

**Unverkäufliche Leseprobe**



**Günter Stemberger**  
**Einleitung in Talmud und Midrasch**  
9., vollständig neubearbeitete Auflage

416 Seiten, Broschiert  
ISBN: 978-3-406-62289-2

# ERSTER TEIL ALLGEMEINE EINLEITUNG

## I. Der historische Rahmen

*Lit.: Palästina: G. Alon, The Jews; ders., Studies; M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, B 1962; Z. Baras, S. Safrai, M. Stern, Y. Tsafir, Hg., Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest (h), 2 Bde., J 1982–1984; L. I. Levine, Hg., The Galilee in Late Antiquity, NY-J 1992; A. Oppenheimer, Galilee in the Mishnaic Period (h), J 1991; P. Schäfer, Der Bar-Kokhba-Aufstand, Tüb. 1981; ders., Hg., The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome, Tüb. 2003; ders., Geschichte der Juden in der Antike, Tüb. 2010; E. M. Smallwood, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian, L 1976; G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, M<sup>2</sup> 2009; ders., Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, M 1987. – Babylonien: I. M. Gafni, Babylonia; ders., Babylonian Rabbinic Culture, in: D. Biale, Hg., Cultures of the Jews, NY 2002, 223–265; ders., The political, social, and economic history of Babylonian Jewry, 224–638 CE, CHJ IV 792–820; J. Neusner, Babylonia; A. Oppenheimer, Babylonia Judaica in the Talmudic Period, Wiesbaden 1983. – Innerjüdische Organisation: M. Beer, Exilarchate; M. Gil, The Exilarchate, in: D. Frank, Hg., The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity, L 1995, 33–65; D. Goodblatt, The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity, Tüb. 1994; L. L. Grabbe, Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention, JSJ 39 (2008) 1–19; A. Grossman, Reshut ha-gola be-Bavel bi-tequfat ha-Geonim, J 1984; G. Herman, The Exilarchate in the Sasanian Era (h), Diss. J 2005; M. Jacobs, Die Institution des jüdischen Patriarchen, Tüb. 1995; L. I. Levine, The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine, ANRW II 19/2, 649–688; H. Mantel, Sanhedrin; A. Sivertsev, Private Households and Public Politics in 3rd–5th century Jewish Palestine, Tüb. 2002. – Anfänge der rabb. Bewegung: S. J. D. Cohen, The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism, HUCA 55 (1984) 27–53 (= ders., Essays 44–70); C. Hezser, The Social Structure; J. Neusner, Development; A. J. Saldarini, The End of the Rabbinic Chain of Tradition, JBL 93 (1974) 97–106; P. Schäfer, Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des «Lehrhauses» in Jabne, ANRW II 19/2, 43–101.*

Die geschichtliche Periode, vor deren Hintergrund die hier darzustellende rabb. Literatur entstanden ist, ist das 1. Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Ihr Anfangspunkt ist, grob genommen, das Jahr 70 mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch Titus, ihr Endpunkt etwa das Jahr 1040 mit dem Niedergang der gaonäischen Akademien Babyloniens, auch wenn die letzten Werke der rabb. Literatur erst Jahrhunderte später entstanden.

## 1) Die äußere Geschichte

Die wesentlichen Fakten dieser Periode seien ganz knapp in Erinnerung gerufen, da ja keine Literatur ohne ihren zeitgeschichtlichen Zusammenhang begriffen werden kann. Die beiden wichtigsten Zentren des jüdischen Lebens in der damaligen Welt waren Palästina und Babylonien; aus diesen Zentren ist die rabb. Literatur fast ausschließlich hervorgegangen.

In *Palästina* ging den Juden mit ihrer Niederlage im Jahre 70 der letzte Rest staatlicher Eigenständigkeit für immer verloren, der Tempel als religiöses Zentrum und als Basis der priesterlichen Macht existierte nicht mehr. Die Neuorganisation einer jüdischen Selbstverwaltung entwickelte sich nur allmählich aus dem neuen Zentrum religiöser Gelehrsamkeit, Javne: Dort begann Jochanan ben Zakkai bald nach 70, jüdische Gelehrte vor allem aus pharisäischen und Schriftgelehrtenkreisen, aber auch aus den sonstigen wichtigen Gruppen des zeitgenössischen Judentums um sich zu sammeln. Aus diesen Anfängen ging langsam die neue jüdische Führung Palästinas hervor, die das Judentum durch eine Zeit ohne Tempel und ohne Staat zu lenken imstande war: das Patriarchat mit seinem Gericht, das einen früheren Sanhedrin fortzuführen beanspruchte, und seiner Schule.

Am großen Diaspora-Aufstand gegen die römische Herrschaft in den Jahren 115–117 haben die Juden Palästinas, soweit sich erkennen lässt, wohl nicht teilgenommen (für zumindest geringere Unruhen auch in Judäa plädiert *M. Pucci Ben Zeev*, *Diaspora Judaism in Turmoil*, 116/117 CE, Leuven 2005, 219–257). Doch dann ließen sie sich unter der Führung Bar Kokhbas in den folgenschweren zweiten großen Aufstand gegen Rom in den Jahren 132–135 ziehen. Erst nach dem Tod Hadrians im Jahr 138 kam es zu einer Versöhnung mit Rom: Unter den Antoninen und Severern konnte sodann ein friedlicher Wiederaufbau beginnen, an dessen Ende das machtvolle Patriarchat Jehuda ha-Nasi's, kurz Rabbi genannt, stand. Die jüdische Bevölkerung Palästinas hatte nach 135 ihren Schwerpunkt nicht mehr in Judäa, sondern in Galiläa; Zentrum der rabbinischen Bewegung war nach dem Bar-Kokhba-Aufstand somit auch nicht mehr Javne, sondern zuerst Uscha (bis etwa 170), dann Bet Shearim und Sephoris, schließlich ab der Mitte des 3. Jhs. Tiberias.

Das 3. Jh. brachte dem palästinischen Judentum eine Verfestigung seiner Strukturen – Führung durch das nunmehr erbliche Patriarchat und Aufstieg des Rabbinats. Gleichzeitig hatte Palästina natürlich auch seinen Anteil an den politischen Wirren und dem wirtschaftlichen Niedergang des Römischen Reichs in dieser Periode, aus der vor allem zwei Fakten hervorzuheben sind: Politisch und wirtschaftlich von weitreichender Bedeutung war die *Constitutio Antoniniana* Caracallas von 212, die (fast) allen Reichsbewohnern, also auch den Juden, das römische Bürgerrecht

verlieh. Direkter betroffen war das palästinische Judentum durch die Episode der Herrschaft Odenats und Zenobias von Palmyra über weite Gebiete im Osten des Römischen Reichs, darunter auch Palästina (260–273).

Die große Wende kam mit der Christianisierung des Römischen Reiches unter Konstantin: 313 wurde das Christentum durch das «Edikt» von Mailand zur *religio licita*; mit der Alleinherrschaft Konstantins ab 324 wurde dies auch für Palästina bedeutsam. Die Folgezeit brachte ein stetiges Vordringen des Christentums, sodass das Judentum sogar in Palästina immer mehr in die Defensive geriet. Die Herrschaft Julians (361–363), der sogar den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem gestattete, bedeutete nur eine kurze Atempause. Dann setzte sich das Christentum endgültig durch. Nach außen ist dies vor allem durch ein Gesetz aus dem Jahr 380 dokumentiert, das alle Untertanen des Reichs auf das nizänische Glaubensbekenntnis verpflichtete und damit das Christentum *de facto* zur Staatsreligion machte. Zwischen 415 und 429 wurde die Institution des jüdischen Patriarchats aufgehoben. Der 438 promulierte Codex Theodosianus und vollends der 529 bzw. 534 veröffentlichte Codex Justinianus fixierten dann endgültig die Rechtslage zuungunsten der jüdischen Bevölkerung. So verwundert es nicht, dass die Juden Palästinas sich viel von der Herrschaft der Perser (614–628) erwarteten; wiederum enttäuscht, ließen sie die Wiederkehr der byzantinischen Regierung über sich ergehen, bis die arabische Invasion – 638 kapitulierte Jerusalem – sie endgültig aus christlicher Macht befreite.

*Babylonien*, seit dem Exil von 586–538 stets Wohnsitz einer bedeutenden jüdischen Volksgruppe, wurde für die rabb.-jüdische Geschichte mit dem Bar-Kokhba-Aufstand bedeutsam. Nun flüchteten nämlich zahlreiche Rabbinen Palästinas nach Babylonien, und manche von ihnen blieben, auch nachdem sich die Lage in ihrer Heimat wieder normalisiert hatte. Um 226 wurde die parthische Herrschaft über Babylonien durch die sassanidischen Perser abgelöst, die den zoroastrischen Glauben als Staatsreligion durchzusetzen versuchten. Anfänglich führte dies zu Schwierigkeiten für die jüdische Bevölkerung, doch unter Schapur I. erhielt sie um 250 ihre Autonomie wieder bestätigt; Voraussetzung dafür war die Anerkennung des Landesgesetzes. Der Exilarch als Führer der jüdischen Selbstverwaltung ist in dieser Zeit erstmals belegt, auch wenn es das Amt schon früher gegeben haben mag.

Eine lange Periode der Stabilität und Blüte fand erst in der 2. Hälfte des 5. Jhs. ihr abruptes Ende mit einer Reihe von Judenverfolgungen (gleichzeitig mit Christenverfolgungen), die um 468 ihren Höhepunkt erreichten: Die jüdische Selbstverwaltung wurde aufgelöst, der Exilarch hingerichtet; Synagogen wurden geschlossen und zahlreiche Rabbinen getötet. Die Normalisierung der Verhältnisse in der ersten Hälfte des 6. Jhs. brachte keine Erneuerung des Exilarchats; ähnlich wie in Palästina fehlte somit auch in Babylonien dem Judentum die straffe zentrale Führung.

Die entscheidende Wende kam auch in Babylonien durch die Machtübernahme der Araber um 640. Die beiden großen jüdischen Zentren befanden sich nun erstmals unter einer gemeinsamen politischen Verwaltung; deren Hauptstadt war zuerst unter den Omaiaden Damaskus, womit zunächst Palästina dem Machtzentrum näher war, dann jedoch ab 750 unter den Abbassiden Bagdad, was innerjüdisch zu einer Dominanz des babylonischen Judentums führte. Das erneuerte Exilarchat und die Führer der großen rabb. Akademien von Sura und Pumbedita – beide nunmehr in Bagdad – wurden für einige Zeit die anerkannten Vertreter des Judentums nicht nur in Babylonien, sondern auch in der übrigen Diaspora und, mit gewissen Einschränkungen, sogar in Palästina.

Doch der politische Niedergang des Kalifats brachte dann eine langsame Gewichtsverlagerung innerhalb der jüdischen Bevölkerung mit sich: Ägypten, Nordafrika und Spanien wurden immer bedeutender; das Exilarchat verlor an Einfluss, die gaonäischen Schulen gingen darnieder. Die Kreuzzugsbewegung schließlich – 1099 eroberten die Kreuzfahrer Jerusalem – bedeutete das endgültige Aus für diese Geschichtsepoche und die jüdische Welt, in der die rabb. Literatur entstanden war. Mag auch die literarische Tätigkeit im Geist der Rabbinen noch einige Zeit weitergegangen sein, ihre Zeit war endgültig vorbei, und die Schriften der Rabbinen wurden nun selbst Gegenstand von Kommentaren und Kompendien, wurden Primärliteratur.

## 2) Die Anfänge der rabbinischen Bewegung

Aus heutiger Sicht ist das Jahr 70 ein eindeutiger Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. War es jedoch auch für die Zeitgenossen ein solcher Schnitt, der klar die Zeit des Tempels und der Pharisäer von der Zeit nach 70 ohne Tempel und mit den Rabbinen trennte? Die Einführung des Titels Rabbi (zu unterscheiden von der Anrede Rabbi im Sinn «mein Herr, mein Meister») deutet auf ein solches Bewusstsein einer neuen Epoche hin. Das spiegelt sich in tEd 3,4 (Z. 460): «Wer Schüler hat, die selbst wieder Schüler haben, den nennt man Rabbi. Sind seine Schüler vergessen, nennt man ihn Rabban; sind auch die Schüler seiner Schüler schon vergessen, nennt man ihn beim (bloßen) Namen.» Dem in diesem Text reflektierten Sprachgebrauch nach 70 lag keine bloß äußerliche Änderung zugrunde, sondern ein neues Selbstverständnis; dieses ist nicht plötzlich und geradlinig entstanden, doch aus dem Rückblick der 2. Hälfte des 2. Jhs. schon klar.

Dieser Wandel im Selbstverständnis der Rabbinen zeigt sich auch in der Traditionskette von Avot bzw. ARN. Diese Schriften bieten zuerst eine Liste der «Paare» bis Hillel und Schammai, die untereinander bis zurück zu Mose durch Empfang und Weitergabe der Tora verbunden sind. Nach Hillel und Schammai erfolgt ein Bruch: Nur Jochanan ben Zakkai wird

nachträglich mit derselben Traditionsterminologie eingefügt (*qibbel – masar*), während die später dazugefügte Patriarchenliste und die Aufzählung der anderen Rabbinen diese typische Terminologie nicht verwendet. Das zeigt das Bemühen, Jochanan mit den «Paaren» zu verbinden, die rabb. Tradition mit der pharisäischen zu verknüpfen (*Saldarini*).

Wie *J. Neusner* verschiedentlich betont hat (z. B. Phar III 228. 282 f.), kam dieses Bemühen in der Zeit von Javne noch nicht zum Tragen: Damals fühlte man noch gar keinen Bruch mit der Zeit vor 70. Dessen wurde man sich vielmehr erst in Uscha bewusst, als klar war, dass es in absehbarer Zeit keinen Tempel und keine Restauration früherer Zustände geben würde: «the real break in the history of the Pharisaic-rabbinic movement comes not at 70, with the destruction of the Temple, but at 140, with the devastation of southern Palestine and the reconstitution of the rabbinic movement and the patriarchal government in the north» (Phar III 283). Nun erst wurde deutlich, dass die Ereignisse des Jahres 70 zu einem irreparablen Bruch geführt hatten, und in den folgenden Jahrzehnten begann man explizit an die Zeit vor 70 anzuknüpfen, die geistigen Stammväter der rabb. Bewegung in Hillel und Schammai und ihren Schulen bewusst darzustellen, ja den Ahnen bis in die Zeit Simeons des Gerechten und Esras nachzuspüren, die Kontinuität bis Mose herzustellen.

Die Erzählung von der Flucht Jochanan ben Zakkais aus Jerusalem wurde bald zur Gründungslegende des rabb. Judentums (dazu *Schäfer; D. Boyarin*, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Phil. 2004, 151–201). Doch dauerte es lange, bis man gerade hier den entscheidenden Neueinsatz gesehen hat. Erst aus der Sicht der Späteren ist es klar, dass der Verlust der Eigenstaatlichkeit und des Tempels die Voraussetzung für den Aufstieg des rabb. Judentums war. Noch mehr Zeit verging natürlich, bis sich das Rabbinat als die neue Führungsschicht des Judentums durchsetzen konnte und es die Vielfalt des Judentums vor 70 zu einer gewissen Einförmigkeit reduzierte. Das rabb. Judentum stellte nie die einzige Ausprägung jüdischen Lebens dar; und es ist auch erst durch eine Entwicklung von Jahrhunderten zu dem «normativen» Judentum geworden, als das man es gern für die ganze Periode gesehen hat.

### 3) Die Quellen

Die Quellen für die Darstellung der rabb. Zeit sind so einseitig, dass das aus ihnen gewonnene Geschichtsbild weithin ungesichert bleibt – so geht etwa die Vorstellung vom «normativen» Judentum auf diese Quellenlage zurück. Nur die großen Linien der äußeren Geschichte sind durch nicht-jüdische Quellen hinreichend belegt. Was jedoch die innere Entwicklung des rabb. Judentums betrifft, sind wir fast vollständig auf das Selbstzeugnis der Rabbinen angewiesen, somit auf die Literatur einer einzigen

Gruppe innerhalb dieses Judentums – das Selbstverständnis der Rabbinen prägt jegliche Überlieferung. Zwar kann man dieses Bild zum Teil durch archäologische Funde (zumindest in Palästina), durch Texte der Kirchenväter und andere nichtjüdische Schriften überprüfen und korrigieren; Tatsache bleibt aber, dass außer den Rabbinen keine andere Gruppierung innerhalb des damaligen Judentums uns literarische Zeugnisse hinterlassen hat. Wenn die Geonim – etwa der *Seder Tannaim we-Amoraim* oder der *Brief des Scherira Gaon* – uns die Zustände der rabb. Zeit schildern, erfolgt dies wiederum in einem bestimmten Gruppeninteresse; somit sind sie kein geeignetes Korrektiv gegenüber den rabb. Darstellungen. Die tatsächliche Bedeutung der rabb. Bewegung innerhalb des jüdischen Lebens vor allem der talmudischen Periode ist so nur mit Vorsicht abzuschätzen. Sicher ist, dass die Rabbinen erst langsam zur anerkannten Führungsschicht innerhalb des Judentums aufgestiegen sind, erst allmählich ihre Gruppenliteratur zur fast kanonischen Literatur des Judentums werden konnte.

Der *Seder Tannaim we-Amoraim* (STA) verbindet eine Methodenlehre – wie kann man die geltende Halakha aus der rabb. Literatur ableiten? Wie verhält sich die Mischna zu den Baraitot und zu den halakhischen Midraschim? – mit einer Traditionskette nach dem Vorbild von Avot, aber auch unter dem Einfluss der islamischen Methode des *isnad al-hadith*; dieser Teil überliefert die Patriarchenliste ab Hillel sowie eine Aufzählung der rabb. Lehrer bis zum Ende der savoräischen Periode. Wie schon Azaria dei Rossi im Me'or 'Enayim bemerkt hat, steht am Ende dieser Liste das Datum 884 (sowohl in seleukidischer Zeitrechnung wie auch von der Welterschöpfung her datiert). Gewöhnlich betrachtet man somit 884 als Entstehungsjahr der Schrift, was jedoch keineswegs sicher ist, zumal die Schrift aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist. Stücke könnten aus Israel stammen, andere in Babylonien entstanden sein, spätere wiederum in Nordafrika und Frankreich, wo der vollständigste Text im Machzor Vitry überliefert ist. Kritische Ausgabe (Grundtext Machzor Vitry): K. Kahan, Hg., *Seder Tannaim we-Amoraim*, F 1935 (mit deutscher Einleitung); vgl. dazu J. E. Ephrati, *The Sevoraiic Period* 14–32; S. Abramson, *Le-toldot nusaḥ «Seder Tannaim we-Amoraim»*, FS E. Z. Melammed, Ramat Gan 1982, 215–247 (Geniza-Fragmente); R. Brody, *The Geonim* 274–277.

*Brief des Scherira Gaon* (Iggeret Rav Scherira Gaon, daher ISG): 987 vom Gaon von Pumbedita Scherira (ca. 906–1006) an Jakob ben Nissim ibn Shahin und die Gemeinde von Kairowan geschriebene Antwort auf Fragen zur Redaktion von Mischna, Tosefta und Talmud. Scherira verbindet eine Darstellung der rabb. Schriften mit einer Aufzählung der wichtigen Rabbinen sowie der Geonim bis zu seiner Zeit. In zwei Rezensionen, einer französischen und einer «spanischen», überliefert (diese ist nach *Schlüter* eher eine aschkenasische Überarbeitung). Während B. M. Lewin der «spanischen» Fassung den Vorzug gibt, wird heute eher

die französische bevorzugt, die allein in der Geniza belegt ist (cf. *Epstein*, IAL 610–615; *Brody*, The Geonim 20–25). Kritische Ausgabe: *B. M. Lewin*, Hg., Igeret Rav Sherira Gaon, F 1920, Ndr. J 1972; *M. Schlüter*, Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon. Mit einem Faksimile der Handschrift Berlin Qu. 685 (Or. 160) und des Erstdrucks Konstantinopel 1566, Tüb. 1993 (mit komment. Übers. beider Versionen). Dazu: *S. Assaf*, Geonim 149–153; *M. Beer*, The Sources of Rav Sherira Gaon's Igeret (h), Bar-Ilan 4–5 (1967) 181–196; *Ephrati*, The Sevoraiic Period 1–13; *I. M. Gafni*, On Talmudic Historiography in the Epistle of Rav Sherira Gaon: Between Tradition and Creativity (h), Zion 73 (2008) 271–296.

#### 4) Die Periodisierung der jüdischen Geschichte

In der rabb. Zeit erfolgt die Periodisierung aufgrund der Quellenlage völlig aus der Sicht der Rabbinen und ihrer Interessen: Zentral für sie ist das Verhältnis zu Tradition und Lehre, was sich auch in der Abgrenzung der Perioden spiegelt. Von Hillel und Schammai zu Beginn unserer Zeitrechnung – nach Joseph Ibn Aqnin, einem Schüler des Maimonides, schon ab Simeon dem Gerechten um 300 v. Chr., nach Abraham Ibn Daud's um 1160/61 geschriebenem Sefer ha-Qabbala wiederum erst nach 70, genauer nach Jochanan ben Zakkai beginnend – reicht bis zu Rabbi und seinen Söhnen, somit ins frühe 3. Jh., die Zeit der *Tannaiten* (aram. *tanna*, von hebr. *shana* «wiederholen, lehren, lernen»: die Meister der später als autoritativ betrachteten, mündlich durch ständige Wiederholung weitergegebenen Lehre) (dazu *Bacher*, ET I 193 f, II 241). Bis etwa 500 folgen die *Amoräer* (*amar*, «sagen, kommentieren», somit die Kommentatoren der tannaitischen Lehren). Die Zeit der *Savoräer* (*savar*, «meinen»: die Bearbeiter des babylonischen Talmud) im 6. und wohl auch frühen 7. Jh. findet ihre Fortsetzung in der Periode der *Geonim* (*gaon*, «erhaben», Titel der Schulhäupter Babyloniens) bis ins 11. Jh.

Diese Periodisierung ist schon sehr alt; bereits die Gemara des Talmud bzw. die Midraschim treffen die Unterscheidung zwischen den Tannaiten und den ihnen folgenden Lehrern: Als Tanna im eigentlichen Sinn (zu einer anderen Bedeutung siehe S. 22) bezeichnen sie nur die Lehrer der mishnaïschen Zeit, deren Aussprüche sie mit entsprechenden Verbalformen (*tenu*, *teni* u. Ä.) einleiten; ebenso ist die Verwendung von *amar* im spezifischen Sinn schon talmudisch. Die Bezeichnungen *savora* bzw. *gaon* stammen aus der gaonäischen Periode: So findet man die üblich gewordene Periodisierung schon in STA und ISG vor; Abraham Ibn Daud hat sie dann voll ausgebaut: Von ihm stammt auch die heute noch übliche Unterteilung der tannaitischen Periode in fünf Generationen, die der amoräischen Zeit in sieben Generationen.