרועה מהו להציל? פלוני מה הוא לעולם הבא? א"ל דומה שלא שאלתוני אלא על פלוני. ולא שהיה מפליגן בדברים אלא שלא אמר דברים שלא שמע מפי רבו[1]. Höchst merkwürdig ist es, daß R. Elieser nicht einmal die Schlußfolgerung קל וחומר gelten lassen mochte und ihrer Beweiskraft sein „ich habe es nicht also vernommen" entgegensetzte: אמר ר' אליעזר שמעתי שאבר מן החי מטמא א"ל ר' יהושע מן החי ולא מן המת? וקל וחומר ומה חי שהוא טהור — מת שהוא טמא לא כל שכן וכתיב במגילת תענית פסחא ועירא דלא למספד הא רבא למספד! אלא כל דכן הכא נמי כל דכן. אמר לו ר' אליעזר כך שמעתי (לא אמרו אלא על אבר מן החי). — שהיה ר"א אומר זכין לגדול א"ל ר"י אם לקטן אטרת ק"ו לגדול (Chulin 129 b. Adojot 9. b. Megillat Ta'anit c. 2.). Vergl. b. Pesachim p. 38. b.: אמר ר' אילעאי שאלתי את ר' אליעזר מהו שיצא אדם בחלת תודה ורקיקי נזיר? לא שמעת. באתי ושאלתי לפני ר' יהושע

[1]) Der kundige Leser wird erkennen, daß ich die richtige Lesart dieser Stellen aus den verschiedenen Quellen wieder herzustellen versucht habe, da sie bald in der einen, bald in der andern bis zur Sinnlosigkeit entstellt ist.

אמר לי . . כשבאתי והרצתי דברים לפני ר"א אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני. Der letzte Satz ist offenbar eine Ironie, wie es zum Theil der Talmud auffaßt: „Beim Bündniß! das sind wohl Worte, die Mose auf dem Sinai offenbart worden!" In Tosifta Chala I. ist der ganze Sachverhalt gräulich entstellt. Wenn wir dagegen anderweitig finden, daß R. Elieser diese Schlußformel mit Gewandheit handhabte (s. Frankel Hodogetik z. Mischna p. 78), so scheint er sie nur in solchen Fällen angewendet zu haben, wo eine tradirte Halacha dadurch eine Stütze erhielt, aber nicht um eine daraus zu folgern. Vgl. Negaim 9. 3., 11. 6. שאלו את ר' אליעזר — אמר להן לא שמעתי. אמר לו ר' יהודה בן בתירה אלמד בו. א"ל (ר"א) אם לקיים דברי חכמים הן — אמר לו (לר' ריב"ב) חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים. Ich glaube daher in der merkwürdigen Sentenz R. Elieser's מנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי הכמים (Abot II., Ende), die weder von Raschi, noch in Aruch eine befriedigende Erklärung gefunden hat, seine Abneigung gegen das Deuten und Folgern und seine Vorliebe für das gedächtnißmäßige Empfangen ausgesprochen zu finden. Man wird in diesen Momenten nicht verkennen, daß Elieser ein treuer Anhänger der schammaïtischen Richtung, d h. des schammaïtischen Geistes war, für die Halacha der logischen Folgerung keinen Spielraum einzuräumen; damit ist nicht gesagt, daß er solidarisch sämmtliche Halachas dieser Schule, דברי ב"ש, acceptirt haben müßte. Wenn übrigens Jeruschalmi auch nicht ausdrücklich die Benennung שמותי, welche R. Elieser beigelegt wurde, als Anhänger Schamaï's erklärte, so würde sich dasselbe durch das Lob ergeben, das R. Elieser den sogenannten achtzehn Bestimmungen (י"ח דבר) ertheilte. Diese erschwerenden, von den Schamaïten durchgesetzten Bestimmungen, gegen welche die Hilleliten eine energische Opposition gemacht, und gewissermaßen nur durch Gewalt gezwungen, nachgegeben haben (s. B. III Note 26), lobt R. Elieser mit den Worten, daß deren Urheber damals das Maß der Lehre erst recht gefüllt hätten: בו ביום גדשו סאה Tosifta Sabbat I.; Sabbat I. p. 3 c. b., das. p. 153 b.)

6.

Rabbi Josua b. Chananja.

Kaum braucht R. Josua's Milde im Leben wie in der Lehre documentirt zu werden. Seine Einsprache gegen die Entscheidung durch das Bat-Kol: אין משגיחין בבת קול, seine kühne Aeußerung לא בשמים היא, daß nicht die Himmelsstimme, sondern nur die Majorität den Ausschlag geben könne (Baba Mezia 59 a.), sein Grundsatz, daß nicht unerträgliche Erschwerungen auferlegt werden dürfen: אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה (Baba Batra 60 b.); sein scharf rügendes Urteil gegen die schammaïtischen Erschwerungen: בו ביום מחקו סאה לחבית שהיא טולאה שמן כל מה שאתה נותן לתוכה מים מפזרת את השמן (das. [1]), sind bekannt. Minder bekannt ist seine gegen die damalige Anschauung höchst nüchterne und prosaisch klingende Sentenz, daß man sich nicht den ganzen Tag mit dem Gesetzesstudium zu beschäftigen brauche, daß vielmehr derjenige die ganze Thora erfülle, der Morgens und Abends einige Halachas sich einprägt, im übrigen aber seiner Nahrungsbeschäftigung nachhängt: ר' יהושע אומר שונה אדם שתי הלכות

[1]) Siehe Raschi das. R. Jizchak, der Aeltere, (ר"י) will die scharfe Rüge R. Josua's durch eine Erklärung verwischen, aber ein späterer Tosaphist widerlegt schon diese Erklärung.

בשחרית ושתים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאילו קיים כל התורה כולה (Mechilta P. Beschalach p. 32. Ed. Amst.). Vergegenwärtigt man sich diese Eigenthümlichkeit R. Josua's, so dürfte man es nicht bedenklich finden, den rügenden Ausspruch gegen die unzähligen Halachas ohne biblische Basis auf diesen Tanaïten zurückzuführen: הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררין תלויין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות. Als Beweis dafür kann der in der Tosifta erhaltene Schluß gelten: מכאן היה ר' יהושע אומר צבתא בצבתא מתעבדא צבתא קדמייתא מאי הות? (T. Chagiga c. 1.) Dieser Passus giebt keinen Sinn, wenn man ihn nicht als Rüge auffaßt: Man kann wohl mit einer Zange die andere verfertigen, d. h. aus einer Halacha viele folgern, aber die Frage ist, ob die erste in der Schrift begründet sei[1]). — Als Ergänzung zur Charakteristik R. Josua's gehört seine Ansicht über die Theilhaftigkeit frommer Heiden an der Seligkeit, die er im Gegensatze zu R. Elieser geltend gemacht hat. Die Stelle findet sich ausführlich in (Tosifta Synhedrin c. 13.) ר"א אומר כל גוים (כ"צל) אין להם חלק לעולם הבא שנאמר ישובו רשעים לשאולה כל גוים. א"ל רבי יהושע אילו אמר הכתוב ישובו וכו' ושתוק הייתי אומר כדבריך — עכשיו שאמר הכתוב שכחי אלה' הא יש צדיקים באומות העולם שיש להן חלק לעולם הבא. Diese Stelle war ursprünglich auch im Talmud aufgenommen (Synhedrin 105. c.), merkwürdigerweise ist der Schluß geradezu weggelassen worden.

7.

Die Theorie R. Akiba's und R. Ismael's.

R. Akiba's und R. Ismael's Theorie müssen gegen einander gehalten werden, weil sie Correlata sind, und eine auf die andere Licht wirft. Ihre Grunddifferenz, welche als Prinzip ihrer beiderseitigen Theorie angesehen werden kann, betrifft die Pleonasmen im biblischen Text. Nach R. Ismael sind sie nichts weiter als rhetorischer Sprachgebrauch, als syntaktischer Redeschmuck zu betrachten, wie jede Sprache deren hat; nach R. Akiba hingegen sind sie wesentliche Bestandtheile der Gesetzesbestimmungen, welche Traditionen und Handhaben für neue Folgerungen sinnvoll andeuten, weil in der göttlichen Gesetzgebung gar nichts Ueberflüssiges stehe. Es ist dieselbe Ansicht, welche auch Philo betont: *σαφῶς εἰδώς, ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθηοιν, ὑπὸ τῆς τοῦ πραγματολογεῖν ἀμυθήτου φορᾶς* (de profugis M. 458.) Nur was Philo auf ethische und philosophische Verhältnisse deutete, wendete R. Akiba auf halachische Bestimmungen an. Jeruschalmi hat viele Belegstellen für diese Differenz zwischen R. Akiba und R. Ismael: נדר להזיר מכאן שכנויי נזירות כנזירות עד כדון כר' עקיבה דאמר לשונות רבויין הן (ברם) כד' ישמעאל (אין דורשין) דאמר לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה (כלשון בני אדם) הלך הלכת נכסף נכספת וכו' (j. Nedarim I. 1. und an mehreren Stellen). So oft also, dem hebräischen Sprachgebrauch gemäß, die Construktion des definitum cum infinitivo vorkommt, ist nach R. Akiba's Theorie der Infinitiv eine Andeutung. Da R. Akiba's System im Talmud herrschend wurde, so werden solche Construktionen ohne weiteres לרבות gedeutet: השיב תשיב, העבט תעביטנו, nur noch ein dunkles Bewußtsein ist davon geblieben, daß diese Ansicht ihre Gegner hatte: ולר"ש דאמר העביטנו למה לי?

[1]) Die Schlußworte הא לא בריה הות gehören gar nicht hierher, sondern sind eine Reminiscenz aus einer anderen Stelle (Pesachim 54. a.) ר' יהודה אומר אף דצבת נברא בע"ש בין השמשית הוא היה אימר צבתא בצבתא — וצבתא קמייתא מאן עבד הא לא בריה בידי שמים היא.

דברה תורה כלשון בני אדם (Vergl. Baba Mezia 31. a. b.) — Die nächste Consequenz aus dieser Prämisse war, daß R. Akiba ebenso jede Partikel, wie jede dem Hebräischen eigenthümliche Wort- und Sylbenform (welche Hieronymus recht glücklich durch ἄρθρα und προάρθρα wiedergibt) für bedeutungsvoll hielt, während R. Ismael auch solche als reine Formsache erklärte. Ob die Partikeln את, גם, אך und רק zu deuten seien, war eine alte Differenz zwischen Nachum aus Gimso und Nechunja b. Hakanah; der erstere bejahte, der letztere verneinte es. R. Akiba hielt sich an die erstere, R. Ismael an die letztere Theorie. (Vergl. Genesis Rabba c. 1. Tosif. Schebuot c. 1. Talmud Schebuot 26. a.) ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה — בשביל ששמשת את נחום איש גמזו כ"ב שנים אכין דקין מעוטין, אתין וגמין דבווין הדין את דכתיב הבא מה הוא? — שר' עקיבה לא היה דורש כלל ופרט והיה דורש רבווין ומעוטין שכך למד מנחום איש גמזו — שר' שמעון (צ"ל ר' ישמעאל) לא היה דורש רבווין ומיעוטין. Der Unterschied zwischen כלל ופרט und רבוי ומעוט ist, vom Resultate abgesehen, kein blos formeller, sondern ein wesentlicher, indem nach jenem die Deutung auf wenige Fälle beschränkt wird, nach diesem hingegen erhält sie eine weite Ausdehnung, namentlich in Betreff der Partikel את, welche so unzählige Mal vorkommt. Allein R. Akiba ging noch weiter, als sein Vorbild Nachum aus Gimso, indem er diese Partikel niemals als Casuszeichen, sondern stets als Andeutung angesehen haben wollte: היה דורש כל אתין שבתורה. Diese Consequenz machte seinen Schüler [1]) Nehemia aus Emmaus in Betreff der Anwendung auf den Vers: את ה' אלהיך תירא so stutzig, daß er sich von dieser Theorie losgesagt hat. R. Akiba hatte aber dafür eine Auskunft: א תו ואת תורתו (in Babli לרבות תלמידי חכמים). Im schärfsten Gegensatze zu R. Akiba ließ R. Ismael diesem Formworte seine grammatische Bedeutung, und nur in drei Fällen faßte er es in geringer Umdeutung als Reflexivum: זה אחת משלשה אתים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה והשיאו אותם עון אשמה — הם כשיאים את עצמם. ויקבור אותו בגיא — הוא קבר את עצמו אף כאן אתה אומר אותו הוא יביא את עצמו (Sifri zu Numeri 6. 13). — Außer den vier genannten Partikeln deutete R. Akiba auch das so häufig vorkommende Einleitungswort לאמור und öffnete dadurch der Deutung ein weites Feld: ר' עקיבה אומר כל מקום שנאמר בה לאמור צריך לידרש (Sifri zu N. 5. 6.) Er deutete endlich die Laute ה und ו, so oft sie im Contexte pleonastisch scheinen: אמר ר"ע ישמעאל אחי בת ובת (Synhedrin אני דורש. א"ל ר' ישמעאל וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשריפה? 51. b.) כר' עקיבא דדריש ויו (Jebamot 58. b. ff.) Eine weitere Differenz zwischen ihrer entgegengesetzten Theorie war, daß R. Ismael die nicht in der Schrift ausdrücklich angegebenen, sondern lediglich aus Schlußfolgerungen und Deutungen gewonnenen Halachas nicht wiederum als Prämissen zu neuen Folgerungen gebrauchen mochte, während R. Akiba auch von Derivaten weiter folgerte: עד כדון בר' עקיבא דאית ליה למד מן הלמד (ברם) כר' ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד (j. Kiduschin I. 2.) Vergl. Nasir 57. a., wo R. Akiba aus einer Halacha eine Schluß-

[1]) Jeruschalmi (Berachot IX. Sota V. 7. folgend, habe ich diesen Nehemia als Jünger R. Akiba's angegeben: נחמיה עמסיני שמש את ר' עקיבא עשרים ושתים שנה ולמדו אתין וגמין — א"ל מה הוא ההן דכתיב את ה' — א"ל אותו ואת תורתו. Babli (Kiduschin 57. a und Parallelstellen) stellt das Verhältniß so dar, als wenn Nehemia der Vorgänger R. Akiba's gewesen wäre. Die Nachrichten des Jeruschalmi verdienen jedoch in Betreff der Fakta, welche in Judäa vorgingen, stets den Vorzug. Nach demselben muß auch die Nachricht in Genesis Rabba (l. c.) berichtigt werden, als wenn R. Akiba 22 Jahre Zuhörer von Nachum gewesen wäre, wofür in dessen Leben gar kein Raum bleibt. Diese 22 Jahre beziehen sich vielmehr auf Nehemia, der allerdings lange R. Akiba's Zuhörer gewesen sein kann; die Zahl 22 ist wie die Zahl 13 eine runde; s. weiter unten

folgerung formulirt: דנין ק"ו מן הלכה. Es scheint, daß R. Akiba seine Theorie so weit auf die Spitze getrieben hat, gefolgerten Halachas auch so viel Gewißheit einzuräumen, daß sogar Leibesstrafe dadurch verhängt werden dürfe. Denn jener Grundsatz: אין עונשין מן הדין, hat nur R. Ismael zum Urheber (j. Abodah Sara Ende): דר' ישמעאל אמר למדין מק"ו ואין עונשין מק"ו woraus eben hervorgeht, daß R. Akiba ein Gegner desselben war. Wir dürfen demnach ohne Bedenken annehmen, daß auch jene Herleitungsformeln, welche unter dem Namen: סמוכין, מקרא נדרש לפנינו ולאחריו, גורעין ומוסיפין ודורשין, אם אינו ענין לכאן וכו' von dem einen oder dem anderen der Jünger R. Akiba's geltend gemacht werden, ebenfalls Consequenzen aus dem von R. Akiba aufgestellten Prinzipe sind: daß im Schrifttexte gar nichts Ueberflüssiges sei, und jeder Wink beachtet werden müsse. Gegen diese exorbitante Interpretation R. Akiba's scheint R. Ismael, dessen nüchterne Ansichten wir bereits kennen gelernt, seine Theorie aufgestellt zu haben, daß es nur dreizehn Interpretationsregeln gebe. Diese dreizehn Midot sind bis auf גזירה שוה so ziemlich logischer Natur, und man könnte daher R. Ismael's System das logische, R. Akiba's gewissermaßen das allegorische nennen. R. Ismael scheint übrigens seine Theorie mit vieler Vorsicht begründet zu haben, indem er selbst für die am meisten einleuchtende Formel des ק"ו einen biblischen Anhaltspunkt sucht: הן כסף אמר ר' ישמעאל זה אחד מעשרה קלים וחמורים הכתובים בתורה (Genesis Rabba c. 92.). Jalkut hat dafür die gewiß unrichtige Lesart (ר' שמעון). — Daß R. Ismael's dreizehn Regeln eine Entwickelung aus den Hillel'schen 7 Midot sind, wird gegenwärtig nur von Stockorthodoxen geleugnet, die einen Sturm gegen diese scheinbar heterodoxe Ansicht erhoben haben; vergl. Frankel, Hodogetik zur Mischna p. 19. Diese dreizehn Midot sind: 1) ק"ו; 2) ג"ש; 3) בנין אב מכתוב אחד; 4) כיוצא בו ממקום אחר; 5) כלל ופרט; 6) ב"א מב' כתובים; 7) דבר הלמד מענינו (Eingang zu Torat Kohanim Tosifta Synhedrin c. 7. Abot di R. Nathan c. 37.) Sie hat R. Ismael theils zusammengezogen, theils erweitert, theils neue zu denselben hinzugefügt. 3., 4. und 6. machen in R. Ismael's System eine einzige Regel aus, indem כיוצא בו = מה מצינו = בנין אב מכתוב א' gesetzt wird. Hingegen hat derselbe die Midah 5. in acht Unterabtheilungen gebracht, d. h. sie specificirt a) כלל שאחריו פרט; b) פרט שאחריו כלל; c) כלל ופרט וכלל; d) כלל הצריך לפרט ופרט הצריך לכלל; e) דבר שיצא מן הכלל; f) פרט שיצא לטעון אחר בענינו; g) פרט שיצא שלא בענינו...; h) פרט שיצא ללמד בדבר החדש. Zu 7. hat er hinzugefügt דבר הלמד מסופו, und die dreizehnte Midah R. Ismael's ב' כתובי' המכחישים kommt in Hillels Schema gar nicht vor. So sind aus Hillel's Midot, als dem Keime, durch die Midot der Schulen Nachums aus Gimso und Nechunja's b. Hakanah, R. Akiba's und R. Ismael's zwei Interpretationssysteme hervorgewachsen, welche, obwohl differirend, neben einander herliefen, ohne einander zu verdrängen. Vergl. darüber noch Frankel a. a. O. p. 108.

8.

R. Akiba's Mischna.

R. Akiba wird ausdrücklich als Ordner des Halachastoffes aufgestellt: ואת עצומים יחלק שלל זו ר' עקיבא שהתקין מדרש הלכות אגדות בשהיה ר' עקיבא מסדר הלכות לתלמידים אמר כל מי ששמע טעם על חבירו יבא ויאמר (Tosifta Sabim c. 1.), oder wie Simson von Sans die Lesart hat: כל מי ששמע טעם מחבירו. Dazu die allerdings nicht so ganz authentische Notiz in j. Schekalim V. Anf. ואת

(?) עצומים יחלק שלל זו ר' עקיבה שהתקין מדרש הלכות ואגדות. Was dieses bedeutet, ist bereits in Note 2 nachgewiesen worden, daß Midrasch und Halachot nur als Auseinanderlegung des Inhaltes der Mischna zu betrachten seien. Auch der Zusatz zu dieser Stelle ist wohl zu beachten, daß R. Akiba die Generalia und Specialia eingeführt, d. h den Stoff unter Rubriken gebracht habe. וי"א אלו אנשי כנסת הגדולה (תקנום) וטה שהתקין (l. התקין) זה? כללין ופרטין. Zum Schlusse wird noch die Art der Mischna-Ordnung deutlich gemacht, daß die Halachas an Zahlen geknüpft wurden: שעשו את התורה ספורות ספורות. ה' לא יתרומו, ה' דברים חייבים בחלה, ט"ו נשים פיטרות צרותיהן, ל"ו כריתות בתורה, י"ג דבר בנבלת עוף הטהור, ד' אבות נזיקין אבות מלאכות מ' חסר אחת. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese in die Mischnasammlung durch das Medium R. Meïr's übergegangene Ordnung von R. Akiba herrührt, indem ausdrücklich משנת ר' עקיבא namhaft gemacht wird, deren Existenz sogar zu den Ohren des geschmacklosen Compilators Epiphanius gedrungen ist, der sie *δευτέρωσις ἡ καλουμένη τοῦ Ραββιακιβά* nennt (o. S. 391). Daß man später diese übersichtliche Zusammenstellung auf die ecclesia magna oder gar auf die משפחות סופרים יושבי יעבץ zurückgeführt hat, ist eine jener Antedatirungen, welche in der Agada häufig vorkommen. Kaum bedarf es der Erwähnung, daß diese משנה דר' עקיבא gleichbedeutend mit jenen מדות (Maaße) ist, von denen R. Simon b. Jochai spricht: שני מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של ר' עקיבא (Gittin p. 67. a.) Folglich bedeuteten ursprünglich מדות oder was dasselbe ist מכילתין, מכילאן, מכילתא nicht motivirte Halachas, wie Zunz G. V. S. 47. d. aufstellt, sondern eine nach Zahlen oder sonst wie mnemonisch geordnete Halacha-Ordnung. Später noch werden מכילתא und מהניתא als identisch gebraucht: אפיק ר' יאשיה מכילתא (j. Aboda Sara IV. 8.) gleich ואייתי מהניתא בידיה (Chulin 68. und andere Stellen). — Daß R. Akiba's Ansicht ältere Halachas geradezu verdrängt hat, wird an mehreren Stellen unter verschiedenen Formeln aufgestellt: זו משנת ר' עקיבא אבל משנה ראשונה אמרה (Synhedrin 27. a. Tosifta Erachin c. 5.) oder משנה ראשינה אומרת — ר' עקיבא אומר (Nasir 34), oder עד שבא ר' וקנים ראשונים — עקיבא ואמר (Sabbat 14.). Man gestand sich ein, daß man so lange im Irrthum war, bis R. Akiba das Richtigere lehrte: בראשונה היו אומרים — עד שבא ר' עקיבא (Nedarim 24. 64. Rosch-ha Schanah 17. Tosifta Pesachim I. 1. Moed Katan c. 2. Sifra Behar c 5.). Man könnte daraus schließen, daß überall, wo die ältere Mischna einer jüngeren Entscheidung entgegengesetzt wird, dieselbe R. Akiba zum Autor habe. — זו משנה ראשונה ב"ד של אחריהם אמרו (Ketubot 57. Gittin 55.) זו משנה ראשונה רבותינו התקינו (Tosifta Ketubot c. 5.) [Es kann dies allerdings als Regel angenommen werden, die aber auch ihre zahlreichen Ausnahmen hat. S. Frankel Hodog. p. 210.]

9.

Der Ehrentitel Rabbi.

Vor der Tempelzerstörung kommt der Titel Rabbi nicht vor, wie überhaupt keine Ehrenbenennung üblich war. Mit richtigem historischen Takt stellt daher Scherira auf, daß dieser Titel erst seit R. Jochanan b. Sakkai in Jabne in Gebrauch kam: ובדורות הראשנים שהיו גדולין מאוד לא היו צריכין לרבר בם לא ברבן ולא ברבי ולא ברב — ופשט הדבר מתלמידי ר' יוחנן בן זכאי ואילך (Aruch Artikel אבי). Selbst die Benennung Rabban für die Patriarchen, die mit Gamaliel dem ältern beginnen soll, ist zweifelhaft und scheint vielmehr erst später, als Ehrentitel über-

haupt in Mode gekommen waren, übertragen worden zu sein. Jedenfalls irrt Hill. de Hebraeorum Rabbinis s. magistris. daß die Zeit sich nicht bestimmen lasse, wann der Titel Rabbi aufgekommen ist. Man wird daher die Benennung Rabbi, welche in den Evangelien (mit Ausnahme des Lucas-Evangeliums) Johannes dem Täufer und Jesus beigelegt werden, als einen Anachronismus anzusehen haben. Anachronismus ist auch jene Jesu in den Mund gelegte Rüge gegen den Ehrgeiz der jüdischen Gesetzlehrer, sich gern mit diesem Titel nennen zu lassen, und die Warnung, daß sich seine Jünger nicht Rabbi nennen lassen sollten: καὶ φιλοῦσι (οἱ γραμματεῖς) — καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββὶ ῥαββί. Ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί (Matthäus 23, 7—8.). Dieses Moment giebt ebenfalls einen Fingerzeig, wann die Evangelien niedergeschrieben wurden, nämlich zu der Zeit, als der Titel Rabbi in so hohem Ansehen stand, daß die Kirchenlehrer nicht umhin konnten, ihn auch auf Jesus zu übertragen.

10.

Die Einsetzung des Abendmahles.

Kein Zug verräth so sehr die Unechtheit der von Jesu in den Evangelien tradirten Reden und Institutionen, als die Einsetzung des Abendmahls. Am Rüsttag des Festes der ungesäuerten Brode (τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, näher im Lucasevangelium ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα) d. h. am vierzehnten Nisan gab Jesus seinen Jüngern den Auftrag das Paschalamm vorzubereiten; an demselben aß er das Mahl, indem er das Brod für seine Jünger brach und den Kelch herumgehen ließ, und setzte an demselben Abend das Abendmahl ein. Diese Relation bringt die Interpreten in Verzweiflung. Drei unauflösliche Schwierigkeiten bieten sich hierbei dar: 1) Wie konnte Jesus am Abend des vierzehnten Nisan das Paschamahl feiern, da er doch an demselben Tage gekreuzigt wurde? 2) Warum kennen nur die drei synoptischen Evangelien die Einsetzung des Abendmahls, während das Johannisevangelium desselben auch nicht mit einer Sylbe erwähnt? 3) Warum kommt bei diesem Paschamahl Jesu nur Brod und Wein, und nicht das Hauptrequisit, nämlich das Fleisch vom Paschalamm vor, um dessentwillen er doch seinen Jüngern den Auftrag gegeben hat? Um die erste Frage zu beantworten, haben die Interpreten und Harmonisten zu allerlei Hypothesen gegriffen, die aber nur von der großen Noth zeugen, etwas als geschichtlich festhalten zu wollen, was sich doch so augenscheinlich als Sage verräth. Man erklärte: Jesus habe schon am dreizehnten Nisan-Abend das Pascha genossen, weil er vorher gewußt, daß er durch seinen Tod an dem folgenden Abend daran verhindert sein werde; oder: Jesus habe es wohl am rechten Tage genossen, das Synhedrium hätte aber das Pascha um einen Tag verschoben, weil es den Zusammenlauf des Volkes gefürchtet; weiter: Jesus habe kein wirkliches Pascha genossen, sondern nur ein πάσχα μνημονευτικόν, das auch am dreizehnten stattfinden durfte; ferner: wegen der Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern seien damals zwei verschiedene Rüsttage vorgekommen; ferner: man habe überhaupt das Paschalamm schon am dreizehnten Abend genossen, welches der Vorabend des Paschatages sei; endlich: man habe wegen des Sabbats den Paschatag verschoben, weil am Sabbat die Opfervorbereitungen nicht vorgenommen werden durften. Alle diese und noch andere wunderliche Erklärungen finden sich in Wieners biblischen

Realwörterbuche, Artikel Pascha, zusammengestellt und sehr gründlich widerlegt. Den Schlüssel zu diesen Räthseln giebt aber das Verhältniß der synoptischen Evangelien zu dem johanneïschen. Die ersteren enthalten bekanntlich viele judenchristliche Traditionen, während das letztere, im heidenchristlichen Kreise entstanden, wenig davon hat. Die Judenchristen kannten aber nach der Zerstörung des Tempels, als das Opferwesen unmöglich geworden war, nur das *πάσχα μνημονευτικόν*, aus dem ungesäuerten Brode (מצה מצות) und dem Weine ארבע כוסות.) bestehend. Daher wissen die evangelischen Erzählungen nichts vom Opferlamm, sie heben nur hervor das bestimmte pflichtmäßige Brod (*ὁ ἄρτος*; so richtig in Matthaeus 26. 26. *λαβὼν τὸν ἄρτον*, in den übrigen, sowie im ersten Corintherbrief, falsch ohne Artikel) und den bestimmten Kelch (*το ποτήριον*). Die Judenchristen nahmen diesen jüdischen Brauch (מנהג) aus dem Judenthum herüber, bildeten ihn aber zu einem Symbol der Eucharista um und brachten ihn mit Jesu Leidensgeschichte in Zusammenhang. Das Andenken an den Auszug aus Egypten, welches jenes Surrogat des Pascha vergegenwärtigen sollte, wurde in das Andenken an Jesus umgedeutet (*εἰς τὴν ἀνάμνησιν ἐμήν*), und darum mußte Christus selbst das Abendmahl eingesetzt, d. h. das Pascha gefeiert haben. Der Anachronismus, in welchen sich die Evangeliendichter verwickelten, Jesus das Paschamahl am Pascha-Abend vor seinem Tode genießen zu lassen, entging ihnen, oder kümmerte sie nicht; ihnen war es nur darum zu thun, Jesus selbst als Stifter dieses Sakraments zu haben. Das heidenchristliche Johannisevangelium ist aber frei von diesem Widerspruch, weil in dem Kreise seiner Entstehung die Erinnerungsfeier des jüdischen Pascha durchaus unbekannt war. Merkwürdig ist, daß die späteren Ebioniten in ihrem sogenannten Hebräerevangelium eine eigene Wendung im Passahkapitel hatten. Auf die Frage der Jünger: „Wo willst du, daß wir für dich vorbereiten, das Pascha zu essen?" giebt Jesus eine ausweichende Gegenfrage: „Habe ich denn gewünscht, dieses Pascha als Fleisch zu genießen: *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τό πάσχα φαγεῖν*? Epiphanius c. Haereses I. 2. 22. p. 146.)

11.

Ebioniten, Nazaräer, Minäer.

Die Kirchenväter bezeugen übereinstimmend, daß die Ebioniten auch noch bis ins vierte Jahrhundert das ganze jüdische Gesetz beobachtet haben. Dieselben fügen hinzu, daß es zwei Parteien unter denselben gegeben, die eine, welche Christus nur als Menschen verehrte, der aus dem ehelichen Umgange eines Mannes mit Maria erzeugt worden, und die andere, welche ihn von einer Jungfrau und dem heiligen Geist geboren werden läßt (Müller, *ΦιλοσοΦούμενα*; Justinus Martyr, Dialog cum Tryphone ed. Otto p. 150. Origines c. Celsum und Parallelstellen. Eusebius H. E. III. 29. Epiphanius adv. Nazareos et Ebionitas. Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter I. 180.). Diese mehr spiritualistische Sekte nennt man nach Hieronymus' Vorgang Nazaräer. In neuerer Zeit hat man mit Recht bezweifelt, ob die Nazaräer der nachapostolischen Zeit, d. h. des zweiten Jahrhunderts, sich Christus göttlich gedacht haben. Indessen kommt es auf die Benennung weniger an, genug, daß es eine judenchristliche Sekte gegeben hat, welche neben der strengen Beobachtung der jüdischen Gesetze und im Widerspruche mit ihrer Anschauung, Jesus eine gött-

liche Abstammung und Verehrung zutheilte. In der talmudischen Literatur werden sie Minäer מינים, genannt, über deren Identität belehrt uns Hieronymus (epistola ad Augustum): usque hodie per totas orientis Synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis usque nunc damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant . . . sed dum volunt esse et Christiani et Judaei, nec Judaei sunt nec Christiani, vergl. Chulin 13 b: אין מינין באומות. Die Etymologie und Bedeutung des Wortes מין, welches in der talmudischen Literatur nur in diesem engen Sinne genommen wird, ist noch immer nicht befriedigend ermittelt. In Sifra oder Thorat Kohanim wird es im Plural consequent מאנים geschrieben. Daß die Sekte, nenne man sie Nazaräer oder Minäer, chronologisch jünger ist, als die der Ebioniten, lehrt das Gesetz der genetischen Entwickelung. Eine Sekte kann wohl den Gegenstand ihrer Verehrung idealisiren von einem hochgepriesenen Menschen zum Gotte, aber ihn nicht degradiren vom Gotte zum bloßen Propheten. — Ich rechne noch zu den Mischlingssekten, welche, ohne das Judenthum aufzugeben sich mehr und mehr zum Heidenchristenthum neigten, die Masbothäer, Geniſten und Meriſten. Die ersteren kennt schon Hegesipp und zählt sie einmal zu den jüdischen, das andere Mal zu den christlichen Häresien. Nachdem der fingirte Tabutis oder Phabulis, aus gekränktem Ehrgeize, weil er nicht Bischof werden konnte, die Kirche verdorben habe, sollen judenchristliche Sekten entstanden sein, darunter *καὶ Μασβοθαῖος ὅθεν Μασβωθαιανοί.* An einer anderen Stelle zählt er die *Μασβωθαιανοί* unter die sieben jüdischen Sekten, nämlich Essäer, Galiläer, Morgentäufer (*ἡμεροβαπτισταὶ*), Samariter, Sadducäer und Pharisäer (Euseb. h. e. IV. 22.). Das Indiculum Haereseon, das man Hieronymus zuschreibt, giebt dazu die richtige Etymologie von Sabbat feiern: Masbonei (falsche Lesart Marbonei) dicunt ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare. Auch die Mischna kennt eine Sekte Sabbatfeierer שובתי שבת, die nicht identisch mit den Juden waren (Nedarim III. 12.). Dasselbe Indiculum nennt ferner als christliche Secten: die Geniſten, quoniam de genere Abrahae sunt, und Meriſten aber die Erläuterung, welche dasselbe zu dieser Benennung giebt, erscheint lächerlich; meristae quoniam separant scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes alios et aliis spiritibus prophetasse. Dieses Moment ist aber nicht specifisch christlich. Ich glaube diesen Namen vielmehr von dem Umstande abzuleiten, daß die Meriſten nur theilweise das Judenthum beobachtet haben, wie z. B. den Sabbat und den Sonntag.

Die Judenchristen traten zuerst in einen polemischen Gegensatz zu den Lehrern der Mischna, den Deuteroten oder den Pharisäern. Die lange Expectoration im Mathäus-Evangelium c. 23, welche Jesus in den Mund gelegt wird, ist weiter nichts als der Polemik eines Judenchristen gegen die Mischnalehrer oder Rabbanan Interessant ist dafür eine Notiz bei Hieronymus:

Duas domus, Nazarei (cum ita Christum recipiunt ut observationes legis veteris non amittant) duas familias interpretantur Sammai et Hillel; ex quibus orti sunt scribae et Pharisaei, quorum suscepit scholam Akibas, (quem magistrum Aquilae proselyti autumant) et post eum Meïr; cui successit Johanan, filius Zachaï et post eum Eliëze et post ordinem Delphon (andere Lesart Telphon[1]) et rursum Joseph

[1]) Soll heißen Tarphon oder richtiger Tryphon.

Galilaeus et usque ad captivitatem Jerusalem Josue. Sammai igitur et Hillel non multo prius quam dominus nasceretur, orti sunt in Judaea, quorum prior dissipator interpretatur, sequens epiphanus, eo quod per traditiones et δευτερώσεις suas, legis praecepta dissipaverint atque maculaverint. Et has esse duas domus quae salvatorem non receperint, quum factus sit eis in ruinam et in scandalum (Hieronymus in Esajam III. 14.). Wiewohl in dieser Stelle die Diadoche der Tanaïten vielfach verschoben und anachronistisch erscheint, so zeugt sie doch zur Genüge, daß die Judenchristen mit den Verhältnissen ihrer jüdischen Gegner nicht ganz unbekannt waren. Eine andere Stelle: Quae nos super Diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazarei contra scribas et Pharisaeos arbitrantur quod defecerint δευτερωταὶ, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis (ibidem XXIX. 21). Ueber die Deuteroten vergleiche noch denf. zu 65. X. 1. Nobis autem videtur contra judices tribus Judae et Israel scribas videlicet δευτερωτάς sermo propheticus conclamare. Daß die ברכת המינים oder die Verwünschungsformel gegen die Minäer, welche Gamaliel II. in Jabne durch Samuel den Jüngern formuliren ließ (b. Berachot 28. 29. j. Berachot IV. p. 8. a.), ursprünglich nur gegen Judenchristen und nicht gegen das Christenthum überhaupt gerichtet war, bezeugt Epiphanius, welcher sogar die Verwünschungsformel mittheilt: *Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παίδες πρὸς τούτους (Ναζωραίους) κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἔωθεν, καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τὶς τῆς ἡμέρας ὅτε εὐχας ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες: ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ Θεὸς τοὺς Ναζωραίους* (Ep. adversus haereses. I. 2. p. 124). Die Formel hat zuerst gelautet: ולמינים ולמלשינים אל תהי תקוה: „Den Minäern und Angebern (Delatoren für die römischen Behörden) möge keine Hoffnung sein." Epiphanius, der ein geborener Jude war, ist ein competenter Zeuge dafür, daß die Verwünschungsformel nur den Nazaräern, d. h. den Judenchristen gegolten hat, als Justinus Martyr, ein geborener Heide, angab: die Juden verwünschten in ihren Gebeten sämmtliche Christgläubigen (Dialog cum Tryphone c. 16. p. 68): *Καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τούς πιστεύοντας ἐπί τον χριστόν.* Auch Hieronymus war schlecht unterrichtet, wenn er behauptet: Et sub nomine . . . Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta (in Jes. 52, 5).

12.

Der Consul-Proselyte Flavius Clemens.

Die eingehende Untersuchung Volkmars über Clemens von Rom (Baur und Zeller theol. Jahrb. 1856 S. 287 ff.), die zum Theil gegen meine Annahme gerichtet ist, daß Clemens, Domitians Neffe, eine Vorliebe für das Judenthum gehabt und deswegen hingerichtet worden, diese Untersuchung hat mich nicht vom Gegentheil überzeugen können. Dio Cassius, zu dessen Zeit Judenthum und Christenthum nicht mehr promiscue zusammengewürfelt wurden, erzählt nach dem Auszuge des Xiphilinus mit deutlichen Worten: Domitian habe Flavius Clemens, seinen Neffen, hinrichten und dessen Frau Domitilla, auch eine Verwandte Domitians, verbannen lassen, indem er beide wegen „Gottlosigkeit" anklagte. Diese *ἀθεότης*, deren sie beschuldigt wurden, wird sofort von Dio erklärt: daß sie in die Verirrung jüdischer Gebräuche

geriethen: *ἐπηνέχθη δε ἀμφοῖν (Κλήμεντι καὶ γυναικὶ αὐτοῦ) ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν* (57. 14.) Eusebius oder sein Vordermann Bruttius (um 250), erzählen nur, Flavia Domitilla sei christliche Proselytin gewesen, woraus eben stillschweigend hervorgeht, daß die kirchliche Tradition nichts davon gewußt hat: Clemens habe nur um des Christenthums willen das Märtyrerthum gelitten: *ἐν ἔτει ιέ Δομιτιανοῦ μετὰ πλείστων ἑτέρων καὶ Φλαβίαν Δομιτίλλαν ἱστορήσαντες ἐξ ἀδελφῆς γεγοννίαν Φλαβίου Κλήμεντος ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατά τιμωρίαν δεδόσθαι* (h. e. III. 18.). Dasselbe erzählt Eusebius in seinem Chronicon zur 218. Olympiade. War aber Clemens nicht Christ, so wird es zweifelhaft, ob Domitilla Christin gewesen sei. Ohnehin ist die dem Bruttius entlehnte Nachricht verdächtig; denn Domitilla wird hier zur Nichte des Clemens gemacht (*ἐξ ἀδελφῆς*, ex sorore neptis), während sie Dio als dessen Frau angiebt. Auch eine, allerdings sehr verwitterte, talmudische Sage unterstützt dieses Factum: daß ein Schwestersohn des Titus, also auch des Kaisers Domitian, oder ein hochgestellter Senator (*συγκλητικὸς*) jüdischer Proselyte geworden. Sogar der Name Clemens schimmert noch durch. (Gittin 56. b.) אונקלום בר קלונקום בר אחתיה דטיטוס הוה בעי לאתגיורי. Statt קלוניקום heißt es in einer anderen Sage (Aboda Sara 11. a.): אונקלום בר קלונימום איגייר. Nun, Onkelos ist eine Verwechselung mit dem proselytischen Bibelübersetzer Akylas (s. Note 13). Klonimos dagegen ist eine Entstellung von Clemens, wie in einer kirchlichen Sage aus Clemens Anakletos geworden ist. Ohne Namen, aber mit Angabe der Zeit unter Domitian erzählt eine nüchterne und historisch gehaltene Notiz: Zur Zeit, als R. Elieser, Josua und Gamaliel in Rom waren, hätte der Senat (סנקליטין) dekretirt: Nach 36 Tagen soll kein Jude im Reiche mehr existiren. Ein Senator, der gottesfürchtig gewesen, hätte den Beschluß R. Gamaliel verrathen und ihn durch seinen Tod — durch Gift — vereitelt והיה סנקליטו של מלך ירא שמים והגיד לרבן גמליאל את הדבר. Nach seinem Tode hätte es sich gezeigt, daß derselbe sich gar vorher beschnitten hatte (Deuteron. Rabba c 2. p 230. a. b.). Dieselbe Geschichte ist sagenhaft entstellt in Aboda Sara p. 10. b., und hier heißt der Proselyte, welcher sich für die Juden geopfert: קטיע בר שלום. Aus dem Verlaufe ergiebt sich, daß derselbe identisch ist mit אונקלום בר קלונימום oder mit Clemens. קטיע erscheint überhaupt daselbst als allegorischer Name, so bleibt nur שלום übrig, welcher die hebräische Uebersetzung von Clemens sein kann. Mit einem Worte: die talmudisch-agadische Literatur hat den Kern erhalten, daß ein Schwestersohn des Titus und Domitian, ein Senator, jüdischer Proselyte geworden, und daß zu seiner Zeit jüdische Weisen in Rom gewesen wären.

Dagegen macht nun Volkmar geltend, daß auch die kirchliche Sage einen christlichen Proselyten Clemens nennt und gewissermaßen glorificirt. 1) Einem Clemens von Rom wird ein Brief (oder zwei) an die Korinther beigelegt über den Streit in der korinthischen Kirche mit der Ermahnung, sich dem Presbyterium oder der Hierarchie zu unterwerfen. 2) Allenfalls auch zwei (syrisch vorhandene) Briefe eines Clemens Romanus über Askese und Klosterleben. 3) Wird ein Clemens bald als zweiter Bischof von Rom, erster Nachfolger Petrus und bald als vierter genannt 4) Werden eine Reihe von Schriften, Homilien, Recognitionen, Constitutiones apostolicae einem römischen Clemens vindicirt — Clementinen. 5) Endlich wird der Bischof Clemens von Rom auch als Märtyrer unter die „Heiligen" gezählt. Aber in allen diesen kirchlichen Sagen

über Clemens ist nicht angegeben, daß er ein Verwandter des Kaisers Domitian gewesen; nur die clementinischen Homilien stempeln ihn in romanhafter Ausschmückung zum Abkömmling des Kaisers Tiberius. Volkmar behauptet nun, daß allen diesen Sagen der Kern von Flavius Clemens zu Grunde läge, daß dieser halb und halb ein Judenchrist gewesen, und daß ihn die Kirche wie die Synagoge deswegen zu dem Ihren machen konnte. Dagegen ist nun einzuwenden, daß den christlichen Sagen gerade die Hauptmomente abgehen: Clemens Verhältniß zum flavianischen Kaiserhause und sein Tod durch Domitian wegen seines etwaigen christlichen Bekenntnisses. Diese Sagen scheinen vielmehr an den Clemens anzuknüpfen, welcher im Philipperbrief als Begleiter des Apostels Paulus erwähnt wird. Und das ist ein ganz anderer Clemens; er hatte gar keine Aehnlichkeit mit jenem Neffen des Kaisers Titus und Domitian. Die älteren Kirchenschriftsteller denken daher gar nicht bei Clemens Romanus an Flavius Clemens. Erst jüngere Historiker identificiren sie künstlich und machen den jüdischen Proselyten zum Christen. Es liegt in der Sucht, jede in den jüdischen Kreisen irgendwie hervorragende Persönlichkeit als Christen auszugeben. Orosius macht die adiabenische Königin Helena zur Christin (hist. 76.) Eine christliche Sage, die Eusebius aufbewahrt hat, läßt den jüdischen Philosophen Philo mit Petrus Umgang pflegen und ihn Zuneigung für das Christenthum fassen (h. eccl. II. 17.). In einer Kirche zu Pisa zeigte man das Grab des älteren Gamaliel, des Enkels Hillel's I., der sich zum Christenthum bekehrt und von der Kirche in den Rang der Heiligen erhoben worden. Das Grab, welches die Gebeine mehrerer solcher Bekehrten umschließen soll, hat die Inschrift:

Hoc in Sarcophago requiescunt corpora sacra
Sanctorum — . . Sanctus Gamaliel . . . .
Gamaliel divi Pauli didascalus olim,
Doctor et excellent Israelita fuit,
Concilii magni fideique per omnia cultor.

Den Patriarchen Hillel II. läßt Ephiphanius vor seinem Tode die Taufe empfangen. Ganz dieselbe Glaubwürdigkeit hat aber auch die Bekehrung von Domitilla und Clemens. Sie hat nicht einmal das Alter für sich.

13.

Akylas, Aquila, Onkelos.

Ueber Akylas' sklavisch treue Uebersetzung, wodurch er der griechischen Sprache Gewalt angethan hat, ist vielfach Klage geführt worden. Hieronymus giebt am deutlichsten die Art der akyläischen Uebertragung an, daß er jede eigenthümliche hebräische Partikel, jede Sylbe, jeden Buchstaben im Griechischen wiederzugeben sich bemühte: Aquila proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed et etymologias verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis . . . Quod Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et literas, dicatque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν quod graeca et latina lingua non recipit (de optimo genere interpretandi). Indessen ist der Widersinn einer solchen Uebersetzungsweise zu groß, als daß gar nichts dahinter stecken sollte Mir scheint der Schlüssel zu diesem Räthsel in dem Umstande zu liegen,

daß Akylas Schüler R. Akiba's war. Dieses bezeugt Hieronymus in der oben (S. 402) citirten Stelle (Akibas quem magistrum Aquilae proselytae autumant und Talmud (j. Kiduschin I. p. 59a.): אמר ר' אסי מישום ר' יוחנן הרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא. Wie R. Akiba namentlich die Objektiv-Partikel את als angedeutete Erweiterung — לרבות — interpretirte — דרש כל אתין שבתורה, (S. 397), so gab Akylas jedes את durch *σύν* wieder, nicht um das hebräische Wort widerspiegeln zu lassen, sondern um den halachischen Sinn anzudeuten. Wie R. Akiba ferner in jedem Buchstaben einen Fingerzeig erblickte, so übersetzte Akylas jede Sylbe und jeden Buchstaben, j.des *ἄρθρον* und *πρόαρθρον*. Eine solche nicht sowohl dem Sinn entsprechende, als vielmehr die Pleonasmen des hebräischen Textes wiedergebende Uebersetzung war ein Zeitbedürfniß, und aus diesem Grunde war die Septuaginta verketzert, weil sie die Pleonasmen, die *περιττά*, zu Gunsten der griechischen Syntax verwischt hat, wie Epiphanius (de mensuris II.) erzählt. Origines sah sich daher genöthigt, um die der Kirche dienende LXX bei Juden in Aufnahme zu bringen, alle weggelassenen Pleonasmen durch Asterisken zu bezeichnen: *Ὠριγένης δὲ ... ἀποκατέστησε τῷ ἑκάστῳ τόπῳ τὸν ἐλλείποντα λόγον παρέθετο γὰρ αὐτῷ τὸν ἀστερίσκον. οὐχ ὡς χρείας οὔσης... περιττὸς γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἵνα μὴ παραλείψῃ Ἰουδαίοις — ἐπιλαμβάνεσθαι τῶς ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησιαις θείων γνάφων* (ibid.). Darum war eben Akylas' Uebersetzung im jüdischen Kreise so sehr beliebt, weil sie dem Pathos jener Zeit, die Halacha in dem Schriftwort wiederzufinden, auf eine so vollständige Weise genügte. Origines erzählt von dieser Beliebtheit bei den Juden: *οὕτω γὰρ Ακύλας δουλεύων τῇ ἑβραικῇ λέξει ἐκδέδωκεν εἰπών. φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἑρμηνευκέναι τὴν γραφὴν* (Origenes ad Africanum 2.). Akylas war demnach keineswegs Sklave des Buchstabens, sondern Herold des akibaïschen Interpretationssystems. Daher werden aus seiner Uebersetzung, wie aus keiner sonst, an vierzehn Stellen in der talmudischen und agadischen Literatur ganz geläufig citirt, weil sie sich in die jüdische Sphäre hineingelebt hat. Diese Stellen sind in de' Rossi's Meor Enajim VI. c. 45. zusammengetragen. Die Septuaginta dagegen hat nicht dieselbe Autorität genossen, weil außer dreizehn Varianten gar nichts aus ihr in derselben Literatur citirt wird. — Die Identität des Proselyten und griechischen Uebersetzers Akylas oder Aquila mit dem Proselyten אונקלוס, dem die chaldäische Uebersetzung zum Pentateuch zugeschrieben wird, braucht kaum bewiesen zu werden. Onkelos ist die orientalische Aussprache für Akylas. Zur Zeit des Talmud hat das sogenannte Targum Onkelos noch nicht existirt; sonst würde es mindestens dasselbe Ansehen wie Akylas' griechische Uebersetzung erlangt haben, während im Gegentheil manche Uebersetzungen, welche sich in unserem Targum Onkelos finden, vom Talmud und Midrasch geradezu verworfen werden, und nicht einmal als Citate eines bestehenden Targum, sondern als Einfälle Unberufener: . . . ואילין דמתרגמינן (Vergl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 75.). Alle Gegenbeweise, welche de Rossi [Meor Enajim c. 45.] für die Verschiedenheit heranbringt, lösen sich in nichts auf, wenn für Gamaliel (ר"ג הזקן) R. Gamaliel II. emendirt wird. Man nannte nach Akylas die einfache wortgemäße, die Halacha berücksichtigende chaldäische Uebersetzung תרגום אונקלוס, ohne daß es einen Uebersetzer dieses Namens gegeben hat. Frankel hat sich Mühe gegeben nachzuweisen (in der klassischen Schrift über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik), daß Akylas und Targum Onkelos an manchen Stellen nicht nur differiren, sondern einander entgegengesetzt übersetzten (S. 15. i. 92. d. 101. r.). Allein abgesehen davon, daß wir keine Gewißheit haben,

ob die von Montfaucon gesammelten Akyläischen Partieen wirklich als die seinigen zu betrachten seien, indem durch Origenes' Zusammenstellungen Manches, was dem einen Uebersetzer angehörte, dem anderen beigelegt wurde, kommt es gar nicht darauf an, daß beide Uebersetzungen harmoniren müssen. Onkelos bedeutet weiter nichts, als eine einfache Hermeneutik. Das Targum Onkelos gehört der nachtalmudischen Zeit an. — Der Uebersetzer Akylas scheint, je mehr man sich die einzelnen Umstände vergegenwärtigt, ganz unzweifelhaft identisch zu sein mit jenem Akylas, der mit Paulus in Verbindung gebracht wird (Apostelgeschichte 18. 2., Römerbrief 16. 3., 2. Timotheus 4. 19.). An der ersten Stelle wird Akylas als von Pontus gebürtig angegeben: *Ποντικὸς τῷ γένει*, der Uebersetzer war ebenfalls aus Sinope in Pontus, wie Epiphanius (de ponderibus XIV.) und Sifra (Sect Behar. 1. 9. ולא מה שהוציא עקילס לעבדיו מפונטוס bezeugen. Diese Identität des jüdischen Proselyten und des Apostelgefährten Akylas stellt auch Epiphanius (und nach ihm Capellus) auf, (ibid. XV.), nur muß er ihm, auf der Erzählung von dem Umgang desselben mit Paulus fußend, eine lange Lebensdauer geben, von der Zeit vor der Tempelzerstörung bis Hadrian. Die gesunde Kritik sieht sich aber genöthigt, da Akylas' Zeitgenossenschaft mit R. Akiba unerschütterlich feststeht, die neutestamentliche Erzählung von demselben als pseudepigraphisch und anachronistisch zu halten, daß nämlich jener Umgang desselben mit Paulus erdichtet sei. Die Sage in der Apostelgeschichte und den citirten Episteln stammt noch aus der Zeit, als Akylas noch dem Christenthum angehörte, d. h. der trajanischen Zeit. Daraus würden sich aber einige biographische Momente für Akylas ergeben, daß seine Frau Priscilla geheißen, daß er Teppichweber gewesen, und daß die Christen auf seine Bekehrung einen so hohen Werth gelegt haben, daß sie ihn als Apostelgenossen aufführten. Weiteres über ihn in der folgenden Note.

14.

Die Aufstände in Palästina unter Trajan und Hadrian und das Apokryphon Judith.

Sehr viel ist in jüngster Zeit über das apokryphische Buch Judith geschrieben worden. Prof. Volkmar hat in verschiedenen Zeitschriften und in einer eigenen Schrift (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Th. I., Tübingen 1860) die von Hitzig hingeworfene Ansicht zu immer größerer Klarheit und historischer Thatsächlichkeit entwickelt: daß dieses Apokryphon im Ausgange der Trajanischen und im Beginne der Hadrianischen Regierungszeit gedichtet worden ist. Trotz der wuchtigen Einwürfe von Seiten Hilgenfeld's und Lipsius' (in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. Jahrg. 1858—59—61) schließe ich mich doch Volkmars Annahme vollständig an, bis auf das, wo — mein geehrter Freund gestatte mir den Ausdruck — er des Guten zu viel gethan hat. Da die Basis für diese Ansicht meine Combination vom Krieg des Quitos oder Quietus (Polemos schel Quitos) bildet, so muß ich gewissermaßen solidarisch dafür aufkommen, meine Combination gegen alle Anfechtung wahren und die Haupteinwürfe widerlegen, welche von gegnerischer Seite dagegen geltend gemacht wurden. Mit Recht bemerkt nämlich Lipsius, der recht gründlich auf dieses Thema eingegangen ist: wenn der Polemos schel Kitos in Nichts oder in einen Scheinbeweis aufgelöst wird, die übrigen von

Volkmar und von mir aufgestellten Argumente ihre Beweiskraft verlieren. Der Beweis von Dio Cassius (68, 32): daß Lusius Quietus wegen seines Vernichtungskrieges in Mesopotamien und auch gegen die dortigen Juden zum Hegemon, gewissermaßen zum Legaten von Palästina, von Trajan ernannt worden (*ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐγγραφῆναι καὶ ὑπατεῦσαι τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι Κύητον*) ist allein nicht entscheidend; denn es folgt noch nicht daraus, daß in Trajans Zeit in Palästina ein Aufstand ausgebrochen wäre, den Quietus zu dämpfen gehabt hätte. Auch das Zeugniß Spartians, daß im Anfang der hadrianischen Regierung Palästina und Lycien einen aufständischen Sinn gezeigt haben: Lycia et Palaestina rebelles animos efferebant (in Hadrianum c. 1.) spricht auch nicht deutlich genug von einem faktischen Aufstande. Das Märtyrerthum des Bischofs oder Presbyters Symeon Clopa, dessen Datum Volkmar ins Jahr 116 versetzen zu können glaubte, hat Lipsius so ziemlich aller Beweiskraft entkleidet. Dasselbe ist entweder überhaupt sagenhaft oder fällt, wenn geschichtlich, ins Jahr 102—103 (Lipsius das. Jahrg. 1859, S. 90 ff.).

So bleibt denn nur noch meine Combination des Polemos schel Quitos als alleiniges Argument für einen Aufstand der palästinensischen Juden unter Trajan übrig. Da nur dieses allein das ganze Gewicht der Beweiskraft tragen muß, so bin ich verpflichtet, es besser zu begründen und auch Lipsius' Einwürfe zu widerlegen, daß derselbe sich nicht auf den Aufstand der Juden in Mesopotamien, sondern gerade auf Palästina bezieht. Um den Leser in den Stand zu setzen, selbst darüber zu urtheilen, setze ich die betreffende Stelle aus der quasi-Chronik des Seder Olam (Ende) hierher. Dasselbe tradirt (nach der richtigen Lesart, welche Asarja de' Rossi aus einer Handschrift vom Jahre 1370 erhalten hat (Meor Enajim c. 19): מפולמוס של אסוירוס עד פולמוס רומיים של אספסינוס שמונים שנה. מפולמוס של אספסינוס עד פולמוס של קיטוס כ"ב שינה. מפולמוס של קיטוס עד מלכות בן כוזיבא י"ו שנה. ומלכות בן כוזיבא ג' שנים ומחצה. Also vier Polemoi oder Kriegsfährlichkeiten werden hintereinander aufgezählt, wohlverstanden solche, die sämmtlich in Palästina gespielt haben. Von diesen vier zählt die Mischna, also eine mit dem Seder Olam ziemlich zeitgenössische Quelle, nur die drei letzten auf, aber nicht zu chronologischen Zwecken, sondern als Data für eingeführte Trauerbräuche (Sota Ende) בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרית חתנים ועל האירוס. בפולמוס של טיטוס (קיטוס) גזרו על עטרות כלות ושלא ילמד אדם את בנו יונית בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא כלה באפיריון בתוך העיר. Meine Combination, daß man auch קיטוס statt טיטוס lesen müsse, hat sich durch eine alte Handschrift der Mischna (im Besitz des Buchhändlers Herrn Adolph in Berlin) bestätigt; (Maskir, hebr. Bibliographie B. VII. Jahrg. 1864 S. 22). So ist denn die Lesart und damit der Polemos schel Quitos gesichert und unanfechtbar. Gehen wir diese vier Polemoi der Reihe nach durch, um die chronologischen Punkte zu fixiren. 1) פולמוס של אסוירוס achtzig Jahre bis zum Kriege Vespasians. Ich habe B. III. 4. Aufl. Note 18. S. 714. aufgestellt, daß man für das jedenfalls corrumpirte אסוירוס lesen müsse וירוס oder וארוס und das Factum bezieht sich auf die kriegerische Verwirrung nach Herodes' Tod und auf Varus, der sie mit Blut gedämpft hat. Die Zahl der Jahre stimmt allerdings nicht ganz; denn von Herodes' Tod bis zu Vespasian, d. h. bis zur Tempelzerstörung verliefen nur 3 + 68 = 71 Jahre. Neulich erfuhr ich, daß in einer Handschrift des Seder Olam im Besitze des Herrn Mandelstamm die Lesart vorkommen soll פולמוס של הורדוס. Aber auch dieses giebt keine genaue Zahl an. Denn Herodes hat nur zu Anfang und am Ende seiner Regierung ein imposantes Gemetzel unter den Patrioten angerichtet; für das erste ist die Zahl zu wenig und für

das letzte auch um 8 oder 9 Jahre zu viel. Die Zahl 80 muß also als eine runde angesehen werden. 2) פולמוס של אספסינוס. „Der Krieg der Römer des Vespasian" braucht weiter nicht beleuchtet zu werden. Nur muß ich gegen Volkmar und Lipsius hervorheben: daß er durchaus identisch ist mit der Tempelzerstörung חרבן הבית, Ende des Krieges, und nicht etwa mit dem Beginne desselben, wie diese beiden Autoren annahmen, um die Zahl der Jahre zu rechtfertigen. Abgesehen davon, daß man wohl schwerlich Trauerzeichen während der Dauer oder gar im Anfang eines Kampfes einführt, wenn man noch auf Sieg hofft, so erscheint in der Mischna jene Nachricht von Polemos schel Aspasianos in Verbindung mit der Tempelzerstörung: משחרב הבית unter Vespasian. Den Calcül von Volkmar und Lipsius das. muß ich für verfehlt halten. Die sichere Basis dafür ist, daß die jüdischen Chronographen — ebenso die syrischen — die Tempelzerstörung um zwei Jahre früher als üblich ansetzen, nämlich 3828 aera mundi oder 379 aera Seleucidarum, also nicht 70 nach der christlichen Zeitrechnung, sondern 68 (vgl. Babli Aboda Sara 8. b: Seder Tanaim w Amoriam p. 7. שנת קע"ב לחרבן הבית בשניה שלטו ארבעה אלפים. Auf diesen chronologischen Punkt glaube ich christliche Forscher aufmerksam machen zu müssen. Ein zweiter, eben so wenig beachteter Punkt ist, daß das damalige jüdische Jahr, meistens ein Mondjahr, viel kürzer war, als das römische, nur aus 354—355 Tagen bestehend. Schaltjahre zur Ausgleichung des Sonnenjahres mit dem Mondjahre waren nicht regelmäßig eingefügt worden. Wenn demnach der Terminus a quo des Polemos schel Aspasianos 68 war, so bleibt allerdings der Terminus ad quem bis zum Polemos schel Quitos 52 Jahre zweifelhaft, maximum bis 120, aber eben so gut 118 der christl. Zeit. Man ist sogar genöthigt, das Jahr 118 anzunehmen; denn bis Bar-Kochba und den Untergang Betars werden noch $16 + 3^1/_2 = 19^1/_2$ Jahre angesetzt, was sich gar nicht ausgleichen läßt, wenn man den Polemos Q. 120 setzt. Allein hier kommen uns die römischen Quellen zu Hülfe. Dio Cassius referirt (69. 2), daß Hadrian Lusius Quietus mit noch drei Consularen im Anfang seiner Regierung (ἐν ἀρχῇ ῥῆς ἡγεμονίας) habe hinrichten lassen. Spartian erzählt (in Hadrianum c. 5., 6.): Hadrian sei im Anfang seiner Regierung, um den üblen Eindruck von der Hinrichtung der vier Consularen zu verwischen, nach Rom geeilt: unde statim Hadrianus ad refellendam tristissimam de se opinionem, quoad occidi passus esset uno tempore quatuor consulares (Lusium Quietum in itinere), Romam venit. Nun war Hadrian, wie die Münzen documentiren (bei Eckhel und Clinton Fasti Romani ad. 118), im Jahre 118 in Rom. Folglich ist Quietus spätestens 118 getödtet worden. Daran ist nicht zu rütteln. Was Lipsius dagegen geltend gemacht hat, ist nicht stichhaltig (Zeitschrift a. a. O. S. 111 folg.). Der Polemos schel Quitos ist also spätestens 118 anzusetzen. Wir kommen jetzt zu 3): פולמוס של קיטוס.

Dieser Polemos hat eben so gut wie die zwei vorangegangenen in Palästina stattgefunden. Denn es sind Verordnungen von einer palästinensischen Behörde deswegen erlassen worden: daß die Bräute nicht mehr Kronen tragen und Juden nicht mehr das Griechische lernen sollen. Dieses galt den palästinensischen Juden. Zum Ueberflusse kann die Tosifta Sota als Beweis dienen, das. heißt es: בפולמוס של טיטוס (קיטוס) גזרו . . שלא ילמד את בניו יונית, התירו להם לבית רבן גמליאל ללמד את בניהיהן יונית מפני שהן קרובין למלכות. Man hat also in Palästina zu Gunsten des Patriarchenhauses eine Ausnahme gemacht.

Dasselbe Resultat, daß in Trajan's Zeit in Palästina ein Aufstand der Juden ausbrach, wird auch von einer andern Seite aus bestätigt. Der

armenische Text von Eusebius' Chronik hat zum ersten Jahre Hadrians: Hadrianus Judaeos subegit tertio contra Romanos rebellantes. Hieronymus giebt diesen Passus wieder: H. Judaeos qui ter contra Romanos rebellaverant, ad obedientiam revocavit. Nach dieser Parallele hat man keinen Grund, im armenischen Texte tertio in secundo zu emendiren. Denn Eusebius schwankte zwischen zwei Nachrichten, von denen die eine den Aufstand der Juden unter Hadrian in sein erstes Regierungsjahr setzte, und die andere ihn gegen das Ende der hadrianischen Zeit verlegte. Jedenfalls hat auch die Eusebianische Quelle die Tradition erhalten: daß die Juden dreimal Aufstände gemacht haben, nämlich den ersten unter Nero-Vespasian = פולמוס של אספסיינוס, den dritten unter Hadrian, der dem פולמוס האחרון der Mischna entspricht. So bleibt noch der mittlere Aufstand übrig, der also unter Trajan oder Quietus zu setzen ist, und dem פולמוס של קיטוס entsprechen muß. Auch diese dritte στάσις muß nach Palästina verlegt werden. Durch diese feste Grundlage, daß Quietus einen Aufstand in Judäa niedergeschlagen hat, erhalten sowohl Dio Cassius' wie Spartian's Züge mehr Deutlichkeit und Prägung. Mit Recht hebt Volkmar hervor, wenn Quietus eine so hohe Stellung unter Trajan eingenommen habe, daß er ἐστρατηγητικός, d. h. legatus pro praetore, ferner Consul (suffectus) war und gar zum Nachfolger designirt wurde, so muß es für ihn, den rauhen, rücksichtslosen Krieger, in Palästina eine schwere Arbeit gegeben haben. Warum hat ihn Trajan zum Statthalter dieses kleinen Ländchens gemacht (Ἰουδαίας ἡγεμών bei Eusebius hist. eccl. IV. 2), das sonst nur ein Anhängsel von Syrien war, und nur einen Landpfleger (ἐπάρχων) zu haben pflegte? Spartian's Darstellung: Palaestina animum rebellem efferebat erhält auch einen guten Sinn. Bei Hadrian's Regierungsantritt war der Aufstand bereits gedämpft, d. h. die Krieger niedergeschlagen, aber es gährte noch in den Gemüthern. Diese Aufregung scheute Hadrian und machte auch den Juden Concessionen. Das will doch offenbar Spartian mit den Worten aussagen: tenendae per orbem terrarum paci operam intendit Nam . . . Lycia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant. Hier schließt sich die Nachricht in Genesis Rabba (c. 64) vortrefflich an: daß das sündhafte Reich zur Zeit R. Josua's angeordnet habe, den Tempel wieder aufzubauen, daß Pappus und Julianus Wechseltische für die Beisteuer zum Bau von Akko bis Antiochien aufgestellt haben (הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא, daß der Befehl in Folge der Denunciation von Samaritanern zurückgenommen wurde, daß sich das Volk in der Rimmon-Ebene zum Aufstande zusammengerottet habe (והיו קהליא מצותין בהדא בקעת בית רמון . . בעין למטרד על מלכו), und daß R. Josua sie durch eine Fabel beschwichtigt hat, deren Nutzanwendung war: „es ist genug, daß wir von diesen (den Römern) mit heiler Haut davon gekommen sind דיינו שנכנסנו לאומה וזו בשלום ויצאנו בשלום).

Die Concession, welche Hadrian den Juden bei der Uebernahme des Imperium machte, war also die Erlaubniß gewesen, den Tempel wieder aufbauen zu dürfen.

Der Tempelbau oder auch nur die Intention dazu, sowie die Restauration Jerusalems zu Gunsten der Juden in der hadrianischen Zeit ist auch ein wichtiges Moment für diese Untersuchung Denn diese Concession des Kaisers würde auf eine vorangegangene Schilderhebung schließen lassen. Wir müssen daher diesen Punkt näher ins Auge fassen. Auf die Notiz bei dem confusen Kirchenvater Epiphanius, auf welchen man sich zum Beleg dafür beruft (de ponderibus et mensuris No. 14) kann ich bei näherer Betrachtung nicht viel

geben. Sie spricht offenbar von der Restauration Jerusalems nach dem Bar-Kochba-Kriege, als die heilige Stadt Aelia genannt wurde. Epiphanius setzt dieses Factum nach Hadrian's großen Reisen, als er Egypten und Judäa besucht hatte (*στέλλεται τὴν πορείαν ἐπὶ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γῆν . . . . καὶ ἐρχεται εἰς τὴν Παλαιστίνην*) wenn er auch in confuser Weise die Zeit näher bestimmt: 47 Jahre nach der Tempelzerstörung *μετα ἔτη μζ τῆς τῶν Ἱεροσολύμων ἐρημώσεως*. Er ist nämlich befangen von der Nachricht, daß der Bar-Kochba-Krieg, die Vertilgung der Juden und die Verwandlung Jerusalems in Aelia Capitolina, das Alles im ersten Jahre Hadrians, also ungefähr 47 Jahre nach der Tempelzerstörung stattgefunden habe. Es stimmt allerdings damit sehr schlecht, daß Hadrian zum Aufseher über den Bau der heidnisch metamorphosirten Stadt den jüdischen Proselyten und Uebersetzer Akylas gesetzt habe, der Hadrian's Schwiegervater gewesen sei: *καὶ λαβών τὸν Ἀκύλαν . . . τον ἑρμηνευτὴν καὶ αὐτου πενθερίδην*[1]) *ἀπὸ Σινώπης δὲ τῆς Πόντου ὁρμώμενου, καθίστησιν αὐτὸν ἐκεῖσε ἐπιστάτην τοῖς ἔργοις τῆς πόλεως κτισμάτων*. Von mehr Beweiskraft ist, abgesehen vom Hymnos der jüdischen Sibylle im ersten Buche der Sibyllinen, aus Hadrians Zeit, worüber sich aber streiten läßt, ich sage von mehr Beweiskraft ist die Notiz im Barnabasbrief (No. 12 der alten Edition), auf die Volkmar aufmerksam gemacht hat. Der angebliche Mitapostel Paulus polemisirt gegen die Heiligkeit des jüdischen Tempels. Dann heißt es: diejenigen, welche diesen Tempel zerstört haben, werden ihn erbauen.

[1]) Die Verwandtschaft Akylas' mit Hadrian, deren Epiphanius, Chronicon paschale erwähnen, verdient einige Worte. Vor allem ist es falsch, was Münter (jüdischen Krieg Seite 93) und nach ihm Jost behaupten, Epiphanius habe diesen Zug von Akylas' Verwandtschaft von irgend einem Rabbinen, d. h. von talmudischen Zeitgenossen. Nun, wenn die Nachricht aus einer solchen, kritisch geläuterten Quelle geflossen wäre, dann dürfte sie auf Historicität Anspruch machen. Aber dem ist nicht so; die talmudische und agadische Literatur weiß nichts von dieser Verwandtschaft, obwohl sie Akylas mit Hadrian in nahe Verbindung bringt (Genesis Rabba c. 70. Exod. Rabba c. 30. und M. Kohelet). Nur Midrasch Tanchuma (Sect. Mischpatim) macht Akylas zu Hadrian's Brudersohn — הגר בן אחותו של אדריגוס היה (אונקלוס) אקילס, allein man ist im Stande nachzuspüren, woher der Midrasch diesen Zug hat. Er stammt augenscheinlich aus einer Verwechselung mit Kleonimos (oder wie ich nachzuweisen versucht habe: mit Flavius Clemens S. 404), welcher als Schwestersohn des Titus gilt; nur erscheinen hier, was überhaupt den jüngern Midraschim charakteristisch ist, mehrere Agadas verquickt und überarbeitet. Nach Gittin berath sich אונקלוס בר קלונקום (richtiger בר קלונימוס), welcher Titus Schwestersohn ist בר אחתיה דטיטוס, mit seinem Oheim über den Entschluß, zum Judenthume überzugehen, weil die Juden eine glänzende Zukunft haben. Nach Deuteron. Rabba c. 2 und Aboda Sara 10. b. hat sich ein römischer Senator (*συγκλητικός* סנקלטום, in welchem jener בר קלונימוס durchschimmert), selbst beschnitten und sich aufgeopfert. Tanchuma zerreißt diesen Senator אונקלוס בר קלונימוס in zwei und macht aus dem einen עקילס (Variante אונקלוס), der mit Hadrian dieselbe Berathung hält, und aus dem andern einen Senator (*συνκάθεδρος* סנקתדרן, Lesart des Aruch), der sich das Leben nimmt, nachdem er vor Hadrian ein Wort zu Gunsten der Juden gesprochen. Offenbar ist hier Akylas mit jenem בר קלונימוס und Hadrian mit Titus verwechselt. Da nun also weder das Chronicon paschale noch Epiphanius ihren Zug *πενθερὸς* oder *πενθερίδης Ἀδριανοῦ* aus dem Tanchuma geschöpft haben können, aber sie auch nicht aus dem Finger gesogen haben, so muß die Verwandtschaft des Hadrian mit Akylas auf irgend einem Mißverständniß beruhen.

Weil sie (die Juden) Krieg führten, wurde er von den Feinden zerstört. Jetzt werden ihn die Diener der Feinde wieder aufbauen, aber offenbar nur, damit die Stadt, der Tempel und das Volk Israel wieder preisgegeben werde." Die ganze Stelle lautet im Original: *νῶτε, ὅτι μάταια ἡ ἐλπὶς αὐτῶν. Πέρας γοῦν λέγε (? λέγουσι): ἰδοῦ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον, αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσι: γίντεται. διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθερεθη ὑπὸ τῶν θρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται αὐτ᾽ς σικοδσμήσουσι αὐτὸν κ τ λ.* (Ueber die Abfassungszeit des Barnabas-Briefes, s. die vortreffliche Dissertation von Volkmar im Programm der Züricher Universität von 1865).

Volkmar zieht auch als Beweis für die Vorbereitung, den Opfercultus in der hadrianischen Zeit zu restauriren, jene halachische Differenz zwischen R. Elieser b. Hyrkanos und R. Josua: ob man ohne Surrogate für Tempelmauern opfern dürfte (Adojot VIII. 6. und Parallelst.): א"ר יהושע שמעתי שמקריבין ואפילו שאין בית. Es kann wohl sein, daß diese Frage damals von praktischer Bedeutung war; aber zwingend ist der Beweis keineswegs. Man müßte denn die damit zusammenhängende Tradition zu Hülfe nehmen, die in Tosifta Adojot (III. Ende) erzählt wird. Einst fand man auf dem Platze einer ehemaligen Tempelhalle Menschengebeine; aus diesem Grunde wollten die damaligen Weisen Jerusalem für durchweg unrein erklären (wie ehemals Tiberias). Darauf fuhr R. Josua sie an: „schämt ihr euch nicht, daß wir unseren Tempelplatz für unrein halten sollen? Wo bleiben die in der Sündfluth Umgekommenen, wo die von Nebuchadnezar Erschlagenen, wo die, welche seit dem letzten Kriege gefallen?" מעשה שנמצאו עצמות בירושלם בדירת עצים ובקשו חכמים לטמא את ירושלם כלה אמר להם ר' יהושע (לא) בושה וכלימה היא לנו שנטמא את ביתנו! איה מתי מבול איה הרוגי נבוכדנצר איה ההרוגים שנהרגו מן המלחמה ועד עכשיו. Diese Erzählung wird auch in Babli Sebachim mitgetheilt (p. 113. a.), mit einigen Varianten. Der letzte Passus von den Erschlagenen im (letzten) Kriege fehlt, scheint jedoch nur ausgefallen. Es ergiebt sich daraus, daß das Factum nach dem römischen Kriege und nach der Tempelzerstörung spielte. Wichtiger ist die Variante statt שנטמא את ביתנו die Lesart: שנגזר טומאה על עיר אבותינו. Nach dieser handelt es sich um die Verunreinigung der Stadt, nach der ersten dagegen gar um die der Tempelstätte. Man könnte daraus folgern, daß damals die Frage auftauchte, ob man diese Stadt zum Cultus einrichten dürfe, da man unter der Erde Menschengebeine gefunden. R. Josua wollte es gestatten, und diesem schließt sich in der Tosifta unmittelbar die Tradition an, daß R. Josua auch für unbedenklich erklärt habe, zu opfern, wenn auch keine Mauern und keine Umhänge (als Surrogat) um die Tempelstätte gezogen sind. Ja, schon der Umstand, daß man in der ehemaligen Holzhalle (לשכת דיר העצים), im Frauenvorhofe Gebeine gefunden, also gegraben hat, spricht dafür, daß man damals etwas mit dem Tempelplatze vorhatte, also wahrscheinlich ihn zum Cultus einrichten wollte.

Dieses Factum, daß zur Zeit Hadrian's oder, was dasselbe ist, zur Zeit R. Josua's der Tempel wieder hergestellt werden sollte, daß sich aus Midrasch zu Genesis, aus des Barnabas' Brief und aus einer alten talmudischen, richtiger mischnaïtischen Tradition ergeben hat, wird noch von einer andern Seite bestätigt.

Ich komme noch einmal darauf zurück: die Vorbereitungen zum Tempelbau in der ersten Regierungszeit Hadrians können nur als ein Zugeständniß dieses Kaisers an die Wünsche der palästinensischen Juden angesehen werden, und dieses läßt auf einen vorangegangenen Aufstand der Juden schließen. Bei jenen Vor-

bereitungen haben Julianus und Pappus eine Rolle gespielt (a. S. 410). Aus einer alten Tradition ergiebt sich, daß dieselben der „Stolz Israels" genannt wurden (Sifra oder Thorat Kohanim sec. Bechukotaj): ושברתי גאון עזכם אלו הגאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס (1 בן יהודה) ולולייגוס אלכסנדרי וחברין. Einer von diesen Beiden oder vielleicht Beide, waren Alexandriner, wenn sie nämlich Brüder waren, und konnten recht gut mit dem Leiter des Aufstandes in Egypten, Andreas, in Verbindung stehen.

Wir kommen jetzt auf den Punkt des יום טוריינים, der mit diesem Thema zusammenhängt und von Lipsius anders aufgefaßt wurde (Hilgenfeld's theol. Zeitschr. II. S. 105 fg.). In der Rolle der Halbfeiertage oder der sogenannten Fastenrolle (Megillat Taanit) wird nämlich der 12. Adar ebenfalls als ein Gedenktag aufgeführt unter diesem Namen, schreiben wir vor der Hand Turjanus-Tag. An fünf verschiedenen Stellen wird ein Ereigniß, das Julianus und Pappus betraf, als Grund dieser Halbfeier angegeben, die in einigen Punkten variiren, und gerade diese Varianten sind für unser Thema von Erheblichkeit. Sie sind sämmtlich eine und dieselbe Tradition in der Fassung einer alten Boraïta. Diese Stellen sind (um Wiederholungen zu vermeiden, bezeichne ich sie durch römische Zahlzeichen): I. im Scholion zu Megillat Taanit zur Stelle; II. Sifra (oder Thorat Kohanim) sect. Emor. Perek 9 gegen Ende; III. Babli Taanit p. 18. b.; IV. in dem apokryphischen Traktat Semachot (oder Ebel Rabbati) c. 8.; V. Midrasch Rabba zu Kohelet p. 93. c. Der Hauptinhalt ist in allen diesen Stellen derselbe: Turjanus hat Julianus und seinen Bruder Pappus in Laodicea gefangen, ihnen den Prozeß auf den Tod gemacht, und höhnisch ihnen zugerufen: „wenn ihr vom Volke des Ananja, Michael und Asaria seid, so möge Gott euch aus meiner Hand retten, wie Er jene aus der Hand Nebuchadnezars gerettet hat." Darauf hätten sie erwidert: Der chaldäische König sei würdig gewesen, daß vor ihm ein Wunder geschehe, Turjanus dagegen sei nicht würdig dazu. Ohnehin hätten sie den Tod verdient, und falls er sie in Freiheit setzen sollte, so würde sie Gott durch andere Schickungen umkommen lassen. Gleich darauf sei eine Staatsschrift eingelaufen, (דיופלי מרומי 2), und man hätte diesem Turjanus das Gehirn mit Keulen eingeschlagen. Die Varianten sind nun folgende: Den Namen schreibt I, III טרכינוס; V טרכינים, IV טרגיאנוס und II gar טרינוס. — I, II, III geben nur an: Turjanus habe Julianus und Pappus lediglich gefangen, כשתפס טוריינוס את לולוינוס ואת פפוס אחיו בלידקיא; I hat: כשבקש ט' להרוג IV und V haben dagegen: כשהרג טוריינוס, als wenn er sie faktisch hätte hinrichten lassen. — Eine fernere Variante ist: Vier Stellen haben den Zug gar nicht im Contexte: daß er sie hätte erschlagen lassen; nur III hat den Zusatz: אף על פי כן הרגן מיד; V hat die Variante: אמרו לא מתו עד שראו מחשטין בעיניו, abweichend von den Uebrigen. Das hieße also: Julianns und Pappus hätten noch das Strafgericht über Turjanus mit angesehen und erlebt. Endlich vier Stellen: Turjanus König: מלך רשע; III. dagegen spitzt den Gegensatz derart zu, daß Turjanus ein Privatmann gewesen, im Gegensatz zum König Nebuchadnezar und also nicht verdiente, daß durch ihn ein Wunder geschehe: ואותו נבוכד נצר מלך הגוים היה . . .

1) Ich halte den Passus בן יהודה für ein schlechtes Glossem, entstanden aus der Verwechselung dieses Pappus mit jenem Pappus b. Jehuda, der während oder nach dem hadrianischen Kriege mit R. Akiba zusammen eingekerkert worden ist. Dieser letztere hat aber keine politische und überhaupt gar keine Rolle gespielt, und ist nur wegen nichtiger Dinge eingekerkert worden: על דברים בטלים.

2) דיופלו, besser דיפלי *διπλῆ=διπλωμα*, ein Diplom, eine Staatsschrift.

הרשע הדיוט הוא. Es ist also nach nach Quellen zweifelhaft, ob Julianus und Pappus bei dieser Verfolgung umgebracht wurden oder nicht.

Es stellt sich aber heraus, daß zwei Versionen darüber existiren. Der babylonische Talmud unterscheidet nämlich ganz entschieden Schemaja und Achija, seinen Bruder (שמעיה ואחיה אחיו), welche später, an demselben Tage, am 12. Adar umgekommen sind, von Julianus und Pappus. Babli das. wird erzählt: R. Nachmann habe am 12. Adar einen Fasttag ausgeschrieben. Interpellirt, wie das geschehen durfte, da man doch an demselben wegen des Gedenktages יום טוריינוס nicht fasten dürfe, erwiderte R. Nachmann: Diesen Tag habe man (später) aufgehoben, weil Schemaja und Achija an demselben hingerichtet worden seien. Raschi erzählt z. St und Pesachim p. 50. b., sowie Nathan Romi im Aruch (s. v. הרג) eine Tradition: eine Kaisertochter wurde erschlagen und die Juden seien dieses Mordes beschuldigt worden; darauf hätten sich Schemaja und sein Bruder selbst als Mörder angegeben, um Israel zu retten. Das seien die in Lydda Hingerichteten הרוגי לוד. Man muß also im babylonischen Talmud unterscheiden: יום טוריינוס גופיה בטוליה הואיל ונהרגו בו שמעיה ואחיה אחין, die also wirklich hingerichtet worden sind, von: בשבקש טוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו (?) בלודקיא, welche hingerichtet werden sollten. Das erstere spielte in Lydda, das Letztere in Laodikeia. Nach der Darstellung im babylonischen Talmud und den damit gleichlautenden Quellen war der Sachverhalt also: Turjanus, ein Privatmann (הדיוט ἰδιώτης) wollte Julianus und Pappus in Laodikea hinrichten lassen und rief ihnen höhnend zu: Gott möge doch ein Wunder für sie thun sie aus seiner Hand zu retten. Ehe sie aber hingerichtet werden sollten, traf aus Rom ein Schreiben ein, welches befahl, Turjanus zu erschlagen. Der jerusalemische Talmud dagegen, oder richtiger ein Amora des 5. Jahrhunderts Jakob b. Acha giebt an: Julianus und Pappus seien an diesem Tage erschlagen worden (j. Taanit II. p. 66. b.): אר' יעקב בר אחא בטל יום תיריון יום שנהרג לולינוס ופפוס. Dieser Jakob b. Acha hat also entweder Julianus=Pappus mit Schemaja=Achija identificirt oder verwechselt, oder gar das Faktum so gedeutet als wenn der Turjanus-Tag deßwegen aufgehoben wurde, weil die Freude an der Rettung keine ungemischte war, indem doch die Angeklagten Julianus und Pappus an demselben hingerichtet worden wären. Seine Angabe hat also keineswegs den Werth einer Tradition, sondern den einer harmonistischen Ausgleichung, einer Privatansicht. Noch wird zwar im jerusalemischen Talmud von den beiden erzählt: sie hätten sich dem Märtyrerthume unterziehen wollen, indem sie nicht einmal Wasser in gefärbtem Glase, das eine Weinfabe hatte, auf Verlangen eines Machthabers, hätten trinken wollen: כגון לולינוס ופפוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה ולא קבלו מהן j. Schebiit IV. p 35. a. Synhedrin III. p. 21. p.) Allein daraus geht noch nicht hervor, daß sie faktisch als Märtyrer gefallen sind, sondern nur, daß sie sich dem Tod hätten unterziehen wollen, um auch den Schein zu vermeiden, als hätten sie Heidenwein getrunken.

Es scheint aber, daß diejenige Version, welche annimmt, daß Julianus und Pappus beim Verhöre, noch vor dem gewaltsamen Tode des Turjanus hingerichtet worden wären, von einem Mißverständniß beherrscht ist. Es cirkulirte eine Tradition von den הרוגי לוד, welche am 12. Adar in Lydda erschlagen worden sind. Darunter sind nun, wie R. Nachman im babylonischen Talmud angiebt: Schemaja und Achija zu verstehen. Da aber Julianus und Pappus in dem ähnlich klingenden Laodikea hochnothpeinlich verhört worden sind, so verwechselte man הרוגי לוד mit תפוסי לודקיא. Eine Notiz in Midrasch Kohelet p. 104. c. stellt sie zusammen: ר' אחא הוה מתחמד למתמי אפוי (ר) רבי אלכסנדר. איתחמי

ליה בחולטיה דראהו ב' הרוגי לוד אין לפנים המחיצתן. ברוך שהעביר הרפתן של יוליאנוס ופפוס. ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. Der Satz von Julianus und Pappus ist hier offenbar bloß eingeschoben, um die „Märtyrer von Lydda" näher zu bezeichnen; denn der Träumer sollte doch blos zwei Sentenzen gehört haben, während hier drei aufgezählt sind. Dieselbe Erzählung kommt auch im babylonischen Talmud vor (Pesachim p. 50. a. Baba Batra 10. b.) mit andern Namen der Tradenten, aber da heißt es ganz einfach: אין אדם יכול לעמוד הרוגי לוד במחיצתן oder הרוגי מלכות; nur die Commentatoren, wie Raschi (jedoch schwankend) identificiren Julianus und Pappus mit den „Märtyrern von Lydda", d. h. mit Schemaja und Achija.

Sehen wir das Faktum kritisch an, so kann der Sachverhalt gar nicht zweifelhaft sein. Vorausgesetzt, daß die Motivirung des Turjanus-Tages als Halb-Feier-Gedenktages richtig ist, daß die Rettung erfolgte, weil Turjanus, der Blutrichter von Julianus und Pappus, plötzlich, kurz nach dem angeführten Dialoge durch einen Befehl von Rom getödtet worden ist, so müssen die beiden Angeklagten am Leben geblieben sein. Denn waren sie so wichtig, daß sich die Nation mit ihnen gewissermaßen indentificirte, so kann sich die Feier des Tages nur auf ihre Rettung durch die plötzliche Hinrichtung des Blutrichters beziehen. Wären sie an dem Tage doch getödtet worden, so gab es keinen Grund für eine freudige Stimmung. Wenn es ferner heißt, daß man den Turjanus-Tag aufgehoben hat בטולי בטליה, weil an demselben Märtyrer, seien es zwei oder mehrere, gefallen sind, so können diese nicht Julianus und Pappus gewesen sein, sondern die הרוגי לוד, oder wie R. Nachman tradirt: Schemaja und Achija. Für die Identität dieser zwei Paare, nehmen wir gar an, spricht gar nichts, als bloß die unkritische Verwechselung von לוד und לודקייה und allenfalls die Identität des Tages. Schon aus dieser Erwägung ergiebt sich, daß Lipsius' Vermuthung unrichtig ist: Julian und Pappus seien während der hadrianischen Verfolgung hingerichtet worden und zwar durch Tinius Rufus. Alles spricht dafür, daß diese beiden gar nicht hingerichtet wurden, im Gegentheil durch eine Art Wunder gerettet worden sind. Noch mißlicher steht es mit den Namen. Der Procurator oder ἔπαρχος unter Hadrian, welcher so viele jüdische Märtyrer gemacht hat, dessen Vorname durch die Varianten bei Eusebius schwankend ist: Tinius Rufus, oder Thyonius, Ticinius, oder nach Hieronymus Titus Anius Rufus, wird im babyl. Talmud und in der midraschischen Literatur gegannt טורנוס רופוס im jerusalemischen Talmud (Berachot IX. p. 4. b. Sota V. p. 20. c.) טינוס רופוס (was, beiläufig gesagt, für Tinius spricht) immer ist Rufus der Hauptname. Während er in der Boraïta von Julianus und Pappus: טוריינוס, תירין, טרכינוס oder טרניאנוס lautet, (טרינוס verschrieben für טורינוס), gerade so wie Trajanus in den Talmuden geschrieben wird (Jerus Sukka V. 55. b.) טרונינוס הרשע. In Midrasch Threni p. 75. b. heißt es דוב אודב זה אספסינוס ארי בטספתרים זה טרכינס, so für Trajanus steht; Babli Aboda Sara p. 52. b.: בקשו לגנוז דינרא הדרייאנא טוריינא, wo offenbar טיריינא für Trajan orthographirt ist. Lipsius' Annahme, daß das Märtyrerthum von Julianus und Pappus zur Zeit des Rufus stattgefunden habe, hat daher gar keine Basis, man muß es vielmehr in Trajans Zeit setzen, und da Trajan nie in Palästina war, so gehört es ohne Zweifel, wie ich früher combinirt habe, in die Verfolgungszeit des Lusius Quietus, des alter ego Trajans.

Der Widerspruch, den Lipsius darin hat finden wollen, daß einerseits wegen der Verfolgung des Quietus neue Trauerzeichen eingeführt, und andererseits in derselben Zeit ein Halbfeiertag, der Turjanus- oder Trajans-Tag eingesetzt

worden ist, (a. a. O. S. 101 f.) ist keiner. Trotz der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, mit einem Worte des Polemos schel Aspasianos, blieben doch jene Gedenktage bestehen, welche Rettung und Siegesfeier verewigen sollten. Es liegt eben in der Eigenart des jüdischen Wesens, daß es Trauerzeichen wegen Katastrophen und doch zugleich Halbfeier zur Erinnerung an Gottes waltende Hand über sein Volk oder seine Frommen anordnet. — Von vielen Seiten hat es sich also bestätigt, daß ungefähr gleichzeitig mit dem Ausbruche der Aufstände der Juden in der Euphratgegend, in Alexandrien, Kyrene und anderen Orten auch in Judäa eine Schilderhebung stattgefunden hat, welche zuerst Quietus durch Blutvergießen gestillt, später aber Hadrian, um neue Ausbrüche zu verhüten, durch die Concession zum Tempelbau beschwichtigt hat. Der Polemos schel Quietus spielte in Palästina, dagegen läßt sich nichts Erhebliches einwenden. Selbst der Irrthum, der sich in Eusebius' Chronik und noch flagranter in Chronicon Paschale findet, daß die palästinensischen Juden im ersten Jahre Hadrians (oder in den ersten Jahren) einen Aufstand gemacht, in Folge dessen Jerusalem in eine heidnische Stadt mit dem Namen Aelia Capitolina verwandelt wurde beruht eben darauf, daß sie eine kriegerische Bewegung im letzten Jahre Trajans, das zugleich das erste Hadrians, unternommen haben. Sie verwechselten nämlich den Polemos schel Quietos mit dem letzten Polemos unter Bar-Kochba.

Uebrigens war der Aufstand der Juden in der Euphrat- und Tigrisgegend nicht so unbedeutend, als Lipsius annehmen zu müssen glaubt. Freilich ist Dio Cassius oder sein Epitomator sehr karg darüber, aber wir erfahren am besten die Ausdehnung des mesopotamischen Aufstandes der Juden aus der ursprünglichen Fassung der Nachricht in der eusebianischen Chronik, welche der syrische Chronist Dionysius von Telmahor (Chronicon Syriacum ed. Tullberg 1850 p. 153) am vollständigsten erhalten hat, viel vollständiger als der armenische Text: שנת כ' אלפין ומאא ותרתין וחדא כד עבדין אסטסין יהודיא דבית נהרין פקד עליהון טרינוס לליוס קואטס דנדבא אנדון מן הופרכיא. ואזדן קואטס ורבותא סגיאתא מנתון קטל איכנא. דשוקא ובתא ואורחתא ושבילא וכל דוך מן שלדיהין מליא הות. ולית דקבר. Wenn demnach „alle Marktplätze, Straßen, Wege und jeder Ort von jüdischen Leichen voll war, ohne daß sie Jemand begrub," so muß die Bewegung große Dimensionen angenommen haben. Die Parther waren nicht dabei betheiligt, wie aus Dio (das. c. 30) hervorgeht. Stellt man die beiden Sätze Dio's zusammen (c. 32): *ἀλλ' Ἰουδαίους μὲν ἄλλοι τε, ταὶ Λούσιος (Κύητος) ὑπὸ Τραϊανοῦ πεμφθείς, κατεστρέψαντο* (und c. 30): *τότε Λούσιον καὶ τὸν Μάξιμον ἐπὶ τοὺς ἀφεστηκότας ἔπεμψε καὶ οὗτος μὲν ἀπέθανεν. ἡττηθεὶς μαχῃ. Λούσιος δὲ ἄλλα τε πολλὰ κατώρθωσε, καὶ ρὴν Νίσιβιν ἀνέλαβε κ. τ. λ.* so ist man gezwungen anzunehmen, daß die jüdische Bevölkerung allein hinter Trajans Rücken operirt hat. Die Sätze sagen aus: Lusius Quietus, von Trajan beordert, mit noch anderen Feldherren unterwarf die Juden, und er hat beordert auch Nisibis und Edessa zu unterwerfen. Also hätten die Juden dieser Gegend Mesopotamiens den Aufstand gemacht. Die „Andern" waren Maximus, welcher in der Schlacht blieb, ferner Crocius Clarus und Julius Alexander, welche Seleucia eingenommen und verbrannt haben. In allen diesen Städten wohnten Juden und diese wurden von Trajans Feldherren vertilgt.

4) פולמוס האחרון. Ehe ich auf den Ausgangspunkt, das Buch Judith, zurückkomme, will ich noch den letzten wichtigen Polemos beleuchten, weil das Vorangegangene chronologisch darin gefestigt wird. Offenbar ist die Begebenheit, welche die Mischna mit dem „letzten Kriege" bezeichnet, dasselbe, was das

Seder Olam als מלכות בן כוזיבא bezeichnet, und es ist vielleicht dabei zu ergänzen: פולמוס מלכות בן כוזיבא. Es ist also hier von dem blutigen Hadrian-Bar-Kochba'schen Kriege die Rede. Nach Seder Olam sollen von Quietus bis Bar-Kochba 16 Jahre verlaufen sein. Schon daraus ergiebt sich die Unrichtigkeit von Rapoports Annahme, daß der Bar-Kochba-Krieg in den ersten Regierungsjahren Hadrians stattgefunden habe, was sich allenfalls durch Eusebius' Chronik zum Theil und durch das Chronicon Paschale und andere abhängige christliche Chronisten belegen läßt. Dagegen hat Eusebius richtig ein anderes Zeugniß erhalten, daß dieser Krieg im 16. Jahre Hadrians ausgebrochen ist und sich bis zum 19. Jahre desselben erstreckt hat. Dieses Zeugniß stimmt also vollständig mit der Angabe des Seder Olam überein. Maßgebend ist dafür der Hauptbericht des Dio Cassius (69. 12. fg.). Der Eingang ist sehr wichtig: „Als er (Hadrian) die Stadt Jerusalem anstatt der zerstörten wieder aufbaute, die er Aelia Capitolina nannte, und als er auf der Stätte des Gottestempels einen anderen für Zeus errichtete, erstand ein nicht kleiner, noch kurzdauernder Krieg. Denn die Juden, empfindlich darüber, daß sich Menschen von anderen Nationen darin ansiedeln, und daß ein anderer Cultus darin gehegt werden sollte, hielten zwar, so lange Hadrian in Egypten und dann zum zweiten Male in Syrien war, an sich, aber sie verfertigten die ihnen zugewiesenen Waffen schlecht ꝛc." Im vorhergehenden Kapitel berichtet derselbe: Hadrian habe von Griechenland die Reise durch Judäa nach Egypten gemacht. Es ist dabei zu bemerken, daß Dio Cassius ein vollgültiger Zeuge für die hadrianische Zeit ist. Sein Vater Apronian war unter diesem Kaiser Statthalter von Sicilien, erinnerte sich aller Umstände aus der hadrianischen Regierungszeit genau und tradirte sie seinem Sohne (das. c. 1.) Durch Münzen ist es beurkundet, daß Hadrian im Laufe von 130 in Gaza und im Herbste desselben Jahres in Egypten war (Eckhel doctrina numorum III. p. 453, 490; Clinton fasti Romani I. ad. an. 130) Die Münzen mit der Inschrift: Adventui Aug(usti) Iudaeae mit dem Emblem: drei Palmen haltende Knaben und ein vom Kaiser von der Erde aufgehobenes Weib, oder der Genius Judäa's mit dem Kaiser opfernd (bei Eckhel IV. p. 495), diese Münzen stammen wohl auch aus dieser Zeit. Wann Hadrian auf der Rückreise von Egypten in Syrien war, läßt sich nicht bestimmen; doch wohl nicht vor Frühjahr 131. Es wird sich weiter zeigen, daß der Bar-Kochba'sche Krieg im Frühjahr ausgebrochen ist, aber nach Cassius' Angabe nicht während des Kaisers Aufenthalts in Syrien, also erst 132, d. h. im 16. Jahre Hadrians von 117 an gerechnet. Also verlief gerade vom Polemos schel Quitus bis zum Beginne des letzten Krieges 16 Jahre, wie das Seder Olam tradirt.

Während seines Aufenthaltes in Judäa oder in Egypten hatte Hadrian wohl Unterredungen mit R. Josua b. Chananja. Die beiden Talmude und die Midrasch-Literatur tradiren mehrere Gespräche dieses eitlen, wißbegierigen Kaisers mit dem milden Tanaïten, und wenn auch manche derselben höchst zweifelhaft erscheinen, weil die beabsichtigten Pointen in den Antworten hin und wieder anderen talmudischen Autoritäten in den Mund gelegt werden, so liegt den Sagen doch zu Grunde. daß R. Josua mit Hadrian, R. Akiba mit Tinius Rufus und R. Gamaliel mit vornehmen Römern in Rom einmal religiöse Dialoge geführt haben. Für echt halte ich das Gespräch in Berachot 56. a., worin erzählt wird: R. Josua habe dem Kaiser (Hadrian) verkündet, was dieser träumen würde: nämlich daß die Perser ihn in Gefangenschaft führen würden, was Hadrians feiger Gemüthsart gut entspricht. Auch was Chagiga 5. b.

erzählt wird, scheint echt zu sein. R. Josua und ein Judenchrist(מינאה) stehen vor dem Kaiser. Der Letztere macht ein pantomimisches Zeichen: Gott habe von seinem Volke das Angesicht abgewendet, und R. Josua giebt ebenfalls durch ein Zeichen zu verstehen: Gott halte noch seine Hand waltend über sein Volk. Dieses Zeichen läßt sich der Kaiser erklären. Auch das ist situationsgemäß, daß ein Christ vor Hadrian verächtlich von der jüdischen Nation spricht. Daß Hadrian selbst von einem jüdischen Patriarchen spricht, der nach Egypten gekommen war, in seinem Brief an seinen Schwager Servianus (Vopiscus in Saturninum c. 8.), ist bekannt: Nemo illic (Aegypti) archisynagogus Judaeorum, nemo Samaritus . . ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. Dieser Patriarch vom Jahre 130 ist wohl kein anderer, als R. Josua b. Chananja gewesen. Zum Ueberfluß folgt aus einer talmudischen Relation, daß R. Josua in Alexandrien war (Nidda p. 69. b.): (l. חנניה.) י"ב דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בר חנגא

Die Hauptfrage ist nur diese: War die Verwandlung Jerusalems in Aelia Capitolina und der Tempelstätte in einen Zeustempel die Ursache des Krieges gegen Hadrian, wie Dio Cassius erzählt, oder die Folge desselben, wie Eusebius (Kirchengeschichte IV. 6.) aus unbekannter Quelle referirt? Auch aus der Mischna scheint hervorzugehen, daß Jerusalem erst nach dem Fall Betars, d. h. nach Beendigung des Bar-Kochba-Krieges gepflügt worden ist (Taanit Ende): בתשעה באב . . . נלכדה ביתר ונחרשה העיר, eine Tradition, die auch Hieronymus (zu Zacharia c. 8.) erhalten hat, daß die Tempelarea gepflügt worden wäre: In hoc mense (quinto) . . . capta est urbs Bethel (l. Bethar) . . . . aratum templum in ignominiam gentis oppressae a Tito Annio Rufo. Auch in einer Boraita wird das Pflügen des Tempels auf Rufus zurückgeführt (das. 29. a.) כשחרש טורנוס רופוס את ההיכל, ebenso Jerus. das. IV p. 86. b.: חרש רופוס שחיק עצמות את ההיכל. Ich sage, es scheint nur aus dem Talmud hervorzugehen, daß der Bau von Aelia Capitolina und die Entweihung des Tempels erst nach dem Falle Betars erfolgten, weil die Aufzählung der Katastrophen in der Mischna nicht gerade chronologisch zu sein braucht, es kann sein, daß jene dem Fall Betars vorangegangen sind. Wenn nun das klassische Zeugniß Dio Cassius' erzählt, daß die Verwandlung der Stadt und des Tempels dem Kriege vorangegangen und Veranlassung dazu war, so muß das berücksichtigt werden. Es wiegt viel schwerer als der vage Bericht Spartianus' (in Hadrianum c. 14): Moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetebantur mutilare genitalia. Diese Religionsverfolgung war unzweifelhaft eine Wirkung der Niederlage und des Zorns Hadrians wegen des Aufstandes der Juden.

Mir scheint der Widerspruch der beiden Relationen nicht unlöslich zu sein.

Zunächst liegt wohl eine Differenz in der Variante, ob die Stadt Jerusalem oder der Tempelplatz auf Veranlassung von Rufus gepflügt worden ist. Traf es den letzteren, so konnte es nur ein Racheakt gewesen sein und zwar wegen des stattgehabten Aufstandes und erbitterten Krieges, und also später als dieser. Ist dagegen nur die Stadt gepflügt oder richtiger umgepflügt worden, dann hatte dieser Actus einen ganz anderen Sinn und konnte auch dem Krieg vorangegangen sein. Das Chronicon Paschale tradirt aus einer, wie es scheint, sehr guten Quelle: daß Hadrian eine neue Stadt aus Jerusalem machen ließ, aus 7 Quartieren bestehend; es war auch eine neue Mauer zur Anlage dieser neuen, Aelia zu nennenden Stadt gezogen worden, verschieden vom Umkreise des alten Jerusalem. Mit einem Worte, Hadrian machte daraus eine römische Colonialstadt. Dazu pflegten die Römer bekanntlich

den Umkreis, wo die Mauern aufgerichtet werden sollten, mit dem Pfluge unter Beobachtung eigener Ceremonien zu umfahren. Das ist auch wohl nur der Sinn in der Mischna ונחרשה העיר: die Stadt Jerusalem wurde umgepflügt, zum Zwecke eine neue zu bauen. Und das ist auch die richtige Fassung; denn ונחרש ההיכל, der Tempel sei gepflügt worden, hat keinen rechten Sinn; wäre nämlich dieses geschehen, so durfte nach römischer Superstition nichts darauf gebaut werden, und doch berichten einstimmig die Quellen: Hadrian habe einen Zeustempel auf demselben Platze erbauen lassen. „Der Tempel ist gepflügt worden" ist wohl eine Uebertreibung der ursprünlichen Lesart „העיר", und auch Hieronymus' Angabe in ignominiam gentis oppressae scheint mir ein individueller Zusatz zu sein. Legt man nun Dio Cassius' Pragmatismus zu Grunde, daß der Neubau Jerusalems die Ursache des Krieges war, so mag Hadrian bei seiner Anwesenheit in Judäa 130 das Umpflügen der Stadt befohlen haben, aber dieser Befehl braucht nicht sofort ausgeführt worden zu sein. Er hat sicherlich die Juden bei seiner Anwesenheit nicht so loyal und unterwürfig gefunden, als er es gewünscht hat. Gerade weil er früher die Restauration des Tempels zugesagt und sein Wort gebrochen hat, muß er darauf bedacht gewesen sein, den Juden alle Hoffnung auf eine Restauration zu benehmen. Heiden, Christen und Samaritaner werden es auch nicht an Ohrenbläserei gegen den rebellischen Sinn der Juden haben fehlen lassen. Mögen die Embleme auf der Denkmünze adventui Aug. (o. S. 417) ein freundliches Verhältniß zwischen Hadrian und den Juden andeuten — was noch nicht so ausgemacht ist — so braucht das nicht der Wirklichkeit entsprochen zu haben, sondern kann nur eine zu häufig vorgekommene Adulation gegen den Kaiser gewesen sein. Genug, es ist wohl anzunehmen, daß Hadrian bei seiner Anwesenheit in Judäa den Plan faßte, Jerusalem eine andere, heidnische Gestalt zu geben, sei es, daß es sofort oder erst während seines Aufenthaltes in Egypten in Angriff genommen wurde. Möglich, daß der damals beinah achtzigjährige R. Josua, als patriarcha Judaeorum, zu diesem Zwecke nach Alexandrien gereist ist, um den Kaiser zu bewegen, seinen Plan aufzugeben, weil dadurch kriegerische Aufstände zu befürchten waren. Dieser Plan, Jerusalem neu zu erbauen und einen Tempel für Zeus zu errichten, war durch den Krieg unausgeführt geblieben, und erst nach Beendigung desselben in Vollzug gesetzt worden. Daher die schwankenden Angaben in den Quellen; daß der Neubau Ursache oder Folge des Aufstandes gewesen ist.

Die Dauer des Bar-Kochba-Krieges betrug nach Angabe des Seder Olam $3^1/_2$ Jahre, Lesart bei De Rossi ומלכות בן כוזיבא ג' ומחצה (in der Edition $2^1/_2$ Jahre). Von diesen $3^1/_2$ Jahren spricht auch der Bericht vom Betarschen Kriege: Jerus. Talmud und Midr. Threni (s. unten); nur werden sie auf die Belagerung Betars bezogen: ג' שנים ומחצה עשה אדריאנוס מקיף על ביתר. Die größere Zahl wird durch Hieronymus bestätigt, der sie aus einer jüdischen Tradition hatte (zu Daniel 9): Tres anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Hierusalem omnino subversa et Judaeorum gens acervatim caesa. Das stimmt auch mit Eusebius' Chronik, daß der Krieg im 16. Jahre Hadrians begann, im 18. hochging und im 19. beendet war. Mit dem Fall Betars war er zu Ende, und dieses geschah nach der mischnaitischen Tradition am 9. Ab d. h. 135, begann also 132 etwa im Adar d. h. im Beginn des Frühjahrs, die geeignetste Zeit für Aufstände, ungefähr 2 Jahre nach Hadrians Besuch in Judäa, als er Egypten und Syrien verlassen hatte, also übereinstimmend mit Dio Cassius' Angabe. Von der Tempelzerstörung Ab 70 bis zum Falle Betars Ab 135 ver-

liefen also 65 Sonnenjahre. Das Seder Olam rechnet aber, wie wir gesehen, von Polemos Vespasians bis zu Quietus 52, von diesem bis zum Beginne des Aufstandes unter Bar-Kochba 16 und dieser selbst dauerte $3^1/_2$, also im Ganzen $71^1/_2$ Jahre. Diese müssen als kürzere Mondjahre angesehen werden, außerdem 2 Jahre, um welche die talmudische Chronologie die Tempelzerstörung und den Polemos Vespasian's früher ansetzt (o. S. 409) und endlich liegt ihnen noch eine ungenaue Doppelzählung eines und desselben Jahres zu Grunde. Die Relation R. José's (b. Chalafta) von 52 Jahren Betars nach der Tempelzerstörung, auf die sich Rapoport, als auf eine Hauptstütze für seine Annahme: der Betarsche Krieg in der ersten Zeit Hadrians, beruft, steht mit diesem Calcül durchaus nicht in Widerspruch. Er heißt nämlich: תני ר' יוסי חמשים ושתים שנה עשת ביתר לאחר חרבן הבית (so Jerus. Taanit IV. p. 69. a.; Midrasch Threni Rabba p. 71. b. und 8a. a.). עשתה ביתר oder אשת ביתר ist aber nicht dasselbe wie נחרבה ביתר oder גלתה ביתר wie es Rapoport nach dem unzuverlässigen Seder Olam Sutta auffaßt. Es scheint weit eher Anfang der Blüthe als Zerstörung zu bedeuten

So hat sich denn, ich möchte sagen, unwiderleglich gezeigt, daß das Seder Olam von José b. Chalafta und die Tradition der Mischna den chronologischen Rahmen zu den drei Revolutionen oder Kriegen der Juden auf palästinensischem Boden gegen Vespasian, Quietus-Trajanus und Hadrian enthalten, der durch anderweitige Nachrichten ausgefüllt wird. — Wir kommen jetzt zum Apokryphon Judith, nachdem alle Hindernisse beseitigt sind, welche das richtige Verständniß desselben erschweren. Ich wiederhole noch einmal, daß Hitzig-Volkmar's Ansicht von der Abfassungszeit desselben unter dem Eindrucke des Quietus-Hadrianischen Aufstandes sich als das Plausibelste empfiehlt. Daß das Buch keine wahre Historie enthält, giebt wohl heutigen Tages jeder Theologe zu, der nicht ganz und gar mit der Wissenschaft gebrochen hat und sich geflissentlich gegen kritische Ueberzeugungen verstocken will. Die makkabäische oder richtiger vorhasmonäische Zeit während des Druckes und des Hellenisirungszwanges unter Antiochos Epiphanes reflektirt der Inhalt nur sehr dürftig; gerade das Hauptmoment und das Pathos jener Zeit sind gar nicht darin angedeutet. Wie gut sind dagegen die Gestalten aus der Trajanischen Zeit gezeichnet. Arphaxand = Arsaces König der Parther, Nebuchadnezar, König von Assyrien in Ninive = Trajan und Holophernes I., sein gewissenloser Feldherr = Quietus! Wie deutlich hebt die Jahresangabe diese Parallele hervor. Im 17. Jahre Nebuchadnezars wird Arphaxad von ihm besiegt (1,13); im 18. sendet er Holophernes, den zweiten nach ihm, alle Völker zu unterwerfen (2,1), und so muß auch gleich im Anfang das sechzehnte Jahr Nebuchadnezar, als er sich zum gewaltigen Kriege rüstet, stehen, mag nun eine Handschrift diese Zahl statt 12. oder 13. haben oder nicht; man lese die durchgreifende Parallele zwischen den angeblichen Zügen und Siegen Nebuchadnezars und denen Trajans bei Volkmar nach; sie ist schlagend. Warum hat der Verf. aber gegen die geschichtliche Wahrheit Nebuchadnezar gerade nach Assyrien und Ninive verlegt, warum hat er ihn nicht in Babylonien gelassen? so fragt Lipsius (das. S. 44 fg.). Diese Frage kann nur aus der damaligen jüdischen Anschauung und Stimmung beantwortet werden, deren Niederschlag die agadische oder Midrasch-Literatur ist. Man kann christliche Forscher auf diesem Gebiete nicht genug ermahnen, sich mit der Agada vertraut zu machen, ohne welche jeder Schritt zur Erklärung der Evangelien und Apokryphen unsicher bleibt. Das Beispiel, das ich hier anführe, wird die Mahnung bestätigen. Agadische Sentenzen in Genesis Rabba c. 16.

lauten, nachdem vorangegangen ist: Griechenland hat drei Vorzüge vor dem boshaften (römischen) Reiche; in Gesetzen, Büchern (Literatur) und Sprache (בנמוסין בפינקוסין ובלשון), darauf R. Huna im Namen R. Acha's: alle Reiche werden nach Assyrien genannt, R. José b. Chanina: alle Reiche werden nach Ninive genannt: כל המלכיות נקראו על שם אשור . . . כל המלכיות נקראו על שם נינוה. Es darf also nicht auffallen, wenn im Buche Judith das römische Reich durch Assyrien und Rom durch Ninive bezeichnet wird.

Zwei Bemerkungen habe ich noch zu machen, welche vielleicht zum nähern Verständniß des Judith-Buches beitragen werden. Die Stadt, welche gewissermaßen den Mittelpunkt der ganzen Fiction bildet, Baitylua oder Betylua (*Βαιτυλούα*, so die richtige Lesart, vergl. Volkmar Judith. S. 227. statt Bethulia) ist noch immer ein Räthsel. Wenn die übrigen dort genannten Localitäten real sind, kann dieses ebenso wenig wie das dabei genannte Betomastaim allegorischer Natur sein; die Erklärung בית אלוה ist eben so abgeschmackt wie בתיליה. Es muß eine Stadt dieses Klanges in der Ebene Jesreel auf einer Anhöhe gegeben haben, welche den Paß nach dem Binnenlande beherrschte. Und da scheint mir ein Ortsname zu entsprechen, der noch gar wenig bekannt ist. In der Mischna (Menachot IX. Ende oder VIII. 6) wird als der beste Wein angegeben, der als Gußopfer auf den Altar kommen sollte, und dessen Trauben der Sonne am meisten ausgesetzt waren, der von zwei Ortschaften: קדומים? מאין היו מביאין את היין ועטולין אלפא ליין. Die richtige Lesart für קדומין ist קלוחין oder קורחין = קורחי, (vergl. den Mischna-Text ohne Talmud, wo corrumpirt קרומים steht und Maimuni אסורי מובח VII. 2). Das Wort ist eine Dual- oder Pluralform; es ist vielleicht identisch mit Korea, welches Josephus erwähnt beim Zuge Pompejus' nach Jerusalem: von Damascus über Pella jenseit des Jordan, Skythopolis diesseits *εἰς Κορέας ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς Ἰουδαίας διεξίοντι τὴν μεσόγειον* (Antiqq. XIV. 3, 4). Wenn *Κορέαι* gleich קורחי ist, so lag es in der Gegend der Ebene Jesreel, und eben so das wohl benachbarte עטולין oder עטולים. Dieser Ortsname wird verschieden orthographirt: in dem bloßen Mischna-Texte חטולים, Maimuni חטולים. Es ist ohne Zweifel derselbe Ort, welcher in der Tosifta und in beiden Talmuden einige Mal vorkommt (b. Jebamot 59. b.): מעשה בריבה אחת בהיתלו שהפסיקה ג' כהיתלו רבעה כלב כופרי מאחריה; Nidda 9 b.): מעשה בריבה אחת בהיתלו שהפסיקה ג' עינות, dafür in Tosifta Nidda I. היהלות, und im Jerus. Nidda I. auf. מעשה בריבה אחר בעייתלי שהפסיקה. In der Kalirischen Kinah איכה ישבה חבצלת השרון, deren Inhalt einer für uns verloren gegangenen Agada entnommen ist, die die palästinensische Ephemeriden-Vororte aufgezählt hat, wird neben bekannten und unbekannten, neben נצרת (Nazaret) auch בהן עיתהלו genannt, richtiger עיתילו; denn das Wort wird daselbst gereimt mit שתיתו — תלו — פתילו. Diese Stadt vielleicht היתולו oder היטולו, wenn man sich ein בי (abgekürzt für בית) hinzudenkt, entspricht vollständig dem *Βαιτυλούα* etwa בי טולוה. Es muß eine gebirgige Stadt gewesen sein, da der beste Wein daselbst neben קורח-*Κορέαι* gezogen wurde. Mag es nun dieses Bai-Haitylu gewesen sein oder nicht, eine faktisch existirende Ortschaft bildet den Schwerpunkt der ganzen Dichtung. An die Bewohner dieser Stadt schrieben die Hohepriester und die Gerosia, die Gebirgspässe zu bewachen, um den Feind nicht in die Mitte von Juda eindringen zu lassen (4, 6 fg). Und weil der erste dieser Stadt, Ozias, beschließt, die Festung Betylua in 5 Tagen Holophornes zu übergeben, ist alles voller Trauer und ganz Judäa scheint verloren. Judiths zweideutige That wird darum als Großthat gepriesen, weil sie diese Festung und damit ganz Judäa vor Invasion gerettet. Jerusalem-Zion sind in diesem Buche untergeordnet, und

schon aus diesem Grunde kann es nicht in der Hasmonäerzeit spielen, in welcher Jerusalem und der Tempel den Vordergrund bildeten.

Die zweite Bemerkung betrifft den Namen von Nebuchadnezars Feldherrn Olophernes. Man hat viele unglückliche Versuche gemacht, diesen Namen zu deuten; ich erinnere nur an die Deutung von Hugo Grotius חלפר נחש, lictor serpentis!!! Man hat die Klänge aus dem Persischen oder Indischen herbeigezogen, als wenn der Verf. ein sprachvergleichender Indogermanist wäre. Der Name eines historischen Feldherrn ist Olophernes allerdings nicht, sonst läge dem Verf. Nebusaradan viel näher. Er hat also wohl damit etwas andeuten wollen wie mit dem Namen Achior, dem Heiden, der den Juden das Wort redet. Ich möchte auch eine Deutung zum Besten geben. Wenn dabei an eine Fremdsprache gedacht werden soll, so lag den palästinensischen Juden das Griechische viel näher als das Arische. — Die Rettung durch Judith ist auch agadisch oder halbagadisch bearbeitet worden, und es bleibt noch zu untersuchen, wie sich diese Bearbeitung zum Original verhält. Diese agadische Judith spielt allerdings in der Hasmonäer-Zeit (vergl Jellinek Bet ha-Midrasch I S 130 fg. und Einl. S. XII fg.) In der Erzählung, welche das Sammelwerk חבדת היומים davon erhalten hat (zu Chanuka) heißt der Feldherr oder König אליפורני. Kann man nicht dabei an ein griechisches Compositum *Ολοπόρνης* „ganz geil" denken? Als geil wird Olophernes im Judithbuche geschildert (12, 16), auf Schändung von Jungfrauen spielt auch das Gebet 9, 2 an.

Es kommt aber dabei auf die Tendenz der Dichtung an. Ich kann mich nicht mit Volkmar's Ansicht befreunden, daß das Judithbuch einen Hymnus bildet, gedichtet zur Erinnerung an die Erlösung von Quietus' Grausamkeiten. Denn welcher Schriftsteller wird maskirte Personen auftreten lassen, wenn er mit der Erzählung faktischer Begebenheiten einen größeren Eindruck hervorbringen kann? Man muß sich fragen, wozu die ganze Maskerade von fingirten Personen? Mir scheint das Buch Judith eine ähnliche Tendenz zu haben, wie das Buch Esther und das sogenannte dritte Makkabäerbuch (vergl. B. III. Note 3. S. 444 fg). Es will das Gottesvolk vor Verzweiflung warnen und es darauf hinweisen, daß Gott durch Schwache eine unerwartete Errettung herbeiführen könne, wo die Kraft nicht ausreicht. Es wollte vielleicht auch einen Wink geben, wie dem Bedränger (dem geilen Olophernes-Quietus?) beizukommen wäre, wie sich ein jüdisches Mädchen opfern wollte, ihn durch ihre Reize zu berücken und unter Umarmungen ihm den Garaus machen. Der Dränger bedrohte nicht Jerusalem, sondern hatte seine Heere in die Ebene Jesreel oder Esdrelom versammelt, wollte aber von da aus ins Herz des Landes über das Mittelgebirge, das Königsgebirge (הר מלכא) nach dem Süden dringen. Der Verf. wollte durch Fiction angeben, wie der Feind daran gehindert werden könnte, wenn sich eine kleine Festung, die einen Engpaß beherrscht, anstrengte, ihm den Durchzug zu wehren. Ich meine, daß durch diese Auffassung alle Theile des Buches zu ihrem Rechte kommen; sie erscheinen dadurch wohl gegliedert und es ist nichts überflüssiges Beiwerk daran. Die allerdings nicht gewichtlose Frage, welche Lipsius aufgeworfen hat: Warum denn die Synhedrialstadt Jabne im Judithbuche als eine heidnische gilt, wenn es zur Zeit des Quietus gedichtet ist, diese Frage verliert ihr Gewicht, wenn man annimmt, daß der Verf. nicht die damalige Gegenwart treu abkonterfeien, sondern sie in einem Nebelbild aus der Vergangenheit zeigen wollte.

15.

Die angeblichen Reden Jesu von der Parusie und Bar-Kochba's Verhalten zu den Judenchristen.

Die Resultate der höheren neutestamentlichen Kritik, das nämlich der urchristliche Literaturkreis nicht historische Facta aus dem Leben tradirt, sondern lediglich das Pathos und die Situation der Abfassungszeit abspiegelt, bestätigt sich immer mehr, je tiefer man in das Detail mit unbefangenem Blicke eindringt. So enthalten die synoptischen Evangelien eine lebendige Schilderung der Bar-Kochba-Zeit und der darauf folgenden Leiden durch die hadrianische Verfolgung, und die Anspielungen auf diese Facta sind so deutlich, so in die Augen fallend, daß dabei nur Eins zu verwundern ist, wie diese Züge den Kritikern und Reconstruktoren entgehen können. Wer wird auch nur einen Augenblick verkennen, daß die Worte in den zwei ersten Evangelien: „Wenn ihr nun sehen werdet den Gräuel der Verwüstung, (*βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* שקוצים משומם, השקיץ משומם) davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, stehend an der heiligen Stätte (wer das liest, der merke darauf), alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdischen Lande ist" (Matthaeus 24. 15 Marcus 13. 14.), wer kann verkennen, daß sie von jenem Gräuel zu verstehen sei, daß Hadrian ein Jupiterbild und seine eigene Statue (Hadriani statua et Jovis idolum) in das Allerheiligste stellen ließ? Diese Anspielung liegt so sehr auf der Hand, daß selbst Hieronymus (in seinem Commentar zu Matthaeus) sie nicht übersehen hat. Zu der lächerlichen Erklärung vom Antichrist und vom Cäsarbilde, das Pilatus in den Tempel hatte stellen lassen wollen, fügt dieser Kirchenvater die richtige hinzu: Man könnte die Worte des Evangelisten auch von Hadrian's Reiterstatue im Allerheiligsten verstehen, die noch bis auf seine Zeit daselbst gestanden: Potest autem simpliciter aut de Antichristo accipi, aus de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua quae in ipso sancto sanctorum loco usque in praesentem diem stetit. Vergl. auch Suidas sub voce *βδέλυγμα ἐρημώσεως*. Es ist höchst unbegreiflich, wie man das Kapitel der Parusie noch immer auf den Untergang Jerusalems[1]) unter Titus beziehen kann, da in diesem Drama der Zug von der Aufstellung des „Gräuels der Verwüstung", offenbar der Vordergrund in dem Nachtstücke des Kapitels, ganz und gar fehlt! Das heißt doch wahrlich in der Exegese hinter Hieronymus zurückbleiben: Es ist bezeichnend für Strauß' romantisch flimmernden Standpunkt, daß er das Kapitel von der Parusie und damit die Abfassungszeit des ältesten Evangelium in Titus' Zeit verlegt (Leben Jesu für das deutsche Volk S. 238 fg.) ganz so

[1]) Interessant ist die Bemerkung, daß das dritte Evangelium, welches alle übrigen Züge dieses Kapitels mit den beiden ersten gemein hat, gerade diesen Zug von dem Gräuel der Verwüstung nicht hat, oder vielmehr demselben eine solche Wendung giebt, daß die Prophezeihung auf den Untergang Jerusalems bezogen werden kann: „Wenn ihr sehen werdet Jerusalem belagert von einem Heer, dann wisset, daß herbeigekommen ist ihre Verwüstung, alsdann, wer in Juda ist fliehe ꝛc." (20. 21.) Hier ist offenbar das *τότε γνωτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις* aus *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* gebildet. Man wird daher kaum daran zweifeln, daß die Fassung in den ersten zwei Evangelien ursprünglich ist, die des dritten aber das Bestreben zeigt, die Anspielung auf die hadrianische Zeit zu verwischen.

wie die reuigen Tübinger. Weist nun die Erwähnung des „Gräuels der Verwüstung" auf die hadrianische Zeit hin, so werden die übrigen Züge dieses merkwürdigen Kapitels nicht minder darauf Bezug haben, wenn man nur diejenigen davon abzieht, welche teils dem alttestamentlichen Prophetenstyl, theils der Volksvorstellung von der messianischen Leidenszeit (חבלי משיח) entlehnt sind. Sogleich der Eingang. Auf die Frage der Jünger, welche Zeichen seiner Wiederkunft vorangehen werden, antwortet Jesus angeblich, eigentlich hors d'oeuvre, warnend: „Sehet zu, daß euch nicht Jemand verführe, denn es werden viele kommen und sagen, ich bin Christus (der Messias) ꝛc. Wenn ihr werdet hören Kriege und Kriegsgeschrei, so fürchtet euch nicht ꝛc." Dieser τις welcher sich als Messias aufwerfen wird, vor dessen Verführung die Gläubigen besonders auf ihrer Hut sein sollen, kann kein anderer sein, als der Messiaskönig Bar-Kochba, dessen Patriotismus nicht ohne begeisternden Einfluß auch auf die Judenchristen gewesen sein mag. Die Kriege und Kriegsgeschrei und die Worte: „es wird aufstehen ein Volk wider das andere", sind nicht minder Züge aus der Bewegung des Bar-Kochba'schen Aufstandes gegriffen, und erinnern an die gewaltige Bewegung seiner Zeit, welche Dio Cassius mit den Worten schildert: καὶ πάσης, ὡς εἰπεῖν, κινουμένης ἐπὶ τούτῳ τῆς οἰκουμένης daß das ganze römische Reich in Aufruhr war. Aus der Bar-Kochba'schen Zeit scheint ferner der Zug entnommen: „und sie werden euch überantworten vor die Rathhäuser (συνέδρια) und Schulen (Synagogen) und ihr werdet gestäupt werden", es erinnert an die Nachricht von Justin und Eusebius, daß Bar-Kochba die Christen (Judenchristen) bestrafte, weil sie Christus nicht verleugnen und nicht gegen die Römer kämpfen wollten. (J Apologia I. 31.) Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Χαρχοχέβας ... Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωτίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι. Besser motivirt es Eusebius, Chronik zum 17. J. Hadrians: . . . Cochebas plurimos Christianos diversis supplisiis affecit, eo quod noluissent proficisci cum illo pugnatum contra Romanos. Bemerkenswerth ist, daß die Evangelien nur von Stäupen (δαρήσεσθε) d. h. Geißelhieben, und nicht von Todesstrafen sprechen, daß demnach die δειναὶ τιμωτίαι (omnimodis cruciatibus necare), mit welchen Justin und die Spätern Bar-Kochba die Christen verfolgen lassen, höchst übertrieben scheinen. Denn die Worte des Matthäusevangelium „sie werden euch tödten und ihr werdet gehaßt sein", beziehen sich nicht auf jüdische Richter, sondern wollen nur in der Kürze das aussagen, was das Marcusevangelium in größerer Ausführlichkeit hat: „ihr werdet vor Statthalter (ἡγεμόνων) und Könige geführt werden, um meinetwillen zum Zeugniß für sie", und die Worte haben offenbar jene Verfolgung zum Hintergrunde, welche die Christen unter den Kaisern Domitian, Trajan und Hadrian (in seinen ersten Regierungsjahren) von den Statthaltern der Provinzen zu erdulden hatten. Für unsern Zweck sind noch die Züge wichtig, daß ein Bruder den andern verrathen wird und die Kinder sich wider die Eltern empören", welche verstohlen andeuten, daß innerhalb der judenchristlichen Gemeinden ein Zwiespalt ausgebrochen war; ferner die grausige Schilderung von der Verfolgung nach dem Aufstellen des Gräuels der Verwüstung, von welcher auch die Christen betroffen werden, die unzweideutig die Leidenszeit unter Hadrian und seinem Statthalter Rufus vergegenwärtigten. Daß dieses ganze Kapitel der Parusie ein judenchristliches ist, erkennt man, von allem andern abgesehen, an den Worten: „Bittet, daß eure Flucht (vor dem hadrianischen Zorne) nicht geschehe im Winter oder am Sabbat". Merk-

würdigerweise findet sich das Wort „und am Sabbat" nur im ersten Evangelium, scheint aber im zweiten nur ausgefallen, nicht weggelassen. Die Flucht der Judenchristen nach Pella und der transjordanischen Dekapolis geschah gewiß erst wegen der hadrianischen Verfolgung, obwohl die christlichen Annalisten auch diese Thatsache in die Zeit der Tempelzerstörung setzen. Weil diese Gegend nach Epiphanius (Haer. 29.) der Aufenthalt der Judenchristen war, darum läßt das erste Evangelium der Dekapolis die Ehre widerfahren, von Jesu besucht worden zu sein (Matth IV. 25.). —Im dritten Evangelium ist diese Bezüglichkeit auf Bar-Kochba durchweg verwischt, und das vierte, in seinem Charakter als heidenchristliches Evangelium, weiß überhaupt gar wenig von der Parusie. — Von dem gegensätzlichen Verhalten der Juden gegen die Judenchristen in der Bar-Kochba'schen Zeit spricht auch eine talmudische Notiz, welche bisher wenig verstanden wurde. Es heißt nämlich (Mischna Berachot Ende): Als die Minäer (Judenchristen) entarteten und sagten: es giebt nur eine Welt, hat man verordnet, daß man (zur Schußbenediktion) sagen soll: „von Welt zu Welt" und hat (ferner) verordnet, daß man einander begrüßen soll mit dem Gottesnamen, (Jhwh, Tetragrammaton): משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם, והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם. Die Tragweite der ersten Verordnung, welche dogmatischer Natur zu sein scheint, ist mir noch nicht klar. Die zweite Verordnung, welche offenbar das Aussprechen des Tetragrammaton gestattet und das ältere Verbot aufhebt, wird ausdrücklich in die Zeit des שמד, d. h. der Hadrian-Bar-Kochba'schen Epoche gesetzt, Midrasch Psalm 36 אמר ר' אבא בר כהנא שני דורות נשתמשו בשם המפורש אנשי כנסת הגדולה ודורו של שמד. Hier ist es deutlich, daß das Geschlecht der Zeit des hadrianischen Krieges sich des ursprünglichen Gottesnamens bedient hat. Aus jener Mischna erfahren wir, daß es eine ausdrückliche Verordnung (תקנה) gestattet hat und zwar im Gegensatze zu den Minäern, d. h. Judenchristen. Wahrscheinlich liegt der Grund darin, daß diese auch Jesus „Herr" (אדוני, *Κύριος*) genannt haben; darum wollte man mit dieser Verordnung ein Unterscheidungszeichen einführen, zu erkennen, wer zum Gotte des Judenthums oder zu Jesus halte.

16.

Schauplätze des Bar-Kochba-Krieges.

Die Nachrichten über die Localität und den Gang des Bar-Kochbaïschen Krieges sind äußerst dürftig, und nur diejenigen, welche in Jerus. Taanit IV. p. 68 fg. zu Midrasch Threni zu Vers 2, I. p. 71. S. fg. und Bruchstückweise in Babli Gittin 56. ff. enthalten sind, (die hier der Kürze wegen mit A. B. C. bezeichnet werden sollen) kritisch geprüft und verglichen, können zu einigen nicht unerheblichen Ergebnissen führen. Als Gewährsmann dieser Nachrichten wird Rabbi oder R. Juda I. genannt, der sie aus dem Munde von Zeitgenossen, von Simon b. Jochaï, R. José und R. Juda b. Ilaï vernommen hat. Er hat den Begebenheiten so nahe gelebt, daß er noch Greise kannte, welche in lebhafter Rückerinnerung des Erlebten, bei seinen Vorträgen über dieses Thema in Thränen ausbrachen! רבי הוה דרש עשרין וארבעה עיבדין בבלע ה' על ידי דרבי היה סמיך לחרבן ביתר והוה תמן סבין נהירין חרבן בית מקדשא statt חרבן בתר A und B) והוה דריש ואינן בכין ומשתקן וקייטין לין Rapoport's Emendation). Ergänzt wurden diese Nachrichten von R. Jochanan. Dieser Punkt ist aus dem Grunde ganz be-

sonders wichtig, weil die citirte Einleitung bezeugt, daß das ganze Kapitel daselbst von dem Bar-Kochba'schen Kriege handelt. Als charakteristischer Zug dieses Aufstandes wird besonders das Selbstvertrauen hervorgehoben, das Bar-Kochba und die übrigen Leiter des Krieges beseelte. Sie äußerten sich in dieser Wendung: „Wenn Gott nur den Feinden nicht hilft, so braucht er uns nicht zu helfen, לא הסעיד ולא תסכוך (Lesart des Aruch st. תכסוך) mit Anwendung des Verses הלא אתה אלהים זנחתנו. Dieser Zug kehrt wieder bei den zwei Brüdern in Kephar-Charub (Jalkut zu Pentateuch N. 946. כפר חנניה), welche den Krieg nach dem Fall Betars fortgesetzt haben müssen, da man sie zu krönen beabsichtigte: ניתי כלילא דאדרינום וניתים על ראשו של אלו. Er findet sich aber auch bei Bar-Droma, dem jüdischen Feldherrn in Tur-Malka, dem ebenfalls der Vers הלא הצא in den Mund gelegt wird (C.), und wenn dieser Umstand auch ohne Zweifel von Bar-Kochba auf die andern Führer übertragen ist, so werden diese Vorgänge eben dadurch als dieser Zeit angehörig bezeichnet. Wir gewinnen dadurch das Factum, daß Kephar-Charub und Tur-Malka Scenen dieses Krieges waren. Tur-Malka (טור מלכא) aber, welches auch הר המלך genannt wird, ist entschieden identisch mit Tur-Simon, und dieses hat ohne Zweifel seinen Namen von dem Hasmonäer Simon, wie das Königsgebirge von König Jannaï (Alexander). Daher schließt sich in allen drei Quellen der übertriebene Bericht von dem Städtreichthum dieses Gebirges an Tur-Simon an. Drei Städte werden namhaft gemacht: כפר ביש, כפר דיכריא (nach Reland identisch mit *Βηθζαχαρία*) und כפר שחליים (vielleicht identisch mit כפר שלם *Καφαρσάλαμα*), die vielleicht deswegen hervorgehoben werden, weil sie ebenfalls Schauplätze des Krieges waren. (Der Satz in A. B, welcher mit den Worten ג' כפרים beginnt, muß aber als Ergänzung hinaufgerückt werden zu dem Satz וכנגדן אלף בים, wie es sich in C. findet). An den Bericht über diese drei Kephars, von denen sagenhafte Etymologien gegeben werden, schließt sich eine skizzenhafte Nachricht von drei Städten an! שיחין, כבול und מגדל צבעייא, deren Einwohnerzahl hyperbolisch angegeben wird, daß die von ihnen erhobene Kopfsteuer habe auf Wagen nach Jerusalem geführt werden müssen: שהיה טימי שלהם עולה לירושלם בעגלות. Die Lage dieser drei Städte ist im Texte nachgewiesen worden. Daß sie sämmtlich zerstört worden sind, giebt A. ושלשתן חרבו (diese Worte fehlen in B.), daß es aber in Folge dieses Krieges geschehen ist, bezeugt eben der Umstand, daß die Relation in Folge dieses Kapitels von der Zerstörung Betar's aufgenommen wurde. Die Veranlassung zum Untergang derselben geben A. und B. an: כבול מפני המחלוקת שיחין מפני כשפים, מגדל צבעייא מפני הזנות. Hierauf folgt sachgemäß die Beschäftigung der Einwohner von Magdala Zebaja: (?פלגים) A.) ג' מאות חניית של אורגי פרוכת היו במגדל צבעייא (סן die Stellung richtig in B.; in A. verschoben, wie denn hier überhaupt viele Verwechselungen und Versetzungen vorkommen), dann die Beschäftigung derer von Sichin: שמונים שידות של מתכות היו בשיחין (fehlt in B.). Der Gleichartigkeit der Zahl wegen wird auch eine Nachricht von Kephar-Nimra (ה' מאות מוכרי טהרות) und Gophna (פ' אחים כהנים auch Berachot 44 a) beigefügt, ohne Bezug auf diesen Krieg zu haben. Auf diese Weise kann dieses interessante Kapitel als Quelle für den Betar'schen Krieg ausgebeutet werden. Ein näheres Eingehen auf die Textkritik gehört nicht hierher. — Der von mir bei Betar angesetzte Küstenfluß Joredet ha-Zalmon wird erwähnt (Tosifta Parah c. 8.): ר' יהודה אומר יורדת הצלמון פסולה (למי חטאת) מפני שכובה מימיה בשעת פולמוס אמרו לו כל מימי בראשית כזבו בשעת פולמוס. Daß der פולמוס *κατ' ἐξοχήν* von dem Betar'schen Krieg gilt, bedarf keines Nachweises. Das Versiegen der Flüsse und

namentlich des Joredet ha-Zalmon muß also zur Beschleunigung der Katastrophe beigetragen haben. Da nun Zalmon, von dem dieser Fluß offenbar den Namen hat, (nach Richter 9. 48.) eine Bergspitze unweit Sichem, zum Gebirge Ephraim gehörig war, und auf diesem Gebirge in der That ein kleiner Fluß entspringt, der Betar berührt, von Robinson und Smith Nahar-Arsuf genannt, so nehme ich keinen Anstand den Joredet ha-Zalmon mit Arsuf zu identificiren, und ihn mit Betar in Verbindung zu bringen.

Auch Bet-Rimmon war ein Schauplatz dieses Krieges, wie schon früher in dem Aufstand unter Trajan. Auf diesen Punkt muß ich näher eingehen, weil er verkannt worden ist. Bet-Rimmon wird nämlich in einer andern Quelle (Elia Rabba c. 30) בקעת ידים genannt. Zwei Kritiker von Gewicht, Rapoport (in Erech Millin Artikel Tiberius Alexander) und Krochmal (Moreh Neboche ha-Seman) hielten es für die Straße Delta in Alexandrien (welche meistens von Juden bewohnt war), und das dabei erwähnte Gemetzel für dasjenige, welche der zum Heidenthum übergetretene Tiberius Alexander an seinen Stammverwandten angestellt hatte. Die Stelle lautet: בא אדרינוס קיסר ותפס אלכסנדריא של מצרים שהיה בה כ' וק' רבוא והיה מפתה אותם בדברים ואמר להם צאו וראו ועמדו בבקעת ידים שלא תהא אומה זו שולטת בכם וכשיצאו ועמדו בבקעת ידים העמיד עליהם — והרגום וכו. Die Angabe dieses allerjüngsten Agadawerkes hält Rapoport für so entscheidend, daß er Joseph darnach berichtigen zu müssen glaubt. Allein auch abgesehen von dem sagenhaften Charakter dieses Midrasch überhaupt, ist die angeführte Stelle so entschieden unhistorisch, daß es erstaunlich ist, wie jene geistvollen Kritiker es übersehen konnten. Diese Stelle ist nämlich augenscheinlich aus drei verschiedenen Agadaberichten zusammengeflossen, welche der Sammler, dem combinatorischen Charakter der jüngern Agada treu, zu verschmelzen und zu verquicken strebte. Die palästinensichen Agadas berichten, Trajanus habe ein Blutbad unter den alexandrinischen Juden angestellt und ihre Basilika-Synagoge zerstört ביטי טרגינוס[1] הרשע — נגדעה קרן ישראל. Von diesem trajanischen Bludbade handelt auch die Stelle Gittin 57 b., muß aber emendirt werden, weil daselbst, wie öfter, Trajan und Hadrian mit einander und mit Vespasian verwechselt werden (Vergl. Pesikta c. 30: וכשהרגו את בן כוזבה אספסינוס אמר להם הביאו לי את גופו :מצאו נחש כרוך על לב, in der Hauptstelle steht richtig אדרינוס. In Gittin heißt es שהרג טריינוס (richtig) הקול זו אדרינוס באלכסנדריא של מצרים וכו'. קול יעקב זה אספסינוס קיסר שהרג בכרך ביתר קיסר וכו', soll heißen אדרינוס wie in Parallelstellen. — Dann wird (in M. Thr. 1. 11) erzählt: Hadrian habe die in die Höhlen geflüchteten Juden überredet, sich im Rimmonthale (בקעת בית רמון) einzufinden, und ihnen zugesichert, ihnen nichts Leides zuzufügen, wenn sie sich auf Gnade und Ungnade ergeben, zuletzt habe er sie in dem Thale niedergehauen, deren Blut bis ins Meer strömte: והוו כרוזין משמעין יתהון — ההוא דכתיב ויהי אפרים כיונה פותה — נכנסו כלהון לבקעת בית רמון — מיד

[1]) Babli Sukka 51. c. hat ganz denselben Bericht wie j. Sukka und M. Threni, und berührt alle Momente. Der Ausdruck אלכסנדרום וכולהון קטלינהו מוקדון, welcher den Erklärern so ungeheure Schwierigkeiten gemacht und dem Talmud so viele Verunglimpfungen eingetragen, läßt sich sehr leicht lösen, ohne daß man mit Elia Wilna daraus טרכינוס zu emendiren, noch mit Abarbanel und Rapoport מוקדון zu streichen braucht. In Jerus. wird die Frage aufgeworfen: ומי החריבה (nämlich die Basilika); dieses schwebte Babli vor und er fügt noch den Namen des Erbauers hinzu, nämlich des mazedonischen Alexander. Die Stelle hat ohne Zweifel gelautet: אלכסנדרום) וכולהו קטלינן (טרכינוס. ומי בנאה?) מוקדון; die eingeklammerten drei Wörter scheinen ausgefallen.

הקיפם לגיונותיו והרגום והיה הדם בוקע והולך עד שהגיע לקיפרום נהר. Aus diesen zwei Nachrichten und aus einer dritten: שני נחלום יש בבקעת ידים אחד מושך אילך ואחד מושך אילך ושערו חכמים ב' חלקים טים ואחד דם (Gittin daſ.) hat der Sammler des Tana de be Eliahu ein mixtum compositum zuſammengegoſſen, ſo daß er das Gemetzel in Alexandrien und in Betar in confuſer Unklarheit mit einander verwechſelte. Den Umſtand: בא אדריגים קיסר ותפס אלכסנדריא של מצרים hat er aus b. Gittin nach der Corruption Hadrian für Trajan; den Zug: צאו עמדו בבקעת ידים שלא תהא אימה זו שולטת בכם hat er aus M. Thr. und will damit die verrätherische Vorſpiegelung andeuten, daß Hadrian den Flüchtlingen zugeſichert, die Römer (אומה זו) werden ihnen nichts anhaben. Die Scene in בקעת ידים endlich hat er damit auf verworrene Weiſe in Zuſammenhang gebracht. Dieſe ganz geiſtloſe Compilation verdient demnach keineswegs den Namen eines urkundlichen Berichtes, den ihm Rapoport beilegt, ſie beweiſt nur ſo viel, daß jenes im Talmud erwähnte Händethal, und das im Midraſch genannte Rimmonthal als identiſch zu betrachten ſeien. Von dem alexandriniſchen Delta und Tiberius Alexander iſt hier gar nicht die Rede, die Stelle handelt lediglich vom hadrianiſchen Krieg. Nach dieſer Auseinanderſetzung kann man nicht in Zweifel ſein, was unter בקעת ידים zuverſtehen ſei, wenn man ſich noch dazu die Lage des בקעת בית רמון vergegenwärtigt. Dieſe in der Geſchichte dieſer Periode ſo wichtige Thalebene, wo die Juden den erſten Aufſtand gegen Hadrian anzettelten, בהדה בקעתא דבית רמון (l. מציתין) והוון קהלוא מצתין (G. Rabba c. 64.), wohin Hadrian verrätheriſch die Flüchtlinge locken ließ, und wo ſich die Schüler R. Akiba's nach dem Ende der hadrianiſchen Verfolgung zuſammengefunden hatten (J. Chagiga III. p. 68. d.): מעשה שנבנסו ז' זקנים לעבר את השנה בבקעת בית רמון, iſt nichts anderes als das הדדרמון בבקעת מגידון (Zacharia 12. 16.) Dieſe Thalebene hatte zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Namen: Jesreel, Esdrelom, Legio, Legun, vergl. Hieronymus zur Stelle: Addad Remmon urbs est juxta Jesraaelem et hodie vocatur Maxianopolis. In dieſer Ebene fließen zwei kleine Flüſſe gleich zwei Armen, der Kiſchon ins Mittelmeer, ein namenloſer bei Betſan in den Jordan und von dieſem Umſtande hat das Thal auch ſeinen Namen „das Händethal" erhalten. Da nun hier jenes Gemetzel der Flüchtigen ſtattgefunden hat, ſo will jene R. Elieſer beigelegte Stelle, daß die zwei Flüſſe einen Theil Blut geführt haben, nur denſelben Umſtand erzählen. Es iſt demnach durch verſchiedene Nachrichten verbürgt, daß in der genannten Thalebene der Schauplatz eines fürchterlichen Gemetzels geweſen.

Auch die unterirdiſchen Gänge, welche in den Kalkgebirgen des cisjordaniſchen Judäa ſo häufig waren, ſpielten im Betar'ſchen Kriege eine Hauptrolle. Durch dieſe Kanäle verſorgten ſich die belagerten Juden mit Lebensmitteln, wie das ſamaritaniſche Buch Joſua (c. 47) erzählt: וכאנו אליהוד אלדי חרגוא מן אלשראדיב (nach Juynbol's Emendation), und als die Belagerer dieſe Gänge auf den Rath der zwei Samaritaner Efraim und Manaſſe verrammelten, entſtand Hungersnoth in Betar. (Dieſe Stadt muß unter dem von der ſamaritaniſchen Chronik angegebenen Jeruſalem verſtanden werden, weil hier offenbar der Krieg gegen Hadrian mit dem gegen Titus verwechſelt wird). Ganz übereinſtimmend berichten die Fragmente (A. B.), daß ein Samaritaner ſich durch einen Kanal in Betar eingeſchlichen habe: מן ביבא דמדינתא עאל ליה (B. corrumpirt בבוביא דמדינתא), welches die Commentatoren mißverſtanden haben, indem ſie es mit בבא „Thor" erklärten. Aber wie wird man einen Fremden in eine belagerte

Stadt durch das Thor einlassen! Durch die Lesart ביבא, welches „Kanal-Kloake" bedeutet, tritt diese Nachricht aus dem Nebel der Sagenhaftigkeit heraus, und erhält den Stempel historischer Glaubwürdigkeit.

17.

Die Nachwehen des Bar-Kochba-Krieges.

I. Die Nachrichten Justinus' Martyr und des Ariston von Pella, daß Hadrian den Juden verboten hat, Jerusalem zu besuchen: *μηδεὶς ἐξ ὑμῶν [Ἰουδαίων] ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ* (Dial. c. Tryph. c. 16. und Apologia I. c. 47.), ja auch nur in dessen Nähe zu kommen: *ὡς ἂν μηδ' ἐξ ἀπόπτου θεωροῖεν [οἱ Ἰουδαῖοι] τὸ πατρῷον ἔδαφος, ἐγκελευσαμένου [Ἀδριανοῦ]* Euseb. h. e. VI. 6), auch Chronicum zum 19. Jahre Hadrians: Ex eo tempore etiam ascendere in Hierosolyman omnino prohibiti (Judaei) Romanorum interdictione, diese Nachrichten werden von Midr. Thr. (zu 22.) bestätigt. Dort wird erzählt, Hadrian habe in Modin Wachen aufgestellt, welche die nach Jerusalem wallenden jüdischen Pilger fragten, zu welcher Partei sie gehörten, und sie erhielten nur dann die Erlaubniß, Jerusalem zu betreten, wenn sie sich als Trajaner oder Hadrianer ausgaben, sonst konnten sie nur verstohlen die heilige Stadt betreten: והיו (ט"ו מיל) י"ח מיל (l. במודיעים) קיסר הושיב שומרים ופומעים (אספסינים[1] שואלין לעולי רגלים ואומר להם לטי אתם? והיו אומרים להם אספסיאני טרכיני אדרייני . . . אלה אזכרה: לשעבר הייתי עולה המוניות המיניות של חגיגה ועכשיו טמשא סלקין וטמשא נחתין. Wenn aber von R. José aus der nachhadrianischen Zeit erzählt wird, er habe die Trümmer Jerusalems besucht (Berachot 3. a. נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים und von R. Ismael b. José, er sei nach Jerusalem gewallfahret, um auf dessen Trümmern zu beten (Genesis Rabba 81): סליק לצלאה בירושלים, so muß dieses heimlicher Weise geschehen sein. Daher mag des Letztern Jünger so sehr ängstlich gewesen sein, als er ihn einst auf einen Marktplatz von Zion begleitet hatte: ההיא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דר' ישמעאל בר' יוסי בשוקא דציון חזייה קא מפחר (Berachot 60. a.). Wie lange dieses hadrianische Verbot in Wirksamkeit war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. In Justinus' Martyr Zeit um 170—180 hat es noch bestanden, da er es in der Apologie an die Römer (nicht an die Kaiser) als bekannt voraussetzt, daß den Juden der Eintritt in Jerusalem bei Todesstrafe verboten ist. Aber eine andere Stelle (Jerus. Maaszer Scheni III. p. 54. b.) bezeugt, daß in dem Zeitalter nach Marc Aurel, ungefähr unter der Regierung Alexander Severs, Jerusalem von Juden besucht wurde, um den zweiten Zehnten daselbst vorschriftsmäßig zu verzehren: ר' חנינא וד' יונתן וד' יהושע בן לוי עלו לירושלם נתמנה להן פירות ובקשו לפדות בגבולין אמר לון חד סבא אבוכין לא הוין עבדין כן אלא מפקידין חוץ לחומה ופודין אותו שם. Durch die Betheiligung R. Chanina's und R. Josua's b. Levi, Zeitgenossen von R. Jochanan, ist die Zeit chronologisch um die Mitte des dritten Jahrhunderts bestimmt, und es würde daraus hervorgehen, daß zu den Begünstigungen des Kaisers Alexander Sever für die Juden auch die Aufhebung des hadrianischen Ediktes gehört haben mochte. Aus Tertullian ist kein Beweis zu holen, daß zu seiner Zeit (Sec. III.) jenes Verbot bestanden habe, wie

[1]) אספסינים steht hier augenscheinlich für אדרינוס, wie o. S. 427, folglich kann das nachfolgende אספסיני auch nur Interpolation eines unverständigen Abschreibers sein, welcher die Corruption Vespasianus vor Augen, es auch vor טרכיני אדרייני einflicken zu müssen glaubte.

Münter (jüd. Krieg S. 96.) behauptet, indem dieser Kirchenvater (contra Judaeos c. 15.) nur die oben angeführten Worte des Ariston von Pella wiederholt. Eusebius und Hieronymus sprechen zwar, daß noch zu ihrer Zeit den Juden der Anblick Jerusalems verboten gewesen wäre: *ὡς ἐξ ἐκείνου [χρόνου Ἀδριανοῦ] καὶ εἰς δεῦρο πάμπαν ἄβατον αὐτοῖς [Ἰουδαίοις] γενέσθαι τόν τόπον [Ἱερουσαλήμ]* Demonstr. evangelica VIII. 18., Hieronymus in Zephaniam c. 2). Allein ihr Zeugniß kann nur so viel Beweiskraft beanspruchen, daß die christlichen Kaiser von Constantin an jenes Verbot erneuert haben, aber keinesweges, daß es nicht in der Zwischenzeit außer Kraft gesetzt worden war. In der That berichtet Eutychius oder Ibn-Batrik (Annales I. p. 466): Constantin habe den Juden verboten, in Jerusalem zu wohnen und sich in der Nachbarschaft aufzuhalten: ואמר אלקסטנטין אלמלך אן לא יסכן יהודי פי בית אלמקדס ולא יגוז בהא.

II. Ein zweites grausiges Dekret verbot den Juden jede jüdisch-religiöse Handlung. Darüber scheint von den Gesetzlehrern förmlich berathen und beschlossen worden zu sein. Es wird von einem Lyddensischen Beschluß in dem Dachzimmer eines Nitsa tradirt, der darum so merkwürdig und bezeichnend für die Lage jener Zeit ist, weil in demselben nicht so sehr eingeschärft wurde, das Leben für die Kardinalbestimmungen: Götzendienst, Mord und Unkeuschheit, einzusetzen, als vielmehr eine Art Indulgenz ertheilt wurde, in Zeiten religiöser Verfolgung sich nicht wegen aller übrigen Bestimmungen des Judenthums dem Märtyrerthum auszusetzen: נמני בעלית בית נתזה בלוד על כל התורה אם יאמר גוי לישראל לעבוד חוץ מן ע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים יעבוד ולא יהרג (j. Schebiit IV. 38. a. Synhedr. III. p. 21. b.; b. Synhedr. 74. a.). Die Klauseln, welche diesen allerdings allzu toleranten Beschluß illusorisch machen, nämlich der Unterschied zwischen Oeffentlichkeit und Heimlichkeit, zwischen Zwang von Seiten des Staates (גזירת מלכות) und von einem einzelnen, sind erst später hinzugekommene Bestimmungen wie Babli daselbst unzweideutig auseinandersetzt. Daß aber dieser Synodalbeschluß in einer kritischen, verfolgungsreichen Zeit gefaßt wurde, beleuchtet eine corrumpirte, aber nichts desto weniger prägnante Stelle der Pesikta (c. 13.) מהו נאספו עלי נכים? בעלית בית נתזה בלוד אמרו כשאני מצלעת הם (אימות העולם) שמחים ונאספים להתגדות וכו. Hält man die Berathung in dem Dachzimmer des Nitsa in Lydda als Kriterion für diese Zeit fest, so kann man eine Nachricht von einer eben daselbst gehaltenen Berathung mit hineinziehen, welche, indem sie dadurch Licht empfängt, zugleich die Situation heller beleuchtet. In der genannten Localität wurde nämlich von R. Tarphon und den Aeltesten, näher von R. Akiba und R. José Galili, das Thema berathen, ob die theoretische Beschäftigung mit den Religionsgesetzen wichtiger sei, als die praktische Religionsübung: Kiduschin 40. b. Sifra zu Deut. 11. 13. Midrasch Cantic. zu V. 2. 14.) וכבר היו ר' טרפון וזקנים (ר' יסי הגלילי ור' עקיבא) מסובין בעלית בית נתזה[1] בלוד נשאלו. מי גדול תלמוד גדול או מעשה? — נענו

[1]) In Sifri findet sich dafür בית ערוד, das aber eben so gewiß eine Corruptel ist, wie j. Pesachim III. 30. b. Chagiga I 77. c.) נמנו בעלית בית ארים ההלמוד קודם למעשה, M. Cant.. בית ערים oder (j. Scheb. I. c.) בית לבזה, und muß an diesen Stellen in נתזה emendirt werden, diese Lesart נתזה wird auch bestätigt durch Tosifta Sabbat II. b. Sabbat p. 29. b. Aus dem Ausdruck נמני ergiebt sich noch mehr, daß es eine praktische Frage war, welche einen förmlichen Beschluß mit Abstimmung nach Majorität herbeigeführt hat. — Es genügt eigentlich, darauf hinzuweisen, daß R. Akiba an der Berathung in Lydda Theil genommen, daß er in der „Zeit der Gefahr" verhindert war, das

כלם ואמרו תלמוד גדול שחתלמוד מביא לידי מעשה. Es war nicht eine dogmatische Frage, etwa ob die γνῶσις oder die πρᾶξις τῶν ἔργων verdienstlicher sei, sondern es scheint eine in der Noth aufgeworfene Gewissensfrage gewesen zu sein, ob man das Gesetzesstudium ebenso wie die religiöse Praxis einstellen dürfe, weil harte Strafen darauf verhängt waren. Der Beschluß fiel einstimmig dahin aus, daß die Theorie mehr Wichtigkeit habe, weil sie die Praxis wieder zu beleben im Stande sei, wenn jene für den Augenblick verhindert ist. Zwei Fragen wären demnach in Lydda verhandelt worden, ob man für die Gesetzesübung das Leben lassen sollte, und nachdem diese (mit Ausnahme von drei Bestimmungen) verneinend ausgefallen war, ob das Gesetzesstudium unter diese Kategorie gehöre, oder ob es eine höhere Wichtigkeit habe. Uebrigens scheint auch R. Ismael an dieser Berathung Theil genommen zu haben, ging aber in der Indulgenz noch weiter, indem er gestattete, sich auch der Zumuthung zum Götzendienste zu fügen, wenn es ohne Aufsehen geschehen könne (b. Synh. l. c. und Parallelstellen und ausführlich Sifra Achre c. 13): ר' ישמעאל אומר מנין אתה אומר שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד ע"ז ואל תהרג יעבוד ואל יהרג — וחי בהם ולא שימות בהם. או אפילו ברבים ת"ל ונקדשתי אם מקדישים אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם כשם שעשו הנגיד מישאל ועזריה. Die Clausel ברבים oder בפרהסיא gehört nicht R. Ismael an. Vergl. seine tolerante Aeußerung Baba Batra p. 60. b. S. auch Tosifta Sabbat XVI. Ende. Diese Ansicht scheint aber in der Minorität geblieben zu sein.

III. Von den Entsetzen erregenden Folterqualen, denen die jüdischen Märtyrer für's Gesetz unterworfen wurden, berichten zwei Stellen einstimmig (M. Cant. zu 2. 7. und Ps. 16.): אמר ר' חייא בר אבא אם יאמר לך אדם תן נפשך על קדושת השם אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד. אבל בדורו של שמד אינו יכול לסבל. ומה היו עושין בדורו של שמד? היו מביאין כדורות של ברזל ומלבנין אותן באש ונותנין אותן תחת שיחתן — ומביאין קרוטיות (קרומיות) של קנים ונותנין אותן החת צפרנן ומשיאין נפשותיהן מהן. — א"ר בשם ר' אידי ג' חלקים נחלקו היסורין. אחד נטלו האבות וכל הדורות ואחד דורו של שמד ואחד דורו של מלך המשיח. מה היו עושין בדורו של שמד היו מביאין ברוריות (כדוריות) וכו'. Daß übrigens „die Zeit der Verfolgung" דורו של שמד κατ' ἐξοχήν von der Bar-Kochba'schen Zeit gilt, bedarf keines Beweises; so werden auch in der oben citirten Stelle deutlich identificirt: ד' שבועות השביעין כנגד ד' דורות שדחקו על הקץ ונכשלו ואלו הן אחד ביומי עמרם ואחד ביומי (בן) דיניי ואחד ביומי בן כוזיבא (בדורו של שמד) וכו'; Vergl. Tosifta Sota VI. Aboda Sara V. p. 45. a. Genesis Rabba 6. 82: שני תלמידים משל ר' יהושע שנו עטיפתן בשעת השמד. Dieselbe Zeit wird auch שעת הסכנה „Zeit der Gefahr" genannt und wird öfter in den Talmuden und in der Tosifta erwähnt.

Es ist kaum daran zu zweifeln, daß jene argusäugige römische Aufpasserei auf die hadrianische Verfolgung zu beziehen ist. Vergl. Tosifta Berachot II., Erubin V, Megilla II, Ketubot IX., Sukka I., Baba Mezia II. Darauf ist auch zu beziehen העושה תפילתו מגולה סכנה ואין בה מצוה b. Megilla p. 24. b. wie Rabenu Tam es richtig erklärt mit Hinweisung auf eine Verfolgung (b. Sabbat p. 49. a.). Ebenso ist aufzufassen: התולה מזוזתו בתוך פתחו סכנה ואין בה מציה (Tosifta Megilla III. b. Menachot 32. b.) Auch das Heirathen an Mittwoch war verboten und darauf bezieht sich Tosifta Ketubot I. babli daf. 3. b. ומן הסכנה

Schemà laut zu beten wegen eines Quästor, der ihn und seine Jünger umlauerte (Tosifta Berachot II.) und auch andere Momente, um zum Resultate zu gelangen, daß er den Fall Betar's noch erlebt und von der „Zeit der Vertilgung" gelitten hat. Was Frankel dagegen geltend macht (Hodogetik p. 121.) ist widerleglich, würde aber zu weit führen.

ואילך נהנו הלם ליכנים בשלישי. Die talmudische Erklärung das. kann auch historisch sein: daß ein römisches Dekret gedroht habe, wenn am Mittwoch Hochzeit gemacht würde, so solle dem römischen Befehlshaber bei der Braut das jus primae noctis zustehen. בתולה הנשאת ברביעי תבעל לטפסר תחלה. Auf diese Zeit bezieht sich auch jene Tradition . Ketubot I. p. 5. b. Synhed. 33. b. Megillat Taanit c. 6.): מאי סימן היה להם? כשהיו שומעים קול רחים (קול מגרוס) בבורני היו אומרים שבוע בן שבוע בן. וכשהיו רואים אור נר בבורג חיל (בלי חול) היו אומרים משתה שם משתה שם. Diese Worte: „als sie hörten, als sie sahen, riefen sie", beziehen sich augenscheinlich auf die feindlichen Spione; irrthümlich nehmen es aber Raschi und Tosaphot als Zeichen, die unter den Juden verabredet waren, um sich von einer statthabenden Beschneidung oder Hochzeit hinter dem Rücken der Feinde gegenseitig zu unterrichten. An einer Stelle ist das Schlagwort סכנה durch Corruption so verwischt worden: daß es erst in späterer Zeit emendirt werden mußte und noch heutigen Tages nicht genügend erkannt ist. Zu der Bestimmung, daß die Dörfler die Megilla am Purimfeste vor dem 14. am Montag oder Donnerstag lesen dürfen heißt es in Jerus. Megilla I. p. 70 d.:) תני במקום שמסתכנין קורין אותה בי"ד. ר' יוסי בעי אם במקום שמסתכנין אל יקראו אותה כל עקר, d. h. wenn Gefahr für das Lesen der Megilla vorhanden ist, soll man sie zur Zeit oder gar nicht lesen. Das Wort שמסתכנין ist corrumpirt worden in שנכנסין, was gar keinen Sinn giebt. Dieselbe Lesart stand auch früher in der Tosifta, ist aber in unserem Texte verwischt. Ebenso hat R. Hai in Babli Megilla I. a. בזמנה gelesen: אמר ר' יהודה . . בזמן הזה הואיל ומסתכנין בה אין קורין אלא. S. Nachmani מלחמות ה' zur Stelle. Aus מסתכנין haben Copisten gemacht מסתבלין, und diese widersinnige Lesart hat den Späteren viel Kopfbrechens gemacht.

IV. Im zusammenhängenden Berichte über den Fall Betar's, der wohl von R. Juda. dem Patriarchen herrührt (o. S. 458) heißt es auch: Hadrian habe ein Areal von 1800 Quadratmil mit den Leichen der in Betar Gefallenen in aufrechter Stellung umzäunen lassen und einen Befehl erlassen, sie nicht zu beerdigen, und sie seien erst unter seinem Nachfolger zur Bestattung gekommen (Jerus. Taanit IV. p. 69. a. und Threni Rabba zu 2. 2.): כרם גדול היה לארדיינוס הרשע שמונה עשר מיל על י"ח מיל מן טבריה לציפורי והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלא קומה ופישוט ידים ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו. Ein Amora aus späterer Zeit tradirt, daß die religiöse Behörde zum Andenken an die erlangte Erlaubniß, die Gefallenen Betar's zu beerdigen, eine Benediction im Tischgebet hinzuzufügen verordnet habe (das. und Babli Berachot 48. b., Taanit 31. a., Baba Batra 122. a., auch Threni Rabba zu 1. 13.): אמר ר' הונא (בבלי: ר' מתנא) משנתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב. הטוב שלא נסרחו והמטיב שנתנו לקבורה. Derselbe Amora meint auch: daß der 15. Ab. zum Andenken an die Erlaubniß znm Freudentage erhoben worden (Babli an den letzten zwei Stellen und Threni Rabba das). Wenn auch das Letztere kritisch bezweifelt werden kann, so bleibt doch die Hauptsache unangefochten, daß Hadrian oder sein Legat, entweder Julius Severus oder Tinius Rufus einen Befehl ergehen ließ, die Gefallenen Betar's unbeerdigt zu lassen. Das Land sollte von dem Leichengeruch verpestet werden, das lag so recht in Hadrians Charakter.

Auf diesem Factum scheint mir das Buch Tobit zu beruhen und in dieser Zeit verfaßt worden zu sein. Es ist offenbar eine Ermahnungsschrift, Pflicht der Leichenbestattung auch mit Gefahr seines Lebens zu üben. Tobit wird daher als Muster eines solchen Gewissenhaften aufgestellt Das ist der Schwerpunkt dieses Apokryphons (c. 1. 17.): In den Zeiten Ene-

massors, Königs von Assyrien, übte er viele Mildthätigkeit, gab den Hungrigen Brod, den Nackten Kleider und begrub die Erschlagenen seines Stammes, welche hinter die Mauern Ninive's geworfen worden waren. Er that dieses heimlich (118): ἔθαπσὰ αὐτοῦς κλέπτων. Er wurde deswegen angezeigt und mußte die Flucht ergreifen, und seine ganze Habe wurde confiszirt (1, 19—20). Nichtsdestoweniger setzte er diese Tugend der Leichenbestattung mit Gefahr seines Lebens fort, wie sehr er auch von seinen Nachbarn deswegen getadelt und gewarnt worden war (2, 7, 8.). Bei der Ausübung derselben verlor er sein Augenlicht (das. 29. fg.) Der Engel Raphael, welcher seinen Sohn Tobias nach Rhagae geleitet, ihm dort eine würdige Braut verschafft, deren sieben Verlobte früher in der Brautnacht vom Würgengel erstickt worden waren, Tobit selbst das Augenlicht wiedergiebt und ihn im Alter glücklich macht, der Engel erklärte: das Alles habe er bei Gott verdient; weil er die Todten mit Aufopferung begraben habe, sei ihm diese Wiederkehr des Glückes zugekommen (12, 11.): καὶ ὅτε ἔθαπτες τοὺς νεκροὺς, ὡσαύτως συμπαρήμην σοι.

Daß dieses Buch die Zerstörung Jerusalems und so zusagen talmudisch-religiöse Zustände voraussetzt, ist nicht genug von den Exegeten hervorgehoben worden. Ueber Jerusalem vergl. 13, 10, 16. und besonders 14, 4. Alle seine Stammgenossen aßen Heidenbrod, nur Tobit hütete seine Seele, nicht davon zu genießen. Heidenbrod, ἄρτος τῶν ἐθνῶν (פת נכרים) ist erst kurz vor der Tempelzerstörung unter Titus verboten worden (s. Band III. Note 18.). Das Buch reflektirt auch überall ein hebräisches Original, allerdings nicht in klassisch-biblischem Style, aber in der Schreibweise des Neuhebräischen. צדקה wird hier stets als Mi.dthätigkeit gefaßt, und der Vers צדקה תציל ממות durch ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται (4, 10, 12, 9.), was eben agadische Auslegungsweise ist. Die Ehepakten zwischen Tobit und Sara werden in eine Schrift niedergelegt, nach dem Gesetze Mosis d. h. כדת משה (7, 13, auch 612) 6. 4. v. 17: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων hat im Griechischen keinen Sinn; im Original hat es vielleicht gelautet לחמך בקרב הצדיקים, dafür las der Uebersetzer בקבר und für שלח vielleicht שפך, wofür auch der letzte Halbvers spricht: „und gieb es nicht den Sündern." Genug, das Buch Tobit ist ebenso ursprünglich hebräisch gewesen, wie das Buch Judith.

Aber in wie fern ist das Begraben der Todten eine so hohe Tugend, daß es ein so großes Opfer verlangt und eine so bedeutende Belohnung hinieden gewährt? Wir müssen die Frage talmudisch beantworten, weil sich das Buch in diesem Kreise bewegt. Nur aus der hadrianischen Zeit läßt sie sich beantworten Der Machthaber hatte verboten, die Leichen zu beerdigen, sie sollten über der Erde bleiben. Nach talmudischer oder auch schon nach mischnaitischer Anschauung galten solche Leichen als מת מצוה, die zu bestatten, jedem die religiöse Pflicht obliegt, selbst einem Priester, wiewohl er sich dabei levitisch verunreinigt (Berachot 19 b. 20 a. und Parallelstellen). Da es aber mit Lebensgefahr verbunden war, so wollte das Buch Tobit die Frommen ermahnen, das Leben gering zu achten und diese Pflicht nicht zu verabsäumen; der Lohn werde nicht ausbleiben. Darum befiehlt der Engel, daß alle Vorgänge in ein Buch geschrieben werden (12, 20). Καὶ γράφετε πάντα τὰ συντελεσθέντα εἰς βιβλίον. — Aus der talmudischen Literatur ergiebt sich, daß zur Tanaïtenzeit noch einige apokryphische Schriften verfaßt wurden, nur herrschen über den Werth und die Behandlung derselben Varianten. Tosifta Judaim II. heißt es: הגליונים וספרי מינין אינן מטמאין את הידים. ספר בן סירא וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים, d. h. die dem Sirachbuche ähnlichen Schriften haben keinen

heiligen Charakter; aber darum sind sie noch nicht verwerflich. In Jerus. Synhedrin X. p. 28. a. mehr specificirt: ר' עקיבא: הקורא בספרים החצונים (אין לו חלק לעולם הבא) כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה אבל ספרי המירם וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. Die Lesart scheint aber corrumpirt zu sein; denn demnach müßte bereits R. Akiba das Buch Sirach verdammt haben, während es in Babl. Synh. p. 100. b. erst von einem Amora verworfen wird: בספרים החצונים. הנא בספרי המינים ר' יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסור לקרי. Ich möchte in Jerus. lesen: כגון ספרי מינים, אבל ספר בן סירא. בן לענה . . המירם וכל הספרים וכו'. Daß solche Schriften nicht verpönt waren, folgt aus Midrasch Kohelet zu Ende: כל המכנים בהוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים כגון ספר בן סירא וספר בן תגלה.

18.

R. Simon b. Gamaliel nach dem Betar'schen Kriege.

Kaum brauchte es nachgewiesen zu werden, daß R. Gamaliel II. der Jamnense, nicht von Rufus, dem Legaten Hadrian's, verfolgt worden sein kann, wenn dieser Irrthum, aus einer corrupten Lesart entstanden, nicht so oft wiederholt worden wäre. Die Erklärung zur Mischna (Taanit 29. a.) „über die Stadt ist der Pflug gezogen worden" wird mit den Worten eingeleitet: כשחרש טורנוס רופוס את ההיכל נגזרה על רבן גמליאל להריגה בא אדון אחד וכו'. Es steht also fest, daß dieses Factum in die hadrianische Zeit gehört und mit Tinius Rufus in Verbindung steht. Aber in diesem Falle kann der Verfolgte mit nichten R. Gamaliel gewesen sein, welcher noch vor R. Elieser b. Hyrkanos gestorben, der seinerseits den Ausbruch des Aufstandes nicht erlebt hat. Es bleibt also nur die Alternative, entweder diese Nachricht für sagenhaft zu erklären, (wodurch aber wenig gewonnen ist) oder die Lesart רבן גמליאל zu emendiren. Zu allernächst bietet sich die Emendation: ר' (שמעון בן) גמליאל, so daß die eingeklammerten Worte als ausgefallen zu betrachten wären. Dasselbe kommt im Kataloge der zehn Märtyrer vor (M. Thr. 2. 2.) ר"ג anstatt רשב"ג, und ebenso weiter אמר ר"ג ה' מאות בתי סופרים היו בביתר, statt (wie an den Parallelstellen) רשב"ג. Daß R. Simon b. Gamaliel dem Blutbade in Betar entgangen ist, erzählt er selbst. Von den vielen Kindern, welche sich in Betar befanden. sei nur er selbst (und der Sohn seines Oheims) am Leben geblieben: ילדים היו בביתהר — — ומכולם (1לא נשתייר אלא אני כאן (ובן אחי אבא בעסיא) (das. j. Taanit IV. 69. a; Gittin 58. a.; Sota 49. b.; Baba Kama 82. b.). An den beiden letzten Stellen muß das Wort בית אבא in ביתהר emendirt werden, wie die Parallelstellen haben, sonst gäbe das Wort keinen rechten Sinn.

[1]) Ueber die Zahl der in Betar umgekommenen Schüler differiren die Lesarten, welche eine aufsteigende Klimax von Uebertreibungen darbieten. In den zwei zuletzt citirten Stellen wird die Zahl derselben ohne Uebertreibung auf Tausend angegeben: אלף ילדים היו — ל' מאות למדו תורה ה' מאות למדו חכמת יונית. Die übrigen Stellen überbieten sich in der Zahlangabe: Es hätten sich in Betar drei, vier, fünfhundert Schulen befunden, jede derselben hätte drei, vier bis fünfhundert Schüler enthalten! Diese schwankenden Lesarten entstanden daher, weil das Thema vom Untergang Betars, mehr noch als von der Zerstörung Jerusalems, als Text für öffentliche Vorträge behandelt wurde, und jeder Redner suchte den Effekt dieses an sich schon ergreifenden Schauerdramas durch vergrößernde Zahlenangaben zu steigern. Daher sind überhaupt in den Berichten über den Bar-Kochba'schen Krieg die Zahlen so unsicher.

19.

R. Meïr.

R. Meïr's eigentlicher Name war מאישה oder מיאשה nach einer Nachricht des Talmud (Erubin 13. b.), die merkwürdigerweise in unsern Ausgaben verstümmelt erscheint und nur von R. Chananel und Zauto erhalten ist; sie lautete: לא ר' מאיר שמו אלא ר' מעישה שמו (Juchassin edit. Amst. 27. b.). מעישה halte ich für das griechische *Μοϋσῆς* = משה. — Die Agada, daß R. Meïr von dem, Proselyte gewordenen, Kaiser Nero abstammte, scheint einen polemischen Hintergrund zu haben. In der christlichen Welt spielte Nero eine sehr bedeutsame typische Rolle. In den ersten zwei Jahrhunderten war der Glaube verbreitet, Nero sei nicht umgekommen, sondern lebe irgendwo verborgen, und werde eines Tages als Antichrist erscheinen. Vergleiche Gieseler Kirchengeschichte I. S. 98. Note). Dieses von der christlichen Agada gebrandmarkten Nero scheint sich die jüdische Agada angenommen zu haben und ihm einen jüdischen Sohn oder Enkel gegeben zu haben.

Vom Witz zeigt R. Meïr's sentenziöser, das orientalische Leben und Temperament charakterisirender Spruch (Midrasch Kohelet zu 4. 3.) Sah R. Meïr Jemand ganz allein auf Reisen gehen, so pflegte er ihm zuzurufen: „Ich grüße dich, du dem Tod Verfallener!" שלם עלך מרי מיתא; sah er zwei zusammen eine Reise unternehmen, so sagte er: „Ich grüße euch, dem Streit Verfallene!" שלם לכון מרי קטטא; sah er hingegen drei zusammen reisen, so begrüßte er sie mit den Worten: „Gruß euch, ihr Friedensstifter!" שלם לכון מרי שלמא. — Witzig ist ferner die von R. Meïr erzählte Anekdote (Genesis Rabba c. 29.), welche an das homerische *οὔτις* in der Odyssee lebhaft erinnert, wie dieser Weise einen mit Räubern im Einverständnisse stehenden Gastwirth getäuscht, welcher seine Gäste, unter dem Vorwande, sie in der Dunkelheit auf den rechten Weg zu geleiten, geradezu in die Räuberhöhle zu führen pflegte. Als dieser Gastwirth emst R. Meïr sein Geleite in der Nacht aufdrängen wollte, erfand der letztere eine Ausflucht, er müsse noch seinen Bruder Ki-tob erwarten, um dadurch Zeit zu gewinnen, die ganze Nacht in der Karavanserai zu bleiben. Mit Tagesanbruch, als er zur Abreise gerüstet war, bemerkte er gegen den Wirth, welcher nach dem erwarteten Bruder fragte: „Der Bruder, den ich ersehnt, war das Licht, von dem es heißt, daß es gut sei (כי טוב)." — Witzig sind endlich R. Meïr's agadische Anwendungen von Bibelversen auf dogmatische und Zeitverhältnisse, die er durch eine geringe Buchstabenveränderung zu Stande brachte und in seinem Bibelcodex anmerkte. Der Tod sei ein Gut, weil er zur Unsterblichkeit führe, das deutete er mit den Worten טוב מאוד (ausgesprochen tob-mot) טוב מות an (Genesis Rabba c. 9.). Der erste Mensch sei von Licht umflossen gewesen, Gott habe ihn mit einem Lichtgewand umhüllt: כתנית אור anstatt כתנית עור (l. c. 21.); Jesaias habe die Nacht der Leiden unter den Römern prophezeiet: מש רומה anstatt משא דומה (j. Taanit I. 1.). Von derselben Art ist auch R. Meïrs Umdeutung von *εὐαγγέλιον* in עון גליון Sabbat 116 a. in den uncensirten Ausgaben).

Ich habe früher angenommen, daß der in der jüdischen Literatur ehrenvoll genannte Philosoph אבנימום הגרדי oder נימום הגרדי mit dem Pythagoräer oder Neuplatoniker Numenios identificirt werden könne, weil er ein Zeitgenosse R. Meïr's und der erste heidnische Philosoph war, der nicht nur die Bibel und die jüdische Agada kannte und sie citirte, sondern dem Judenthum so viel

Autorität einräumte, daß er glaubte, Pythagros und Plato hätten aus dieser Quelle ihre Weisheit geschöpft (Zeller's Philosophie der Griechen III., S. 545); er nennt Plato den attischen Mose: *Νουμηνιὸς δὲ ὁ Πυθαγόρειος φιλόσοφος ἀντικρὺς γάφε: τὶ γὰρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων*; (Clemens Alexandrin. Stromata I. 22.). Allein der Beiname הגדרי blieb mir räthselhaft. Ich glaube daher, daß der Kyniker Oenomaos von Gadara (הגדרי) besser dafür paßt (Svidas s. o.). *Οἰνόμαος Γαδαρεὺς φιλόσοφος κυνικὸς γεγονως οὐ πολλῶ πρεσβύτερος Πορφυρίου.* Mag Suidas' Quelle oder Eusebius' (bei Syncalles Chronographie p. 659) Recht haben, wenn er ihn mit Sextus und Agathobulus unter Hadrian setzt, so war Oenomaos jedenfalls Zeitgenosse R. Meïr's Freilich war dieser keineswegs ein so hervorragender Philosoph, wozu ihn die Agada stempelt (G. Rabba c. 65.) לא עמדו פילוסופין בעולם כבלעם בן בעור ובאבנימוס הגדרי נתכנסו כל אימות העולם אצלם. אמרו תאמר שאנו יכולין להודוג לאומה זו? אמר לכו וחזרו על בתי כנסיות ובתי מדרשות שלהן. Er wird deswegen mit Bileam gleichgestellt, weil er wie jener dem Judenthum Anerkennung gezollt und es unter die Völker verbreiten half. (Vergl. Origines Homilia in numeros 14. 15.): Agebatur enim Balaam mira et magna dispensatione, ut quoniam Prophetarum verba, quae intra aulam continebantur Israeliticam ad gentes pervenire non poterant, per Balaam ferrentur, cui fides ab universis gentibus habebatur. Von Oenomaos philosophischen Schriften sind zwar nur Bruchstücke bekannt (bei Eusebius præparatio evangel. V c. 19. fg. VI. 7 fg.) und aus diesen nur so viel, daß er die Orakel der Götter und das Fatum ad absurdum geführt hat. Aber es ist doch viel, daß ein heidnischer Philosoph die Seele der griechischen Mythologie so angegriffen hat. Möglich, daß er in seinen untergegangenen Schriften dem Judenthum das Wort geredet hat. אבניטום führte mit jüdischen Weisen, namentlich mit R. Meïr philosophische Unterredungen (b. Chagiga etc.) אבנימום (Exod. Rabba c. 13.): שאל אבנימום הגדרי את חכמינו. הארץ האיך נבראת תחילה? אמרו לו אין אדם יודע בדברים הללו אלא לך אצל אבא יוסף הבנאי; mit R. Meïr in Bezug auf Achar (b. Chagiga 15 b.) שאל נימוס הגדרי את ר"ט. כל עמר דנחות ליורה סליק? א"ל כל דהוה נקי אגב איסיה סליק. R. Meïr stand im intimen Verhältnis zu demselben (Rut Rabba I. 8.): אבנימוס הגדרו מתה אמו ועלה ר' מאיר להראות לו פנים — מת אביו ועלה ר' מאיר להראות לו פנים.

Die Dialektik R. Meïr's, deren er sich bei Eruirung der Halacha oder nach Frankels richtiger Auffassung bei dem Resumiren der Ansichten nach der Discussion, um das pro und contra ins Licht zu setzen (Monatsschr. I. S. 348), zu bedienen pflegte, wird an seinem Jünger Symmachos scharf getadelt. Die Beweisstellen dafür leiden aber an vielfachen Corruptionen und müssen eine aus der andern ergänzt werden. Von einem Jünger R. Meïr's wird mitgetheilt, daß er sophistisch die Berührung an einem todten Reptil, obwohl in der Schrift für verunreinigend erklärt, aus 49 Gründen als rein zu beweisen im Stande gewesen. Daß dieser Jünger Symmachos war, bezeugen b. Erubin 12. b. und Midrasch zu Psalm 12.: תלמיד היה לר' מאיר וסומכוס שמו שהיה טטהר את השרץ בט"ט פנים. — Diese Nachricht wird von zweien tradirt: von R. Jochanan und R. Chija (תני ר'חייא), nur findet sich in Midrasch Psalm. beim erstern die Corruption ר' עקיבא statt ר' מאיר, und in Talmud beim erstern על כל דבר ודבר של טומאה ט"ח טעמי טומאה anstatt טעמי טהרה und beim letztern ק"נ anstatt מ"ט. In j. Synh. IV. Anf. und Pesikta c. 21. wird dasselbe berichtet, wenn man einige Corruptelen hinwegschafft; im erstern תלמיד ותיק היה לר' וכו', muß ergänzt werden מאיר; im letztern תלמיד ותיק היה לר' עקיבא

יבי soll heißen לר' מאיר. Diese beiden Stellen haben aber den wichtigen Schluß von der Mißliebigkeit dieser Sophistik, daß jener Jünger (Symmachos) nicht von solchen abstammen könne, deren Eltern am Sinaï gestanden: אמרין האי, תלמידא קטוע מטורא דסיני, und daß er dadurch außer Stande gewesen, eine praktische Entscheidung zu treffen: האי תלמידא לא הוה ידע הוריה.

R. Meïr lehrte auch in Ardiskos ארדיסקום (Nasir 56. a. Tosisfta N. c. 5. Oholot c. 4.): (ר' אלעזר כשהלכתי לערד יסקיא מצאתי את ר' יהושע בן פתירוש אמר ר' מעשה ששבת ר' מאיר (ר' יהודה בן פתר) ואת ר' מאיר דנין בהלכה und j. Erubin II. 1.: בארדיסקום. Ardiskos ist aber mit Damaskus identisch; denn קני קניזי וקדמוני wird (b. Baba Batra 57. a) mit ארדים קום אסיא ואפמיא erklärt und in der Parallelstelle (j Kiduschin 61.d., Genesis Rabba c. 44.) דרמסקום אסיא ואפמיא. [Vergl. dagegen Neubauer la Geogr. du T. p. 196.] Während der hadrianischen Verfolgung war R. Meïr in Babylonien, wie aus b. Aboda Sara p. 18 hervorgeht, (ר' מאיר) ערק אתא לבבל und ebenso muß man lesen Midr. Kohelet p. 102 d.: וערק לבבל wie Heilperin die Lesart hat (s. V. מאיר). Ueberhaupt scheinen die Jünger R. Akiba's nach der Euphratgegend geflohen zu sein.

20.

Der Aufstand der Juden unter Antoninus Pius und R. Simon ben Jochaï.

Capitolinus erzählt und zwar unzweideutig: unter dem ersten Antoninus haben die Juden eben so wie die Germanen und Dacier abermals einen Aufstand gemacht, sind aber durch Statthalter und Legaten niedergeworfen worden (in Antoninum Pium c. 5.) . . . Germanos, Dacos atque Judaeos rebellantes contudit per praesides ac legatos. Es klingt sehr unwahrscheinlich; denn daß hier von den Juden in ihrem Stammlande, in Judäa die Rede ist, versteht sich von selbst. Nun war dieses Land durch den Betar'schen Krieg und das Hadrianische Verfolgungssystem fast entvölkert worden und sollte doch wieder einen noch so schwachen Aufstand auch nur versucht haben? Allzu unbedeutend muß er doch nicht gewesen sein, da die Kaiser-Annalen ihn des Aufzeichnens würdig befunden haben, woraus Capitolinus die Nachricht geschöpft hat. Schwiegen die talmudischen Quellen ganz und gar darüber, so müßte man diese Nachricht bezweifeln. Allein sie theilen aus dieser Zeit einige Notizen mit, die zwar nicht geradezu von einem Aufstande sprechen, aber die Wirkungen eines solchen ahnen lassen, oder richtiger nur als Wirkungen eines neuen erbitterten Verhältnisses zwischen Juden und Römern verständlich sind. Zur Zeit R. Simon's ben Jochaï, d. h. zwischen dem Betar'schen Kriege und R. Juda's I. Patriarchat (138—165) wurde den Juden die Civilgerichtsbarkeit entzogen, worauf dieser Tanaï bemerkte: er müßte Gott dafür danken, da er sich nicht zum Richter berufen fühle (Jerus. Synhedrin I. p. 13. a und XIV. p. 24. b.): ביטי ר' שמעון בן יוחאי ניטלו דיני טמונות מישראל, אר' שמעון בן יוחי ברוך רחמנא דלינא תכים מידון (so die richtige Lesart; die erste Stelle hat falsch ביטי שמעון בן שטח). Man wird wohl einräumen, daß das Entziehen der Gerichtsbarkeit nur die Folge eines vorangegangenen Zerwürfnisses sein kann. Mit Recht stellt es der Talmud das. in eine Reihe mit dem Entziehen der peinlichen Gerichtsbarkeit vor der Tempelzerstörung unter der Herrschaft der Landpfleger.

Die zweite Notiz erzählt: In Folge einer Delation über die Gesinnung der Tanaïten gegen die Römer sei R. Simon b. Jochaï zum Tode verurtheilt

worden, weil er sich mißliebig über die Römer ausgesprochen habe. Selbst R. José wurde aus seinem Wohnort verbannt, weil er sich schweigend verhalten, nur R. Juda, der sich lobend geäußert, wurde gerühmt oder erhöht (b. Sabbat p. 33. b.): הלך יהודה בן גרים וספר דבריהם ונשמעו למלכית אמרו יהודה שעילה יתעלה. יוסי שיתק יגלה לצפורי שמעון שגנה יהרג. Das Hauptfactum ist historisch. An die Verurtheilung Simons b. Jochaï knüpft sich seine Flucht, sein Aufenthalt in einer Höhle und sein Verbleiben darin bis zum Tode eines Kaisers. Alles factisch, (wovon weiter unten). R. José's Verbannung und zwar von Sepphoris (מצפורי statt לצפורי, wie schon Heilperin סדר הדורות richtig emendirt) nach Laodicea ist auch anderweitig bestätigt. Zu seinem Sohne, der sich später von den Römern als Häscher gebrauchen ließ, sagte man (b. Baba Mezia p. 84. a.): אבוך ערק לאסיא את ערק ללודקיא (dafür ist zu lesen: אבוך ערק ללודקיא את ערק לאסיא). Dieselbe Aeußerung gegen R. Josés Sohn, liegt auch Jerus. Maassarot IV. p. 50. d. zu Grunde: על דערקת ואזלת לך ללודקייא, nur ist die Stelle sehr corrumpirt und auf Simon b. Jochaï's Sohn bezogen. Die Härte gegen Männer friedlicher Beschäftigung, namentlich gegen Bar-Jochaï, der sich erst nach dem Tode eines Kaisers aus seinem Schlupfwinkel herauswagen durfte, zeugt eben so sehr wie der Verlust der Gerichtsbarkeit von einem abnormen, so zu sagen kriegerischen Zustand.

Auf der andern Seite kann man denn doch über die Unwahrscheinlichkeit eines neuen Aufstandes unter Pius nicht hinwegkommen. Soll dieser Aufstandsversuch nicht gar als Tollkühnheit und Thorheit erscheinen, so kann er nur in Hinblick auf eine kräftige Bundesgenossenschaft unternommen worden sein. Nun wissen wir aus Capitolinus und andern Relationen daß sich der Partherkönig Vologeses noch im letzten Jahre des Antoninus Pius zum Kriege gerüstet und ihn unmittelbar nach dem Ableben desselben ausgeführt hat. Die Legionen wurden geschlagen, der römische Legat getödtet, einige Provinzen verwüstet, der Statthalter von Syrien Cornelianus in die Flucht geschlagen, und Syrien stand auf dem Punkt sich gegen die Römer zu erheben. (Capitol. in Marcum c. 8.): Fuit eo tempore Parthicum bellum, quod Vologeses, paratum sub Pio. Marci et Veri tempore indixit, fugato Atidio Corneliano, qui Syriam tunc administrabat (in Verum c. 6.) Nam cum interfecto legato, caesis legionibus, Syris defectionem cogitantibus, Oriens vastaretur, ille (Verus) in Apulia venabatur. Dieser parthische Krieg, welcher große Dimensionen annahm und von 161 bis 165 dauerte, sollte also noch beim Leben des Antoninus Pius ausbrechen. Aus einigen agadischen Winken läßt sich folgern, daß die Juden Palästina's, wenigstens R. Simon b. Jochaï, auf die Intervention der Perser, d. h. Parther gerechnet haben. Dieser Tanaï predigte, wenn du siehst ein persisches Roß in Paläſtina angebunden, so hoffe auf das Eintreffen des Messias (Midrasch Threni Rabba p. 66. c.): תני ר' שמעון בן יוחי אם ראית סוס פרסי קשור בארץ ישראל צפה לרגלין של משיח (ebenso Canticum Rabba p. 38. d., mit einem Zusatz: סוס פרסי קשור בקברי ארץ ישראל). Auch der vorsichtige R. Jehuda erwartete, daß die Römer, die Tempelzerstörer, durch die Perser, Parther, vertilgt werden würden (b. Joma 10· a.): אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה ברבי אילעאי עתידים מחריבים ליפול ביד פרסים. Durch diese Beleuchtung erhält der Aufstand der Juden mehr Wahrscheinlichkeit. Sie haben ihn mit Hinblick auf eine Invasion von Seiten der Parther unternommen, scheinen aber zu früh damit vorgegangen zu sein, noch beim Leben des Antoninus Pius (März 161), und wurden vom Statthalter Syriens, vielleicht von eben jenem Cornelianus rasch niedergeworfen. Entweder eben dieser Präside, oder

der bald nach Beginn eingetroffene Mitkaiser Verus hat dann Strafen über die Juden ergehen lassen, sie der bürgerlichen Gerichtsbarkeit für verlustig erklärt und die Gesetzeslehrer, namentlich R. Simon b. Jochaï, bekannt als Römerfeind verfolgt. Sein Höhlenleben wäre dann während Varus' grausigen Regiments in Syrien, in Antiochien und Laodicea zu setzen, bis nach dessen Tode (Winter 169). Wir haben dadurch chronologischen Raum für seinen Höhlenaufenthalt — um 161—169. Man darf sich nicht daran stoßen, daß die talmudischen Nachrichten übereinstimmend diesen auf dreizehn Jahre ausdehnen. Die Zahl 13 ist im Talmud durchaus als runde Zahl anzusehen und kehrt bei verschiedenen Nachrichten wieder, die daher nicht streng genommen werden darf. 13 Jahre verkehrte R. Akiba bei R. Elieser (Jerus. Pesachim IV. p. 33. b); 13 Jahre litt R. Juda I. an einer Zahnkrankheit (J. Kilaim IX. p. 32. b., Genesis Rabba c. 43., babl. Baba Mezia p. 85. a.); 13 Jahre war R. Seïra's Vater Steuereinnehmer (b. Synhedrin p 25. b.), und noch viele andere Beispiele. Wenn wir also Simon b. Jochaï's Höhlenleben während Verus' Regiments setzen und ihn wieder nach dessen Tod zum Vorschein kommen lassen, so haben wir für seine anderweitige Thätigkeit Spielraum, für seine Lehrthätigkeit in Thekoa und für seine Reise nach Rom, um die feindlichen Dekrete aufheben zu lassen, alles nach Verus' Ableben, während der Alleinregierung Mark Aurel's nach 169. Die Nachricht über R. Simon's Reise nach Rom (Meïla p. 17), die Mitreise des Eleasar b. José und die Voraussetzung, eine verhängte Religionsverfolgung, ist historisch. Diese Verfolgung darf man nicht mit der Hadrianischen zusammenwürfeln (Rapoport Erech Millin p. 20); sie betraf nur Ritualien, während die Hadrianische meistens die Lehrthätigkeit mit Strafe belegte; שלא יעסקו בתורה gilt nur von der hadrianischen. Ob sich die Nachricht, daß „nach dem Tode des Patriarchen Simon b. Gamaliel die Leiden sich mehrten" auf diese Verfolgung unter Verus bezieht, kann weder bejaht, noch verneint werden; wenigstens kann man diese Notiz nicht als chronologische Basis nehmen. Ueberhaupt ist die Stelle: כשמת ר' שמעון בן גמליאל עלה גובאי ורבו הצרות (בא V.) (Tosifta Sota Ende und daraus in Babli und Jerus. das.) ziemlich dunkel. Das Wort גובא bedeutet im Talmud Heuschrecken und Perser d. h. Gueber, aber keineswegs Parther, wie Krochmal allzusicher annimmt (Chaluz II. p. 72. 92. No. 8). Es kann sich also nicht auf die Invasion der Parther unter Vologeses 161 beziehen; denn bis Palästina sind sie keineswegs gedrungen. [Vergl. Brann und Kaufmann Monatsschrift I. p. 110].

Das Höhlenleben R. Simon b. Jochaï's, welches die kabbalistische Mystik, um ihrem Ursprunge das für die Extase günstige Halbdunkel einer geheimnißvollen Scenerie zu vindiciren, so sehr ausgebeutet hat, bietet ein interessantes Beispiel, wie die wundersüchtige Sage einen ganz einfachen, naturgemäßen Vorgang durch allmälige Ansätze und Ueberarbeitungen in ein staunenerregendes Mirakel verwandelt. An fünf Stellen wird dieses Höhlenleben mit seinen Folgen erzählt (j. Schebiit IX p. 38. d. Genesis Rabba c. 79. Midr. Kohelet zu 10. 8. M. Esther zu 1. 9.; b. Sabbat 33. b., welche hier, der Kürze wegen, der Reihefolge nach mit A. B. C. D. E. bezeichnet werden sollen); aber jede derselben (mit Ausnahme von A.) hat hineingetragene Züge deren Entstehung man mit Anwendung der Kritik leicht verfolgen kann. A. scheint mir die ursprüngliche Fassung zu haben, und sie soll bei der kritischen Operation zu Grunde gelegt werden; am meisten Entstellungen enthält aber E. Die Nachricht in A. weiß nur von R. Simon allein, daß er sich dreizehn Jahre wegen einer politischen Verfolgung in einer Höhle verborgen gehalten: ר' שמעון בן יוחאי

עבד טמיר במערתא י"ג שנין, die übrigen lassen ihm von seinem Sohne Gesellschaft leisten. Die Oertlichkeit der Höhle bezeichnet B. näher, die Charuba-Höhle von Gadar'a: חרובין דגדורה (במערת); (A. hat dafür eine Corruptel במערת חרובין דהרומה. C., דפקא). Gadara war neben Zalmon wegen seiner Johannisbrodbäume bekannt: חרובי צלמונה וחרובי גדורה (j. Massarot I. 1. Orlah I. 1.). Daß sich R. Simon von diesen daselbst in Fülle vorhandenen Früchten genährt, hält A. nicht der Mühe werth zu erwähnen; B. aber giebt es ausdrücklich an: היו אוכלין חרובין; C. D. mit dem Zusatze, daß er sich auch von den Datteln genährt: חרובין ותמרין: E. aber läßt schon durch ein Wunder Johannisbrodbäume entstehen und noch dazu eine Wasserquelle fließen: אתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא. Daß R. Simon (und sein Sohn), um die Kleider für die Zeit des Gebetes zu schonen, nackt im Sande gesessen und sich den ganzen Tag mit dem Gesetzesstudium beschäftigt, weiß nur E. — Nach A. war die Veranlassung, daß der Flüchtling nach dreizehn Jahren Muth faßte, die Höhle zu verlassen, ein bedeutsamer Wink von einem Vogel, welcher der Schlinge entgangen war, wobei R. Simon von einer ungefähr vernommenen Stimme (בת קול) das Wort „gerettet" (דימוס=dimissus) gehört, ohne daß das Bat-Kol als ein besonderes Wunder geltend gemacht wird: לסוף י"ג שנין אמר לינא נפק חמי מה קלע עלמא נפק: ויתיב ליה על פומא דמערתא חמא חד צייד צר צפרים. פרס מצודתיה שמע בת קול אמרה דימוס ואישתובית. Dieser Vorfall vergegenwärtigte ihm den Gedanken, daß der Mensch noch viel weniger ohne die göttliche Waltung untergehen könne: אמר צפור מבלעדי שמיא לא יבדא כל שכן בר נשא. C. B. D. lassen, um mehr Absichtlichkeit hineinzubringen, das Bat-Kol zweimal auftreten. Als es das Wort דימוס gesprochen, sei der Vogel gerettet und als es ספיקולה (specula im Sinne von Gefangenschaft) habe vernehmen lassen, sei er gefangen worden (in C. und D. ist die Ordnung von unwissenden Copisten umgekehrt worden). E. aber macht wiederum ein vollständiges Wunder daraus. Nach Ablauf von zwölf Jahren sei der Prophet Elias den beiden Flüchtlingen erschienen, um ihnen den Tod des Kaisers anzuzeigen, worauf sie die Höhle verließen; da sie aber, erzürnt über das weltliche Treiben der Menschen, sich mit Pflügen und Säen zu beschäftigen, anstatt dem ewigen Leben nachzuhängen, ihren strafenden Blick umherschweifen gelassen und dadurch Verwüstungen angerichtet hätten, habe ihnen das Bat-Kol bedeutet, sich wieder in die Höhle zu begeben, die sie erst nach Ablauf von zwölf Monaten, vom Bat-Kol dazu ermahnt, verlassen hätten. Ferner hat E. eine Wunderepisode von einem Dialoge, von welchem die Uebrigen nichts wissen, wie der Sohn mit seinem Blicke gestraft, und der Vater die Gestraften geheilt, wie R. Simon's Schwiegersohn, der strenge R. Pinchas b. Jaïr, ihnen entgegengekommen, und über den Anblick ihrer rissig gewordenen Leiber betrübt gewesen. Die übrigen Stellen erzählen einfach: nachdem R. Simon vernommen, daß die Verfolgung aufgehört, habe er in den warmen Quellen von Tiberias gebadet, um seine von dem Höhlenleben zerüttete Gesundheit wieder herzustellen: כד חמא דשדכן מליא אמר ניחות ונכחי בהדיה דימוסין דטבריה (בהדא מוי דמוקד דטבריא). Aus Dankbarkeit für die in den tiberiensischen Bädern wieder erlangte Gesundheit habe er sich vorgesetzt, die auf Tiberias (seit dessen Erbauung durch Herodes Antipas) lastende Verunreinigungsfähigkeit zu beseitigen: אמר צריכין אנן לעשות תקנה — אמר נדכי טבריה. E. hat den Umstand von Baden in den warmen Quellen nicht, um aber ein Motiv für R. Simon's Vorsatz zu haben, Tiberias rein zu erklären, hilft sie sich mit dem Wunder heraus: „Weil uns doch Wunder geschehen sind, will ich eine Veranstaltung treffen!" ביון דאתרחיש ניסא איזל אתקין מילתא. In Midrasch zu Ps. 17. ist die

Sage gar getrübt, als wenn Simon b. J. ganz Paläſtina für rein erklärt hätte: מיד יצא וטהר את ארץ ישראל. Die Operation der Reinerklärung wird in A. wie in den Parallelſtellen ohne Wunder dargeſtellt (gegen Raſchi). R. Simon habe Feigenbohnen (תורמסא = *θέρμος*) zerſchnitten und ſie in die Erde geſteckt: wo ein Leichnam unter der Erde geweſen haben die Bohnen keine Wurzel geſchlagen, und von da habe man die Leichname aufgeſucht und hinweggeſchafft: והוה נסב הורמסין ומקצץ ומקלק כל הן דהוה מיתא הוה טייף סליק ליה מן לעיל (deutlicher nach B.): [מיתיא] טפקין ונפקין [תורמסא] סליק קטילא דהוה אתרא כל; wo ſich aber keine Leiche befunden, ſeien die Bohnen in der Erde geblieben. B.: וכל מקום שלא היתה שם טומאה הורמסא עומדת. E. war das Factum entſchwunden, daß Tiberias einſt wegen Gräbern ein verunreinigter Ort geweſen; darum denkt er ſich innerhalb Tiberias irgend einen zweifelhaft unreinen Platz, der den Ahroniden Verlegenheit gebracht; dadurch verliert aber die ganze Reinerklärung, wenn ſie nicht die ganze Stadt betraf, an Wichtigkeit: איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה ואית לתו צערא לכהנים לאקופי. Das Zerſchneiden von Feigenbohnen, ſowie das Experiment bildet E. aus Mißverſtändniß in etwas ganz Anderes um: א"ל הא סבא כאן קצץ בן זכאי תורמסי תרומה! עבד איהו נמי הכי. כל היכי דהוה קשי טהריד, וכל היכי דהוה רפי צייניה. Das einzige Wunderhafte, das A. gleich den übrigen von R. Simon erzählt, iſt der ihm beigelegte Fernblick durch den heiligen Geiſt, vermöge deſſen er gewußt, daß ein Samaritaner, um ihn ſtutzig zu machen, einen Leichnam unter die Erde gelegt; ferner, daß auf ſein Wort, der Leichnam möge über und der Samaritaner unter die Erde kommen, dieſes Wunder eingetroffen ſei. Dieſe Züge wollen aber keineswegs R. Simon eine beſondere Wunderthätigkeit zuſchreiben; daſſelbe wird auch von vielen Geſetzeslehrern erzählt, daß ihre Anwünſchungen eingetroffen ſeien. Dieſen Zug ſcheint ſich die Sage aus dem Dogma hergeholt zu haben, daß, „was der Gerechte wünſcht, laſſe der Himmel in Erfüllung gehen". (Vergl. Berachot 39. a. und j. IV. 10. von Bar Kappara, 51. a. von R. Scheſchet. Baba Batra 75. a. von R. Jochanan und noch an anderen Stellen.) Von derſelben Art iſt auch das Moment von dem ſpöttelnden Geſetzeslehrer Dinkaï aus Magdala. Derſelbe hatte ſich über R. Simon aufgehalten, weil er das an anderthalb Jahrhunderten als Gräberſtadt gemiedene Tiberias rehabilitirt hat, worauf R. Simon verſicherte, er ſei im Beſitze einer uralten Tradition, daß Tiberias einſt die vermißte Reinheit erlangen werde: יבא עלי אם לא שמעתי שטיבריה עתידה ליטהר. Weil aber jener Dinkaï ihm keinen Glauben geſchenkt, ſei aus ihm bald ein Gebeinhaufen geworden. (Auch in dieſem Punkte hat E. einen ſagenhaften Zuſatz.) Dieſe Sage von Dinkaï aus Magdala ſcheint anzudeuten, daß die Rehabilitation von Tiberias Widerſpruch gefunden hat

R. Simon b. Jochaï hat den Gründen der pentateuchiſchen Geſetzgebung nachgeſpürt und aus ihnen Conſequenzen für die Praxis gefolgert: ר' שמעון דרש טעמא דקרא (Kidduschin 68. b. und Parallelſtellen). Da er die Theorie R. Akiba's daß die pentateuchiſchen Pleonasmen ſinnvolle Andeutungen ſeien, nicht anerkannt, vielmehr ſich R. Ismael's Anſicht zugeneigt hat, daß dieſelben Sprachgebrauch ſeien (Baba Mezia 31. b.): ר' שמעון (סבר) דברה תורה כלשון בני אדם, ſo könnte daraus zu ſchließen ſein, daß derſelbe an die Stelle von R. Akiba's äußerlichen Deutungen aus Pleonasmen (רבויין), die innerlichen durch Zurückführung auf die Gründe (טעמים) ſetzte. Die Anſchauungsweiſe R. Simons war aber weit entfernt, myſtiſch zu ſein, vielmehr ſo rationell, daß man ſpäter dieſe Art nicht zu billigen ſchien. J. Tosifta Peah (c. 1.) giebt nämlich R. Simon vier Gründe an, warum das Geſetz beſtimme, פיאה vom Ende des

Feldes zu geben: אמר ר' שמעון מפני ד' דברים לא יתן אדם פיאה אלא בסוף שדה מפני גזל עניים, ומפני בטול עניים ומפני מראית העין, ומפני הרמאים. Merkwürdigerweise ist an den Parallelstellen (Sifra P. Kedoschim I. b. Sabbat 23. a.) anstatt des dritten Grundes מפני הרמאים ein anderer eingeschoben: משום שאמרה (משום בל תכלה) תורה לא תכלה פאת שדך. Consequent zählt j. Peah (IV. p. 18. b.) dieses Einschiebsel mit auf und läßt R. Simon fünf Gründe angeben: תני בשם ר"ש מפני חמשה דברים לא יתן אדם וכו' — ומפני הרמאין ומפני שאמרה תורה לא תכלה. Diese Differenz scheint nicht aus einer Textesvariante, sondern nur aus einer dogmatischen Tendenz entsprungen. Sobald das, wahrscheinlich aus Opposition gegen das gesetzesverleugnende Christenthum entstandene, Dogma Platz gegriffen, daß die biblische Gesetzgebung keinen ethischen Zweck beabsichtige, sondern daß die Gesetze Selbstzweck seien: מפני שעישה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות (b. Berachot 33. b.; j. V. p. 9. c.): so mußte diese Ansicht an R. Simon's causaler Interpretation Anstoß nehmen und darum fügte man hinzu: neben den rationellen Ursachen sei das ein zureichender Grund, daß die Thora es einmal also bestimmt hat.

Das Thekoa, wo R. Simon b. Jochaï sein Lehrhaus hatte, (Sabbat 147. b.), kann unmöglich das judäische Thekoa sein, welches in einer wüsten Gegend lag, deren Unfruchtbarkeit und Oede, wie sie Hieronymus als Augenzeuge (Prolog zu Amos) schildert, sehr wenig einladend waren und für die Frequenz eines Lehrhauses wenig bieten konnten. Zudem war der Aufenthalt R. Simon's (wie der meisten Tanaïten in der nach-akibaïschen Zeit) nicht Judäa, sondern Galiläa, wo er auch starb. Endlich wird Thekoa wegen des allerbesten Oels gerühmt: תקוע אלפא לשמן, was doch sicherlich nicht von der Wüstenstadt Thekoa in Judäa gelten kann, wohl aber von einer in dem ölreichen Galiläa gelegenen Stadt (Vergl Josephus bellum judaic. II. 25. Tosafot zu Chagigah 25. a.). Ein Thekoa in Galiläa kennen Pseudo-Epiphanius (de vitis prophetarum) und Kimchi (Comment. in Amos Anf.); dorthin verlegen beide den Geburtsort des Propheten Amos, der erstere in den Stamm Zebulon: *Ἀμὼς ὁ προφητὴς οὗτος ἐγένετο ἐν Θεκουὲ ἐν γῇ Ζεβουλών*, der letztere in dem Stamm Ascher: ותקוע עיר גדולה בנחלת בני אשר. Aus welcher Quelle sie diese Angabe geschöpft haben, konnte ich nicht ermitteln. Aus der talmudischen Erklärung (Menachot 85. b.) scheint hervorzugehen, daß die weise Thekoerin nach dem Oellande Galiläa versetzt wurde.

21.

Die Sendboten und die Patriarchensteuer.

Die Kirchenväter Eusebius und Epiphanius referiren noch aus ihrer Zeit, daß die judäischen Patriarchen aus ihrem Kreise Sendboten (Apostel) mit einer Art encyclischer Schreiben in die auswärtigen Gemeinden zu schicken pflegten. Eusebius in Catena zu Jesaias: *Ἀποστόλους δὲ καὶ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.* Noch ausführlicher Epiphanius adversus Haereses I. 2. 4. p. 128, bei der Erzählung von jenem Josephus, welcher zuerst Synhedrist war und dann Apostat wurde. Epiphanius referirt: Die Sendboten haben dem Range nach den Patriarchen am nächsten gestanden, ihren Sitz (im Synhedrion) neben diesen eingenommen und wären zugleich Gesetzeslehrer gewesen: *Οὗτος γὰρ ὁ Ἰώσηπος τῶν παρ' αὐτοῖς ἀξιωματικῶν ἀνδρῶν ἐναρίθμος ἦν· εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν*

Πατριάρχην Ἀπόστολοι καλούμενοι προσεδρεύουσι δε τῷ Πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις. και ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγουσι, διὰ τοῦ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον. Da diese beiden Kirchenväter meistens in Palästina lebten, und der letztere früher gar Jude war, so muß man ihrem Berichte vollen Glauben schenken. Aus Julianus Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden erfahren wir, daß eine gewisse Beisteuer in der Mitte des vierten Jahrhunderts *ἀποστολὴ* „Sendbotensteuer" genannt wurde (S. Note 34): *καὶ τὴν λεγομένην παρ' ὑμῖν ἀποστολήν.* Näheres über diese Steuer erfahren wir aus einem Gesetze des Kaisers Honorius, (in Codex Theodosianus XVI. T. 8, §. 14.) vom Jahre 399: daß sie durch die Sendboten von den Gemeinden eingetrieben und den Patriarchen abgeliefert wurde: Superstitionis indigae est, quod Archisynagogi sive presbyteri, vel quos ipsi Apostolos vocant qui ad exigendum aurum atque argentum a Patriarcha certo tempore diriguntur, a singulis Synagogis exactam summam atque susceptam ad eundem reportent . . . . quod si qui ab illo depopulatore Judaeorum (Patriarcha) ad hoc officium exactionis fuerint directi, judicibus offerantur, ita ut tamquam in legum nostrarum violatores sententia proferatur. Es ist wohl dieselbe Steuer, welche in demselben Codex § 29 laut eines Gesetzes von Theodosius II. 429 unter dem Namen „Krongeld" vorkommt und jährlich für den Patriarchen erhoben wurde. Diese Steuer sollte nach dem Aussterben der Patriarchen noch weiter erhoben, aber an den Fiscus abgeliefert werden: Judaeorum Primates, qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt, quacunque post excessum Patriarcharum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere. In futurum vero . . . anniversarius canon de synagogis omnibus, Palatinis compellentibus exigatur ad eam formam, quam Patriarchae quondam Coronarii auri nomine postulabant.

Es ist sehr auffallend, daß in der talmudischen Literatur gar nichts davon, weder von den Aposteln, noch von der Apostelsteuer, vorkommt. Ich habe früher vermuthet, daß diese Sendboten im Talmud unter dem Namen שליח ציון erwähnt worden (b. Jom-Tob p. 25. b.): אל ר' נחמן לחמא בר אדא שליח ציון כי סלקת התם אקיף ויול אסולמא דצור ויול גבי ר' יעקב בר אידי ובעי מניה. Indessen ist diese Stelle ohne Parallele und außerdem scheint dieser mit dem Titel שליח ציון bezeichnete חמא eher ein Babylonier gewesen zu sein. — Aber auf eine andere Betrachtung führt die von den Kirchenvätern mit solcher Bestimmtheit referirte Thatsache. Wir haben im Talmud zweifellose Nachrichten, daß der Patriarch die Einschaltung eines Monats den entferntesten Gemeinden in Babylonien, Medien und wohl auch in Kleinasien durch Sendschreiben bekannt zu machen pflegte (Tosifta Synhedrin II, Babli das. p. 11. b. und auch Jeruschalmi zur Stelle). Auf welche Weise sind diese Sendschreiben übermittelt worden? Doch wohl nicht durch die ersten besten Boten. Denn dann wäre Mystification und Täuschung unvermeidlich gewesen. Wie leicht konnte ein Spaßvogel oder ein Böswilliger die Gemeinden irre führen, daß sie die Festtage einen Monat später feiern sollten! Es scheint, daß die Kunde von einem Schaltmonat durch Synhedristen oder bekannte, angesehene Personen als Sendboten des Patriarchen notificirt wurde. Darauf führt auch eine mischnaitische Notiz, die mißverstanden wurde und Veranlassung zu falschen Folgerungen gegeben hat, Ende Mischna Jebamot heißt es: אמר ר' עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבור השנה. Das ist die richtige Lesart im Jeruschalmi-Texte z. St.: R. Akiba ging nach Nahardea, um das Schaltjahr anzuzeigen. Unmöglich kann diese Notiz, etwa

mit der Lesart: כשירדתי . . . לעבר השנה, bedeuten: er habe in Nahardea einen Schaltmonat eingesetzt, weil eine ganz bestimmte Halacha vorschreibt: die Einschaltung dürfe nur in der Landschaft Judäa vorgenommen werden, in Galiläa habe dieser Akt allenfalls als fait accompli Gültigkeit, außerhalb Palästinas dagegen sei er null nur nichtig: אין מעברין (את השנה) בחיצה לארץ, ואם עברוה אינה מעוברת (Jeruschal. Synhedrin I. p. 19. a. Parallelst. Nedarim VII. p. 9. a.; diese Boraïta ist unvollständig wiedergegeben in Tosifta Synh. II. und Babli das. p. 11.). Der jerusalemische Talmud weiß daher auch gar nichts davon, daß Akiba je die Einschaltung in Nahardea, d. h. im Auslande, vorgenommen hätte. Er bemerkt nämlich daselbst: Zur Zeit der Noth dürfe man allenfalls diese Funktion auch im Auslande ausüben; so hätten der Prophet Ezechiel und Jeremia's Prophetenjünger Baruch die Intercalation im Auslande vollzogen, und ebenso Chananja, Neffe R. Josua's, — allerdings widergesetzlich. R. Akiba wird aber keineswegs als Beispiel angeführt. — Nur der babylonische Talmud deutete die Nachricht: כשירדתי . . . לעבר השנה in der Art, daß R. Akiba selbst in Babylonien intercalirt hätte, legt es jenem Chananja in den Mund und entschuldigt dieses ungesetzliche Thun damit: weil kein Ebenbürtiger damals in Judäa geblieben wäre, diese Funktion auszuüben (Berachot 63. a.): אמר להם ר' חנניא) והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר השנה וקובע חדשים בחוצה לארץ? אמרו לו הנח ר' עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל. Dieser Passus im Dialoge zwischen Chananja und den Abgeordneten Palästinas, welche gekommen waren, dessen widerrechtliche Festkalenderordnung in Babylonien zu vereiteln, fehlt natürlich im Jeruschalmi.

Weil die Tossafisten nach dem Vorgange des babylonischen Talmud die Bezeichnung עבר שנה, als wirkliches Intercaliren und nicht als Bezeugung von der Intercalation aufgefaßt haben, stießen sie auf einige Widersprüche im Talmud, die sie entweder gar nicht oder nur schlecht zu lösen vermochten. Denn es wird tradirt, daß auch R. Meïr dasselbe in Asien, was R. Akiba in Nahardea gethan hat: מעשה בר' מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא (באסיא) (Tosifta Megilla II. b. Megilla p. 18. b.). Dasselbe wird von Chija bar Sarnuki und Simon b. Jehozadack (III. Jahrh.) erzählt (Synhedrin p. 26. a.): ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא. Dieses „Asia" galt auch im Talmud als Ausland (vergl. Tossafot das. 11. b.). Allein die Schwierigkeit fällt von selbst, wenn man annimmt, daß weder R. Meïr, noch Chija und Simon in Asien, noch Akiba in Nahardea selbst intercalirt haben, sondern daß sie Sendboten, Apostel waren, um den Gemeinden dieser Länder die in jenen Jahren für nothwendig erachtete Einschaltung eines Monats anzuzeigen. Wir hätten auf diese Weise im Talmud die Bestätigung der Tradition der beiden Kirchenväter gefunden, daß Synhedristen, angesehene, gelehrte Männer aus dem Kreise der Patriarchen von diesen als Sendboten delegirt worden sind, wenigstens den Festkalender zu notificiren. Es läßt sich denken, daß diese Sendboten die Gemeinden auch mit den halachischen Beschlüssen des Synhedrion bekannt gemacht und ihnen die Modalitäten für die Praxis auseinandergesetzt haben Nur dadurch läßt sich auch die Erscheinung erklären, wie die Syhedrialbeschlüsse — תקנות, גזרות — so schnell Gemeingut der außerpalästinensischen Gemeinden werden konnten; sie wurden ihnen durch Sendboten zugebracht. Auch bei dem schismatischen Versuch Chananjas, von Babylonien aus die Festordnung zu bestimmen, finden sich in j. Nedarin VII., p. 10. b., Synh. I. p. 19. a., Berachot 63. a. b. Sendboten. Die letztere Fassung ist augenscheinlich eine Ueberarbeitung in Dialogform; doch enthält sie auch sämmt-

liche Hauptumstände. Nur die Namen der Sendboten scheinen fingirt, dagegen die in Jeruſ. genannten: ר' יצחק ור' נתן die richtigen; in Jeruſ. muß aber in dem Satze שלח ליה רבי ג' אגרן, das ר' in (בן גמליאל) ר' שמעון emendirt werden, welcher Zeitgenoſſe Chananja's war.

Gelegentlich ſei auch eine mit dem Obigen zuſammenhängende dunkle Stelle in Jerus. Ketubot II. p. 26. c. unten, erläutert, welche beweiſt, wie ſehr die Anordnung des Kalenderweſens im Auslande perhorrescirt wurde. Es wird erzählt: Zwei Töchter des berühmten Amoräers Samuel ſeien in Nahardea in Gefangenſchaft gerathen (von Papa b. Nazar=Odenath) und nach Paläſtina geführt worden. Dort hätten ſie ihre Gefangennehmung ſo dargeſtellt, daß ihre jungfräuliche Unſchuld nicht verdächtigt werden konnte; in Folge deſſen hätte der ſcrupuloſe Simon b. Aba zuerſt die Eine, und nach deren Tod die Andere geheirathet, die aber auch ſtarb. Darauf wird daſelbſt die Frage erörtert: woran ſich wohl Samuels Töchter verſündigt hätten, und die Antwort lautet: weil Chananja, Neffe R. Joſua's, die Intercalation widergeſetzlich im Auslande vollzogen hätte: למה? בגין דשקרין. ח"י לא שקרין אלא כן חטאת חנניא בן אחי ר"י שעבר את השנה בחוצה לארץ. Die ſophiſtiſche Erklärung dieſer räthſelhaften Stelle, welche Elia Wilna davon gegeben, mag ich erſt gar nicht anführen. — Samuel hat einen fixirten Kalender auf aſtronomiſcher Berechnung einführen wollen (b. Rosch ha-Schana 20 b.): אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה. -Er ſandte an R. Jochanan eine Kalenderberechnung au 60 Jahre (Chulin p 95. b.): כתב שדר ליה (שמואל = לר' יוחנן) עבורא דשתין שנין. Dieſer Verſuch, einen immerwährenden Kalender einzuführen und damit dem Patriarchenhauſe ſo wie dem judäiſchen Synhedrin eine wichtige Prärogative zu entreißen, wurde Samuel ſehr übel genommen. Und auch in unſerer Stelle liegt ein herber Tadel: Samuels Töchter ſind hintereinander geſtorben, weil ihr Vater daſſelbe Vergehen intendirt hat wie Chananja: einen Feſt-Kalender außerhalb Judäa's einführen zu wollen מן חטאת דחנניא würde bedeuten: „wegen derſelben Sünde".

22.

Die Reihenfolge der Patriarchen aus dem Hillel'ſchen Hauſe.

Dieſem Thema muß ich eine eingehendere Unterſuchung widmen, als früher, weil die hebräiſche Zeitſchrift Chaluz es theilweiſe zum Gegenſtande monographiſcher Darſtellung gemacht und manche Seite darin gut beleuchtet, im Ganzen aber zur alten Confuſion der talmudiſchen Chronologie ohne Kritik eine neue hinzugefügt hat. Die Hauptträger dieſer Zeitſchrift haben eine erſtaunenswerthe Eingeleſenheit in den talmudiſchen Literaturkreis und beſitzen auch ein feines, kritiſches Witterungsorgan, auch im Schutte hiſtoriſche Erzklümpchen zu finden. Allein dieſe vortrefflichen Eigenſchaften an ihnen werden von zwei anderen neutraliſirt. Sie haben in ihren hyperboräiſchen Wohnplätzen keine Kunde von externen hiſtoriſchen Quellen, müſſen ſich die Notizen dazu aus der hundertſten Hand verſchaffen und gehen daher bei Anwendung derſelben auf die talmudiſche Epoche meiſtens fehl, weil ihnen eben die Dispoſition darüber und die kritiſche Sichtung derſelben abgeht, die ſie für das talmudiſche Gebiet in ſo hohem Grade beſitzen. Die chronologiſchen Reſultate im Chaluz in Betreff einiger Patriarchen ſind daher faſt durchweg unbrauchbar

Das zweite Moment, welches den sonst gründlichen Untersuchungen im Chaluz den Werth benimmt, ist die leidenschaftliche Antipathie gegen die meisten historischen Persönlichkeiten in den Talmuden; alle ihre Handlungen und Aeußerungen werden gar zu sehr bekrittelt, mißdeutet und durch untergeschobene suggestirte Tendenzen ohne Berechtigung gewissermaßen criminalistisch behandelt; der kleinliche Maßstab polnischer Winkelrabbiner mit engem Gesichtskreise wird auf die Träger des Talmud ohne Weiteres angewendet, sie, die doch auf einer weiten Weltbühne standen, und die nicht bloß religiöse, oder sagen wir rituale, sondern auch politische Fragen ins Auge fassen mußten. Diese antipatische Mißhandlung im Chaluz haben besonders die Patriarchen aus dem Hause Rabbi's, d. h. des R. Juda Ha-Naßi in einer mit der historischen Unparteilichkeit unverträglichen Weise erfahren. Ich halte es daher für meine Aufgabe, die ihnen widerfahrenen Verdächtigungen zu widerlegen, als auch die von der falschen Beurtheilung beherrschte Chronologie ins rechte Gleis zu bringen.

Die ersten 5 Glieder des Hillel'schen Hauses bedürfen oder vertragen keine Erläuterung; das chronologische Material dafür ist nur sehr dürftig. 1) Hillel, der ältere oder der Babylonier, 30 vor bis 10 nach der christl. Zeitr., d. h. von der Schlacht bei Actium an gerechnet; 2) Simon I., circa 10—30; 3) Gamaliel I., der ältere (הזקן), c. 30—50; 4 Simon II., oder Simon b. Gamaliel I., zur Zeit der Tempelzerstörung gewißermassen Präsident der jüdischen Republik, c. 50—70; 5) Gamaliel II. di Jabne c. 80.—117, d. h. nach R. Jochanan b. Sakkaï und vor dem Ausbruch des Polemos schel Quitos. Es hat zwar den Anschein, als wenn R. Elieser b. Hyrkanos noch die hadrianische Verfolgung erlebt hat (Sabbat 138. a.): ר' יהודה אומר משום ר' אליעזר נוהגין היו בשעת הסכנה שהיו מביאין (הבלי) מבוסה. (Ueber שעת הסכנה oben Note 17). Dann könnte R. Gamaliel noch Hadrians Zeit erlebt haben; allein die sonstigen Nachrichten sprechen dagegen, und משום ר' אליעזר ist wohl nur ein Einschiebsel. 6) Simon III. oder Simon b. Gamaliel II. Seine Lebenszeit läßt sich annähernd fixiren. Beim Falle Betars war er noch jung (o. S. 434), und ist wohl erst mehrere Jahre nach dem Tode Hadrians oder nach der Rückkehr der Gesetzeslehrer aus dem Exil in seine Würde eingesetzt worden, also etwa 140. Denn für sein Todesjahr und also für den Beginn des Patriarchats seines Sohnes ist nur eine vage Notiz erhalten (o. S. 439); indessen dürfte doch sein Tod zwischen 161—170 anzusetzen sein, da er über Leiden klagte. — 7) R. Juda I., mit dem Beinamen הנשיא κατ ἐξοχήν, auch הקדוש, genauer רבי oder רבנו. Sein Geburtsjahr hat man nach einer Notiz (Genesis Rabba c. 58 und Parallelst.), gleichzeitig mit dem Todesjahr R. Akiba's, also etwa mit dem Falle Betar's 135, gesetzt. Mit Recht hat aber A. Krochmal dieses chronologische Moment erschüttert (Chaluz II. p. 91. No. 5), da anderweitige talmudische Notizen angeben, sein Vater Simon b. Gamaliel sei beim Falle Betars noch jung gewesen. Wir müssen demnach zum Rückschlusse von seinem Todesjahre Zuflucht nehmen, welches nach 210 stattgefunden (o. S. 211). Er mag also um 150 geboren sein und das Patriarchat um 170 angetreten haben. Wenn meine Annahme richtig ist, daß der Patriarch R. Juda II. mit Alexander Severus verkehrt hat und daß dieser der in den Talmuden genannte אנטונינוס בן אסוירוס oder אסוירוס בן אנטונינוס ist (No. 23), so könnte der Patriarch mit dem Kaiser nur während des parthischen Krieges 231—233 zusammengekommen sein, während der Letztere sich in Syrien aufhielt. Dadurch würde das Todesjahr Juda's I. näher limitirt werden können, da zwischen demselben

und Juda II. das Patriarchat von Gamaliel III. liegt, dem wir doch Raum geben müßten. Indessen muß dieser Punkt vorerst kritisch gesichert werden; denn hier herrscht eben eine arge Confusion, welche im Chaluz noch vermehrt wurde. Sie beruht auf einem weitgreifenden Irrthum, zu welchem sich der Biograph „des Hauses Rabbi" durch den ihm so sehr verhaßten babylonischen Talmud verleiten ließ. Er hat nämlich in Chaluz III. eine Reihe von ordinirten Jüngern zu einer Reihe von aufeinanderfolgenden Schulhäuptern gemacht und ihnen viele Jahre Amtsdauer gegeben, wodurch ihm die derzeitige Chronologie zu knapp wurde. In Jerus. Talmud (Taanit IV. p. 68. a. Parallelst. Kohelet Rabba p. 101. b.) wird erzählt: Rabbi, d. h. Juda I. habe stets nur zwei Jünger jedes Jahr ordinirt, seinem Sohne habe er aber auf dem Todbette empfohlen, davon abzugehen und alle (Würdige) zugleich zu ordiniren, zuerst aber Chanina (b. Chama), was dieser auch that. Chanina mochte aber nicht den ersten Platz einnehmen, sondern trat ihn R. Ephes ab. Nun gab es dort einen alten Mann, der zum zweiten Platz würdig war; darum zog es Chanina vor, als dritter ordinirt zu werden. Ich gebe die Stelle in extenso (T. bedeutet Text des Jerus. Talmud, M. K. Text im Midrasch Kohelet): רבי היה ממני תרין מינויין (M. K בכל שנה) אין הזון כדי הזון מתקימין ואין לא הזון מסתלקין (M. K דמכון) מדדמך פקד לברית אמר לא תעביד כן אלא כני בלהין כחדא וממני לרבי חמי בר חנינה בראשה (M. K. וממני לך ר' חנניה קדמאי) . . . . . כן דדמך בעא ברית מתניתיה ולא קבל עליה מתמניא. אמר ליה אנא מתקבל עלן מתמניא עד דתמני ר' פס דרומא קמיי (M. K. אלא קדם [קדמי] ר' אפס דרומא.) והוה תמן חד סב אמר אין חנינה קדמי אנא תניין ואן ר' פס דרמיאו קדמוי אנא תנין. וקבל עלי ר' חנינה מתמנייא תליתאי. Hier ist also nur vom Ordiniren der Jünger und von dem Sitzen in den Reihen vor dem Collegium die Rede. Chanina mochte zuerst nicht den ersten Platz gegen Ephes einnehmen und trat dann auch den zweiten einem alten Jünger ab. Der babylonische Talmud hat schon das Sachverhältniß mißverstanden und den Ausspruch: חנינא בר חמא ישב בראש auf den Vorsitz im Lehrhause gedeutet (Ketubot p. 103. b.). Für den alten Mann (חד סב) setzte er Lewi (b. Sißi), was möglich ist, mußte ihn aber wegen erfahrener Zurücksetzung bei dieser Gelegenheit nach Babylonien auswandern lassen und verwickelte sich in lauter Sophismen, um der Frage zu begegnen: warum denn nicht der bedeutende R. Chija zum Oberhaupt und Leiter des Lehrhauses ernannt worden ist. Die Chronographen, welche von dieser Relation im Jeruschalmi keine Ahnung hatten, verfielen natürlich in denselben Irrthum, lassen auf R. Juda I. R. Ephes folgen und dann R. Chanina b. Chama, was sich wunderlich genug ausnimmt, da doch eigentlich der Patriarch selbst Leiter und Vorsitzender war. Daß aber auch A. Krochmal sich von diesem Irrthum verstricken ließ, ist erstaunlich. Alles, was er das. (Chaluz III. p. 120 fg.) aufstellt, von der Nachfolge R. Ephes und R. Chanina's, von der blinden Unterthänigkeit des Letztern gegen das Patriarchenhaus, und von andern Intriguen und Tendenzen desselben, das ist Alles lauter Tedenzmacherei. Wir können und müssen bei der Diadoche bleiben: Gamaliel folgte auf seinen Vater Juda I., wahrscheinlich war er der ältere, und brauchen nicht mit dem babylonischen Talmud das. die Worte: שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא zu urgiren; Simon ernannte er zum Chacham, d. h. zum Sprecher und Referenten im Lehrhause.

Nach dieser nothwendigen die Chronologie berichtigenden Digression kehren wir zum Hauptthema zurück. Es hat drei Patriarchen R. Juda gegeben, der erste und zweite sind bekannt, auf den dritten dagegen haben die Tossafot

aufmerksam gemacht (zu Babli Rosch ha-Schana 20. a. Aboda Sara 33. b.) und demgemäß auch Heilperin in סדר הדורות (Artikel יהודה נשיאה). Der dritte R. Juda verkehrte mit den Amoräern in der Zeit nach R. Jochanan, also nach 279, mit R. Ami und R. Aßi und lebte noch 299 (o. S. 385). Er verkehrte auch mit R. Seïra, dem Jünger des babylonischen Amora R. Juda (Jerus. Jom. Tob. 1 p. 60 d): ר' זעירא שאל לקלא דרומא עבדיה דר' יודן נשייא, ferner mit R. Mana (Kilaim VII. p. 33. c.), und noch mit anderen Amoräern zu Ende des dritten und im Anfang des vierten Jahrh., wovon weiter unten. Nicht nur R. Juda I. wird schlechtweg רבי genannt, sondern auch der II. Jerus. Aboda Sara II. p. 41. d. (שמן של נכרים) רבי ובית דינו התירו, d. h. Juda II. Vergl. Jerus. Sabbat XVII p. 16. b; Erubin X. p. 26. c.: (אילפא) אמר ר' יוחנן משכני חלפיי והראני גגר של בית רבי קשור. Es ist hier von R. Juda II., dem Zeitgenossen von R. Jochanan und Ilfa die Rede Nidda II. p. 50. a.: מעשה באשה אחת משל בית רבי . . אתא עיבדא קומי ר' יעקב בר זבדי. Es ist hier vom zweiten die Rede, da Rab dabei bereits als Autorität citirt wird. Babli Sabbat 122 a.: התיר להם ר' חנינה לבית רבי. Vergl. noch Taanit 24. a; b. Ketubot 100. a.; mit Jerus. daf. XI. p. 34. c. — R. Juda II. wird auch רבנו genannt, wie der erste. Genesis Rabba c. 78.: ריש לקיש סליק למשאל בשלמיה דרבנו אמר ליה צלי עלי דהאי מלכותא בישא סגין und mehreremal, daf. R. Isaak b. Eudime war eine Art Factotum bei Juda II. und er tradirt öfter von ihm (Sabbat 4. a.): אמר ר' יצחק בן אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, (und Jebamot 45. a. 70. a.) מי אתא ר' דימי אמר ר' יצחק בן אבדימי משום רביני כיתי ועבד הבא על בת ישראל, vergl. dazu Jer. Kidduschin III. p. 64. c. Oefter ist im babyl. Talmud bei Traditionen von Isaak b. Eudime רב mit רבי verwechselt, (s. den Artikel in סדר הדורות). Zuweilen wird es schwer zu unterscheiden, ob von Juda I. od. II. die Rede ist (Megilla 5. b.) אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא רבי נטע נטעה בפורים ורחץ בקרוני של צפורי בי"ז בתמוז ובקש לעקר ט' באב. Nur aus dem Nachsatze: אמר לפניו ר' אבא בר זבדא לא כך היה מעשה אלא . . . ודחיינוהו לאחר השבת, läßt sich entnehmen, daß vom Zweiten die Rede ist. Daher ist die Frage des Talmud daf. gerechtfertigt: Rabbi lebte doch in Tiberias, d. h. der II. (mißverstanden in Chaluz II. p. 93. No. 17). Parallel dieser Nachricht ist auch jene (Jerus. Synhedrin I. p. 18. c.), vom Verlegen der Intercalation von Judäa nach Galiläa: ר' אלעזר בשם ר' חנינה מעשה בעשרים וארבע קרנות (l. קרנות) של בית רבי שנכנסו לעבר שנה ללוד . . ומתו כולם בפרק אחד. מאותה שעה עקרוה מיהודה וקבעוהו בגליל, also auch hier zur Zeit R. Juda's II. Daher kann recht gut Antoninus oder Severus mit Rabbi II. verkehrt haben. Man ist wohl auch dazu genöthigt, da Juda I., wie jetzt allgemein gegen Rapoport angenommen wird, durchaus nicht mit Antoninus Philosophus verkehrt hat, aber noch weniger kann er es mit Caracalla gethan haben, da dieser erst 215 nach Syrien kam (Clinton Fasti Romani ad. An. 215), und R. Juda wahrscheinlich damals schon todt oder wenigstens so betagt und schwach war, daß er kaum eine einzige Unterredung mit ihm haben konnte. Dasselbe gilt noch in höherem Grade von Eliogabal. Fungirte Juda II. schon 230 d. h. zur Zeit Alexander Severus, so bleibt für

8) Gamaliel III., Sohn Judas I. nur etwa zwanzig Jahre Funktionsdauer um 210—230. Dieser hatte zwei Söhne Juda und Hillel (Tosifta Moed. Katan II.; b. Pesachim 51. a; jer. IV. p. 30. d.): מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל בכבול . . . בבירי. Da die Tosifta ihrer erwähnt, so gehören sie Gamaliel III. an, und ebenso Ebel Rabbati c. 8.: מעשה ביהודה והלל בני ר"ג שנכנסו לבן זכאי בכבול. So emendirt richtig A. Krochmal (Chaluz II. p. 139.); aber es ist nicht richtig, sie zu Söhnen Gamaliels IV. zu machen. Es ist

schon von Frankel und andern aufmerksam gemacht worden, daß der Ἰοῦλλος πατριάρχης oder Huillus patriarcha, mit dem der Kirchenvater Origenes in Palästina verkehrt hat, eben dieser Patriarchensohn Hillel war.

9) Juda II., von dem eben die Rede war. Ich habe den Anfang seines Patriarchats um 230 angesetzt, ungefähr um die Zeit als Alexander Severus in Syrien weilte. Schwerlich hat er R. Jochanan überlebt, wie A. Krochmal behauptet (das. III. p. 126). Alle seine Beweise sind auf Sand gebaut. Wir können ihn um 230—270 setzen. Wir sind dazu aus dem Nachfolgenden genöthigt.

10) Gamaliel IV., Sohn Judas II. Von diesem kommt nur wenig im Talmud vor. Jerus. Aboda Sara I. p. 39. b. אר' אבהו ואני לא שאלני ר' גמליאל ברבי מהו לילך ליריד? ואסרתי לו . . ר"ג אדם קטן היה ובקש ר' אבהו לגודרו. Man kann ihm nur von 270—290 Funktionsdauer geben.

11) Juda III. wahrscheinlich Sohn des vorhergehenden. Bei diesem haben wir sicheren chronologischen Boden. Es hat sich gezeigt (o. S. 385), daß er 299 bereits fungirte, aber auch zwei Jahre vorher. Es ist unzweifelhaft derselbe, den Diokletian zu sich nach Paneas vorgeladen hat (Jerus. Terumot VIII. p. 46. b; Genesis Rabba c. 83). Diokletian war zuerst 297 im Orient wegen des Parthischen Krieges (Clinton das. ad. an. 297.). A. Krochmal bezieht dieses Factum auf Juda II. (das. 126); aber dann müßte er ihn bis 297 leben lassen, was er nicht übers Gewissen bringen kann, sondern er läßt ihn c. 283 sterben. Aber wie sollte er da von Diokletian vorgeladen worden sein? In der citirten Stelle Genesis Rabba wird dieser Juda III. auch רבי genannt. Das führt uns zu einer anderen Bemerkung. Chulin 51. a, tradirt ein Amora aus Abbaji's Zeit von einem Patriarchen Rabbi: א"ל ר' ספרא לאביי חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר ר' עוירא שמעי ואמר מעשה ובא לפני רבי מחט . . . וטרפה . . . א"ל אימא לי גופא דעובדא היכי הוה? א"ל (ר' עוירא) מפטיר כנסיות אנא לעילא מרבי רבה והוה ר' הונה צפוראה ור' יוסי מדאה יושבין לפניו ובאת לפני רבי מחט . . . והפכה רבי ומצא עליה קורט רם וטרפה. Abaji ft. um 336 (o. S. 416). Dieses Factum kann demnach im ersten Viertel des 4. Jahrh. spielen, und dieser Rabbi muß R. Juda III. sein. Von diesem Patriarchen erzählt ohne Zweifel Epiphanius (adv. Haereses p. 128. f.), oder vielmehr sein Gewährsmann, der zum Christenthum übergetretene Joseph von Tiberias: er habe eine Vorliebe für das Christenthum gehabt und sich vor dem Tode taufen lassen. Wenn er ihn Hillel und seinen Sohn Juda nennt, so hat er, wie er selbst, an seinem Gedächtniß zweifelnd, angiebt, die Namen von Vater und Sohn mit einander verwechselt: ὁ δὲ Πατριάρχης κατ' ἐκεῖνον καιροῦ Ἑλληλ τοὔνομα ἦν: νομίζω γὰρ ὅτι οὕτως τὸ ὄνομα αὐτῷ Ἰώσηπος ἔλεγεν, εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ χρόνου σφάλλομαι. Vom Sohn, dem er die schlimmsten Jugendstreiche anhängt, sagt er: τάχα δὲ εἶμαι Ἰούδας οὗτος (ὁ τοῦ Ἑλληλ παῖς) ἐκαλεῖτο, οὐ πολὺν δε σαφῶς ἐπίσταμαι διὰ τὸν χρόνον. Die Zeit dieses Patriarchen Juda läßt sich demnach bestimmen. Joseph von Tiberias wurde von Constantin mit der Würde eines Comes (ἀξίωμα Κομίτων) bekleidet, also zwischen 312—337 war er bereits getauft. Näher läßt sich das noch durch den Umstand fixiren, daß Epiphanius ihn als einen ungefähren Siebziger kennen gelernt hat zur Zeit, als der Bischof Eusebius von Vercelli von Constantius nach Skythopolis (Betsan) verbannt, in Josephs Haus Gastfreundschaft genoß, um 356. Joseph ist also um 286 geboren; beim Tode des Patriarchen wurde er noch als Jude zum Erzieher des jungen Patriarchensohnes ernannt, doch wohl schon als mindestens Dreißiger, also zwischen 316—326. In dieser Zeit starb also Juda III. Wir

können demnach seine Funktion setzen c. 290—320. Was das Faktum der heimlichen Bekehrung dieses Patriarchen zum Christenthum betrifft, so ist, selbst wenn wir Epiphanius' Bericht Glauben schenken wollen, der Täufling Joseph von Tiberias nicht klassischer Zeuge genug, um die Aufrichtigkeit eines Patriarchen, der im Judenthum lebte und wirkte, zu verdächtigen. Es werden zwar im Talmud von ihm zwei Thatsachen tradirt, die wie ein Abgehen von der religiösen Satzung aussehen (Moed. Katan 12. b.); allein es wird das. zugleich erklärt, daß es weniger ein rituelles Vergehen, als eine Unziemlichkeit für einen Patriarchen war.

12) Hillel II., Sohn des vorigen. Nach Epiphanius war er beim Tode seines Vaters noch jung; daher die Erscheinung, daß er lange fungirt hat. 359 führte er den festen Kalender ein: um 362 schrieb der Kaiser Julian an ihn: τὸν ἀδελφον Ἰουλὸν τὸν αἰδεσιμώτατον (weiter unten Note 34). Er hat also um 320—365 oder 370 fungirt. — Nach Hillel fungirten noch drei andere Patriarchen, deren Namen Zacuto (in Jochasin) erhalten hat. ור' גמליאל בנו של הלל ויהודה בנו ור' גמליאל בתראה. Der Passus ist aus Seder Tanaim W. Amoraim entnommen, in unserer Ausgabe desselben aber corrumpirt in umgekehrter Ordnung: יאחר כך ר' גמליאל ורבי יהודה ור' גמליאל ור' הלל ותנוקות שמתו. Hillel muß vorangestellt werden.

13) Gamaliel V., Sohn Hillel's II Von diesem hat Hieronymus eine Notiz erhalten (de optimo genere interpretandi ad Pamachium): daß Theodosius der Große ihm gegen den Consular Hesychius, mit dem der Patriarch in Feindschaft gelebt, Gerechtigkeit widerfahren ließ: Dudum Esychium virum consularem (contra quem Patriarcha Gamaliel gravissimas inimicitias excercuit) Theodosius princeps capite damnavit, quod sollicitato notario chartas illius invasisset. Dieser Brief Hieronymus' ist, wie der Herausgeber Martianay bemerkt, circa 393 geschrieben, und in diesem wird von der Verurtheilung des Hesychius gesprochen, als von etwas längst Geschehenem (dudum). Mithin kann dieser Gamaliel nicht mit dem letzten identisch sein, welchen Theodosius II. erst im Jahre 415 degradirt hat. Er fungirte also um 365—385. Es folgt also:

14) Juda IV. (circa 385—400), von dem weiter nichts bekannt ist und endlich

15) Gamaliel, der Letzte, רבן גמליאל בתראה (circa 400—425), von welchem das Dekret der Kaiser Honorius und Theodosius II. vom 17. October 415 an den Präfectus Prätorio Aurelianus handelt, beginnend mit den Worten: Quoniam Gamaliel existimavit, se posse impune delinquere etc. (Cod. Theodos. XIV. T. VIII. § 22.). Es ist ohne Zweifel dieser Gamaliel, der letzte, VI. und nicht der V., vom dem Marcellus ein Heilmittel gegen die Milzkrankheit mittheilt, der also Arzt war. Denn Marcellus, der im 5. Jahrh. lebte, spricht von ihm, als von einem Zeitgenossen (de medicamentis liber 21): Ad splenem remedium singulare, quod de experimentis probatis Gamalielus Patriarcha proxime ostendit. — Es haben also von Hillel an fünfzehn Patriarchen fungirt, worunter sechs Gamaliel. — Nach R. Gamaliel, dem Letzten, scheint das Patriarchenhaus ausgestorben zu sein. Diesen Umstand bezeugen sowohl die Worte in Seder Tanaim: ותנוקות שמתו, als das Dekret der Kaiser vom Jahre 426 (C. T. ibid. § 29), die Patriarchengelder für den kaiserlichen Staatsschatz einzuziehen. Hier wird von dem Aussterben der Patriarchen (post excessum patriarcharum) gesprochen; (o. S. 443.)

23.

Patriarch Juda II. und Antoninus.

Ueber die nicht geringe Machtstellung, welche der jüdische Patriarch mit Bewilligung des Kaisers Alexander Severus einnahm, die sich nur wenig von der königlichen Macht unterschied, giebt Origenes (Epistola ad Africanum c 14.) einen vollständigen Aufschluß, wie er es selbst bei seiner mehrjährigen Anwesenheit in Judäa erfahren hat: *Καὶ τῶν γ. ὖν Ρωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸν δίδραχμον αὐτοῖς τελοίντων. ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος, ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλευόντων τοῦ ἔθνους. ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γένεται δέ καὶ κριτήρια λελημμένως κατὰ τὸν νόμον καὶ δικάζονταί τινας τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τὰ πάντη εἰς τοῦτο παῤῥησίας οὔτε μετα τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καί τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολύν διατίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν.* Dieser Brief ist, nach den eingehenden kritischen Untersuchungen Redepennings (Origenes 2. B. 1841—46), kurz nach dem Ableben des Kaisers Alexander Sever geschrieben um 240; dieser Kaiser starb Febr. 235. Der Patriarch und Ethnarch dieser Zeit kann aber unmöglich R. Juda I., der Mischnasammler gewesen sein, wie jeder Sachkundige wohl zugeben wird; folglich war es Juda II., welcher eine so hohe Gunst und eine so ansehnliche Stellung von diesem Kaiser erlangt hatte. Man übersehe den Umstand nicht, daß dieser Brief sich des Tempus der Gegenwart bedient und also den Eindruck unmittelbarer Wahrnehmung wiedergiebt. Hiermit dürfte die Frage über den Kaiser oder Antoninus, welcher nach talmudischen Nachrichten einem Patriarchen Gunst zugewendet, eigentlich erledigt sein, daß es weder Marc. Aurel, noch Caracalla, noch endlich Heliogabal gewesen sein kann, wenn dieser Punkt, der füher so leidenschaftlich verfochten wurde, überhaupt noch für so wichtig angesehen würde. Man denkt jetzt nüchterner darüber; es gilt nicht mehr als eine Ehre für die Juden, wenn einer ihrer Patriarchen ein freundliches Lächeln von einem Imperator erhalten hat. Von mehr historischer Wichtigkeit ist, ob diese kaiserliche Gunst auf die Stellung der Juden Einfluß hatt. Nun, während wir keine Spur von Bezeugung haben, daß einer der drei genannten Kaiser ein günstiges Dekret für sie erlassen — eher noch das Gegentheil — so haben wir nächst Origenes' Zeugniß, auch das von Lampridius (in A. Sever. 22): Judaeis privilegia reservavit. Seine Geneigtheit für die Juden und seine Bekanntschaft mit jüdischen Gesetzen beurkundet Lampridius durch einige Anekdoten. Hatte der Patriarch in dieser Zeit eine beinahe königliche Stellung, worauf es hier mehr ankommt, als auf den wahren Antoninus b. Severus, so ist auch die Nachricht gerechtfertigt, daß Juda II. es war, der von einer Schar Bewaffneter umgeben gewesen Berachot 16. b. 44. a.): משדר ר' יהודה נשיאה באלישי דקיימי קצוצי עליה דרבי und daß er bei Audienzen eine Ehreneskorte bekommen (Genesis Rabba c. 78. רבינו — כד הוה כליך לפלכותא — לא הוה נסיב רומאין — הד זמין נסיב עמיה רומאין (Lesart bei Nachmani Comm. zu Gen. 33. 15.). — Noch muß hier die interessante Notiz bei Hieronymus (Comm. in Danielem IX. 34.) erledigt werden, daß die Juden den Vers: „und wenn sie straucheln, wird ihnen ein wenig geholfen werden", auf die kurze Gunst bezogen, deren sie unter Kaisern genossen: Hebraeorum quidam haec de Severo et Antonino principibus intelligunt qui Judaeos plurimum dilexerunt. Man könnte leicht nach dieser

Angabe den talmudischen Antoninus in Caracalla wiederfinden, von dem hier die Rede zu sein scheint. Allein wenn man es auch von Caracalla zugeben wollte (obwohl dem entgegensteht, was Spartian berichtet Sept. Severus 16: filio sane concessit, ut triumpharet, cui senatus Judaïcum triumphum decreverat), so kann man doch von seinem Vater Sever nicht gerade behaupten, weder daß er die Juden so sehr geliebt habe, noch daß sie unter ihm Erleichterung gefunden hätten, (über das ihm zugeschriebene judenfreundliche Gesetz weiter unten). Geht man aber auf die Quelle zurück, woher der Kirchenvater diese Nachricht geschöpft hat, so erhält sie einen ganz anderen Sinn. Denn Hieronymus konnte von den Juden den Namen des Kaisers nicht anders gehört haben, als ihn die Boraïta nennt, entweder אנטונינוס בן אסוירוס oder אסוירוס בן אנטונינוס, was sich der Kirchenvater in Severus Antoninus zurecht gelegt zu haben scheint. Es ist also immer nur von einem Antoninus die Rede. Im Morgenlande galt Alexander Severus entweder selbst als Antoninus oder als Sohn des Antoninus, wie Herodian (VI. 3.) diesen Kaiser sprechen läßt — *καὶ Ἀντωνίνου τοῦ ἐμοῦ πατρός*. Vergl. Frankel Monatsschrift, Jahrg. 1852. Juli, August und September-Heft.

Dr. Frankel, indem er meine Hypothese von der Identität des אנטונינוס = Alexander Sever und des רבי = R. Juda II. theilweise zugiebt, schlägt ein Ausgleichungsmittel vor, daß nämlich der ältere R. Juda ebenfalls mit einem Kaiser befreundet gewesen, wenn auch nicht mit Marc Aurel, so doch mit dessen Mitkaiser Verus Antoninus, der im Morgenlande residirte und den Juden günstig gewesen sein soll. Abgesehen, daß R. Juda I. während Verus' Regiment 162 bis 168 noch jung und wohl noch nicht Patriarch war, auch während der Zeit Feindseligkeit gegen Juden herrschte, (Note 20), beruht der Hauptbeweis, auf welchen sich diese Annahme stützt, nämlich das Gesetz: Eis, qui judaïcam superstitionem sequantur, Divus Verus et Antoninus honores adipisci permiserunt (digesta de Decurion. L. 50. T. 2. III. § 3.) auf einer falschen Lesart. Die meisten Ausgaben lesen nämlich anstatt Verus: Severus et Antoninus, so daß dieses Gesetz von Sever und seinem Sohne Antoninus Caracalla herrührte. Aus einer griechischen Inschrift in einer Synagoge, die man jüngsthin entdeckt hat in einem wenig bekannten Orte Kaysoun ließe sich zwar oberflächlich folgern: die Juden hätten damals große Zärtlichkeit für den Kaiser Septimius Severus und sein ganzes Haus, seine Gattin Juliana Domna und seine Söhne Marc Aurel Antoninus (d. h. Caracalla) und Geta empfunden; allein genau besehen, ist es weiter nichts als commandirter Loyalitätsstyl. Die Inschrift lautet im Journal Asiatique Dec. 1864 nach Renan und Seniors Entzifferung, auch in Frankel Monatsschrift 1865 S. 154 u. Beil.:

Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κ[υρί-
καὶ ων ἡμῶν Αὐτοκρατόρω [ν
Ἰουλίας Καισάρων, Α. Σεπτ. Σευή[ρου
Δόμνης Εὐσεβ. Περτ. Σεβ., καὶ Μ. Αὐρ Ἀ[ντων
Σεβ ίνου [καὶ Α. Σεπτ. Γ] έτα, υἱῶν αὐ[τοῦ
Εὐχῆς Ἰουδαίων.

24.

Ausnahme zu Gunsten des Patriarchenhauses.

Nach Jeruſ. (Sabbat VI. p. 7. d.), hat man dem Patriarchenhauſe dieſer Zeit wegen der Stellung zum Kaiſer Indulgenzen gewährt: ג' דברים התירו לבית רבי שיהו ריאין בטראה ושיהו טספרין קומי ושיהו מלמדין את בניהן יונית מפני שזקוקין למלכות. Nach der Lesart Tosifta und Babli (Sota Ende): התירן להן לבית ר' גמליאל ללמד את בניהן יונית, hätte man gleich beim Verbot des Griechiſchen während des Polemos schel Quietos zu Gunſten des Hauſes R. Gamaliels, d. h. des damaligen Patriarchen eine Ausnahme gemacht. Was die Lesart (B. Sota I. c.): אבטולמוס בן ראובן התירו לו לספר קומי betrifft, ſo trägt ſie die Unechtheit an der Stirn, indem ſie augenſcheinlich nur zu Gunſten der Erzählung (Meïlah 17. a.) ſo formulirt wurde, weil ſich jener Ptolemos b. Rëuben, um ſich unkenntlich zu machen, das Haupthaar nach Heidenart geſchnitten.

25.

Die Ordination.

Ueber die Modificationen, welche mit der Ordination vorgenommen wurden, giebt eine Notiz (j. Syn. I. 19. a.) Aufſchluß. Urſprünglich ordinirte jeder Geſetzeslehrer ſeine eigenen Jünger: המן קרין למנויה סמיכותא. אמר רבי בא: בראשונה כל אחר ואחד מטנה את תלמידו כגון ריב"ז מינה את ר"א ואת ר"י. ור"י את ר"ע. ור"ע את ר"מי ור"ש. Dann ertheilte man dem Patriarchenhauſe dieſe Ehrenfunktion: חזרו וחלקו כבוד לבית הוה. אמרו בית דין שמינה שלא לדעת דנשיא אין מינוין מינוי ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין מינוין מינוי. Die Uebertragung der Ehrenfunktion an den Patriarchen fand demnach in dem Zeitalter nach R. Meïr ſtatt, d. h. zur Zeit R. Juda's I., dem ſich alſo ſämmtliche Collegialmitglieder untergeordnet hatten. Später entzog man einem Patriarchen dieſe Prärogative: חזרו והתקינו שלא יהא ב"ד מטנין אלא מדעת הנשיא ושלא יהא הנשיא טטנה אלא מדעת בית דין. Ich vermuthe, daß dieſes zur Zeit R. Juda's II. geſchehen iſt, und zwar in Folge des Mißbrauches, welchen er damit getrieben, die Presbyterwürde an Unwürdige zu ertheilen: לאילין דמיתמני בכסף (j. Bikkurim Ende. b. Syn. 7. b.).

26.

R. Jochanan.

Zwiſchen Ilfa und R. Jochanan ſcheint eine gegenſätzliche Theorie beſtanden zu haben. Der erſtere hielt die Boraïtas für überflüſſig, indem ihr Inhalt in der Hauptmiſchna enthalten ſei, welche für ihn kanoniſches Anſehen hatte; er machte ſich daher durch eine gefahrvolle Wette anheiſchig, auch die in den Boraïtas enthaltenen Halachas aus der Miſchna zu deduciren (j. Kiduschin I. p. 58. d.): חילפי' אמר איתבוני על גיף נהרא דלא אפיק מתניתא דר' חייא רבה מתניתין זרוקני לנהר (in einer veränderten Faſſung b. Taanit 21. a). R. Jochanan hingegen räumte den Boraïtas, namentlich den von R. Chija und ſeinem Lehrer

R. Uschaja I. gesammelten, gleiche Autorität ein. Die Mischna hatte für ihn also nicht die Bedeutung einer kanonischen Sammlung, und er scheute sich nicht deren Fassung zu modificiren. (Vergl. Sabbat 75. a. Chulin 32. b. 116. b). Es sind grundlose Behauptungen von den Hauptmitarbeitern der Zeitschrift Chaluz, daß R. Jochanan Rabbi's Mischna kanonisirt habe, und daß er dessen erfundenen Lehrsatz: eine Gerichtshof dürfe die Bestimmung eines andern so gut wie gar nicht aufheben, sanctionirt habe (Chaluz II. p. 50.). Eine korrumpirte Lesart ר' יונתן für ר' יוחנן hat sie zu vagen Anschuldigungen verleitet (s. Jerus Sabbat I. p. 3. d.) Es ist hier nicht der Ort näher darauf einzugehen; sonst könnte der Beweis geführt werden, daß R. Jochanan im Gegentheil, wenn auch kein Reformer, doch auch kein Rigorist war.

27.

Mar-Ukba.

Scherira macht Mar-Ukba, den Zeitgenossen Rab's und Samuel's, zum Exilarchen (Sendschreiben): אתכני בתר רב הונא בבבל מר עוקבא לריש גלותא, d. h. . Da diese Angabe aber nicht aus Tradition, sondern aus Combination einer Talmudstelle stammt, so darf sich die historische Kritik nicht dabei beruhigen. Gründe: 1) Das Chronicon des Exilarchen Seder Olam Sutta, das gerade von dieser Zeit an seinen sagenhaften Charakter aufgiebt und einen historischen annimmt, kennt in dieser Zeit keinen Resch-Galuta Mar-Ukba, sondern nennt nach Huna einen Anan und als seinen Nachfolger Nathan. 2) Wollte man die Glaubwürdigkeit des Seder Olam bestreiten, so bemerken beide Talmude ausdrücklich, daß Mar-Ukba nicht Resch-Galuta gewesen, viemehr dem Resch-Galuta seiner Zeit Vorwürfe machte wegen dessen musikalischer Unterhaltungen Morgens und Abends, mit Anwendung eines Prophetenverses in veränderter Satzstellung j. Megilla III. 74. a. b. Gittin 7. a.): מר עוקבא משלח כתב לריש גלותא דהוה דמיך וקאים בזמרא ישראל אל תשמח בעמים אל גיל. (In Babli ist die Fassung ungenau). 3) Aus der Stelle, woraus Scherira seine Angabe zu erörtern sucht (Sabbat 55. a.), geht nur so viel hervor, daß Mar-Ukba Oberrichter gewesen: הא יתיב מר עוקבא אב בית דין (daher Raschi immer Mar-Ukba mit diesem Titel nennt); und wenn man den auf ihn angewendeten Vers vom Hause Davids urgiren wollte, was Scherira zu thun scheint, so würde höchstens daraus bewiesen sein, daß Mar-Ukba aus dem exilarchischen Hause stammte. Mit einem Worte, Scherira's Angabe von Mar-Ukba, sowie weiter von Huna b. Nathan, daß sie Exilarchen gewesen, ist ganz ungerechtfertigt, er scheint sich hierbei von der Namenähnlichkeit haben verleiten lassen. [Vergl. dagegen Hoffmann Mar Samuel p. 74 und Brüll Jahrb. II, p. 90]

28.

Papa Bar-Nazar, Odenath; Zerstörung Nahardea's.

Ich habe früher die Vermuthung ausgesprochen, daß der in den talmudischen und in jüdisch-chronologischen Schriften vorkommende פפא בר נצר oder בר נצר mit dem palmyrenisch-arabischen Eintagskaiser Odenath identisch sei.

v. Gutschmidt findet diese Thatsache durch eine griechische Inschrift bestätigt (Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860 S. 11). Es ist daher nothwendig, die Beweise dafür zusammenzustellen. In Jerus. Taanit VIII. p. 46 b. wird er mit Zenobia in Verbindung gebracht: זעיר בר חיננא איתציד בספסיפא, סליק ר' אימי וד' שמואל טפייסה עלוי אמרה להון זנביה מלכותא (l. מלכתא) יליף הוא ברייכון עבד לכון ניסן מעשיקין ביה, עלל חד סרקיי טעין חד ספסר, אמר לון בהדא ספסירא קטל בר ניצור לאחוי ואישתויב זעיר בר חיננא. Babli Ketubot p. 51. b. wird er bald König bald Räuberhauptmann genannt. ובן נצר התם קרי ליה מלך והכא קרי ליה ליסטים? אין גבי אחשורוש לסטים הוא, גבי לסטים דעלמא מלך הוא. Dieses Gemisch von Anführer einer saracenischen Raubschaar und König (Kaiser) paßt sehr gut auf Odenath. Noch entschiedener spricht für die Identität die Inschrift, welche angiebt, daß Odenath's Urahn Nasoros, richtiger Nasor oder nach semitischer Orthographie נצור geheißen, ähnlich wie der jerusalemische Talmud den Namen wieder giebt: בר ניצור. Die Inschrift lautet (corpus inscripp graecc. No. 4507): *τὸ μνημεῖον . . . . ἔκτισε ἐξ ἰδίων Σεπτίμιος Ὀδαινάθος, ὁ λαμπρότατος συγκλετικὸς Ἀϊράνου (τοῦ) Οὐβαλλάθου, τοῦ Νασώρου.* Auch die Notiz in Genesis Rabba c. 76. spricht von Bar-Nazar wie von einem König, indem auf ihn das Bild des „kleinen Hornes" in Daniel angewendet wird: ואלו קרן אחרי זעירא סלקות מביניהון: זה בן נצר. Auch die „drei Hörner", die vor ihm entwurzelt worden, werden daselbst wohl auf drei der Eintagskaiser jener Zeit, der sogenannten dreißig Tyrannen, bezogen: זו שנתנו להם מלכיותם . . ותלת מן קרנייא מקרין קרוס וקרדידוסי. Der erste ist wohl Macrianus, der 261 den Purpur nahm und von Egypten aus sich Kaiser des Orients nannte. Was die andern beiden Namen bedeuten, ob dessen Söhne Macrianus der Jüngere und Quietus, ist mir dunkel. Noch berichten drei jüdische Chroniken, das Seder Olam Sutta (von 808), das Seder Tanaim w' Amoraim (von 885) und Scherira's historisches Sendschreiben (von der letztgenannten Quelle abhängig): daß Papa Bar-Nazar die Stadt Nahardea zerstört hat, das erste ohne Datum, die Letzteren mit einem Datum 570 Seleucidarum (A): וכליק פפא ובא פפא בר נצר פולמנסא וחהריב (l. פפא) בר נצר דא (?) ואחרבה לנהרדעא; dann (B.): ובא פפא בר נצר ואחריבה לנהרדעא ובשנת תק"ע איתה (נהרדעא) תק"ע endlich (C.): רבה בר אבוה ורב נחמן למחווא ולשלהי ולשכנציב. Indessen scheint das Jahr entweder nicht richtig angegeben oder corrumpirt zu sein. Denn Odenath's Zug gegen Schabur (Sapor) fand erst nach Valerians Gefangennahme statt, also nach 260, als dessen Rächer er zum Scheine auftrat. Also wohl erst 261 hat Odenath Nisibis und Carrhä verbrannt und ist bis Ktesiphon vorgedrungen (Clinton fasti Romani ad. 260. 264.) Auf diesem Kriegszuge hat er wohl auch Nahardea am Euphrat zerstört; einen früheren Zug nach der Euphratgegend anzunehmen, ist nicht thunlich. Man müßte also lesen תקע"ב 572=261.

Aus Kiduschin 70. a. könnte es den Anschein haben, als wenn R. Nachman, nachdem er in Folge der Zerstörung Nahardea's sich nach Schenkan-Zib begeben, wie Scherira berichtet, später wieder in Nahardea gewohnt, daß diese Stadt sich demnach bald wieder erholt hätte; denn die Scene zwischen R. Nachman und R. Juda scheint in Nahardea zu spielen. Allein R. Achaï aus Schabacha (in Scheeltot c. 51.) hat die sich als richtig empfehlende Lesart: מכריז ר' נחמן בשכנציב. Was aber die daselbst vorkommende Lesart: מכריז ר' יהודה בנהרדעא betrifft, so ist sie nicht sehr verschieden von der in unsern Ausgaben erhaltenen: מכריז ר' יהודה בפומבדיתא, indem Pumbadita zu Nahardea gehörte.

29.

Auswanderung der Gesetzeslehrer von Palästina nach Babylonien.

Die Auswanderung der Gesetzeslehrer von Judäa nach Babylonien wegen einerVerfolgung bildet einen Angelpunkt in der jüdischen Geschichte dieser Zeit und muß deswegen genau fixirt werden. Vier Auswanderer werden der Reihe nach, wie sie ausgewandert sind, namhaft gemacht (Abodah Sara 73. a.): כי אתא ר' דימי אמר ר' יוחנן — כי אתא ר' יצחק בר יוסף אר"י — כי אתא רבין אר"י — כי אתא ר' שמואל בר יהודה אמר ר' יוחנן. Der Ausdruck וכל נחיתא, der häufig vorkommt, beweist, daß außer diesen noch Andere ausgewandert waren. R. Dimé (und wahrscheinlich auch R. Jizchak) waren vor Rabin (und R. Samuel b. Jehuda) emigrirt, jener in Folge eines Exils, dieser in Folge blutiger Verfolgung (Chulin 106. a): וסימנך אתא ר' דימי אפקה אתא רבין קטלה, d. h. R. Dimé kam wegen Ausweisung, Rabin wegen Gemetzels nach Babylonien. Solche Mnemonika enthalten unschätzbare historische Data. Da aber Abaji nicht nur R. Dimé und R. Jizchak ben Joseph, sondern auch noch R. Abin gekannt hat (unter andern Jebamot 46. a. אמר אביי מאי חזית דסמכת אדרב דימי סמוך אדרבין (דכי אתא רבין אמר, Abaji aber um 336 starb (o. S. 386), so kann sowohl die erste als die zweite Auswanderung nicht später als in den ersten zwei Regierungsjahren Constantins vorgegangen sein. Dieser Kaiser muß also gleich in den ersten Jahren eine harte Verfolgung über die Juden verhängt haben, vergl. Chulin 101 b.: אמר רבא שמדא הוה ושלחו מתם דיומא דכיפורי דהאי שתא שבתא. ובן כי אתא רבין וכל נחותו אמרוה כרבא.

30.

Verfolgung unter Constantius und Gallus.

Socrates und Sozomenus wissen nur von der Zerstörung von Sepphoris unter Gallus (Socr. h. e. II. 33): *καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν Διοκαισαρίαν εἰς ἔδαφος κατενεχθῆναι ἐκέλευσεν ὁ Γαλλός.* Hieronymus aber (Chronicon zu 283 Olymp.) berichtet auch von der Zerstörung anderer Städte: Sepphoris, Tiberias, Lydda und anderer: — et civitates eorum Dio Caesaream, Tiberiadem, Diospolin plurimaque oppida igni tadidit (Gallus Caesar). Die Pesikta (c. 8.) scheint Hieronymus Angabe zu bestätigen, indem sie ebenfalls von der Zerstörung von Sepphoris, Tiberias, Lydda und Akko spricht: — קול צעקה משער הדגים זו עכו ויללה מן המשנה זו לוד שהיא משנה לירושלם. ושבר גדול מהגבעות זו צפורי שנתונה בגבעות. הלילו יושבי המכתש זו טבריה שעמוקה כמכתשת. אמר הקב"ה עשיתי את הדין בד' מקומות הללו מה שעשו בהם נכרים. Diese Agada scheint um so gewisser von Gallus' Zeit zu sprechen, als sie über Jerusalem durchaus schweigt.

Das räthselhafte Sendschreiben an Raba giebt einen Begriff von dem Umfang der Verfolgung unter Gallus (Syn. 12. a.): שלחו ליה לרבא זוג בא מרקת ותפשו נשר ובידם דברים הנעשים בלוז. בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום ועמוסי ירכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחו ארמי הלז אבל בעלי אסופות נאספו וקבעו לו נציב אחד בירח שמת בו אהרון הכהן. Diese Geheimschrift hat eine Parallele an dem Bericht, welchen der römische Gesandte Procopius zur Zeit Constantius' den römischen Feldherren von der Rüstung Schabur's und dem Verrath des römischen Parteigängers Antoninus zuschickte (Ammianus Marcell. XXIII. 9.); er lautete:

Amandatis procul Grajorum legatis, forsitan et necandis, rex longaevus non contentus Hellesponto, junctis Granici et Rindaci pontibus, Asiam cum numerosis populis pervasurus adveniet — autore et incendore Hadriani quondam Romani principis successore. Diese Worte bedeuteten: Persarum regem transitis fluminibus Anzaba et Tigride Antonino hortante dominium Orientis affectare totius. — Es war also zu dieser Zeit Brauch, geheime Berichte durch Anspielung auf frühere geschichtliche Verhältnisse abzufassen.

31.

Hillel's fester Kalender.

Ideler (Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie), Slonimsky und andere zweifeln an dem hohen Alter der jüdischen Kalenderordnung und namentlich daran, daß sie von Hillel II. eingeführt sei. Die Zweifel entstanden ihnen daher, weil sie glaubten, daß die Kalenderordnung in der talmudischen Literatur nicht erwähnt wird. Auch Krochmal behauptet (Chaluz. III. 140.): es käme im jerusalemischen Talmud nichts davon vor. Dem ist aber nicht so. Der jerusalemische Talmud (Erubin III. Ende) kennt sie, und nennt sie mit deutlichen Worten, nur ist die Stelle mißverstanden worden; ר' יוסי משלח כתב להון (לאנשי אלכסנדריא) אף על פי שכתבנו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. Unter den Worten: סדרי מועדות hat man fälschlich eine Gebetordnung verstanden, während Buchstabe und Zusammenhang auf eine fixirte kalendarische Festordnung hinweisen. Die ganze Stelle, zu der diese Notiz gehört, handelt von dem zweiten Feiertag der außerpalästinensischen Gemeinden, und daran schließt sich die Ermahnung R. José's an die Alexandriner sich nicht durch neu eingeführten festen Kalender irre machen zu lassen, den zweiten Feiertag etwa aufzugeben. Die Worte אעפ"י שכתבו נכם würden eine Unzufriedenheit R. José's mit der Neuerung durchblicken lassen: allein die editio princeps von Venedig hat die Lesart שכתבנו לכם. Zu welcher Zeit dieser R. José gelebt, ist nicht zweifelhaft; er mit seinem Zwillingsamora R. Jona waren Nachfolger R. Ami's und R. Aßi's, jüngere Zeitgenossen R. Chaggai's (j. Rosch ha-Schana II. p. 58. b Syn. I. 186): כגון — ר' חגי פתח ר' יונה ור' יוסי חיתמין. R. Jona war ein Jünger R. Seïra's I.; folglich lebte er und R. José im vierten Jahrhunderte und war Zeitgenosse des Kalenderordners Hillel. Die Tradition des zuverlässigen Gaon R. Haï genügt, das Factum von der Einführung des festen Kalenders durch Hillel II. zu beglaubigen (bei Abr. b. Chija Abur p. 97.): ער יכי הלל בר' יהודא בשנת תר"ע לשטרות.

32.

Rabba b. Nachmani.

Die jüdischen Chronographen, namentlich Heilperin, sind in Zweifel, ob Rabba b. Nachmani der Einladung seiner Brüder gefolgt war, nach Judäa auszuwandern. Eine Notiz (Baba Mezia 6. b.) giebt Gewißheit darüber, daß er allerdings in Judäa gewesen, aber noch vor R. Chasda's Uebersiedelung nach Sura, (also vor 293 תר"ד o. S. 415), wieder nach Babylonien zurückgekehrt

ist: אמר ליה ר' אושעיא לרבה כי אזלת קמיה דר' הסדא לכפרי בעי מעיה. כי אתא לסורא א"ל רב המנונא. Es geht daraus noch weiter hervor, daß Rabba über 40 Jahre alt geworden sein muß, da er erst 330 (תרמ"א o. S. 416) das Zeitliche gesegnet, und bei seiner Anwesenheit in Judäa doch mindestens 20 Jahre alt war. Mithin ist jene Nachricht: רבה חי מ' שנים (Moed. Katan 28. a.) sagenhaft. Keineswegs kann aber Rabba Zuhörer R. Jochanan's gewesen sein, der schon 279 starb. Die Worte in dem Schreiben der Brüder Rabba's an ihn (ימנו ר' יוחנן) יש לך רב, halte ich für eine jüngere Glosse, wie mehrere Zusätze mit ähnlicher Formel (Berachot 28. a.): ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה; (Gittin 58. a.): ומנו ר' ישמעאל בן אלישע; Rosch ha-Schana 31. b.): ומאן חברך ר' יוחנן בן זכאי; (Sabbat 156. a.): אמרית קדם רבי ומנו ר' חייא, dann wieder אמרית קדם רבו ומנו רבינו הקדוש; (Jebamot 43. a.): מאן רבי ר' יהודה הנשיא: (Sabbat 56. b.): והיינו נתן דציצותא. S. noch b. ט"ו 22. b. Jebamot 121. b. [Vergl. dagegen Bacher die Agada der bab. Amor. p. 98.]

33.

R. Papa.

Von R. Papa's Unselbstständigkeit in der Halacha zeugen folgende Stellen (Berachot 11. b. 59. b. 66. J. b.; Taanit 7. b.; Megilla 21. b.): אמר ר' פפא הלכך נמרינהו לתרוייהו (Chulin 46. a.); אר. פפא הלכך בעינן כזית במקום מרה ובעינן במקום שהוא חיה (daf. 76. b. Sabbat 20. a.); אר"פ הלכך בעינן ריב עיבו ורוב הקיפו; אר"פ בעינן אבשרא ואטיפרא ואתלת רוחתא (Chulin 17. b.).

34.

Julian Apostata und die Juden.

In den ersten Ausgaben von Julian's Misopogen und Briefen (edit. Martinin. Paris 1566) findet sich als Ueberschrift zum Briefe an die jüdische Gemeinde die maliciöse Bemerkung: *εἰ γνήσιος*! Es spricht sich in diesem Zweifel an der Echtheit des Briefes der kleinliche Neid aus, daß ein Kaiser den verhaßten Juden so viel Gunst zugewendet haben sollte! Allein der ganze Inhalt desselben entspricht so sehr dem Charakter Julian's und seinem Verhältnisse zu den Juden, daß kein Kritiker diesen Zweifel getheilt hat.

Ich gebe den Brief als ein historisches Aktenstück in Original; er bildet die No. 25 in der Briefsammlung Julians, und hat die Ueberschrift:

Ἰουδαίων τῷ κοινῷ.

Πάνυ ὑμῖν φορτικώτερον γεγένηται ἐπι τῶν παρῳχηκότων καιρῶν τῶν ζυγῶν τῆς δουλείας τὸ διαγραφαῖς ἀκηρύκταις ὑποτάττεσθαι ὑμᾶς, καὶ χρυσίου πλῆθος ἄφατον εἰσκομίζειν τοῖς τοῦ ταμείου λόγοις. Ὧν πολλὰ μὲν αὐτοψεὶ ἐθεώρουν, πλείονα δὲ τούτων ἔμαθον εὑρὼν τὰ βρέβια[1] *τὰ καθ' ὑμῶν φυλαττόμενα. Ἔτι δὲ καὶ μέλλουσαν πάλιν εἰσφορὰν καθ' ὑμῶν προτάττεσθαι εἶρξα, καὶ τὸ τοσαύτης δυσφημίας ἀσέβημα ἐνταῦθα*

[1]) *Βρέβια* ist der gracirte lateinische Plural brevia von breve in der Bedeutung von „Rolle, Register".

ἐβιασάμην στῆναι, καὶ πυρὶ παρέδωκα τὰ βρέβια τὰ καθ' ὑμῶν ἐν ταῖς σκρηνίαις ἀποκείμενα, ὡς μηκέτι δύνασθαι καθ' ὑμῶν τινὰ τοιαύτην ἀκουτίζειν ἀσεβείας φήμην. Καὶ τούτων μὲν ὑμῖν οὐ τοσοῦτον αἴτιος κατέσθη ὁ τῆς μνήμης ἄξιος Κωνστάντιος ὁ ἀδελφός, ὅσον οἱ τὴν γνώμην βάρβαροι, καὶ τὴν ψυχὴν ἄθεοι οἱ τὴν τούτου τράπεζαν ἑστιώμενοι. οὓς[1]) μὲν ἐγὼ ἐν χερσὶν ἐμαῖς λαβόμενος, εἰς βόθρον ὥσας ὤλεσα, ὡς μήτε μνήμην ἔτι φέρεσθαι ἢ εἶναι παρ' ἡμῖν τῆς αὐτῶν ἀπωλείας ἐπὶ πλέον δὲ ὑμᾶς εὔχεσθαι βουλόμενος, τὸν ἀδελφὸν Ἰουλὸν τὸν αἰδεσιμώτατον πατριάρχην παρῆνεσα, καὶ τὴν λεγομένην παρ' ὑμῖν ἀποστολὴν κολυθῆναι, καὶ μηκέτι δύνασθαι τὰ πλήθη ὑμῶν τινὰ ἀδικεῖν τοιαύταις φόρων εἰς πράξεσιν, ἃς πανταχόθεν ὑμιν ἀμέριμνον ὑπάρχειν τῆς ἐμῆς βασιλείας, ἵνα ἀπολαύοντες ἔτι μείζονας εὐχὰς ποιῆτε τῆς ἐμῆς βασιλείας τῷ πάντων κρείττονι καὶ δημιουργῷ θεῷ τῷ καταξιώσαντι στέξαι με τῇ ἀχράντῳ αὐτοῦ δεξιᾷ. Πέφυκε γὰρ τοὺς ἔν τινι μερίμνῃ ἐξεταζομένους περιδεῖσθαι τὴν διάνοιαν, καὶ μὴ τοσοῦτον εἰς τὴν προσευχὴν τὰς χεῖρας ἀνατείνειν τολμᾶν, τοὺς δὲ πανταχόθεν ἔχοντας τὸ ἀμέριμνον ὁλοκλήρῳ ψυχῇ χαίροντας, ὑπὲρ τοῦ βασιλείου ἱκετηρίους λατρείας ποιεῖσθαι τῷ μείζονι, τῷ δυναμένῳ καταθῆναι τὴν βασιλείαν ἐπὶ τὰ κάλλιστα, καθάπερ προαιρούμενα, ὅπερ χρὴ ποιεῖν ὑμᾶς, ἵνα τῶν Περσῶν πόλεμον διορθωσάμενος, τὴν ἐκ πολλῶν ἐτῶν ἐπιθυμουμένην παρ' ὑμῖν ἰδεῖν οἰκουμένην πόλιν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ ἐμοῖς καμάτοις ἀνοικοδομήσας οἰκήσω, καὶ ἐν αὐτῇ δόξαν δωσω μεθ' ὑμῶν τῷ κρείττονι.

Dieser Brief ist geschrieben während Julians Aufenthalt in Antiochien zwischen August 362 und März 363, wohl nicht lange nach seiner Ankunft der syrischen Hauptstadt. Vorangegangen ist ihm ein Schreiben an den Patriarchen Julos, d. h. Hillel II.

In einem Fragment aus einer Rede Julians (editio Spannheim p. 395) kommt er auf den Tempelbau zurück, und erklärt, er wolle ihn zu Ehren dessen bauen, „dessen Namen auf ihm genannt wird", ein biblischer Sprachgebrauch: אשר נקרא שמו עליו. Οἱ γὰρ ὀνειδίζοντες ἡμῖν τοιαῦτα τῶν Ἰουδαίων οἱ προφῆται τί περὶ τοῦ νεὼ φήσουσι, τοῦ παρ' αὐτοῖς τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδὲ νῦν; ἐγὼ δὲ εἶπον οὐκ ὀνειδίζων ἐκείνοις, ὅς γε τοσούτοις ὕστερον χρόνοις ἀναστήσασθαι διενοήθην αὐτὸν εἰς τιμὴν τοῦ κληθέντος ἐπ' αὐτῷ Θεοῦ. — Die Meinung, welche die Juden von Julian hatten, giebt eine Agada zu erkennen, die merkwürdiger Weise nur Hieronymus (Comm. in Danielem zu 9. 34) erhalten hat: Alii (Hebraei) vero de Juliano imperatore (intelligunt haec verba: sublevabuntur auxilio parvulo), quod quando oppressi fuerint a Gallo Caesare et in captivitatis angustiis multa perpessi, ille consurgat, Judaeos amare se simulans et in templo eorum immolaturum se esse promittens. In quo parvam spem auxili habebunt (Judaei) et applicabuntur illis gentilium plurimi. In der uns zugänglichen talmudischen und agadischen Literatur wird nicht einmal Julian's

[1]) Bezieht sich auf die Hinrichtung der drei schändlichen Kämmerlinge des Constantius: Paulus Catena, Epidemius und Eusebius.

Name erwähnt; denn die Notiz (j. Nedarim III. p. 37. d.) יהא לולינוס מלכא וכו׳, in welcher Zunz (G.[1] V. S. 53.) diesen Kaiser finden wollte, ist augenscheinlich eine Corruptel für והא דיוקלטינוס מלכא, wie es in der Parallelstelle (j. Schebuot II. p. 34. d.) heißt. Das Benehmen der Christen gegen die Juden in Julians Zeit deutet eine Notiz (in Abulfarag Barhebraeus' Chronicon Syriacum p. 68) an: daß die Christen von Edessa die Juden ihrer Stadt erschlagen haben: יולינוס פראבטים . . יקר לן ודיא וכד שמעו קרסטינא דבאורהי אתטננו וקטלו לכלהון יודייא דלותהון.

35.

Die Mischna, ob niedergeschrieben oder mündlich.

Luzzato gebührt das Verdienst, den alten, verbreiteten Irrthum, als seien Mischna und Talmud, gleich nachdem sie gesammelt und redigirt waren, niedergeschrieben worden, berichtigt zu haben. Mit voller Schärfe führte er den Beweis, daß im Gegentheil Mischna und Talmud nach wie vor nur mündlich aufbewahrt wurden, bis sie in der Saburäer-Epoche, zur Zeit des R. Gisa und Simona (550), ein halbes Jahrhundert vor dem Auftreten Mohammeds, niedergeschrieben wurden (vergl. Kerem Chemed Jahrg. 1838. S. 62. f.). Dasselbe bestätigt auch Scherira's Sendschreiben: דמשנה והתלמוד לא אכתבו אלא התרוצי איתדצו והידין;רבנן למגרסי אל פה. Am entschiedensten spricht dafür der im Texte citirte Midrasch (Pesikta c. 5.; M. Tanchuma P. Ki-Tissa; Exod. Rabba c. 47; verstümmelt in j. Peah II. p. 17. a): אמר ר׳ יהודה בר שלם בקש משה שתהא המשנה בכתב (ולפי) שצפה הקב״ה שהאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קורין בהן יונית והם אומרים אנו ישראל אנו הם בניו של מקום — אמר לחם הקב״ה אתם אומרים שאתם בני איני יודע, אלא מי שמסטירין שלי בידו הוא בני — ומה הם המסטירין זו המשנה — אמר הקב״ה למשה מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לאומות העולם. כך הוא אומר אכתוב לו רובי תורתי אם כן כמו זר נחשבו. Also zur Zeit, als die Septuaginta in den Kirchen gelesen wurde, und das christlich gewordene Rom sich für das wahre Israel ausgab, war die Mischna noch nicht niedergeschrieben. Da es noch immer Ungläubige giebt, so mögen die schlagenden Beweise aus dem Talmud hier angeführt werden. B. Erubin 62. b. wird vorausgesetzt, daß nur Megillat Taanit niedergeschrieben war, sonst aber keine Halacha: א״ל ר״ יעקב בר אבא לאביי כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחא מהו לאורויי באתרא דרביה. S. Raschi zu St., der mit richtigem Takte dazu bemerkt: להכי נקט מגילת תענית שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת. In Baba Mezia 26. b. wird verhandelt, wie man gefundene heilige Schriften behandeln soll und ob man geborgte weiter leihen darf; aber es wird kein Wort von Halacharollen erwähnt, wie es damit zu halten sei. Wohl kommt vor, daß Raba ein Agadabuch hat pfänden lassen: כי הא דרבא אפיק זוגא דסרבלי וספרא דאגדתא מיתמי (Synhedrin 46 b.) und Josua b. Levi versichert, er habe nur ein einziges Mal in eine Agadasammlung geblickt, weil er das Niederschreiben auch der Agada für verboten hielt. (Jerus. Sabbat XVI. p. 15. b.; Soferim XV. 10): אמר ר׳ יהושע בן לוי הדא אגדתא הכיתבה אין לו חלק . . . אנא מן יומוי לא אסתכלית בספרא דאגדתא אלא חד זמן אסתכלית. Vergl. Jerus. das. den Fluch des Chija b. Abba über das Niederschreiben von Agadas. Aber von niedergeschriebenen Halachas, oder ganzen Mischnasammlungen kommt auch keine Spur in den Talmuden vor. Uebrigens waren einige Partien, namentlich seltene Halachas schriftlich vorhanden. Wie R. Chija eine Megillat Setarim halachischen

Inhaltes hatte, so hatte auch Ilfa seine Halachatafel (j. Maaserot II. p. 49): אשכחן כתב בפנקסיה דחילפיי אוכל מהן עראי ומתקנן ודאי. Vergl. Kilaim I. p. 20. a. ר' יוסי בשם ר' חייא בד וזא אשכחון כתיב על פנקסיה דר' הלל ברי' ואלס. ר' יונה בשם ר' חייא . . . . אשכחן כתיב על כוהליה דר' הלל וכו'.

36.

Die Pesikta.

Auf R. Tanchuma b. Abba werden nicht nur einzelne agadische Sentenzen, sondern auch ganze agadische Stücke zurückgeführt unter Formel: כך פתח ר' תנחומא בר אבא (an vielen Stellen der Pesikta, des M. Tanchuma und Exod. Rabba), oder כך דרש ר' תנחומא בר אבא (Pesikta 41. 33. Ende). Die Zeit dieses R. Tanchuma läßt sich annähernd ermitteln. Er war ein Schüler des R. Huna b. Abin (Num. Rabba c. S. 25. a.): אר' תנחומא בר אבא אני שאלתי ולמדתי אותה לפני ר' הונא בר אבין. Dieser, dem Anschein nach identisch mit R. Huna, Jünger R. Jeremias', war ein fruchtbarer Agadist und ein jüngerer Zeitgenosse Raba's (רבא), dem er zur Zeit, als man in Judäa durch Gallus' Verfolgung verhindert war, ein Schaltjahr einzusetzen, eine kalendarische Regel zuschickte (ר"ה 21. a.).: שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא כד חזית דמשכה תקופת טבת עד י"ו בניסן עברה להאי שתה ולא תחוש ליה. Folglich lebte sein Jünger R. Tanchuma in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und war Zeitgenosse R. Papa's, und Hillel's II. Dieser R. Tanchuma tradirt Halachas im Namen R. Huna's II. [b. Abin] (Stellen in ס"ה) und ist demnach als eine der letzten judäischen Amoräer zu betrachten, welche im Talmud jeruschalmi vorkommen. — Zunz hält diesen R. Tanchuma für eine fingirte Person, weil derselbe mit dem Epitheton ברבי genannt wird, welches nach der Ansicht dieses Kritikers ein Symptom der Fiktion sein soll (G. V. S. 320). — Allein ברבי ist, wo es bei ihm vorkommt eine Corruptel für ברבי אבא, wie R. Tanchuma an 11 Stellen der Pesikta und anderen Midraschim genannt wird, ebenso wie ר' יהודה הלוי בר שלום corrumpirt ist für: ר' יהודה בר שלום בשם ר' לוי (Pesikta 5. 10. vergl. c. 52. 2.) Ueberhaupt beruht Alles, was Zunz (das) als Kriteria der Jugend angiebt, auf schwachen Gründen. Man muß vielmehr Rapoport vollkommen beistimmen, daß die Pesikta eine der ältesten, wo nicht die älteste Agadasammlung ist (Erech Millin S. 178. f.). Die Spuren der Jugend, welche Zunz darin gefunden haben will, gehören der glossirenden Hand der zwei Sammler an, namentlich die mystischen Stellen vom Messias c. 20 und 34—37. Als Hauptbeweis für das vorgaonäische Alter der Pesikta kann der Umstand gelten, daß, während sie den jerus. Talmud überall reflektirt, sie den Talmud bábli nicht nur nicht kennt, sondern oft im Widerspruche mit demselben steht: vergl. c. 2. das Motiv der achttägigen Chanukafeier. Den Charakter der zusammenhängenden, predigtartigen Agada, die von R. Tanchuma repräsentirt wird, vergegenwärtigt ebenfalls die Pesikta; vergl. Kapitel 4. R. Tanchuma's durchgeführte Parallele von Mose und Elias; c. 33. die Parallele von Sünde, Strafe und Trost Israel's. Den Namen פסיקתא hat diese Sammlung von den Homilien für die außergewöhnlichen Sabbate und Feiertage, deren Perikopen die gewöhnliche Reihe der Vorlesungen unterbrechen, von פסק unterbrechen. Vergl. Mischna Megilla IV. מפסיקין . . וחוזרין לכסדרן und Talmud dazu p. 30. b.: לסדר פרשיות הוא חוזר . . לסדר חפטרות הוא חוזר. Vollständig hieß

diese Sammlung מדרש לשבתא דפסיקתא „Midrasch für solche die Reihenfolge unterbrechenden Sabbate". Es läßt sich denken, daß zuerst nur an solchen Sabbaten und Feiertagen gepredigt wurde, aber nicht an jedem Sabbat. Die allsabbatlichen Homilien sind daher der Natur der Sache nach jünger als die Pesikta. [Vergl. dagegen Müller Haschachar II. 389 ff. und Weiß Dor wedor III. 277 ff., nach denen die Pesikta viel später, und zwar nach Genesis Rabba erfolgte. Als die älteste Midraschsammlung, welche ihren Haupttheilen nach noch aus der Zeit des Abschlusses des Talmud stammt, dürften wir vielleicht mit Buber den von diesem 1885 edirten alten Tanchuma ansehen.]

37.

Reihenfolge der Exilsfürsten.

Die Reihefolge und Genealogie der Exilsfürsten sind viel schwerer zu ermitteln, als die der Patriarchen. Der Talmud, der von Allem und Jedem spricht, beobachtet merkwürdiger Weise ein, wie es scheint, geflissentliches Stillschweigen über die Resch-Galuta, und nennt nur hin und wieder 3—4 derselben mit Namen. Das Seder Olam Sutta, welches sich die Aufgabe gestellt hat, ihre Aufeinanderfolge und ihre Abstammung von den letzten Königen aus dem davidischen Hause chronologisch zu ordnen, wimmelt in unsern Ausgaben von Corruptionen, Interpolationen und namentlich Verschiebungen. Außerdem besitzen wir variirende Texte von demselben. Zunz hat (G. V. S. 136) das Richtige getroffen, daß die sechszehn bis siebenzehn Namen der Exilarchen während der biblischen Zeit fingirt, d. h. aus den Nachkommen des Königs Jechoniah (I. Chronik 3.) willkürlich ausgewählt sind. Die historischen Exilarchen beginnen erst mit Huna und Anan; zwischen beiden muß man aber noch einen hineinschieben. Ich gebe hier die Reihefolge der zwölf Exilarchen von Anan bis R. Huna II. während der Amoräer-Epoche. 1) Anan, Zeitgenosse Samuels und Rabs, erlebte die Zerstörung Nahardeas (259 oder 261). 2) Nathan, Zeitgenosse von R. Juda b. Jecheskeel und R. Scheschet. 3) Nehemia, Zeitgenosse von R. Scheschet und R. Chasda, scheint Rab's Schwiegersohn gewesen zu sein. 4) Ukban, Ukba, Mar-Ukba (identisch mit dem in Seder Olam Sutta aufgeführten עקביה: Zunz macht irrthümlich aus Akabiah und Ukban zwei), mit dem Titel Rabbana, ein Enkel Rab's, Zeitgenosse Rabba's (רבה) und R. Joseph's, wird im Talmud ehrenvoll genannt (Chulin 92. a.): שני שרי גאים היוצאין מישראל בכל דור ודור פעמים ששנים כאן ואחד בא"י ויהבו רבנן עיניהו ברבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני ברתיה דרב —. Es ist derselbe, an welchen ein Sendschreiben aus Judäa gelangte, mit einem schmeichelhaften Eingange (Synh. 31. b.): שלחו ליה למר עוקבא לדוין ליה כבר בתיה שלם; derselbe endlich, dessen Reumüthigkeit R. Joseph rühmet (Sabbat 56. b.) אמר ר' יוסף יש בדורנו ומנו עוקבן בר נחמיה ריש גלותא (מבעלי תשובה) ועוד אחר (die Worte des Zusatzes: והיינו נתן דציצותא ist Glossem, wie o. S. 492 bemerkt wurde). Rabbah tradirt Manches von diesem Mar-Ukban (ב"ב 55. a.) אמר רבה דני תלת מלי אשתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל. 5) Huna Mar I, Bruder Ukban's, Zeitgenosse Abaji's und Raba's (muß emendirt werden: רבא בר יוסף für ר' יוסף בר חמא), lebte zur Zeit der Kaiser Julian und Jovian, als das wichtige Nisibis dem persischen Reiche einverleibt wurde, nachdem es Jovian dem Sieger Schabur II. überlassen mußte (363): סליק (בימי הונא מר) ובימיו

שבור לנציכין וכבשה. Den folgenden Satz in S. O: — ושכיב הונא מר ועמד עוקבא אחיו רב חנגאל חכם שלו halte ich für verschoben: er gehört nämlich unter die biblisch-fingirten Resch-Galuta; die Fiction ist durch ר' חנגאל kenntlich genug, ein Name, den diese Chronik dreimal nennt. Es muß mithin heißen ושכיב הונא מר ועמד אחריו אבא (ומרי) בן אחיו בן מר עוקבן. 6) Abba Mari, Sohn Ukban's, Zeitgenosse von R. Nachman b. Jizchak, Rabina I und R. Papa. Im Talmud (Nidda 67 b.) wird er genannt: הוה עובדא בדביתהו דאבא מרי ריש גלותא דאיקלע אזל ר' נחמן בר יצחק לפיומה. — Ueber die Nachfolger des Abba Mari differiren die Texte bedeutend: Kahana, Safra, Mar-Sutra, Kahana; oder Mar-Sutra, Mar-Jemar, Kahana. Sieht man sich den Text indeß näher an so verschwindet die Differenz. Safra muß zuerst hinweggeschafft werden, es ist augenscheinlich eine Corruptel, entstanden aus dem in der oberen Zeile angeführten Satz ר' ספרא חכם שלו. Dann findet sich in S. unstreitig eine Lücke: ושכיב מר כהנא ועמד אחריו . . . . . ושכיב מר זוטרא. Hier fehlt augenscheinlich Mar-Jemar, den Scherira aus Tradition als Vorgänger Mar-Sutra's kennt: ומר ימר ומר זוטרא דהוו בתריה (רישי גלותא). Auf diese Weise stimmen beide Texte unter einander und mit Scherira überein. Es muß demnach gelesen werden: ושכיב מר כהנא ועמד אחריו (מריימר ועמד אחריו מר זוטרא). ר' אחא מדפתי חכם שלו ושכיב מר זוטרא וכו'. Es folgen also 7) Mar-Kahana I. 8) Mar-Jemar. 9) Mar-Sutra, alle drei ältere oder jüngere Zeitgenossen R. Aschi's. Mar-Sutra überlebte ihn aber bis zur Zeit von R Acha aus Difta und Mar bar Aschi. Dann 10) Mar-Kahana II. Sohn Mar-Sutra's. 11) Huna-Mar II. oder (oder Mari), ebenfalls Sohn Mar-Sutra's, welcher im Jahre 470 oder 471 durch Firuz hingerichtet wurde (o. S. 418). Auf Huna-Mar läßt S. unmittelbar 12) Rab Huna II. (mit dem Titel Rab nennt ihn sogar Scherira) Sohn Mar-Kahana's II. folgen, der in der nachtalmudischen Zeit 511 (תתכ"ב) starb. In dem Zeitraum der Amoräer-Epoche von 219—511 folgen demnach zwölf Exilarchen auf einander.

38.

Die letzten Amoräer und Halbamoräer.

Wie es nach der Schlußsammlung der Mischna Halbtanaïten gegeben hat, welche den Uebergang von den schöpferischen Tanaïten zu den abhängigen Amoräern bildeten, so gab es auch nach dem Abschluß des Talmud Halbamoräer, die man als die letzten Amoräer und als die ersten Saburäer betrachten kann. Sie und ihre unmittelbaren Nachfolger haben dem Talmud diejenige Gestalt gegeben, welche er heutigen Tags besitzt. Die Namen dieser Halbamoräer variiren in den zwei uns vorliegenden Texten, dem Seder Tanaïm w' Amoraïm (abbrev. S. T.) und dem Sendschreiben Scherira's (abbrev. Sr.) so sehr, daß ein kritisches Eingehen unerläßlich wird. Ein kritisches Hilfsmittel bietet der Auszug aus der ersten Schrift bei Simson von Chinon (S. Keritot IV. 2.) 1) Als der erste dieser amoräischen Epigonen wird R. Achaï bar R. Huna genannt; Sr. giebt ihm das Epithethon מבי חתים, und ebenso S. T. (Lesart des Machsor Vitry): חתים (l. מבי) ר' אחאי מבר. Nach Sr. wird dieser R. Achaï neben Anderen im Talmud (Gittin 7. b.) erwähnt: וכל מה דהוה הלי וקאים פרישוה כגון רב נחומי ור' יוסף ור' אחא מבי חתים דאמרינן בהמביא צקלג וכו'. Dafür steht aber in unserer Ausgabe: גביהה מארגיזא und ר' אחא מבי חוואה. Daher stammen die Corrupteln in S. T.: דארגיזת oder מארגיזתא רב גברא; nur bei

Simson von Ch. deutlich. 2) ר' כמא בריה דרבנא יהודאי. 3) Der schon genannte נחומי oder רחומאי. 4) ר' שמואל בר אבהו מפומבדיתא, in Talmud erwähnt: שלחו מהם ר' חונא (6 .בר אומציא oder רבינא מן אומצא (5 .הלכתא כיתיה דשמואל בריה דר' אבהו ריש גלותא (v. S. 463) in S. T. nicht genannt. 7) ר' אחא דאבוה in S. T. contrahirt in: ר' אחדבוי בר קטינא, bei Sr. corrumpirt תחינה als selbständiger Name. 8) מר זוטרא בר חנינא (Variante חנא . חננא). 9) ר' יוסי oder ר' יוסף der sie sämmtlich überlebt hat. Mit diesem beginnt die Epoche der eigentlichen Saburäer. Bei Seder Tanaim folgt nach der Aufzählung der Halbmoräer die Datumangabe: מחומט oder מחימיט וביומיהם יצא, als wenn die letzten derselben zu Mohammeds Zeit gelebt hätten. Das fand Luzzato irrthümlich. Allein es beweist, daß in unserm Texte eine Lücke ist. Die Schulhäupter von Sura in der nachtalmudischen Zeitepoche sind ausgefallen bis etwa Mar Chanina von בי גיהרא, welchen Scherira eingefügt hat: zu diesem paßt וביומיו יצא מחמט.

An gewissen eigenthümlichen Wendungen, die von einem R. Achaï in den Diskussionen vorkommen: פשיט ר' אחאי (Ketubot 2. b.) oder פריך ר' אחאי (das. 47. a.; Jebam. 84. a.; Chulin 65. b.; Sebachim 102. b.; Bechorot 6. a.; Kiduschim 13. a.; Schebuot 41. b.) oder הוי בה ר' אחאי (Bechorot 5. a.) hat der Talmudcommentator Samuel b. Meïr (רשב"ם) mit richtigem Takte erkannt, daß dieselben nicht einem Amora alten Schlages angehören können. Aber dieser im Talmud genannte R. Achaï kann nicht, wie derselbe ausgleichen wollte, mit dem Verfasser der שאלתות, mit Achaï aus Schabacha aus dem VIII. Jahrh. identisch sein. Es ist vielmehr jener Halbamora R. Achaï aus Be-Chatim, von dem Scherira tradirt, er habe nebst Nachumai und R. José das im Talmud zweifelhaft Gebliebene erörtert und der Lösung zugeführt. R. Tam's Einwendung, daß R. Aschi mit diesem R. Achaï controversirt (Ketubot 2. b.; Sebach. I. b) ist nicht erheblich, da es auch später einen R. Aschi gegeben haben kann, wenn nicht die Lesart Aschi überhaupt falsch ist, da Nidda 33. a. der Controversant des R. Achaï ר' אסי genannt wird. Man scheint also ganz geflissentlich diejenigen Zusätze im Talmud, welche nicht von den echten Amoräer herrühren, durch eine eigene Wendung kenntlich gemacht zu haben. Die Sentenzen dieses R. Achaï zeichnen sich durch eine gesunde, treffende Dialektik aus; daher mag man ihn in Judäa so sehr gepriesen haben: והוהרו ברבנן אחאי שמאיר עיני הגולה (Chulin 39. b) Durch den dabei genannten Samuel bar Abbahu ist er kenntlich genug als Halbamora.

39.

Rab's und Samuel's Beiträge zur Gebeteordnung.

[Für die Erhaltung und Entwickelung des Judenthums war die gleichzeitige und vielfach vereinte Wirksamkeit von Rab und Samuel in den Euphratländern von einer noch nicht genügend gewürdigten Bedeutung. Sie waren die ersten, welche Lehrhäuser in großem Stile errichteten, wie sie in gleicher Weise in Palästina nie waren, und damit den so zahlreich in den Euphratländern wohnenden Juden neue geistige Centren bildeten. Daß Rab und Samuel die beiden hervorragenden Leiter der Schulen von Sura und Nahardea in einem innigen geistigen und freundschaftlichen Verkehr mit einander waren, erhöhte die Bedeutung ihres Wirkens mit vereinter Kraft. Die vor ihnen in Babylonien

vereinzelt wirkenden Lehrer waren jedenfalls ohne einen tiefen und allgemeinen Einfluß auf das Volk. Von den palästinensischen Meistern zurückgedrängt und in den Schatten gestellt, führten sie auch ein mehr schattenhaftes Dasein ohne Ansehen und ohne nachhaltige Bedeutung. Das war aber ein Mißverhältniß, daß die bei weitem größere jüdische Bevölkerung in den Euphratländern in ihrem geistigen und religiösen Leben von dem entfernten und mit Juden zur Zeit weniger bevölkerten Palästina ganz abhängen sollte. Das mußte auf die seit alter Zeit in den Euphratländern eingesessene und weit verbreitete Judenschaft lähmend wirken. Mit dem Eintritt von Rab und Samuel wurde es aber wie mit einem Schlage anders. Zu diesen aus seiner Mitte hervorgegangenen Meistern fühlte sich das Volk hingezogen, indem es sich ihren Lehren und Bestimmungen willig unterordnete. Es war, als hätte der Wissensdrang im Volke nur auf den Ruf dieser Meister gewartet, so strömten die Jünglinge zu Tausenden von allen Seiten herbei, um die Lehrhäuser von Sura und Nahardea zu füllen.

Allerdings kam diesen Männern die politische Verfassung der Juden in diesen Ländern zu Gute. Die Stellung des Exilarchen, dem das Recht zukam, Schulen zu gründen, Richter einzusetzen und das Gemeindeleben zu organisieren, gewährte den Männern, auf deren Rath der Exilarch hörte, einen erhöhten Einfluß. Dadurch kamen diese auch mit dem Volksleben und seinen Bedürfnissen mehr in Berührung, viel mehr als die palästinensischen Lehrer, weshalb auch die Kluft zwischen dem Talmud-chacham und dem Am-haarez, wie sie in Palästina war, hier nie bestand.

Aber die Arbeit dieser Männer war auch sehr groß. Es galt einen noch wenig bebauten Acker zu bestellen. Schon die Errichtung der Schulen war eine große und bedeutende Leistung, da die hier ausgebildeten Jünglinge in die Heimath zurückkehrend als Führer, Lehrer und Richter den Geist dieser Schulen in das Volk hinaustrugen und in die Praxis umsetzten. Aber es galt auch das ganze Gemeindeleben zu organisiren. Wie die Grundzüge der später so berümten periodischen Lehrversammlungen sowie die Organisation des Schulwesens überhaupt unzweifelhaft auf diese Zeit zurückzuführen ist, so hat auch der synagogale Gottesdienst durch Rab und Samuel eine neue und feste Form erhalten. Der vereinten Thätigkeit derselben sowie jedem von ihnen besonders verdankt das jüdische Gebetbuch auch eine wesentliche Bereicherung.

Durch die in alter Zeit getroffenen Einrichtungen stand das Lesen des Schema und die Tephilla fest: Das Schema des Morgens und des Abends und die Tephilla zum mindesten zweimal des Tages am Morgen und vor dem Abend[1]). Ebenso war bereits zur Zeit des Tempels mit dem Morgen-Schema eine Benediktion vorher und nachher verbunden[2]). Die Benediktion nach dem Schema war das übliche Gebet אמת ויציב, das im Laufe der Zeit allerdings manche Zusätze und Veränderungen erfahren hat; über die dem Schema zur Zeit des Tempels vorangehende Benediktion waren die ersten Amoräer im Zweifel[3]) Jedenfalls waren zur Zeit der Mischna zwei Benediktionen vor dem Morgen-Schema sowie die vier Benediktionen, welche das Abend-Schema umschließen, bereits

[1]) Ueber die Tephilla am Abend waren noch Abaji und Raba nicht einig, ob dieselbe als obligatorisch anzusehen wäre. Berachot 27. b.

[2]) Tamid V. 1.

[3]) Berachot 11. b.

eingeführt.[1]) Die erste Benediktion vor dem Schema wird uns für Abend und Morgen verschieden angegeben, für Morgen יוצר אור und Abend גולל אור mit einem ebenfalls verschiedenen Schlußsatz.[2]) Ebenso war wenigstens zu Rabs Zeit die erste Benediktion nach dem Schema für Morgen und Abend verschieden, für Morgen אמת ויציב und Abend אמת ואמונה. Dagegen findet sich nirgends eine Andeutung, daß auch die zweite Benediktion vor dem Schema am Morgen und Abend verschieden gewesen wäre. Im Jeruschalmi wird dieselbe einfach ברכת התורה genannt, während sie in Babli nach zwei verschiedenen Versionen אהבת עולם oder אהבה רבה genannt wird. Die zweite Benediktion vor dem Schema scheint demnach sowohl des Morgens als des Abends dieselbe, und zwar das bei uns am Abend übliche Gebet אהבת עולם, welches man mit Recht auch ברכת התורה nannte[3]), auch die ältere Form gewesen zu sein. Das bei uns jetzt übliche Morgengebet אהבה רבה dürfte erst von Samuel herrühren. Auf die Entstehung desselben außerhalb Palästinas weist die darin befindliche Formel ותוליכנו קוממיות לארצנו hin. Für das höhere Alter von אהבת עולם spricht noch erstens, daß die Rabanan (Berachot 11. b.) ausdrücklich dieses auch für das Schema des Morgens bestimmen und zweitens der Wortlaut der Baraita daselbst: אומרין אהבת עולם ואין אומרין אהבה רבה. Diese Worte machen den Eindruck, als wenn es sich darum handeln würde, eine bereits eingebürgerte alte Sitte durch eine neue Bestimmung zu verdrängen. אהבת עולם ist also jedenfalls das ältere und palästinensische Gebet und אהבה רבה eine jüngere und jedenfalls babylonische Schöpfung. In der palästinensischen Gemara wird letztere nicht erwähnt und auf palästinensischem Boden kann sie auch schon wegen des Satzes ותוליכנו קוממיות לארצנו nicht entstanden sein. Demnach kann wohl Samuel als der Verfasser dieses Gebetes angesehen werden. Damit stimmt auch Alphasi zur Stelle überein, der das Gebet אהבה רבה als nicht halachisch bezeichnet, weil es nur von Samuel vereinzelt und ohne Zustimmung der anderen Amoräer hervorgegangen wäre.

[1]) Daselbst 11. a.
[2]) Das. 12. a.
[3]) Jerusch. Berachot I. 5. Diese Lesart des Jerusch. ist der des Babli, welche אהבה רבה hat, schon aus dem Grunde vorzuziehen, weil die in letzterem Falle hervortretende Meinung Samuels, daß diese Beracha schon zur Zeit des Tempels bestand, nicht ohne den Widerspruch Derer geblieben wäre, welche אהבה רבה überhaupt ablehnten. Thatsächlich verdient die Version unserer zweiten Beracha am Abend ihrem einheitlichen Inhalte nach noch eher die Bezeichnung ברכת התורה als die des Morgens. Der Verfasser der Turim Orachchaj c. 60 meint allerdings, daß es sich in dieser Controverse nicht um das Ganze, sondern nur um den Anfang handelt. Dann hätte es aber anstatt אומרין ואין אומרין richtiger פותחין באהבה רבה ואין פותחין lauten müssen. Gegen eine Verschiedenheit der zweiten Beracha vor dem Schema des Morgens und des Abends spricht, daß sich dafür im Babli und Jerusch. keine Andeutung findet. Ferner ist dafür auch kein Grund ersichtlich, da ja beide nur ברכת התורה sein sollen. Sieht sich doch Rab (Berachot 12. a.) genöthigt, die Abweichung durch אמת ואמונה für den Abend mit einem Schriftvers zu begründen. Die Lösung findet man in der Annahme, daß es in alter Zeit für die ברכת התורה vor Schema zwei verschiedene Versionen gab, von denen die eine mit אהבה רבה und die andere mit אהבת עולם begann. Erstere ist die Version Samuels. Die Ausgleichung hätte alsdann durch die Einführung beider für den Morgen und den Abend stattgefunden. S. Tosafot das. 11. b. Schlw. ורבנן.

Umgekehrt dürfte das für die Benediktion nach dem Morgen-Schema übliche und schon bereits während der Tempelzeit feststehende Gebet אמת ויציב ursprünglich auch für die Beracha nach dem Abend-Schema in Uebung gewesen sein. Das Gebet אמת ואמונה am Abend wird wenigstens vor Rab nirgends genannt. Es ist daher wohl anzunehmen, daß auch אמת ואמונה das Produkt der gebetesschöpferischen Thätigkeit dieser Zeit gewesen, obgleich diese Annahme in dem uns in der babylonischen Gemara tradirten Wortlaut Rab's keinesfalls eine Stütze findet.

Das Achtzehngebet, die Tephilla, deren Einführung auf die große Synode zurückgeführt wird, sowie die Zahl der Benediktionen und deren Grundlinien jedenfalls schon zur Zeit des Tempels feststanden, hatte aber trotzdem noch lange nachher nicht die von uns angenommene und von dem sepharoischen Ritus noch immer in Einigem differirende Form. Was den historischen Ausbau der Tephilla betrifft, so ist der Ausführung von Zunz (Gottesdienstliche Vorträge p. 367. ff.) nichts hinzuzufügen. Jedenfalls waren für die tägliche Tephilla schon zu Zeit des Tempels achtzehn Benediktionen eingeführt. Eine feste Ordnung und Formulirung derselben fand aber jedenfalls erst durch R. Gamaliel zu Jabne statt, und zwar mit Hilfe Samuels, des Kleinen.[1]) Auffallend erscheint aber bei dieser Voraussetzung, daß zwischen RR. Gamaliel, Josua, Akiba und Elieser über die Pflicht der täglichen Verrichtung des Achtzehngebets ein Streit sein konnte, und daß R. Elieser das tägliche Gebet mehr der beliebigen Fassung eines jeden Einzelnen überlassen wollte.[2]) Die Lösung dieses Räthsels liegt jedoch darin, daß das Achtzehngebet ursprünglich überhaupt nur als Gemeindegebet und nicht als Einzelgebet verordnet wurde. Dasselbe war ursprünglich nur zum Vortrag für den Vorbeter in der Gemeinde (שליח צבור) bestimmt. So ist in der Mischna Taanit II., 2. ff., welche die alte Ordnung des Gebets für die außerordentlichen Fasttage, wie sie offenbar schon zur Zeit des Tempels bestand,[3]) referirt, nur von dem Gebete des geübten Vorbeters, nicht aber von einem stillen Einzelgebet die Rede.[4]) Daß das Achtzehngebet bei seiner ursprünglichen Abfassung nur als Gemeindegebet und nicht als Einzelgebet gedacht wurde, beweist schon die Pluralform in sämmtlichen Benediktionen, selbst in solchen, in denen für den Einzelbeter die Singularform geeigneter erscheint wie חננו in der vierten und ושים חלקנו in der dreizehnten Benediktion. Andererseits schließt auch das Verbot des Niederschreibens der Gebete, welches zur Zeit des R. Ismael noch bestand[5]) und die Nothwendigkeit des Auswendigbetens ohne eine schriftliche Vorlage, was eine große Übung (רגיל) voraussetzen mußte, die Bestimmung für den allgemeinen Gebrauch aus. So war denn auch R. Gamaliel der erste, der das vorgeschriebene tägliche Achtzehngebet als eine Pflicht für jeden Einzelnen proklamirte[6]), wodurch er aber den Widerspruch seiner Genossen hervorrief, des R. Josua, welcher nur einen Anschluß an den Inhalt des Achtzehngebetes

[1]) Berachot 28. b.
[2]) Daselbst.
[3]) Vergl. Taanit II. 5., wo von einer Verschiedenheit des Gebrauchs zwischen Jerusalem und dem Tempelberg und anderen Orten gehandelt wird.
[4]) Dort heißt es nur von dem Vorbeter, der ein זקן ורגיל sein soll: זאומר לפניהם עשרים וארבעה ברכות שמונה עשרה שבכל יום . . . . .
[5]) Sabbat 115. b und jerusch. das. XVI. 1.
[6]) Berachot 28. b: רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה ר' והושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח ר"א

(בעין י"ח) forderte, und des R. Elieser, welcher das Einzelgebet bei der alten Weise und dem Belieben des Einzelnen überlassen wollte. So hat sich allmählich die leise Tephilla für den Einzelnen sogar für das Gebet in der Gemeinde eingeführt, obgleich der Vorbeter nachher die Tephilla nach Vorschrift laut vortrug. Noch im vierten Geschlecht der Tanaïm war man aber darüber nicht einig, ob das leise Einzelgebet neben dem lauten Gebet des Vorbeters als obligatorisch zu erachten sei[1]). Wie weit die Forderung des R. Gamaliel, daß jeder Einzelne täglich die Tephilla nach ihrem Wortlaut bete, in die allgemeinen Volkskreise gedrungen, wird uns nicht berichtet; aber bei der großen Masse von Unkundigen (אין בקיאין), von denen die Quellen so oft sprechen, war die Zahl derjenigen, welche dieser Forderung nachkommen konnte, selbst in Palästina nicht sehr groß. Bei dem Mangel an Schulen und dem niedrigen Culturstand, welchen Samuel und Rab bei ihrer Rückkehr in den Euphratländern angetroffen haben, bildeten die Unkundigen sicherlich die Allgemeinheit. Es war daher nur eine heilsame Rücksichtnahme auf die gegebenen Verhältnisse, daß Samuel im Anschluß an die Meinung des R. Josua ein kurzes Gebet an Stelle der 12 mittleren Benediktionen und nach Anleitung derselben (בעין י"ח) verfaßte. Es ist dies das sogenannte הבינו, von welchem wir in Babli und Jeruschalmi zwei verschiedene Recensionen besitzen, von denen die im Babli mehr der Stimmung des Landes entspricht, in welchem sie verfaßt wurde, und daher auch die ursprüngliche und dem Samuel eigenthümliche ist, während der jerusalemische Text eine mehr den palästinensischen Einwohnern entsprechende Umarbeitung ist[2]) Samuels Habinenu-Gebet verdrängte mit nur wenigen Ausnahmen das alte Achtzehngebet aus dem täglichen Einzelgebete[3]) (תפילת יחיד) und wurde erst später von Abaji aus seiner herrschenden Stellung in die Ausnahme gedrängt.

Eine wesentliche Abweichung in der täglichen Tephilla, welche mehrere Jahrhunderte zwischen dem babylonischen und dem palästinensischen Ritus bestand, ist auf diese Zeit der durch Rab und Samuel bewirkten Verjüngung und Erneuerung des religiösen Lebens in den Euphratländern zurückzuführen. Diese betrifft die 14. und 15. Beracha in unserer jetzigen Tephilla, ולירושלם und את צמח. Die Letztere fehlte in dem palästinensischen Ritus dieser Zeit und ist

אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. In der Auffassung der Worte des R. Elieser waren die Amoräer nicht einig. S. Berachot 29. b. Die richtige Auffassung erhält man aber durch die Relation des jerusch. Berachot IV., ר' אליעזר היה מתפלל תפילה חדשה בכל יום. Dem entsprechend sollte das Einzelgebet dem Belieben des Einzelnen überlassen sein.

[1]) Rosch ha-Schana 33. b. ff. Anstatt רבן גמליאל ist an allen diesen Stellen ר'ש'ב'ג zu lesen, was die Verbindung mit R. Meïr beweist. S. Rabbinowitz Dikduke Soph. zu den betreffenden Stellen.

[2]) Berachot 29. a. und jer. IV. 3. Es spricht sich im babylonischen Texte mehr und correcter das Sehnen der im Exil Lebenden aus nach Erlösung, Befreiung von ihren Leiden und nach der Rückkehr ins heilige Land. So in den Worten: להיות גאולים וקוממנו מהרה לארצנו ונשנו בנאות ארצך ונפוצותינו מארבע תקבץ. Vergl. dagegen den jerus. Text: גואלנו רפא חלינו ברך שנותינו כי מפ זרים אתה מקבץ. Ebenso entspricht bei dem babylonischen Texte die größere Betonung in dem Gebete für das Haus David mehr den Beziehungen zu den Exilarchen, darüber s. weiter.

[3]) Das. R Nachman im Namen Samuels sagte: כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו וכו. S. auch Abaji's Gegnerschaft das.

ihrer gegenwärtigen Form nach sicherlich eine Schöpfung Babyloniens. An ihrer Stelle war in alter Zeit vor Gamaliel II. e n Gebet wegen Wiederaufrichtung des davidischen Thrones und die Benediktion schloß mit אלוקי דוד. Nach Einführung des Gebetes gegen die מינים durch Gamaliel wurden im Interesse der Aufrechterhaltung der traditionellen Zahl 18 für die Benediktionen der täglichen Tephilla diese beiden Benediktionen mit einander vereinigt Die 14. Benediktion hat daher die Schußformel אלוקי דוד ובונה ירושלם in Palästina erhalten[1]) Wahrscheinlich wurden damals auch die Worte זכנא דוד מהרה להוכה תכין, welche früher offenbar zu dem Gebete für das Haus David gehörten, dieser vereinigten Benediktion eingefügt[2]). Die Wiedereinführung einer besonderen Beracha für David ist das Werk der ersten babylonischen Gebetordner gewesen. Es ist nicht die alte Form, welche für diese Benediktion vor Gamaliels Neuerung üblich war — diese war gewiß dem Gedächtniß entschwunden — sondern eine neue. Diese hat auch nicht den alten Schluß אלוקי דוד. Und diese Wiedereinführung einer besonderen Benediktion für David hatte für Babylonien den besonderen Grund in der Rücksicht auf das Haus des Exilarchen, welches sich der Abstammung vom Hause Davids rühmte. So entstand für Babylonien die auch jetzt noch vorhandene Eigenthümlichkeit, daß man weiter von einer תפלת שמנה עשרה sprach, obgleich die tägliche Tephilla 19 Benediktionen hatte, worüber sich die späteren babylonischen Amoräer verwunderten (Berachot babli 28. b.), während für Palästina und andere Länder noch lange mit der Combination der 14. und 15. Beracha trotz des hinzugekommenen Minim-Gebetes die alte Zahl 18 verblieb, weshalb sich die späteren päläst inensischen Amoräer umgekehrt darüber wunderten, daß man auch in alter Zeit von einem Achtzehn-Gebet sprach, da mit Abrechnung des Minim-Gebets doch nur siebzehn Benediktionen seien[3]). In den Worten Rabs (Synhedrin 107 a.): מפני מה אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב ואין אומרים אלקי דוד וכו glaube ich eine Begründung für die von ihm selbst eingeführte neue 15. Benediktion (את צמח) und für die Eliminirung der in Palästina üblich gewordenen Formel אלקי דוד aus der 14. Beracha[4]) zu finden.

[1]) Das hat schon J saja de Trani in seinem מכריע zu Taan't 13 b. erkannt, vergl. auch Baer in סדר עבודת ישראל p. 97.

[2]) Dieser Satz fehlt auch in Maimonides Gebetordnung. Derselbe muß als ein Ueberrest des alten paläst inensischen Ritus angesehen werden, wo die Schlußformel אלוקי דוד auch eine vorherige Erwähnung Davids forderte.

[3]) In Babli Berachot 28. b. lautet die Frage der Gemara: הני תמני סרי תשסרי הויין; im Jerusch. Berach. IV., 3. dagegen אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון. S. ferner Jer. das. und auch Tosifta das. In der Zeit und der Heimath des Pajtan Kalir war das Gebet אתזצמח noch nicht eingeführt, da er in seinen Stücken für Purim, 9. Ab. und 10 Tebet kein dieser Benediktion entsprechendes Stück hat. S. Rapoport Bikure-haitim 10. Jahrg. p. 121. und das. 11. Jahrg. p. 101. Zu vergleichen ist noch Landshuth סידור הגיון לב und Baer zu dem Gebetstück.

[4]) So sind auch die Worte in Bamidbar rabba c. 18. zu erklären: וקח טוב טוב בגמטריא י"ז; י"ט ברכות? הוצא משם ברכת המינים שתקנו ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו על שם בחנני ה' ונסני. Derselbe Midrasch findet sich auch in unserem תנחומא, aber nicht in der ed. Buber. Die Lösung der von Landshuth und Baer angemerkten Schwierigkeit dieser Stelle liegt einfach darin, daß das Gebet את צמח nicht eine einfache Wiederherstellung der alten Benediktion an diesem Platze war, sondern eine neue Abfassung (תקנה). Denn entsprechend dem alten Schluß dieser Beracha, welcher אלהי דוד lautete, war sicherlich auch der Anfang nicht

Wie das tägliche Achtzehngebet so stand auch das aus sieben Benediktionen bestehende Gebet für die Sabbate und Feiertage schon zur Zeit des Sammaï und Hillel fest, da deren Schulen nur darüber im Streite waren, wie man sich bei einem Zusammentreffen eines Feiertags mit einem Sabbat zu verhalten habe[1]). Die ersten und letzten drei Berachot waren dieselben wie im täglichen Gebete; dagegen waren die mittleren Benediktionen an Sabbat und Feiertagen nichts weiter als das Gebet אלהינו ואלהי אבותינו. Nach Traktat Sopherim 19,7 haben sämmtliche mittleren Feiertagsgebete mit א״ו״א begonnen, was man קילום nannte. In der Mischna wird diese Benediktion קדושת היום genannt[2]). אתה בחרתנו ist erst in der Zeit Raba's entstanden[3]); ebenso war ותתן לנו in der Zeit Samuels unbekannt[4]). Dagegen wird uns eine doppelte Neuordnung aus der Zeit Rabs und Samuels für den Eingang des Sabbats bekannt. Die eine betrifft die Einschaltung des ויכולו in das Abendgebet[5]), die andere, daß der Vorbeter laut eine vielleicht eigens zu diesem Zwecke verfaßte Tephilla vortrug (ברכה אחת מעין שבע). Da diese ihrer ganzen Art nach dem הביננו Samuels entspricht, so dürfte dieselbe auch von ihm stammen. Sie unterscheidet sich von derselben nur dadurch, daß sie auch für die ersten und letzten drei Benediktionen der Tephilla Abkürzungen hat.

Die Lesart רב gegen רבא wird von Alfassi, Ascheri und durch die Handschrift bei Rabbinowitz bezeugt. Diese Stelle ist bedeutsam nicht nur für die Bestimmung des Alters der Einschaltung des ויכולו in die Abendtephilla des Sabbats, sondern auch für die Erkenntniß, daß man bereits um diese Zeit neben dem Einzelgebet (תפילת יחיד) auch eine laute Tephilla des Vorbeters für den Freitagabend kannte. Sonst hätten die Worte אפילו יחיד keinen Sinn. Die Tephilla des Vorbeters war aber nichts Anderes, als die ברכה אחת מעין שבע; das ist unser מגן אבות, welches ursprünglich nicht mit א״ו״א, sondern vorher mit מקדש השבת ב״א״ schloß. Für das Alter von מגן אבות spricht auch der darin enthaltene Satz ונורה לשמו בכל יום תמיד מעין הברכות. Das entspricht jedenfalls nur der Zeit vor Abaji, welcher das Gebet הביננו nur als eine Ausnahme und nicht als Regel zuließ. Es entspricht dies der oben citirten Forderung Samuels, das הביננו für das tägliche Einzelgebet zu gebrauchen. Ich bemerke nur noch, daß auch Rab in Betreff der Abkürzung des täglichen Gebets mit Samuel eines Sinnes war, wenn er auch in der Form von מעין הברכות mit ihm nicht übereinstimmte. Für das höhere Alter dieser Einführung einer besonderen Tephilla für den Vorbeter beim Eingang des Sabbats spricht auch, daß Raba (Sabbat 24. b) von einem (בשבת) שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית gelegentlich wie von einer alt bestehenden Einrichtung handelt. Diese Eigenthümlichkeit bestand aber nur in den babylonischen Ländern und nicht in Palästina. Dieser babylonische Brauch wird in Jerusch. erwähnt und besonders begründet. Es heißt dort Pesachim X., 2.: תנן במקום שאין יין שליח צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם מקדש ישראל ויום השבת. Darnach war diese Einrichtung nicht

את צמח, sondern anders. Zur Begründung dieser neuen Beracha wird auf den Psalmvers hingewiesen, an welchen Rab seinen bekannten Spruch anknüpft.

[1]) S. Tosifta Berachot c. 3. und Rosch ha-Schana Ende, Beza 117. a.

[2]) Rosch ha-Schana 32. a. u. a. A.

[3]) Joma 87. b. cf. Rabbinowitz Dikduke Sopherim.

[4]) Die Anführung Berachot 33. b. findet sich nicht in den Handschriften, lag auch Raschi nicht vor. cf. Rabbinowitz. Darnach ist Baer zu berichtigen.

[5]) Sabbat 119. b: אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל ערב שבת צריך לומר ויכול.

generell für jeden Sabateingang, sondern nur zum Ersatz des Kiddusch in Gegenden und zur Zeit, wo es an Wein mangelte. So mag es auch ursprünglich gewesen sein; doch wurde diese Einrichtung später für alle Synagogen Babyloniens und für alle Sabbate feststehend. Als Grund dafür wird angegeben מפני הסכנה. S. Sabbat das.

Eine wesentliche Umgestaltung hat die Mussaftephilla durch Rab erfahren. Das Mussafgebet für Sabbate, Festtage und Neumondstage gehört jedenfalls zu den jüngsten Anordnungen der Weisen. Ob dasselbe schon zur Zeit des Tempels eingeführt war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen[1]). Elasar b. Asareja will dasselbe nur auf חבר עיר beschränkt wissen[2]), ein Beweis, daß man dasselbe zu seiner Zeit noch nicht als ein Pflichtgebet von gleichem Range mit dem Morgen- und Minchagebet betrachtete. Das Mussafgebet scheint auch in der Zeit der Mischna keine von den anderen Tagesgebeten abweichende Form gehabt zu haben. Auszunehmen wären nur die in Rosch ha-Schana p. 32 a erwähnten Zusätze für Rosch ha-Schana, wenn diese schon zur Zeit der Mischna zum Mussafgebete und nicht zur Schacharitephilla gehörten. Ich neige mich der Ansicht zu, daß diese Zusätze am Rosch ha-Schana ursprünglich für das Schacharitgebet bestimmt waren. Aus diesem Grunde hat man sich auch später bei Zuweisung derselben an das Mussafgebet veranlaßt gesehen, durch die Einschaltung von ובכן תן פחדך in die קדושת השם einen Ersatz dafür zu finden. Darin hat schon Landshuth mit feinem Sinn eine inhaltliche Wiedergabe von Malchijot, Sichronot und Schofarot erkannt und die Abfassung dieser Einschaltung mit viel Grund Rab zugeschrieben. Man konnte also die Uebertragung des Malchijot, Sichronot und Schofarot auf das Mussafgebet auch auf Rechnung Rabs setzen, der dem Mussafgebete im Allgemeinen erst seine eigene Form gegeben hat. Die Einfügung von ובכן תן פחדך auch in das Mussafgebet wäre alsdann als das Produkt einer späteren Gleichmacherei anzusehen. Somit war das Mussafgebet zuerst im Allgemeinen nichts Anderes, als eine einfache Wiederholung der sonst für diesen Tag bestimmten Tephilla. Sie bestand also an Sabbaten und Feiertagen aus der קדושת היום genannten mittleren Beracha neben den drei ersten und letzten Benediktionen. An Neumondstagen dürfte diese mittlere Beracha nur aus dem Gebete יעלה ויבא mit einem entsprechenden Schluß bestanden haben. Diese wird auch קדושת יום genannt[3]). Das Lesen der Opfervorschriften als Ersatz für das Tempelopfer ist wohl als eine ältere Einrichtung anzusehen[4]); aber die Erwähnung des Mussafopfers in den Mussafgebeten fand während der Zeit der Mischna ebensowenig statt, wie die des täglichen Opfers in dem Morgen- und Minchagebete,

[1]) Aus dem Streit בית שמאי und בית הלל über יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת To ifta B rachot c. III. und Rosch ha-Schana c. IV. ist kein sicherer Schluß zu ziehen, weil die Analogie der Bestimmungen für die Festtage die Annahme gestattet, daß auch hier wie dort die Gebete Malchijot, Sichronot und Schofarot ursprünglich im Anschlusse an das Morgengebet verrichtet wurden. S. Taanit p. 15. a.

[2]) Berachot 30. a.

[3]) S. Tosifta Berachot c. III. ואומר קדושת היום בעבודה. Aber mehr als קדושת היום wird auch für das Mussafgebet nicht gefordert. Das. ובמוספין מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצעו. Die gleiche Bezeichnung läßt auf einen gleichen Inhalt schließen.

[4]) Me illa 31. b und Taanit 27. b., wo der Ausdruck כבר תיקנתי להם סדר קרבנות jedenfalls auf eine alte Bestimmung hinweist.

obgleich auch diese als Vertretung der selben angesehen wurde. Aus diesem Grunde wird auch in Mischna und Tosifta nie die Erwähnung des Tagesopfers, sondern nur קדושת היום als ein charakteristischer Theil des Mussafgebetes bezeichnet[1]).

Die Einführung der Opferlegende in das Mussafgebet und damit auch eine neue und von dem entsprechenden Morgengebete abweichende Form desselben ist erst durch Rab geschehen, ursprünglich zwar nur für besondere Fälle; doch wurde die Einrichtung bald allgemein[2]). Die Opfereinschaltung in das Mussafgebet forderte auch eine entsprechend einleitende Gebetformel, die sicherlich von demselben Meister ausging[3]). Rab verdanken wir die einleitenden Stücke zu Malchijot Sichronot und Schofarot im Mussafgebete des Neujahrsfestes[4]). Von ihm stammt auch die Einleitung zum Sündenbekenntnis (וידוי) am Versöhnungstage אתה יודע רזי עולם[5]). Die Einführung von המלך הקדוש und המלך המשפט für die zehn Bußetage geschah auf Rabs Anordnung[6]). Rab ist auch der Verfasser des יהי רצון bei unserer Einsegnung des neuen Monats, das aber ursprünglich Rabs tägliches Gebet gewesen[7]).

Zur Zeit Rabs scheint der dreijährige Cyclus für die öffentliche Thoralesung auch in Babylonien noch bestanden zu haben. Dafür spricht seine Contreverse mit Samuel über die Legende am Sekelsabbat[8]); ferner seine Deutung, wonach die Ordnung der Thora die Zahl 155 hätte[9]). Vielleicht ist

[1]) Tosifta das. und Rosch ha-Schana 32. a.

[2]) Jer. Berachot IV., 6.: דב אמר צריך לחדש בה דבר שמואל אמר א"צ לחדש בה דבר ר' ועיר בעי קומי ר' יוסי מהו לחדש בה דבר אל" אפילו אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא. Nach פני משה bezieht sich diese Controverse auf das vorhergehende, also auf den Fall des unmittelbaren Anschlusses des Mussafs an das Morgengebet, wozu der Text meines Erachtens nicht zwingt. Jedenfalls war Rab der Erste, der sogar noch im Widerspruche mit Samuel die Forderung aufgestellt hat, im Mussafgebet der קדושת היום, welche auch im Schachrit enthalten ist, noch eine Erwähnung des Opfers hinzuzufügen, und zwar für den Fall des unmittelbaren Anschlusses an das Morgengebet oder vielleicht für alle Fälle. Es ist dies auch ein sicherer Beleg dafür, daß das Mussafgebet bis dahin mit dem Morgengebet conform war. Vielleicht ist das Gebet מפני חטאינו, welches nach R. Amran mit א'ר'א begann oder doch die Form in Tr. Sopherim ed. Müller c. 19. schon aus der Schule Rabs hervorgegangen. Jedenfalls ist Rab der Begründer einer neuem eigenthümlichen Form für das Mussafgebet.

[3]) Diese dürfte mit dem יהי רצון begonnen haben, das in allen Mussafgebeten sich findet und nur unwesentliche Verschiedenheiten für die besonderen Tage hat. Ursprünglich war die Form für Sabbate und Feiertage identisch. Die Variation ist späteren Ursprungs.

[4]) Jerusch. Rosch ha-Schana I., 3. Aboda Sara I., 2. Rapoport Kalir Bikure haïtt m 10. Jahrg., p. 117.

[5]) S. Landshuth z. St.

[6]) Berachot 12 und 22. Vergl. Jerusch. Rosch ha-Schana IV., 6. und Landshuth p. 458. Landshuth das. meint, daß auch ובכן תן von Rab für das Schachritgebet des Rosch ha-Schana verfaßt worden sein dürfte, und zwar entsprechend dem Malchjot, Sichronot und Schofrot des Mussafgebets.

[7]) Berachot 16 b.

[8]) Megilla 29. b.

[9]) Nach Rapoports treffender Erklärung (Polaks הליכות קדם p. 11.) der Worte Rabs in מדרש אסתר מנין קנה Anf. ה' ספרי תורה. S. auch Epstein: מקדמוניות היהודים p. 57. ff. und Theodor: Die Midraschim zum Pent. ꝛc. in Grätz und Frankels Monatsschr. 1885 p. 357 ff.

die Einführung des einjährigen Cyclus das Werk Samuels gewesen[1]). Dagegen liegt in einem Spruche Rabs eine Andeutung und jedenfalls eine starke Stütze für den Beginn des Cyclus im Monat Tischri. Darnach wird nämlich die Ordnung und Abtheilung für die öffentliche Lesung des Pentateuchs von Rab auf Nehem. 8,8 zurückgeführt, d. i. auf die am 1. Tischri von Esra vorgenommene Lesung der Schrift[2]). Es entspricht aber auch die Lesung der Schöpfungsgeschichte das heißt des Anfangs der Schrift der sonst Rab nachgewiesenen Meinung בתשרי נברא העולם[3]). Das beweist allerdings noch nichts für den babylonischen einjährigen Cyclus zur Zeit Rabs. Dagegen ist die Neuerung einer besonderen Benediktion für jeden zur Thora Aufgerufenen mit Bestimmtheit auf Rab zurückzuführen[4]). Allerdings ist da nur von der Beracha vor jeder Lesung der Einzelnen die Rede und nicht auch von der Beracha nach der Lesung; diese dürfte aber folgerichtig bald nachher gefolgt sein. Diese besondere Beracha entsprach der sonst von Rab tradirten Uebung bei Beginn eines jeden Vortrags aus dem Sifra eine Beracha vorherzusagen[5]). Es entspricht dies übrigens auch dem oft erwähnten und von Rab nicht widersprochenen Grundsatze Samuels: כל המצות מברך עליהן עובר לעשיתן[6])

Wie Rab so hat aber auch Samuel reichlich Beiträge zum Gebete geliefert. Von seinem Gebet הבינני ist schon oben die Rede gewesen. Wie Rab hat auch er zum Sündenbekenntniß am Versöhnungstage eine besondere einleitende Gebetsform gehabt[7]). Ebenso wurde das wahrscheinlich von ihm stammende רבה אהבה genannt Von ihm stammt aber auch die Einschaltung ותודיענו in das Feiertagsgebet bei einem Sabbatausgang, welche eine Perle genannt wird. Bei dieser Beracha wird auch Rab neben Samuel als Verfasser genannt. Von diesen beiden Schulhäuptern stammt auch das Gebet אשר יצר beim Morgengebet[8]), in welchem der menschliche Organismus als das Werk der einen göttlichen Weisheit gepriesen wird, als ein energischer Protest gegen den persischen Dualismus, der sich auch in der Betrachtung des menschlichen Leibes geltend macht, indem er den Oberkörper als das Gebiet des Ormuzd und den Unterkörper als das des Ahriman ansieht[9]).

[1]) Megilla daselbst.

[2]) Megilla 3. a. tradirt von R. Chananel.

[3]) Jerusch. Rosch ha-Schana I., 3. nach dem von ihm aus Sichronot dort citirten Satze: זה היום תחלת מעשיך. Vergl. Büchler in Jewish quarterly review V. V. p. 334.

[4]) Megilla 22. a. Vergl. Jeru ch. Megilla III., 7. für die in Palästina noch in später Zeit feststehende Halacha, daß nur der erste zur Thora Aufgerufene die Vorberacha und nur der letzte die Schlußberacha gesprochen habe, die aufgeführten Fälle ausgenommen. Damit steht eine Tradition Jerusch. Berachot V. 3. im Namen R. Jochanan's bei נשתתק im direkten Widerspruch. Vergl. Maim. h. Tephilla 12. 6., der wohl diese Version des Jerusch. nicht hatte.

[5]) Berachot 11. b.

[6]) Pesachim 57. b. und Parallelst.

[7]) Joma 87. b. Das eigentliche Sündenbekenntniß war אבל אנחנו חטאנו. Die dort von Rab, Samuel u. A. als וידוי bezeichneten Gebete sind als Einleitungen zur וידוי anzusehen.

[8]) Berachot 60. b.

[9]) Synhe rin 39. a. א״ל ההוא אמגישא לאמימר מפלגך לעילאי דהורמין מפלגך לתתאי דהורמין. S. Tosafot daselbst. Vergl. Sabbat 57. a. und Hoffmann Mar Samuel p. 78.

Sicherlich sind aber viele von den an verschiedenen Stellen angeführten Gebeten und Berachot ein Produkt von Rab und Samuel und ihren Zeitgenossen in Babel und Palästina[1]). Namentlich stammen die Berachot vor Ausübung eines religiösen Aktes gemäß dem bereits oben angeführten Grundsatze Samuels zumeist von demselben. Zahlreich sind auch die Lehren und Aeußerungen dieser beiden Schulhäupter über die Andacht, den Anstand und die feste Ordnung in den Gebeten und Berachot[2]). In gleicher Richtung entfaltete aber auch R. Jochanan in Palästina eine fruchtbare Thätigkeit. Diese Zeit kann daher für das feste Gefüge der jüdischen Gebetordnung als grundlegend betrachtet werden.

[1]) Von Rab werden noch besonders erwähnt ein Gebet wegen Regens Taanit 6. b. und von Rab und Samuel Stücke des מוּרִים für die Gemeinde Sota 40. a. Vergl. Jerusch. Berachot I. V.

[2]) Berachot 13. b. Erubin 65. a. Berachot 49. a. Pesachim 102. b, 104. a. u. a. O.