

Hanna Liss

Ein Pentateuch wie andere auch?

Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuchs

1 Einführung

Dass die Lesung des Toraabschnittes im jüdischen Gottesdienst aus einer dafür vorgesehenen Tora-Rolle vorgenommen werden muss, ist ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass man „normalerweise“ aus einem gedruckten Buch liest, ja, es geht auch beides zusammen: Im heutigen Synagogengottesdienst liegt vorne auf dem Vorlesepult (*bima*) die handgeschriebene Tora-Rolle. Daneben wird ein gedrucktes hebräisches Exemplar zum parallelen Lesen und gegebenenfalls Korrigieren bei der Tora-Lesung verwendet, und die Gottesdienstbesucher verfolgen den Text aus einem gedruckten und heute oftmals sogar zweisprachigen Exemplar.¹

Aber all dies ist eigentlich gar nicht so selbstverständlich, denn von der jüdischen Antike an gab es bis ins frühe Mittelalter hinein eigentlich nur Rollen, und zwar nicht nur für die Tora, sondern für die gesamten *Vierundzwanzig Bücher* (wenn auch nicht alle in *einer* Rolle zusammengefasst waren). Warum es zur Ausbildung von Codices kam, wann und zu welchem Zweck (bei gleichzeitiger Beibehaltung der Rolle für liturgischen Gebrauch: Toralesung; Lesung der *Megillat Esther*), ist bis heute nicht so wirklich geklärt. Umgekehrt hat noch Rabbi Yitshaq ben Moshe im ‚*Or Sarua*‘ (ca. 1200–1260) eigens darauf verwiesen, dass seine Lehrer Rabbi Yehuda ben Shemuel he-Ḥasid und Rabbi Avraham ben Moshe während der Toralesung aus einem *Ḥumash*-Exemplar (das heißt ein Pentateuch) mit Targum gelesen hätten, und dass dies erlaubt sei, woraus wir schließen können, dass es offenbar nicht so selbstverständlich war.²

Seit wann haben die Juden ihre tradierten Texte (als heilige Texte?) in einen Codex geschrieben? Warum wurde die Rolle für bestimmte Zwecke (welche?!) aufgegeben, für andere aber beibehalten? In welcher Weise wurde versucht, den sakralen Charakter eines *sefer qodesh* neben der Tora-Rolle im Artefakt zum Ausdruck zu bringen?

Mit diesen Fragen hängt ein weiterer Punkt untrennbar zusammen: Die Tatsache, dass wir ab einem bestimmten Punkt auch Codices in der Überlieferung der hebräischen und aramäischen Bibel- und weiterer Texttraditionen vorfinden,³ sagt

1 Der nachfolgende Aufsatz wurde im Rahmen des Teilprojekts B04 des Sonderforschungsbereichs 933 *Materiale Textkulturen* verfasst. Ich danke Kay Joe Petzold für die kritische Lektüre.

2 Vgl. *Sefer Or Zarua*, *Sefer Or Saru'a*, Teil 1, *Hilkhot Qeri'at Shema* #11; vgl. dazu Ta-Shma 1999, 171–185 sowie im Folgenden.

3 Heute haben wir in der judäo-hebräischen Bibel-Codex-Tradition seit dem 9. Jahrhundert noch 36 vor dem 13. Jahrhundert *datierte* hebräische Bibelhandschriften, sechs aus dem 10. Jahrhundert, acht aus dem 11. Jahrhundert sowie 22 aus dem 12. Jahrhundert (vgl. auch Tov 2001, 23). Daneben

zunächst einmal nicht mehr aus, als dass man Texte nicht mehr in Rollenform anordnete, das heißt also, die Folio an den Seiten aneinander nähte, sondern Pergamentfolio in Lagen anordnete, indem man eine bestimmte Anzahl ineinander gelegter Doppelblätter zusammen heftete (drei Doppelblätter *ternio*; vier Doppelblätter *quaternio*; fünf Doppelblätter *quinternio* usw.).⁴ Wozu ein solcher Codex schlussendlich verwendet wurde, lässt sich aus dieser äußeren Form aber nur annähernd schließen: wichtiger sind hier der äußere Umfang (Anzahl der Folio und Lagen) und damit auch der Textumfang, der Aufbau einer Seite (*mise-en-page*) sowie Art und Umfang der Meta-Texte. Allerdings stellt man nur zu bald fest, dass wir zum Thema Rolle und Codex im Allgemeinen sowie den verschiedenen Codexformen im hebräischen Hochmittelalter im Besonderen bis heute vielfach nur vage Behauptungen finden, die sich seit den bahnbrechenden Arbeiten von Ludwig Blau⁵ mehr oder weniger unisono durch die Forschungsliteratur hindurchziehen. So soll daher im Folgenden ein kurzer Forschungsüberblick gegeben werden, um im Anschluss daran eine eigene und vom Bisherigen deutlich erweiterte Zugangsweise vorzustellen, die im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 933 *Materiale Textkulturen* bislang entwickelt wurde, aber mit Sicherheit noch weiter auszubauen sein wird.

2 Rolle und Codex: der Status Quaestionis

In seiner Studie *The Biblical Masorah* (hebr.) widmet Israel Yeivin dem Thema Rolle und Codex ganze zweieinhalb Seiten.⁶ Unter der Überschrift המגילה לעומת המצחף (,die Rolle im Vergleich zum Codex‘) unterscheidet Yeivin zwischen „religiösem oder kultischem“ (דתי/פולחני) Gebrauch für die Tora-Rollen und „nicht-religiösem/profanem“ (חילוני) Gebrauch der Kodices, ohne aber diese einzelnen Gebrauchs- oder Anwendungsfelder näherhin zu spezifizieren. Den Codex lässt Yeivin nicht vor dem Jahr 700 in Gebrauch treten und verweist darauf, dass es vor der Unterscheidung zwischen Codex und Rolle auch „profane Rollen“ (מגילות חילוניות) gegeben habe, die die masoretischen Akzente, *ga’ya* = Metegzeichen sowie eine Punktierung enthielten, aber eben nicht für gottesdienstliche, sondern für die „pro-

gibt es natürlich den weitaus größeren Teil von *undatierten* Manuskripten. Nach den neuesten Schätzungen sind ca. 5000 Manuskripte der hebräischen Handschriftentradition des jüdischen Mittelalters Bibelausgaben (Tora-Rollen und Codices sowie ca. 24.000 Fragmente aus der Kairoer Geniza; zu letzteren vgl. besonders auch die Datenbank „The Friedberg Geniza Project“, *Geniza* 2014; für die europäischen Einbandfragmente vgl. die Datenbank „Books Within Books“, *Books* 2014).

⁴ Einen guten Überblick bietet Turner 1977; zur Geschichte der hebräischen Codices vgl. Beit-Arié 1993; Beit-Arié 2003; Sirat 2002.

⁵ Vgl. Blau 1902.

⁶ Yeivin 2003, 3–5.

fane“ Lesung (קריאה חילונית) gedacht waren und daher auch zunehmend außer Gebrauch gekommen seien.⁷ Yeivins Unterscheidung in „religiöse“ und „profane“ Lesung ist allerdings schon deshalb schwierig, weil die Fragmente, die wir von den diversen Rollen heute noch besitzen, oftmals nicht erkennen lassen, welchem Zweck sie ursprünglich gedient haben mögen.⁸ Die aus der tannaitischen und amoräischen Epoche bekannten *pinakes* (hebr. sg. פִּינָקִים; griech. sg. πῖναξ) enthielten vor allem halakhische Zusammenstellungen.⁹ Die biblischen Rollen umfassten entweder einzelne biblische Bücher oder kleinere Zusammenstellungen. Allerdings zeigen die rabbinischen Schriften, in denen die Zusammenfassung mehrerer Bücher in einer Buch-Entität (Rolle) argwöhnisch diskutiert wird,¹⁰ dass den Juden die Rollenform und die damit einhergehende Vereinzelung der biblischen Bücher vertrauter und halakhisch angemessener erschien (abgesehen von der Tatsache, dass eine Rolle, die Tora, Schriften und Propheten umfasste, ausgesprochen unhandlich gewesen wäre).¹¹ Eine Ausnahme bildete hier wohl von Anfang an die Tora, die in beiden Formen, als *Ḥamisha Ḥumshe Tora* (also „Fünf Fünftel der Tora“) wie auch als *Ḥumash* „ein Fünftel“, das heißt ein biblisches Buch für sich, vorkommen konnte, wobei für letzteren Fall die öffentliche Lesung nicht in Frage kam.¹²

Wann die ersten Bibel-Codices geschrieben wurden, lässt sich nur annähernd und ausgehend von den ältesten bekannten Handschriften wie dem sogenannten *Codex Cairensis* (geschrieben im Jahr 895 von Moshe ben Asher) bestimmen. Nach dem spanischen Chronisten Avraham ben Shemuel Zacuto war der sogenannte *Codex Hilleli* im Jahr 1197 ca. 600 Jahre alt und wäre damit ungefähr um 600 verfasst worden.¹³ Selbst wenn dieser Zeitraum insgesamt doch wohl zu früh angesetzt scheint (Sarna selbst datiert schlussendlich ins 10. Jahrhundert), so ist doch nach Sarna entscheidend, dass das 7. Jahrhundert nicht nur *cum grano salis* die Einführung des biblischen Codex markiert, sondern vor allem die Hinzufügung der Voka-

7 Vgl. Yeivin 2003, 3–5. Allerdings (und leider wird dieser Aspekt viel zu wenig ausgeführt) verweist er darauf, dass die Karäer in ihrem Gottesdienst stets aus einer punktierten und akzentuierten Rolle gelesen hätten, da nach der karäischen Hermeneutik der masoretische Metatext, das heißt Vokalisation und Akzente, ebenfalls bereits am Sinai gegeben wurden; vgl. Allony 1979; Shalev-Eyni 2010, 155 mit FN 10.

8 Zu den beiden Haftara-Rollen vgl. Yeivin 1963; Fried 1968; Fried 1993; vgl. auch Oesch 1979, 115–117.

9 Vgl. Lieberman 1962, besonders 203–217.

10 Vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 13; *Massekhet Sofrim* (ediert in Higger 1930 und der elektronischen Resource „The Responsa Project“, *Responsa* 2014) III, 1.5.6. (= Higger 1930, 122–125); zu den kleinen Traktaten vgl. insgesamt auch Blank 1999.

11 Vgl. auch Blau 1902, besonders 57–63; Sarna 1974, Introduction.

12 Vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Gittin 60a: הכנסת משום בבית בחומשין אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום „Man liest in der Synagoge nicht aus einem einzelnen Buch des Pentateuchs: aus Achtung vor der Gemeinde.“

13 Vgl. Sarna 1974, Introduction.

lisierung und des Akzentsystems. Aber in dieser Argumentation wurde wohl das Pferd von hinten aufgezäumt; es ist immer wieder erstaunlich, dass der Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der masoretischen Codices und der Entwicklungsgeschichte des Qurʾān, bis hin zur Geschichte seiner Vokalisierung, vernachlässigt wird. Aber der geographische wie auch religionssoziologische Kontext der (arabischsprachigen!) Masoreten (unabhängig von der Frage, ob sie Karäer waren oder nicht)¹⁴ legen einen inneren Zusammenhang dringend nahe: Nach der islamischen Tradition wurde der (zunächst und noch bis Mitte/Ende des 9. Jahrhunderts unvokalisierte!) Qurʾān von Anfang an als Folio-Sammlung (auf Pergament *raqq*¹⁵) geschrieben und tradiert (*ṣaḥīfa*, pl. *ṣuḥuf*), die alsbald zu einem Codex *muṣḥaf* (pl. *maṣāḥif*) zusammengefügt wurde.¹⁶ Und in dieser Konkurrenz ist auch die Entstehung der großen masoretischen Codices zu verorten, ging es doch darum, die „Vierundzwanzig Bücher“ in eine Bucheinheit (*mitsḥaf*¹⁷) zu bringen.¹⁸

Was die Codices angeht, so setzt Yeivin eine entscheidende zeitliche Zäsur, die er (leider nur in einem Nebensatz formuliert) auch qualitativ kennzeichnet: Danach handele es sich bei den masoretischen Handschriften zwischen 850 und 1100 noch um unvermischte und einheitlich masoretische Metatexte,¹⁹ wohingegen die Handschriften nach 1100 eine Mischung unterschiedlicher masoretischer Systeme repräsentierten und Einflüsse von Grammatikern, ja sogar von Bibelauslegern (!) enthielten.²⁰ Dieser Aspekt wird leider überhaupt nicht in die eine oder andere Richtung spezifiziert. So bleibt unklar, ob der Einfluss der Grammatiker sich darin zeigt, dass grammatische Erklärungen eingefügt werden oder mittels einer Wortstatistik auf grammatische Phänomene verwiesen wird, und inwieweit dies nicht auch letztlich schon den Elementen der Auslegung zuzuordnen ist.

Ein wichtiger Aspekt, über den meines Wissens bislang niemand wirklich nachgedacht hat, ist die Tatsache, dass viele der älteren orientalischen Codices offenbar nie gebunden waren, wie mein Mitarbeiter Kay Joe Petzold beim Besuch der Bibliothek St. Petersburg (Russian National Library) herausfinden und dies auch durch bei einen bereits bei Paul Kahle gefundenen Hinweis bestätigen kann-

¹⁴ Vgl. auch Dotan 1977; Zer 2009.

¹⁵ Zur Verwendung dieses Begriffes auch bei den orientalischen Juden vgl. Haran 1985, 47–56.

¹⁶ Vgl. auch den sogenannten *Muṣḥaf Uthmān* (vgl. *Corpus* 2014, <http://www.corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/1/vers/1?handschrift=170>). Zu den spanischen Qurʾān-MSS des 11. und 12. Jahrhunderts vgl. auch Kogman-Appel 2004, 34–38.

¹⁷ Zu dem Ausdruck *mitsḥaf* vgl. auch Sarna 1974, Introduction, FN 20.

¹⁸ Vgl. auch schon Oesch 1979, 117, der das Bestreben, die Tora, Propheten und Schriften in einem Buch zu vereinen, allerdings nicht mit dem Qurʾān in Verbindung bringt. – Dass dieser Aspekt einmal mehr dafür spräche, dass wir es bei den frühen Masoreten mit Karäern zu tun haben, die hierin auch die prophetischen Bücher und Hagiographen gegenüber der Tora aufwerten konnten, sei an dieser Stelle zumindest erwähnt.

¹⁹ Vgl. Yeivin 2003, 9.

²⁰ Es nimmt daher nicht wunder, dass ihn auch nur erstere Handschriftengruppe explizit (Yeivin 2003, 9) interessiert und Gegenstand seiner Forschung ist.

te.²¹ Zwar werden diese Codices heute gemeinhin und damit manchmal vielleicht auch vorschnell als sogenannte Muster-Codices (hebr. sg. מוֹדֵל) ausgezeichnet, aber dies könnte ganz anders dargelegt werden, wenn dieser für die kodikologische Beschreibung so wichtige Aspekt näherhin geprüft und in größerem Umfang bestätigt werden könnte. Es handelte sich dann nämlich um Muster-Exemplare eines Textes, die aber in nicht gebundener Form, sondern als Loseblatt-Sammlung(en) an die Kopisten gegeben wurden, um eine größere Zahl von Kopien *gleichzeitig und einander identisch* herstellen zu können: Die endgültige Kanonisierung des hebräisch-aramäischen Bibeltextes einschließlich der Akzente, Satzzeichen und des masoretischen Metatextes wäre dann tatsächlich untrennbar und nachweislich ursächlich mit der Codexform verbunden! Inwieweit das Judentum im judäo-arabischen Raum hier zwischen *sefer* (Buch/Rolle) und *quntres* unterschied,²² und welche Bedeutung diesen jeweiligen Artefakten zukam, wäre nochmals in einem eigenen Schritt und vor allem unter Berücksichtigung der judäo-arabischen (und karäischen) Metatexte zu prüfen.

3 Hebräische Bibelcodices in Westeuropa

Die vor allem von der israelischen Bibelwissenschaft vorgenommene Konzentration auf die frühen vollumfänglich masorierten orientalischen Bibelhandschriften²³ und die Fragmente aus der Geniza²⁴ hat auch dazu geführt, dass sich die späteren europäischen Bibelhandschriften bis heute, von wenigen Ausnahmen einmal abgesehen, ein wenig wie in einem wissenschaftlichen Vakuum befinden, denn sie galten und gelten als philologisch wertlos. Aber diese philologisch motivierte Reduktion auf jeweils nur wenige Handschriften entspricht nicht dem paläographischen Befund, denn nach den neuesten Schätzungen sind ca. 5000 Manuskripte der hebräischen Handschriftentradition des jüdischen Mittelalters Bibelausgaben (Tora-Rol-

²¹ B19a und Codex Cairensis liegen bis heute ungebunden als Loseblatt-Sammlung in einer Holzkiste. Vgl. dazu P. Kahles Notiz zur erneuten Durchsicht des Cairoer Prophetencodex anlässlich seines Besuches am 20. Februar 1956 in Kairo bei David Zeki Lisha', dem Vorsteher der Karäer-Gemeinde, in der Karäer Synagoge „Shari'a es-Sebil Khazindar“ in 'Abbasiye, Kairo; in Kahle 1959, 91. Dies war für Qur'an-Ausgaben offenbar noch bis ins 19. Jahrhundert hinein üblich; vgl. Armstrong/Reeve 2007, 189.

²² Zu dieser vor allem im europäischen mittelalterlichen Judentum sehr wichtigen Unterscheidung vgl. Liss 2014.

²³ Die frühesten Zeugnisse sind der Codex Leningradensis (MS St. Petersburg, Codex Firkovich I B 19a [1008]); MS Jerusalem Crown (Codex Aleppo [925]), Codex Cairensis (896). Zu einer möglichen späteren Datierung des Codex Cairensis vgl. Beit Arié u. a. 1997, 53–55, 67–68; vgl. auch Shalev-Eyni 2010, 155 mit FN 13. – Zum Ganzen vgl. bereits Breuer 1976; Dotan 1971; Glatzer 2002; Yeivin 1968.

²⁴ Vgl. auch Goshen-Gottstein 1962, besonders 35–44.

len und Codices sowie ca. 24.000 Fragmente aus der Kairoer Geniza²⁵). Umgekehrt zeitigen die im Rahmen der judaistischen Mediävistik vor allem auf den kunsthistorischen Aspekt fokussierten Arbeiten zu den Bibelhandschriften (und Gebetbüchern)²⁶ kaum philologische Ergebnisse; auch die kodikologisch-paläographischen Beschreibungen, die in letzter Zeit auch die europäischen Bibelhandschriften integrieren, nehmen oftmals die philologische Seite und/oder die masoretischen Metatexte gar nicht oder nur sehr allgemein zur Kenntnis.²⁷

1963 legte Moshe Goshen-Gottstein anhand seiner Untersuchungen an den Geniza-Fragmenten eine erste Typologie verschiedener Codex-Typen vor, die er nicht nur paläographisch definierte, sondern auch in verschiedene Funktions- und Anwendungstypen aufteilte. Dabei unterschied er zwischen „Massora-Codices“, „Study-Codices“ und „Listener’s-Codices“.²⁸ Mit den Masora-Codices meinte er die vollumfänglich vokalisiert und akzentuierten sowie mit *masora parva* und *magna* versehenen Pracht-Codices, deren Sitz im Leben er in der professionellen Schreibertätigkeit, das heißt in den Kopistenstuben, verortete, wo derlei Codices als Musterexemplare dienten. Unter ‚Study Codices‘ verstand er jene Codices, die zwar vokalisiert sind, aber keinen masoretischen Metatext enthalten und somit eher für ein allgemeines Lern- und Lesepublikum gedacht waren. ‚Listener’s Codices‘ bildeten die Gruppe jener massengefertigten, schnell und nicht sehr sorgfältig abgeschriebenen Pentateuch-Ausgaben, die in der Synagoge von Privatpersonen zum Mitlesen während der Tora-Lesung verwendet wurden. Auf der Basis der Arbeiten von Goshen-Gottstein schlug David Stern eine ähnliche Unterteilung in „masoretic Bible“, „liturgical Pentateuch“ und „study Bible“ vor.²⁹ Bei all diesen Versuchen einer Klassifizierung zeigte sich jedoch, dass keines der genannten Unterscheidungskriterien auch für eine Differenzierung in verschiedene geographische und soziokulturelle Räume zu verwenden war.

Darüber hinaus sind sowohl die von Goshen-Gottstein vorgeschlagene Einteilung als auch jene von Stern auch deshalb nur in Ansätzen wirklich brauchbar, weil wir zum einen Pentateuch-Ausgaben finden, die durchaus für den liturgischen Gebrauch hätten bestimmt sein können, aber auch masoretische Metatexte enthalten; zum anderen lässt sich nicht ersehen, warum die masoretischen Ganzbibeln

²⁵ Vgl. Geniza 2014; für die europäischen Einbandfragmente vgl. Books 2014.

²⁶ Vgl. z. B. Metzger 1972; Narkiss 1983; Metzger 1994; Kogman-Appel 2004, besonders 34–97; Kogman-Appel 2009.

²⁷ Eine Ausnahme bildet Olszowy-Schlanger 2003. In ihrer Beschreibung von MS London Sassoon 282 = Valmadonna 1 finden sich neben den rein paläographischen *data* wie Schrift, Nähte, Hefung, Linierung, Tinte, *mise-en-page* auch ausführliche Vergleiche zur Vokalisation (vgl. insgesamt S. 109–140, besonders 129–137), vor allem zum Austausch von *qamats* und *pataḥ*, *segol* und *tsere*, zur Schreibung von *qamats qatan*, zum konsonantischen *waw* am Ende eines Wortes, zu *dagesh* und *rafe*, *dagesh qal* in den BGDKPT-Buchstaben, zum diakritische Punkt im *shin* u. a.

²⁸ Vgl. Goshen-Gottstein 1963, 35–44 (Goshen-Gottstein schrieb Masora stets mit zwei „s“).

²⁹ Vgl. Stern 2012, besonders 236–240.

nicht auch in der Synagoge hätten verwendet werden können. Auch der Beitrag von Stern geht daher über allgemeine Beobachtungen (zumeist auf der Basis der kunstgeschichtlichen Arbeiten von Katrin Kogman-Appel³⁰ und Shalev-Eyni³¹) nicht hinaus: weder wird eine geographische Spezifizierung versucht, noch überhaupt ansatzweise ein Kriterienkatalog erstellt, anhand dessen man die einzelnen (Teil-)Bibelausgaben genauer klassifizieren könnte.

Und noch ein weitere Punkt ist hier zu bedenken: Nahezu alle genannten Autoren gingen selbstverständlich von einem irgendwie gearteten Gebrauch in der Synagoge aus. Aber die Frage, ob man in der Synagoge aus einem (Pentateuch-)Codex hätte lesen dürfen, stand im 12. Jahrhundert durchaus zur Debatte. So besteht unter den ashkenasischen und sefardischen Dezisoren ein Dissens hinsichtlich der Frage, ob man aus *Ḥumashin*, das heißt aus Pentateuch-Ausgaben, im Gottesdienst lesen dürfe, wenn keine Tora-Rolle zur Verfügung stand.³² Die spanischen, provençalischen und zunächst auch die nordfranzösischen Gelehrten³³ erlaubten die Lesung im Gottesdienst dort, wo ein Minyan, aber keine Tora-Rolle zur Verfügung stand.³⁴ Die ashkenasischen Gelehrten verboten dies, weil der Segensspruch (*berakha*) über das rituelle Lesen dann umsonst gesprochen sei (ברכה לבטלה).³⁵

In einem Responsum erlaubte Maimonides³⁶ die *berakha* über einem *Ḥumash*-Exemplar und unterschied dabei nicht zwischen öffentlicher Lesung im Rahmen eines Minyan und privater Lesung, weil beides als *limmud ha-tora* ‚Studium der Tora‘ zu werten sei. Maimonides konnte sich dabei auf die Meinung der gaonäischen Dezisoren berufen, die auf die Frage, ob man auch aus einem nicht kosher hergestellten oder auf *qelaf* geschriebem *Sefer Tora* lesen dürfe, entschieden hatten, es sei erlaubt, denn die *berakha* würde schließlich nicht über das Artefakt [das heißt das Material], sondern über die Lesung [das heißt den Leseakt] gesprochen (והשיב) (שמותר לברך שאין הברכה אלא על הקריאה).

Bevor also im Allgemeinen und im Wesentlichen am Artefakt vorbei verschiedene ‚Sitze im Leben‘ rekonstruiert und heutige Lese- und Lernmethoden ins jüdische Mittelalter transferiert werden, scheint es daher geboten, zunächst einmal einen Kriterienkatalog aufzustellen, auf den hin die einzelnen (Teil-)Bibel-Codices untersucht werden. Ein solcher Katalog muss allerdings über den reinen Bibeltextum-

³⁰ Vgl. besonders Kogman-Appel 2004.

³¹ Vgl. Shalev-Eyni 2010, besonders 2–18.

³² Zum Ganzen vgl. auch Ta-Shma 1999, 171–181.

³³ Erst Rabbenu Tam, der Enkel Rashis und Bruder des Rabbis Shemuel ben Meirs, schloss sich der ashkenasischen Ansicht an, woraufhin sich auch in Frankreich das Verbot durchsetzte; vgl. Ta-Shma 1999, 172.

³⁴ Vgl. Ta-Shma 1999, 171.

³⁵ Vgl. auch oben S. 299 mit FN 2. Vgl. auch den Bericht des Simḥa ben Shemuel aus Vitry im *Maḥzor Vitry* I, #117, S. 88, wo gerade umgekehrt hervorgehoben wird, dass man seine private Lesung gleichzeitig mit der öffentlichen vollenden solle (לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים) (מקרא ואחד תרגום); siehe die Edition Samuel 1963 von Hurwitz).

³⁶ Zitiert in Ta-Shma 1999, 172.

fang oder die masoretischen Metatexte deutlich hinausgehen. Im Falle der europäischen Bibelhandschriften wäre beispielsweise zu prüfen:

1. Welche biblischen Bücher enthält der Codex?
2. Umfasst der Codex nur den hebräischen (und nur in Ausnahmen auch aramäischen) Bibeltext oder auch den Targum?
3. Wenn der (oder: ein) Targum enthalten ist: Ist er Teil des Haupt-Textes (also alternierend mit dem Bibel-Text) oder in einer eigenen Marginal-Kolumne angeordnet?³⁷
4. Ist der Text in Kolumnen angeordnet, wenn ja: wieviele befinden sich auf einer Seite?³⁸
5. Welche Metatexte enthält der Codex? Finden sich Notationen der Parashiyyot-Abschnitte, und wenn ja, in welcher Form? Enthält der Haupttext Spatien bzw. Abschnittskennungen, sogenannte *petuhot* und *setumot*, und wenn ja: lässt sich erkennen, ob damit auf die entsprechende Lücke, die jeweilige Zeile, oder den davor oder danach angefügten Abschnitt verwiesen wird?
6. Finden sich masoretische Noten (*masora parva*; *masora magna*) sowie masoretische Sekundärtexte und Zusammenstellungen (z. B. *Okhla we-Okhla*; *Sefer ha-Ḥilufim* ‚Buch der Varianten‘³⁹)?
7. Gibt es neben der Notation der Parashiyyot und sonstiger Abschnittskennungen andere Verweise oder gar Kapitelangaben?
8. Enthält der Codex Illuminationen, Zeichnungen oder hebräische Mikrographie? Wie aufwändig ist das Buch gestaltet (Farbmaterial; farbige Illuminationen; farbige Textpassagen etc.)?
9. Finden sich halakhische Anweisungen zur synagogalen Performanz oder den Schreibvorschriften?
10. Finden sich unbekannte oder extravagante Notationen?
11. Finden sich Hinweise auf Texte außerhalb des Bibelcodex, die die eine oder andere äußere Form erklärend ergänzen könnten?
12. Lässt sich erkennen, ob, und wenn ja, welche Texte *gelesen* werden sollen? Gibt es Texte oder metatextliche Elemente (z. B. *tagin*⁴⁰), die nicht gelesen, sondern sehend (und stumm?!) wahrgenommen werden sollen, manche zur schnelleren Auffindung einer Textstelle oder eines liturgischen Abschnittes, andere, um auf außertextliche Sachverhalte oder auf weitere im Text nicht geschriebene, aber mitgedachte Texte zu verweisen? Welche Zeichen sind einfach der Vollständigkeit halber notiert?

³⁷ Vgl. dazu zuletzt ausführlich Attia 2014.

³⁸ Nach Shalev-Eyni 2010, 4 weisen die orientalischen Bibelcodices und auch eine ganze Reihe der europäischen Bibelhandschriften drei Kolumnen pro Seite auf.

³⁹ Vgl. dazu Lipschütz 1964; Ognibeni 1995.

⁴⁰ Vgl. dazu im Folgenden S. 317ff.

Diese Punkte sollen nachfolgend ausgehend vom sogenannten *Regensburg Pentateuch* anfänglich diskutiert und punktuell auch mit weiteren europäischen Bibelhandschriften verglichen werden,⁴¹ um die von Goshen-Gottstein oder Stern vorgeschlagenen Typologie zu ergänzen bzw. ausdifferenzieren. Bei näherem Hinsehen stellt sich nämlich heraus, dass die europäischen Bibelhandschriften in Codexform, von denen sich viele zwar darin ähneln, dass sie nur den Pentateuch (mit oder ohne *Megillot*; mit oder ohne *Haftarot*) enthalten, in nahezu allen zuvor genannten Punkten voneinander abweichen. Die Frage, warum dies so ist, und was dies eigentlich für die Handhabung der einzelnen Handschriften aussagt, wer diese Manuskripte benutzen, wofür und in welchem Kontext er sie verwenden wollte/sollte, ist bislang kaum gestellt worden. Man wird hier auch nur dann präziser eingrenzen und klassifizieren können, wenn paläographische, philologisch-historische und kultursoziologische Fragestellungen gleichermaßen zum Zuge kommen. Umfassende praxeologische Forschungen an den handschriftlichen Artefakten des jüdischen Mittelalters, das heißt in unserem Fall die Frage nach den materialen Präsenzmustern des Geschriebenen einschließlich seiner philologischen, ritual- und halakhageschichtlichen Qualität, stehen mehr oder weniger für alle hebräischen Bibelcodices noch aus. Ebenso fehlt vollkommen eine Relationierung der ritual- und halakhageschichtlichen Quellen zu den uns heute noch zugänglichen Artefakten. Auch diesem Desiderat soll im Folgenden erstmals Abhilfe geschaffen werden. In dieser Vorläufigkeit dienen die nachfolgenden Überlegungen vor allem als Hinführung zu einem größeren Forschungsprojekt.

Der *Regensburg Pentateuch* soll zunächst eine paläographische Beschreibung erhalten, die im Anschluss daran durch zeitgenössische oder zumindest zeitlich nahestehende ritual- bzw. halakhageschichtliche und theologische Quellen ergänzt wird. Es lässt sich nämlich zeigen, dass viele Eigentümlichkeiten dieser Handschrift ohne externe Quellen nur in Ansätzen oder gar nicht verständlich sind. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, dass man im Umgang mit mittelalterlichen Handschriften nicht einfach bei den Artefakten selbst in der paläographisch-kodikologischen Betrachtung verbleiben darf, sondern auch zu den (denkenden und schreibenden!) Menschen gelangen muss, die diese Manuskripte für einen bestimmten Zweck hergestellt haben und in einer sehr spezifischen Weise mit ihnen umgegangen sind.

⁴¹ Vergleichshandschriften waren (nach Alter sortiert): Codex Leningradensis, MS St. Petersburg B19a (1008); London, Valmadonna Trust Libr. 1 (Sassoon 282; 15. Tammuz 4949 = 1189); Vat. ebr. 468 (La Rochelle, 6. Tishri 4976 = 1215); Vat. ebr. 482 (La Rochelle, 1216), Berlin or. qu. 9 (Nordfrankreich 1233); Vat. ebr. 14 (Rouen, 21. Av 4999 = 1239).

4 Der Regensburg Pentateuch

Der *Regensburg Pentateuch* (MS Jerusalem IM 180–52 [#34698])⁴² ist eine Handschrift, die wohl um 1300 in Regensburg von zwei Schreibern und insgesamt vier Masoreten angefertigt wurde.⁴³ Der Auftraggeber war möglicherweise Rabbi Gad ben Peter ha-Levi aus Regensburg, der als Eigentümer des Manuskriptes genannt ist.⁴⁴

Der *Regensburg Pentateuch* enthält die Tora, die fünf Megillot, die Haftarot, das Buch Hiob sowie Abschnitte aus dem Buch Jeremia (Jer 2,29–8,12; 9,24–10,16). Dieses Manuskript ist bei den israelischen Kunstgeschichtlerinnen vor allem wegen seiner aufwändigen Illuminationen in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten. So hat beispielsweise Katrin Kogman-Appel die Illuminationen des Heiligtums und der Tempelgeräte (fol. 155v–156r) auf ihre Rezeption sefardischer Buchillustrationen hin untersucht.⁴⁵ Zuletzt hat Michal Sternthal in einer bislang unveröffentlichten (hebräischen) Master-Arbeit eine ausführliche kodikologische und paläographische Beschreibung vorgelegt. Hervorzuheben ist vor allem, dass sich Sternthal nicht nur auf die ikonographischen Aspekte der insgesamt fünf ganzseitigen Illustrationen konzentriert, sondern an einzelnen Stellen auch kodikologisch-philologische Aspekte bearbeitet und darüber hinaus nicht nur die Schreiber (des Haupttextes), sondern auch die drei oder vier (!) verschiedenen masoretischen Hände paläographisch in den Blick genommen hat.⁴⁶

4.1 Aufriss und Inhalt der Handschrift

Tora (mit masora parva und magna): Genesis: 1v–39v; Exodus: 39v–71v; Leviticus: 71v–93r; Numeri: 93v–124r; Deuteronomium: 124r–152r.

Fünf Megillot (mit masora parva und magna): Esther: 158v–167v; Ruth: 168r–170r; Hohelied: 170r–172r; Klagelieder: 172r–174v; Prediger: 174v–179r.

⁴² Vgl. den Katalog des *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* der Hebrew University (Catalogue 2014); vgl. auch die Beschreibung der Illuminationen in *The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art* vom Center of Jewish Art (Bezalel 2014).

⁴³ Der erste Schreiber (David bar Shabbetai; er nennt sich am Ende des Buches Devarim, fol. 152r) schrieb die Tora und das Buch Esther, möglicherweise auch einen Teil der Masora (vgl. Sternthal 2008, 16 mit FN 44); der zweite, der Barukh hieß, schrieb den Rest (zum Aufriss vgl. nachfolgend); zu den verschiedenen Händen in der Masora vgl. ausführlich Sternthal 2008, 15–17, besonders 16 mit FN 43f.

⁴⁴ Vgl. Wischnitzer 1935, 305; Sternthal 2008. Rabbi Gad ben Peter aus Regensburg war der Sohn des jüdischen Geldverleihers Peter bar Moshe ha-Levi (vgl. dazu auch Schubert 2012, 59).

⁴⁵ Kogman-Appel 2009; Offenberg 2013, 25, 56.

⁴⁶ Sternthal 2008, besonders 7–19, 79–101.

Die Reihenfolge der fünf Megillot ist exzeptionell unter den von uns bislang untersuchten europäischen Ganz- und Teilbibeln. Weitere MSS, die darin eine sehr ähnliche Reihung bieten, dass Esther an erster Stelle steht, sind die ebenfalls als ashkenasisches Manuskript ausgezeichnete Londoner Handschrift Harley 5706 (13. Jahrhundert) sowie BM Add. 9404 und Or. 2786, in der die Megillot die Reihenfolge Esther/Hohelied/Ruth/Klagelieder/Prediger aufweisen, mit- hin in analoger Reihenfolge bei Vertauschung von Ruth und dem Hohelied stehen.⁴⁷ Die Reihenfolge der Megillot wie insgesamt (bei den Ganzbibeln) der Hagiographen ist bislang noch nicht untersucht worden; eine inhaltliche Qualifizierung steht daher noch aus.

Segenssprüche über Toralesung und Haftara: 179r–180r; Haftarat (= Prophetenlesungen; mit *masora parva* und *magna*) für die einzelnen und besonderen Shabbatot: 179v–224v; Segenssprüche nach der Haftara-Lesung: 224v–225r.

Weitere Bibeltexte: Hiob (mit *masora parva* und *magna*): 225v–240r; Unheilsworte aus Jer 2,29–8,12; 9,24–10,16: 240r–245r.⁴⁸

Die Nennung von Hiob und den Jeremia-Auszügen mutet aufs erste befremdlich an; sie gehören aber zur Lesung des Trauer- und Fastentages zum 9. Av (*Tisha be-Av*).⁴⁹ Auch MS Berlin

⁴⁷ MS British Library Harley 5706, Add. 9404, Or. 2786 (Margoliouth 1905, Bd. 1, #72, S. 46f.). Mein Dank für diese Information gilt Kay Joe Petzold, M. A., der im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 933 *Material Textkulturen* im Teilprojekt B04 *Gelehrtenwissen oder ornamentaler Zierrat? Die Masora der Hebräischen Bibel in ihren unterschiedlichen materialen Gestaltungen* eine Dissertation anfertigt und in diesem Zusammenhang die wichtigsten europäischen Bibel- und Bibelkommentar-Manuskripte auf diese Frage hin verglichen und mir diese Übersicht zur Verfügung gestellt hat. Aus dieser Übersicht stammen auch die Informationen zu MSS Vatican Ebr. 14, London, Valmadonna Trust Library 1 (Sassoon 282) und Berlin or. qu. 9.

⁴⁸ Einen solchen Aufriss bieten auch die Manuskripte Princeton University, Sheide Library, Ms. 136 aus dem Jahr 1313 und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. hebr. 14 aus dem Jahr 1340, beide ebenfalls ashkenasischer Provenienz, zum Ganzen vgl. Sternthal 2008, 7 mit FN 14. – Die Reihenfolge der Megillot (und weiterer Schriften im Falle von Vollbibeln) konnte in den verschiedenen Bibeln signifikant voneinander abweichen; so weisen die MSS München heb. 5 (ein Rashi-Kommentar), Wrocław M1106 und Mailand, Biblioteca Ambrosiana B30 inf. (Ganzbibeln), geschrieben zwischen 1233 und 1239 von demselben Schreiber und Naqdan Josef Bar Qalonymus für den Mäzen Josef ben Moshe, die jeweils gleiche Reihenfolge von Ruth, Hohelied, Prediger, Esther, Klagelieder, Psalmen und Hiob auf (zum Ganzen vgl. Kay Petzold, „Text-Image relationship in Ms. BSB München 5“, unpublizierter Vortrag, gehalten auf der Tagung *Text-Image Relationship and Visual Elements in Written Hebrew Sources from the Middle Ages to Early Modern Period*, November 10–12, 2013, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg). Zu den verschiedenen Anordnungen der Megillot vgl. bereits Ginsburg 1966, 3f. Die Zuordnung der Megillot zu den Pilgerfesten stammt ohnehin erst aus der gaonäischen Zeit (vgl. *Massekhet Soferim* XIV, 18 in Higger 1930; *Responsa* 2014).

⁴⁹ Der babylonische Talmud, Traktat Ta'anit 30a, schreibt für den Fasttag *Tisha be-Av* vor, dass für die private Lektüre nur solche Passagen aus Bibel und mündlicher Lehre studiert werden dürfen, die für gewöhnlich nicht gelesen werden (קורא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו קורא בשנה לשנות); für die öffentliche Lesung wurden neben der Lesung der Klagelieder auch das Buch Hiob und die Unheilsworte (הדברים הרעים) aus dem Buch Jeremia vorgeschlagen. Heute wird am *Erev Tisha be-Av* das Buch Klagelieder und am *Tisha be-Av*-Tag neben Dtn 4,25–40 Jer 8,13–9,23 gelesen. In den drei Wochen der Trauer zwischen dem 17. Tammuz und 9. Av werden als besondere Haftarat Jer 1,1–2,3; Jer 2,4–28; 3,4 sowie Jes 1,1–27 gelesen.

or. qu. 9 lässt Hiob unmittelbar auf die fünf Megillot folgen. Dass die Lesung von Hiob und ausgewählten Abschnitten aus den Unheilsworten des Jeremia in den ashkenasischen Gemeinden auch so gehandhabt wurde, zeigt der *Sefer ha-Roqeaḥ* des Rabbis El‘azar ben Yehuda aus Worms, der dies explizit vorschreibt: „Es ist verboten, [an *Tisha be-Av*] in der Tora, den Propheten und den Schriften zu lesen, und in der Mishna, dem Midrash, aus Halakhot[-sammlungen] und Aggadot[-sammlungen] zu lernen. Man liest [vielmehr] *kinot* [Klagen], Hiob und aus den Unheilsworten des Jeremia.“⁵⁰

Illustrationen: Die Handschrift enthält insgesamt fünf ganzseitige Illustrationen, die *Beschneidung und Bindung Isaaks*: 18v,⁵¹ *Mattan Tora* (Gabe der Tora): 154v,⁵² *Aharon, der Mishkkan* (Wohnung) und seine Geräte: 155v–156,⁵³ Illustrationen zur *Megillat Esther*: 157v⁵⁴ sowie *Hiob und seine Freunde*: 225v.⁵⁵

Der *Regensburg Pentateuch* ist rein hebräisch geschrieben und enthält keinen Targum.

4.2 Mise-en-Page

Der Bibeltext ist in einer Kolumne geschrieben.⁵⁶ An den Paraschenanfängen ist das jeweils erste Wort des Satzes oftmals chrysographisch geschrieben,⁵⁷ manchmal auch blau unterlegt und rot umrandet.⁵⁸ Die *masora parva*, und hier ist schon

⁵⁰ Vgl. El‘azar ben Yehuda, *Sefer Roqeaḥ, Hilkhhot Tish‘a be-Av*, #310: ואסור לקרות בתורה ובנביאים וקורא בקנות ובאיוב ובדברים הרעים שבירמיה ובכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובאגדות. (Responso 2014).

⁵¹ Vgl. Sternthal 2008, 20–27.

⁵² Vgl. Sternthal 2008, 27–33.

⁵³ Vgl. Sternthal 2008, 34–48.

⁵⁴ Vgl. Sternthal 2008, 48–51.

⁵⁵ Vgl. Sternthal 2008, 52–55.

⁵⁶ Zu den Maßen der Handschrift (243 × 185 mm) und der Textfelder (Tora: 169–179 × 86–115 mm; Esther abweichend) vgl. Sternthal 2008, 79–80. – Bereits hier zeigt sich, dass die gängige Unterscheidung in ashkenasische und französische Manuskripte zu ungenau ist: Nach Shalev-Eyni 2010, besonders 2–12 unterscheiden sich die französischen und ashkenasischen Manuskripte vor allem darin, dass die französischen Pentateuch-Ausgaben zumeist keinen Targum enthalten und eher den Rashi-Kommentar am Rand und den Bibeltext in einer Kolumne bieten, während die deutschen Pentateuch-Ausgaben ‚traditionell‘ in drei Kolumnen und den Targum interlinear aufweisen: Leider trifft dies weder auf die in Frankreich kopierten MSS Vat. Ebr. 14 (1239) und Berlin or. qu. 9 (1239) noch auf den *Regensburg Pentateuch* zu.

⁵⁷ Vgl. fol. 8v: der Beginn von Parashat *Lekh Lekha* (Gen 12).

⁵⁸ Zu den einzelnen Varianten bei den verschiedenen Schreibern vgl. Sternthal 2008, besonders 93–97.

die erste massive Auffälligkeit dieser Handschrift zu erkennen, ist an den äußeren Texträndern notiert, und zwar konsequent von oben nach unten, also in *vertikaler* Ausrichtung, oftmals mit Schreiberanweisungen vermischt. Der Schreiber hat (oftmals kaum zu erkennen) feine senkrechte rote Linien gezeichnet, um die einzelnen masoretischen Anmerkungen einigermaßen lesbar zu machen und dem Text zuordnen zu können. Gleichwohl entsteht dabei auf den ersten Blick ein buntes Durcheinander masoretischer Anmerkungen in mehreren (in der Regel zwischen sechs und acht) Spalten. Am oberen und unteren Rand ist die *masora magna* jeweils mehrzeilig notiert: durchgehend oben jeweils zwei, am unteren Rand jeweils drei Zeilen.⁵⁹ Zwischen *masora magna* und Bibeltext findet sich, ebenfalls durchgehend notiert, die jeweilige Parascha (von späterer Hand) angegeben. Am inneren Rand sind zum einen Anmerkungen der *masora parva*, aber ebenso auch der *masora magna* notiert. Eine lateinische Paginierung findet sich am unteren rechten Rand der Verso-Seite.

Im Tora-Teil, das heißt also von fol. 1v–152r, weist der Codex durchgehend 60 Zeilen Haupttext (Bibeltext) auf jedem *Blatt*, das heißt 30 Zeilen pro Seite, auf (beim Buch Esther sind es 20 Zeilen). Der Aufbau von Blatt (hebr. דף) und Seite (hebr. עמוד) ist darin ungewöhnlich, dass er auf jeder *Verso*-Seite mit dem Buchstaben *Waw* beginnt, außer an sechs Stellen, die mit anderen Buchstaben beginnen, die sich in textchronologischer Reihenfolge zu den Worten בִּי'ה שִׁמ'ו (das heißt ‚Durch Y'H, seinen Namen‘; Ps 68,5) zusammensetzen lassen.⁶⁰ Masoretische Schreibereintragungen, die den Bezug auf בִּי'ה שִׁמ'ו explizit notieren, finden sich an allen Stellen außer Gen 1,1.⁶¹ An zwei Stellen (fol. 38v und 50v) notiert die weitere masoretische Hand⁶² das aus der Reihe fallende Wort (הבאים und יודוך) und fügt daran die Bemerkung an: עזרא / תיקון / תורה / בספר / העמוד / בראש „in einer Tora-Rolle am Anfang der Seite. Eine Anordnung Ezras“ (Abb. 1).

⁵⁹ Im Einzelnen aufgeführt bei Sternthal 2008, 79–80. Auffällig ist die *masora magna* im Estherbuch notiert: oben in vier und am unteren Rand in sechs Reihen.

⁶⁰ Gen 1,1 (בראשית), fol. 1v; 49,8 (יודוך), fol. 38v; Ex 14,28 (הבאים), fol. 50v; 34,11 (שמר), fol. 65v; Num 24,5 (מה טובו), fol. 114v; Dtn 31,28 (ואעידה), fol. 149v. Diese Auffälligkeit hat auch Sternthal 2008, 8 mit FN 19 bereits gemerkt und verweist zu Recht darauf, dass das erste Wort auf fol. 66v aus Ex 35,19 (את בגדי) nicht zur Gruppe בִּי'ה שִׁמ'ו gehört.

⁶¹ Fol. 38v: בִּי'ה / שִׁמ'ו / בראש / העמוד / בתחלת / הדף; fol. 50v: בִּי'ה / שִׁמ'ו / בראש / העמוד / הדף; fol. 65v: בִּי'ה / שִׁמ'ו / בראש / העמוד / הדף; fol. 114v: בִּי'ה / שִׁמ'ו / בראש / העמוד / הדף; fol. 149v: בִּי'ה / שִׁמ'ו / בראש / העמוד / הדף. Die Schrägstriche markieren hier jeweils eine neue Zeile.

⁶² Sternthal 2008, 15 macht im Schreibabschnitt von David (Tora und Esther, fol. 1v–167v) zwei masoretische Hände aus, die parallel und ineinander verflochten gearbeitet haben.

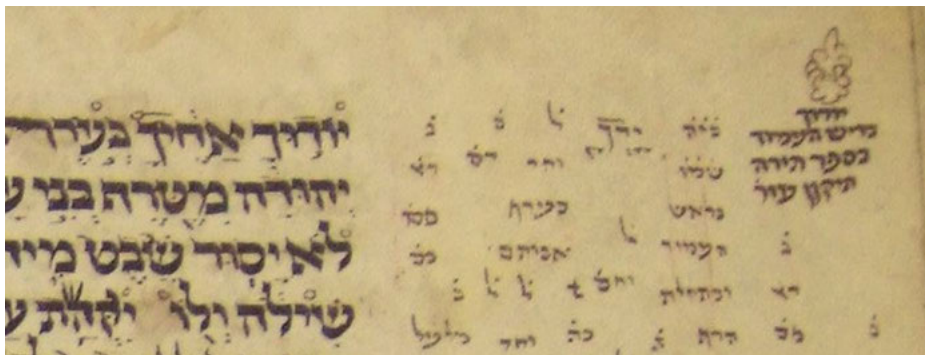


Abb. 1: MS J_IM_180–52, fol. 38v, © Israel Museum, Jerusalem.

In der mittelalterlichen Diskussion um *Halakha* (religionsgesetzliche Vorschrift) und *Minhag* (Brauch) wird dieses Layout, wonach die Seite einer Tora-Rolle mit dem Buchstaben *Waw* zu beginnen habe, *ווי העמודים* (*wawe ha-ammudim*, ‚die *Wawim* des Seiten[anfangs]‘) genannt. Dieser Ausdruck stammt aus der Baubeschreibung des Wüstenheiligtums, des portablen (!) Heiligtums Israels in der Wüste, und dort genauer aus der Baubeschreibung des Vorhofes (*ḥatser*), in der von den ‚Haken der Säulen‘ die Rede ist.⁶³ Dass sich der Schreiber (David bar Shabbetai), an diese Vorgabe ganz offensichtlich zu halten suchte, zeigt eine Bemerkung, die sich am inneren Rand, beginnend auf der Höhe der 13. Zeile, auf fol. 152r findet:

סך הכל העמודים / [מ]אה וחמשים / להעתיק ספרי / [ת]ורה הוא מתוקן / [ב]ווי עמודים וס / ששים שורות / כל עמוד ועמוד / סוף פסוק בסוף / כל עמוד ועמוד / וביה שמו כתיקן

„Insgesamt [umfasst die Anzahl der] Seiten einhundertundfünfzig; um Tora-Rollen abzuschreiben, wird dies [nach dem Layout] der *wawe ha-ammudim* angeordnet, [und zwar] sechzig Zeilen auf jedem einzelnen Blatt⁶⁴ und einem Versende auf jeder einzelnen [Recto-]Seite. Auch die [Ausnahmen nach dem] שמו ביה שמו sind entsprechend ihrem Muster.“

Eine Tora-Rolle, die auf *gewil* geschrieben wird (vgl. bereits den babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 15a; Maimonides, *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin* I, 8–9),⁶⁵ notiert den Bibeltext einseitig, und hier zumeist auf der Fleischseite. Wenn

⁶³ Ex 27,10.11; 38,10.11.12.17.

⁶⁴ Offenbar wurde terminologisch nicht immer sauber zwischen Blatt (*daf*) und Seite (*ammud*) unterschieden, denn *ammud* kann hier nicht ‚Seite‘, sondern nur ‚Blatt‘ (das heißt Vorder- und Rückseite) bedeuten, denn das ganze Blatt kommt auf 60 Zeilen; auf jeder Seite finden sich dreißig Textzeilen im Haupttext, dem Bibeltext.

⁶⁵ Zum Ganzen vgl. besonders Haran 1985, 33–47. *Gewil* ist die dickste Haut, von der nur die Epidermis, das heißt das Haar und die äußerste Schicht, entfernt wurden (praktisch synonym mit עור ‚Haut‘ in der rabbinischen Literatur); *qelaf* und *dukhsustos* (Haarseite) sind demgegenüber feiner als *gewil* (vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 79b und Traktat Menachot 32a).

ein Tora-Folio nach dem Layout der *wawe ha-ammudim* geschrieben wird, ist das *Waw* zu Beginn der Seite oben rechts zu erkennen und alle sechzig Zeilen liegen (jedenfalls theoretisch) im Blick des Lesers. Bei einem Codex, dessen einzelne Lagenblätter beidseitig beschrieben werden, muss daher der Beginn der Seite mit dem *Waw* auf der Verso-Seite notiert werden, damit sich die sechzig Textzeilen nach wie vor im Blick des Lesers befinden. Dies erklärt auch die Tatsache, dass sich bei dieser Handschrift, wie übrigens bei vielen ashkenasischen Manuskripten, die Fleischseite von der Haarseite kaum unterscheidet.⁶⁶ Dass dieses Seiten-Layout für den Eigentümer/Nutzer des Jahres 1601 bereits ganz üblich war, zeigen Einträge von dieser späteren Hand.⁶⁷

4.3 Abschnittskennungen

Schon die Handschriftenfunde von Qumran lassen Text- und Abschnittsgliederungen erkennen,⁶⁸ die wir bis heute nur in Ansätzen verstehen und einordnen können, weil sich die Belege als ausgesprochen uneinheitlich erweisen. Dies wundert umso mehr, als die rabbinischen Texte, wie ein Diktum aus *Massekhet Sefer Tora* zeigt,⁶⁹ auf den ersten Blick auf eine deutliche Unterscheidung zwischen *petuḥa* und *setuma* drängen, und die Brauchbarkeit einer Tora-Rolle für den liturgischen Gebrauch davon abzuhängen scheint.

Auch der *Regensburg Pentateuch* notiert sogenannte ‚offene‘ *petuḥot* (פ) und ‚geschlossene‘ *setumot* (ס) Abschnitte in brauner und roter Tinte (mit analoger Federstärke wie beim Haupttext), an manchen Stellen notiert eine spätere Hand diesbezüglich in hellerer (hellbrauner) Tintenfarbe Abweichungen von einer Tora-Rolle.⁷⁰ Der Schreiber David ist sich darüber im Klaren, dass hinsichtlich der *petuḥot* und *setumot* lokal unterschiedliche Traditionen existieren. Vor Beginn des Buches Esther (fol. 158r) notiert er seine (ashkenasische) Quelle (aus Regensburg) und die

⁶⁶ Dies bestätigt auch Sternthal 2008, 79, die das MS im Original untersucht hat; zur Bearbeitung der ashkenasischen Handschriften vgl. z. B. Sirat 2002, besonders 102–122.

⁶⁷ Vgl. auch Sternthal 2008, 11 mit FN 30.

⁶⁸ Vgl. Ginsburg 1966, 9–24; Oesch 1979, besonders 165–314; Tov 2001, 50–53.

⁶⁹ „Wenn man eine *petuḥa* [als] *setuma* [oder] eine *setuma* [als] *petuḥa* gemacht hat, so ist [eine solche Rolle in einer Geniza] zu verwahren. Welche ist eine *petuḥa*? Jeder [Abschnitt], der am Anfang einer Zeile beginnt. Wieviel [Platz] lässt man am Ende der Zeile frei und schreibt in der nächsten Zeile weiter, damit ein [solcher Abschnitt] *petuḥa* genannt wird? Soviel, dass man von einem Wort noch [mindestens] drei Buchstaben schreiben kann“ (*Massekhet Sefer Tora* I, 10; siehe Higger 1930; *Responsa* 2014); vgl. auch den babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 103b.

⁷⁰ Z. B. fol. 72r; 75r gleich dreimal: וּבִסְטָת״ת הוּא סְתוּמָה bzw. וּבִסְטָת״ת וּבִסְטָת״ת הוּא סְתוּמָה; fol. 88v: וּבִקְצַת סְתָת הוּא סְתוּמָה; fol. 89r: וּבִרְוֵב סְתָת לֹא מִצָּאֵתִי שׁוּם; fol. 90r: וּבִסְטָת״ת אֵינוּ כְּלוּם.

ihm bekannten (nordfranzösischen) Abweichungen, wobei er betont, dass alle genannten Manuskripte von den jeweiligen halakhischen Größen eigenhändig geschrieben wurden:

[Was die] *petuhot* und *setumot* der Esther-Rolle [angeht], so habe ich [diese] von einer eigenhändig [geschriebenen] Handschrift [*ketivat yado*] des Rabbis Yehuda, dem Frommen [*he-Ḥasid*]⁷¹ dem Sohn von Rabbenu Shemu'el, dem Frommen, möge seine Seele gebündelt sein im Bund des Lebens: *Auch die Königin Esther* [Est 1,9] – geschlossen; *Da sprach der König zu den Weisen* – offen [...].⁷² Und wer es hier genau nimmt [והמדקדק], auf den komme der Segen.⁷³

So, wie *petuḥa* und *setuma* hier ausgezeichnet werden, und wie dies auch die Handschrift erkennen lässt, ist wohl das Wort *parasha* ‚Abschnitt‘ zu ergänzen. Mit *petuḥa* und *setuma* werden also *jene Abschnitte bezeichnet, die dem entsprechenden Spatium im Text folgen*.⁷⁴ Vergleicht man allerdings die hier gemachte Auflistung mit der unmittelbar nachfolgenden Abschrift des Estherbuches, so stellt man fest, dass sich an insgesamt sieben Stellen Abweichungen von Davids Auflistung finden.⁷⁵

Dass noch im Hochmittelalter ein buntes Durcheinander hinsichtlich der *petuhot* und *setumot* geherrscht hat, beweist die Tatsache, dass Maimonides (1135–1204) diesem Thema eine ausführliche Darstellung in der *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin*, *u-Mezuzah we-Sefer Tora* VIII, 1–2 und 4 widmet, wobei er in VIII, 4 die gesamten *petuhot* und *setumot* des Pentateuch auflistet, um der allgemeinen Verwirrung ein

71 R. Yehuda ben Shemu'el he-Ḥasid (‚der Fromme‘; ca. 1150 in Speyer–1217 in Regensburg).

72 Es folgt die Auflistung der einzelnen Anfänge der Abschnitte Est 1,16; 2,1; 2,5; 2,21; 3,8; 3,1 (die Reihenfolge von Est 3,8 und 3,1 ist in der Tat vertauscht); 4,1; 6,1; 7,5; 8,1; 8,3; 8,7; 8,15; 9,7; 9,10; 9,29; 10,1 sowie die Nennung von diesbezüglichen Abweichungen in den Esther-Rollen des Rabbenu Tam (Ya'acov ben Meir ‚Rabbenu Tam‘ [ca. 1100 in Troyes–1171]), des Rabbis Yosef Tov Elem (Yosef Ben Shemu'el Bonfil Tov Elem [11. Jahrhundert; ca. 980–1050]) sowie die diesbezügliche Diskussion durch Eliyahu ha-Zaen.

73 Hebr.: פתוחות וסתומות של מגילת אסתר והעתקות מכתבת ידו של הרב ר' יבודה חסיד בן רבינו שמואל חסיד תנ"ב'ה. / גם ושתי המלכה סתומה. ויאמר המלך לחכמים פתוחה. ויאמר מומכן פתוחה. אחר הדברים האלה כשך פתוחה. איש יהודי סתומה. בימים ההם ומרדכי ? סתומ'. ויאמר המן מלך פתוח. אחר הדברים פתו'. ומרדכי ידע סתומ'. ובמגילת של רבינו תם מכתבת ידו נמצאת פתוחה שורה? ובמגילת הר' יוסף טוב עלם מכתבת ידו נמצאת סתומה ורבינו אליהו הזקן זכור לטוב זקן זקינו של מרתי אמר מסכס? לדברי רבינו תם לעשותה פתוחה שורה / בלילה הוא סתומה. ויאמר המלך אחשוורוש פתוחה. ביום הוא נתן סתומה. ותוסף אסתר סתומה. ויאמר והנה בית המן סתומה. ומרדכי יצא סתומה. ואת פרשנדאת סתומה. עשרת בני המן סתומ'. ותכתב אסתר המלכה פתוחה. ובמגילת רבינו תם כתיבת ידו נמצאת פתוחה שורה. ובמגילת רבינו יוסף טוב עלם סתומה. וישם המלך אחשוורוש סתו? / והמדקדק' יבא עליו ברכה

74 Dass diesbezüglich in den mittelalterlichen hebräischen Texten keine Einigung bestand, zeigt bereits Oesch 1979, besonders 49–59.

75 Est 1,9: offen (anstelle von geschlossen); Est 2,21: offen; Est 6,1: offen; Est 7,5: geschlossen (anstelle von offen); Est 8,1: offen; Est 8,3: offen; Est 9,29: geschlossen. Sternthal 2008, 12 mit FN 31 notiert nur vier Abweichungen.

Ende zu setzen.⁷⁶ Für die hier vorliegende Untersuchung wurden exemplarisch die *petuḥot* und *setumot* des Buches *Wayyiqra* (Leviticus) mit ausgewählten europäischen MSS aus Frankreich und dem Raum Ashkenas sowie dem Codex Leningradensis⁷⁷ verglichen. Die im *Regensburg Pentateuch* markierten *petuḥot* und *setumot* weichen an nicht wenigen Stellen von Maimonides und den Vergleichshandschriften ab.⁷⁸

Für diesen Vergleich der offenen (*petuḥot*) und geschlossenen (*setumot*) Abschnitte wurde *de facto* die Definition des Maimonides⁷⁹ und des *Maḥzor Vitry* übernommen, weil unsere Handschrift offenbar ein diesen Texten entsprechendes Verständnis aufweist. Danach beginnt ein offener Abschnitt (*petuḥa* פ), immer am Anfang einer Zeile. Hat man die vorherige Zeile so weit beschrieben, dass keine drei (*Maḥzor Vitry*)/neun (Maimonides) Buchstaben mehr hineinpassen,⁸⁰ so muss eine Leerzeile gelassen werden, und man beginnt in der nächsten, der dritten Zeile am Anfang. Ein geschlossener Abschnitt (*setuma* ס) kann am Ende der Zeile beginnen, nach einem Spatium in der Mitte, wobei am Anfang der Zeile noch ein bis zwei Wörter stehen können. Manchmal bleibt nur noch Platz für ein kleines Spatium am Ende der Zeile;

76 Maimonides, *Mishne Tora, Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* VIII, 4 (Anfang): ולפי שראיתי: שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם, וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה „Weil ich diesbezüglich ein großes Durcheinander in allen von mir durchgesehenen Tora-Rollen sah, und nachdem gleichermaßen auch die Masoreten in ihren Traktaten, in denen sie die *petuḥot* und *setumot* schriftlich fixieren, aufgrund der unterschiedlichen Tora-Rollen, auf die sie sich stützen, auch unterschiedliche Meinungen vertreten, habe ich im Folgenden eine Liste aller offenen und geschlossenen Tora-Abschnitte erstellt sowie das Layout der poetischen Teile (in der Tora) schriftlich fixiert, und hiernach können (künftig) alle Tora-Rollen korrigiert werden. Der Codex, auf den wir uns in dieser Hinsicht stützen, ist der in Ägypten bekannte Codex, der alle 24 Bücher (der Hebräischen Bibel) enthält und viele Jahre in Jerusalem lag, um nach ihm die Tora-Rollen zu korrigieren. Auf diesen Codex stützen sich (seither) alle, weil er (wiederum) von Ben Asher in jahrelanger sorgfältiger Arbeit kopiert und viele Male korrigiert wurde. Als ich eine Tora-Rolle entsprechend (den Auflagen) des Religionsgesetzes abschrieb, habe ich mich (auch) auf diesen Codex gestützt.“ Zur Frage, ob der hier erwähnte Ben Asher-Codex mit dem heute als Codex Aleppo (*Keter Aram Tsova*) bekannten Codex identisch ist, vgl. Penkower 1981.

77 Von B19a wurde die PDF-Vorlage der Handschrift zur Grundlage genommen; die Ausgabe *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Schenker u. a. 1997) erwies sich auch hier einmal mehr als ausgesprochen fehlerhaft.

78 Rambam listet für das Buch Leviticus insgesamt 52 *petuḥot* und 46 *setumot* auf. Der *Regensburg Pentateuch* weicht an insgesamt 26 Stellen ganz und an sechs Stellen teilweise von der Auflistung in *Hilkhot Sefer Tora* ab. An acht Stellen findet sich *petuḥa* anstelle von *setuma*; drei Abschnitte werden anstellen von *petuḥa* als *setuma* ausgezeichnet; sieben Mal sind zusätzliche *petuḥot*, sieben Mal zusätzliche *setumot* angegeben.

79 Maimonides, *Mishne Tora, Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* VIII, 1–2.

80 Beispielhaft wird das Wort למשפחותיכם (Ex 12,21; Num 33,54) angeführt.

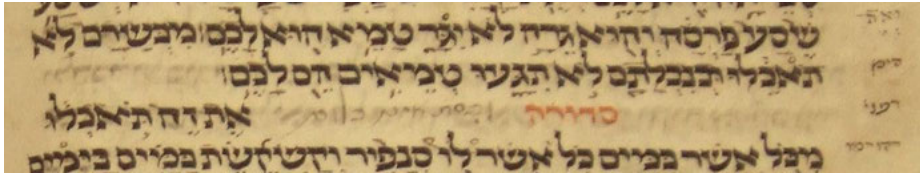


Abb. 2: MS J_IM_180–52, fol. 78v, © Israel Museum, Jerusalem.

Diese Abschnittskennungen finden sich auch in MS B19a, London, Valmadonna Trust Library 1 (Sassoon 282; 1189) und MS Vat. ebr. 14 sowie in späteren europäischen Bibel-MSS. Allerdings sind sie dort nicht immer eigens als solche ausgezeichnet. B19a und Vat. ebr. 14 sind auf jeder Seite dreispaltig im Layout, Vat. ebr. 468 und 482 sind zweispaltig, und hierin liegt möglicherweise die Begründung für die *sedura*. Es scheint so zu sein, dass die Form der *sedura* die *petuḥa* dort ersetzt hat, wo einfach zu wenig Text (das heißt zu wenig Buchstaben) in einer Zeile zu stehen kam, um am Ende der Zeile ein entsprechend großes Spatium zu lassen, das einer *petuḥa* hätte vorangestellt werden können. Dann haben aber diese Einteilungen weniger eine inhaltliche, sondern eine formale Begründung im Seitenlayout, die unmittelbar mit dem Seitenlayout verbunden ist.

Neben der *sedura* bezeichnet der *Regensburg Pentateuch* auch eine שורה (*petuḥa shura*),⁸⁸ das heißt eine *petuḥa*, der eine freibleibende Zeile vorausgeht (meist durch einfaches ש in derselben Zeile angegeben).

4.4 Tagin

Eine besondere Eigentümlichkeit des *Regensburg Pentateuchs* besteht darin, dass diese Handschrift bestimmte Buchstaben mit sogenannten *tagin* (sg. *taga* / תָּאָגָא / תָּאָגָא),⁸⁹ das heißt Krönchen auf einzelnen Buchstaben, versieht.

Die Aussagen zu den *tagin* sind in der rabbinischen und mittelalterlichen Literatur nicht einheitlich: Der babylonische Talmud, Traktat Menachot 29b schreibt vor, dass sieben Buchstaben in einer Tora-Rolle mit besonderen Verzierungen geschrieben werden sollen (*Shin, Ayin, Tet, Nun, Zayin, Gimel, und Tsade*: שֵׁעֶטְנֵז גִּיץ).

Der babylonische Talmud, Traktat Sota 20a erwähnt ein *taga* auf dem Buchstaben *Dalet*; auch der Buchstabe *Quf* war offenbar mit einem *taga* versehen (babylonischer Talmud, Traktat Shabbat 104a und Traktat Erubin 13a). Nach dem babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 89a und Traktat Menachot 29b fand Moshe Gott selbst vor, der den Buchstaben Kronen (*ketarim*)

⁸⁸ Fol. 8v; 17v; 20r (als Alternative erwähnt); 27r; 27v; 28v; 30r; 115r u. ö. Der Ausdruck findet sich auch explizit als פְּתוּחַה שְׁוֹרָה in der Auflistung der *petuḥot* und *setumot* des Esther-Buches fol. 158v.

⁸⁹ Vgl. den Targum zu Hhld 3,11.

anband, und auf die Frage, warum er dies tue, antwortete Gott, dass (in Zukunft) Rabbi Aqiva aus jedem dieser ‚Tüpfelchen‘ (sg. *qots*) auf den Buchstaben unzählige halakhische Regeln würde ziehen können (babylonischer Talmud, Traktat Menachot 29b; vgl. auch den babylonischen Talmud, Traktat Erubin 21b). Gegenüber den rabbinischen Belegen nimmt sich die Beweislage in Massekhet Sofrim demgegenüber mager aus: Mass. Sof. IX, 1 kennt lediglich einen Verweis auf vier *tagin* auf dem *Bet* des ersten Wortes der Tora (Bereshit). Rabbi Moshe ben Nahman (Ramban; 1194–1270) beruft sich in der Einleitung zu seinem Tora-Kommentar auf die rabbinische Überlieferung im babylonischen Talmud, Traktat Menachot 29b und ergänzt diese durch eine (heute unbekannte) Midrash-Überlieferung aus dem Midrash Shir ha-Shirim, wonach König Hiskia der babylonischen Delegation des Merodach-Baladan den *Sefer Tagin* gezeigt habe. Maimonides zählte die *tagin* für Tefillin und Mezuzot auf den einzelnen Worten (insgesamt 16), verweist allerdings darauf, dass eine Abweichung nach oben oder unten die Ritualobjekte nicht unbenutzbar (*pasul*) mache.⁹⁰

Nach den rabbinischen Quellen versteht es sich von selbst, dass die *tagin* auf dem (noch unvokalisierten) Konsonantentext und natürlich in einer Rolle notiert waren, denn für heilige Texte standen noch keine Codices in Gebrauch. Wir haben daher keine Angaben darüber, was mit den *tagin* geschehen sollte, wenn der Text einer Rolle in die Codexform überführt wird. Die (orientalischen) masoretischen Codices kennen nämlich meines Wissens keine *tagin* auf den Buchstaben.⁹¹

Heutige Tora-Rollen weisen auf sieben Buchstaben drei *tagin* (ז, ג, ז, ג, ט, ע, ש), auf sechs Buchstaben einen *taga* (ה, י, ה, ק, ד, ב) und auf neun Buchstaben (ל, ר, פ, ו, ס, ת, כ, א, ל) keinen *taga* auf. Diese Schreibvorschrift ist allerdings in den mir bekannten älteren Quellen noch nicht belegt.



Abb. 3: MS J_IM_180–52, fol. 71v/72r, © Israel Museum, Jerusalem.

⁹⁰ Maimonides, *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin*, u-Mezuzah we-Sefer Tora II, 9.

⁹¹ Kontrolliert wurden der Codex Leningradensis B19a, der Aleppo-Codex des Restabschnittes des Buches Deuteronomium (Aleppo 2014) sowie MS Jerusalem 34_5827.

Unser Pentateuch notiert aber nun gerade nicht diese regulären *tagin auf den besagten sieben Buchstaben* שֶׁעֲטֵנוּ גִּי, sondern solche, die im sogenannten *Sefer Tagi* als Ausnahmen notiert werden, sowie weitere, für die sich im *Sefer Tagi* kein Beleg findet (Abb. 3). Der *Sefer Tagi* ist allerdings nun seinerseits eine mehr als rätselhafte Quelle: Er findet sich ebenfalls im schon erwähnten *Maḥzor Viṭry*. Die Überlieferung in der Edition von Hurwitz⁹² ist auch in Ginsburgs *Massorah*⁹³ (mit wenigen Abweichungen) übernommen worden. Die Listen in *Maḥzor Viṭry* und Ginsburg sind nicht ganz identisch, und so wundert es kaum, dass der *Regensburg Pentateuch* wiederum eine andere Tradition übermittelt: Manche Sonder-*tagin* finden sich nicht, dafür aber eine Reihe anderer, die in den dafür bislang als relevant geltenden Quellen nicht angeführt sind.

Exemplarisch wurde zunächst der Textbereich von Lev 1,1–5,26 *in toto* untersucht. Hier konnte festgestellt werden, dass die (Liste der) Buchstaben mit Sonder-*tagin* des *Sefer Tagi*, wie ihn die Druckausgabe des *Maḥzor Viṭry* (ediert von Hurwitz) wiedergibt,⁹⁴ mit unserer Handschrift weitgehend übereinstimmen.⁹⁵ Erklärt wird dazu in der Handschrift selbst nichts, und auch der *Sefer Tagi* listet lediglich die besagten Konsonanten textchronologisch auf.⁹⁶ Allerdings müssen auch hier unterschiedliche Versionen kursiert haben: So erwähnt der *Sefer Tagi* des *Maḥzor Viṭry* zusätzliche *tagin* auf dem Wort יִשְׂרָאֵל in Lev 20,2, die sich im *Regensburg Pentateuch* auf fol. 86v finden und dort tatsächlich das erste יִשְׂרָאֵל auszeichnen (Abb. 4), wohingegen sich in MS Valmadonna 1 (fol. 86r) auf jedem der drei יִשְׂרָאֵל-Belege diese besonderen *tagin* finden.

Schlussendlich entbindet aber diese ganze „Erbsenzählerei“ uns nicht von der Frage, warum überhaupt *tagin* notiert sind, und warum überdies solche, die von den *tagin* einer Tora-Rolle abweichen. Spätestens hier greift der von Sternthal gemachte Vorschlag, es handle sich beim *Regensburg Pentateuch* um einen Mustercodex zum Schreiben einer Tora-Rolle, nicht mehr oder zumindest zu kurz. Bevor wir diese Frage im nächsten Abschnitt aufnehmen, sollen abschließend noch kurz die

92 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674–683 (siehe Samuel 1963).

93 Ginsburg 1883, 680–701.

94 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674–683 (siehe Samuel 1963). – Einschränkend ist allerdings zu sagen, dass eine kritische Edition des *Maḥzor Viṭry* noch aussteht. Die Überlieferung des *Sefer Tagi* in der Edition von Hurwitz geht auf MS London 27,200–27,201 (Margoliouth 655; Mitte des 13. Jahrhunderts) zurück (vgl. Margoliouth 1905, 273f.) und findet sich auch nur in dieser handschriftlichen Überlieferung.

95 Bezüglich des Buchstabens *He* (insgesamt 22 gelistete Verse) fanden sich fünf Abweichungen; *Mem-Sufit* (1×): keine Abweichung; *Samekh* (3×): keine Abweichung; *Pe* (10×): eine Abweichung; *Tsade* (1×): keine Abweichung; *Resh* (3×): keine Abweichung.

96 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674: ואני הלבֿלר אסדר כל אותיות גדולות וקטנות ומשונות ותגיהן בכל „Und ich, der Kopist, werde jetzt alle Buchstaben, die größer wie die kleiner [notierten], ihre (Schreiber-)Eigentümlichkeiten und ihre *tagin* nach jeder einzelnen Parascha geordnet aufschreiben, jeden für sich“ (siehe Samuel 1963).

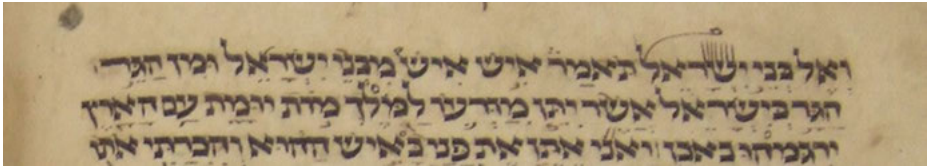


Abb. 4: MS J_IM_180–52, fol. 80v, © Israel Museum, Jerusalem.

masoretischen Eintragungen und weitere Metatexte des *Regensburg Pentateuchs* in den Blick genommen werden.

4.5 *Masora parva* (mp) und *masora magna* (mm)

Die teilweise bis zu neun Spalten umfassende *masora parva* (mp) ist senkrecht geschrieben;⁹⁷ die einzelnen Spalten wurden dabei (heute unterschiedlich gut erkennbar) mit braunen oder roten Linien voneinander abgetrennt. Die *masora magna* ist am oberen und unteren Rand notiert und umfasst oben zwischen zwei und drei und unten zwischen drei und fünf Zeilen.

Allerdings lässt sich eine saubere Trennung zwischen mp und mm nicht immer ausmachen. Die Randmasora enthält weitaus mehr Anmerkungen, als wir dies aus den orientalischen Codices kennen; darunter finden sich viele Text-Elemente, die deutlich über eine mp-Notiz hinausgehen; teilweise können sie sogar Midrash-Auszüge enthalten, wie dies beispielsweise sehr gut in fol. 58r zu erkennen ist: Im Ausdruck *מְקֻשָּׁה תִּיעֲשֶׂה הַמְנוּרָה*, *in getriebener Arbeit soll der Leuchter gemacht werden* aus Ex 25,31 ist die Nif'al-Form *תִּיעֲשֶׂה* plene geschrieben.⁹⁸ Die orientalischen Codices weisen hier zumeist defektive Schreibung auf und bieten unterschiedlich kurze und die Statistik der Nif'al-Form betreffende mp-Anmerkungen.⁹⁹

Der *Regensburg Pentateuch* nennt den gesamten Auslegungskontext (hier vertikal zu lesen; Abb. 5): *וְרִמְזוּ שְׁעֵתִיד שְׁלֵמָה י' מְנוּרָה* (die Nif'al-

⁹⁷ Vgl. oben S. 308 FN 43.

⁹⁸ Die meisten westeuropäischen Bibelhandschriften aus Ashkenas und Tsarfat zeigen diese plene-Lesart, z. B. MS Mailand, Biblioteca Ambrosiana B 30 Inf. (1236); MS Oxford Bodleian Library, Kennicott 3 (Neubauer 2325; 1299); MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 468 (La Rochelle, 1215); MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 482 (La Rochelle, 1216); MS New York, Public Library, Jewish Items Spencer Collection 1 (Xanten, 1294). Zur Auseinandersetzung um diesen Ausdruck, seine Orthographie und die dazugehörige masoretische Diskussion in den Kommentaren der Juden Nordfrankreichs und Englands vgl. Liss 2013, besonders 1127–1130.

⁹⁹ Cod. Vatican hebr. 448 (siehe die Edition Diez Macho 1977, Band 2, 119v) notiert den Buchstaben *Yud* als ' (nicht als 10×!) als mp, vermutlich, um auf die plene-Schreibung oder die damit verbundene Zehnzahl hinzuweisen; St. Petersburg B19a notiert י, das heißt, dass das Wort in dieser Nif'al-Form sieben Mal vorkommt (Ex 25,31; 35,2; Lev 2,7,11; 6,14; 23,3; Neh 6,9; der Verweis auf dreimal plene gehört schon zum Wort *מְנוּרָה*).

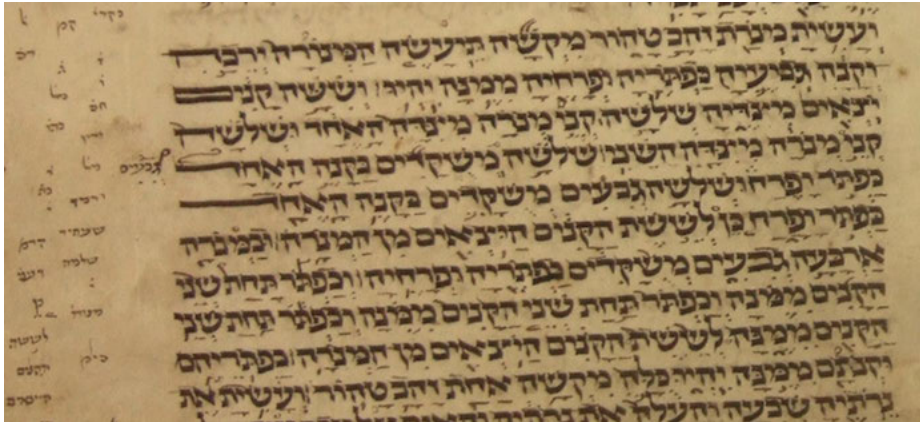


Abb. 5: MS J_IM_180–52, fol. 58r, © Israel Museum, Jerusalem.

Form *עשה* (עשה) kommt sieben Mal vor, sechs Mal defektiv geschrieben, und an dieser Stelle *plene* als Hinweis auf die zehn Menorot, die Shlomo im Tempel aufstellen würde).¹⁰⁰

Unser Schreiber lässt also allein an dieser Stelle mit wenigen Strichen aus einer statistischen Mücke einen Auslegungselefanten werden. Solche Beispiele finden sich an vielen Stellen; sie zeigen deutlich, dass der Schreiber (oder auch der Auftraggeber) dieses Pentateuchs an einer schriftlichen Tora interessiert war, in die die mündliche Tora mittels statistischer Anmerkungen und ihrer expliziten Auflösung integriert war. Wieviel allein in die masoretischen Anmerkungen eingetragen wurde, kann hier nur durch eine detaillierte editorische Arbeit aufgeschlüsselt werden.

4.6 Metatexte und Schreibereigentümlichkeiten

Der *Regensburg Pentateuch* weist eine Reihe Besonderheiten bei den Buchstaben auf. So ist der Buchstabe *Peh* an manchen Stellen als *Peh lefufa* notiert, bei dem der Anfang des Buchstaben zu einem Kringel aufgerollt ist. Solche besonderen Buchstaben finden sich auch beispielsweise in MS Valmadonna 1. Weitere Besonderheiten an einzelnen Buchstaben finden sich wiederum parallel zu den im *Mahzor Vitry* aufgelisteten Erwähnungen.¹⁰¹ Bei diesen Schreib-Besonderheiten handelt es sich ganz eindeutig um Text, den man nur *sehen* sollte, denn hinsichtlich der Aussprache ändert sich ja weder bei den besonders gestalteten noch bei

¹⁰⁰ Vgl. 1Kön 7,49; vgl. auch Tan *Beha'alotkha* 3.

¹⁰¹ Zu den besonderen Buchstaben und Layout-Besonderheiten vgl. *Hilkhot Sefer Tora* im *Mahzor Vitry*, Bd. II, 658–674 (siehe Samuel 1963).

den mit *tagin* versehenen Buchstaben etwas; denn es ändert sich hier lediglich das *Schriftbild*.

Bestimmte Schreibereigentümlichkeiten haben dazu geführt, dass man in dem *Regensburg Pentateuch* einen Muster-Codex vermutete, nach dem Tora-Rollen zu schreiben waren: So notiert der Schreiber David immer wieder Vorschriften, die sich eigentlich auf das Schreiben einer Tora-Rolle beziehen, wie beispielsweise an zwei Stellen die Vorschrift, das zwischen zwei biblischen Büchern ein Abstand von mindestens vier vollen Zeilen einzuhalten sei.¹⁰²

Die bisherigen Beobachtungen mögen an dieser Stelle genügen; es hat sich gezeigt, dass der *Regensburg Pentateuch* eine besondere Handschrift ist, die jedoch nicht allein mit paläographischen Augen betrachtet werden will, sondern danach verlangt, bestimmte *hinter der äußeren Form indirekt zu entdeckende* halakhische Vorschriften und Diskurse oder exegetisch-theologische Auslegungen zu kennen und als für die Menschen, die mit dieser Handschrift umgingen, wesentlich auszuweisen. Dies soll im letzten Teil exemplarisch ausgehend von dem Muster der *wawe ha-ammudim* sowie den *tagin* geschehen, um uns von dorthin einer möglichen Funktion unserer Handschrift im Kontext des religiösen Lebens und Denkens in Deutschland (Ashkenas) des 12. und 13. Jahrhunderts anzunähern.

5 ‚Dahinter steckt immer ein kluger Kopf‘

5.1 Vom Streit über die Herstellung eines Sefer Tora

Die Vorgabe, dass ein *Sefer Tora* in sechzig Zeilen pro Seite zu notieren sei, findet sich bei Rabbenu Tam,¹⁰³ ist also (erst) seit dem 11. Jahrhundert sicher belegt. Auch die Vorschrift, wonach jeder Folio der Tora¹⁰⁴ mit einem *Waw* zu beginnen habe, findet sich nicht in den klassischen rabbinischen, den sogenannten kleinen Traktaten *Massekhet Soferim* und *Massekhet Sefer Tora*. Insofern verwundert es auch nicht, dass der Schreiber mit dem Ausdruck *tiqqun Ezra* eine Rückbindung dieser Vorschrift an Ezra (manchmal auch *Ezra ha-Sofer*) unterstreichen will, die nicht auf der (halakhischen) Hand liegt.¹⁰⁵ Im Gegenteil: Wie Israel Ta-Shma gezeigt hat, gab es um diese Sache ganz offenbar einen Dissens, den Ta-Shma als Dissens zwischen den Schreibern (*sofrim*) als den ‚Künstlern‘ einerseits und den Halakhisten als den

¹⁰² Vgl. fol. 39v und 71v (in roter Tinte): מלאות פתוחות בין ספר לספר; vgl. bereits *Massekhet Sefer Tora* II, 5, und *Massekhet Soferim* II, 4 (siehe Higger 1930; *Responsa* 2014).

¹⁰³ Vgl. *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 655: ושיעור שורות דף ששים (siehe Samuel 1963).

¹⁰⁴ Die Tora-Rolle ist einseitig beschrieben.

¹⁰⁵ *Tiqqun Ezra* gehört daher ins hebräische (Hoch-)Mittelalter, wo diese Rückbindung an die (proto-)rabbinische Zeit notwendig wird; der Ausdruck findet sich daher in den rabbinischen Schriften noch nicht; zum Ganzen vgl. auch Bernheimer 1924, 207 mit FN 1.

‚Intellektuellen‘ andererseits ausmachte.¹⁰⁶ Zeitlich setzte Ta-Shma diese Auseinandersetzung in die Nähe der Wirksamkeit des Rabbis Meïr ben Barukh von Rotenburg (der sogenannte ‚MaHaRaM‘) ins 13. Jahrhundert.¹⁰⁷ Rabbi Meïrs Standpunkt wird von einem seiner Schüler mitgeteilt, der dabei mit den zeitgenössischen *sofrim*, die die Tora im Layout der *wawe ha-ammudim* schreiben, nicht zimperlich umgeht:

Das, was die Ignoranten [unter den] Schreibern zu tun pflegen, dass sie nämlich jede Seite mit einem *Waw* beginnen, nennt man *wawe ha-ammudim*, [und] mir scheint darin [gerade umgekehrt] ein absolutes Verbot zu [liegen], weil sie nämlich [zu diesem Behufe] die Seiten einmal breit und einmal schmal ausrichten müssen, und manchmal sind [dann da] große Buchstaben, wie dies gar nicht sein soll [...], manchmal aber auch merkwürdige Buchstaben mit Überlänge, damit man [bloß wieder] beim *Waw* am Anfang jeder Seite ankommt [...] Und siehe, ich habe aber diesbezüglich auch an meinen Lehrer [...] geschrieben, und er hat mir beigeplichtet, und dies ist der Wortlaut, in dem er mir geantwortet hat: „Und mit Blick auf das, was Du hinsichtlich der Tora-Rollen [nach dem Layout der] *wawe ammudim* gefragt hast, so scheint es [auch] mir nicht richtig zu sein, wie du geschrieben hast, denn es geht nicht auf die Worte der Tora zurück, noch auf jene der *soferim*, [sondern nur] auf einen Schreiber, Rabbi Leontin aus Mühlhausen,¹⁰⁸ der [damit] seine Kunstfertigkeit zeigen wollte. Wenn ich [heute] einen *Sefer Tora* schreiben müsste, so würde ich mich besonders vorsehen, das keine Seite mit einem *Waw* beginnt, außer der Seite, die mit [dem Wort] וַאֲעִידָה¹⁰⁹ beginnt.“¹¹⁰

R. Meïr, der diese Meinung auch in seinen Glossen zu Maimonides' Vorschriften zum Schreiben einer Tora-Rolle vertritt,¹¹¹ war offenbar nicht der einzige, der sich diesem Brauch entgegenstellte.¹¹² Er sah darin reine Eitelkeit der Schreiber, die überdies noch dazu führte, dass ungebührlich viele Buchstaben als *litterae dilatabiles*, das sind gedehnte Buchstaben, zu schreiben seien. Dieser Effekt ist auch im *Regensburg Pentateuch* durchgehend zu sehen (Abb. 6).

¹⁰⁶ Vgl. Ta-Shma 1996, 99–104.

¹⁰⁷ Circa 1215 in Worms–1293 in Wasserburg a. Inn; vgl. Mutius 1990.

¹⁰⁸ Erwähnt bei Zunz 1865, 174 als „Leontin aus Mühlhausen, ein Schreiber“.

¹⁰⁹ Dtn 31,28bβ (‚ich rufe gegen sie als Zeugen auf‘ ...).

¹¹⁰ Hebräisches Zitat ediert nach Ta-Shma 1996, 99: עמוד כל עמוד מה שנהגו סופרים בורים להתחיל כל עמוד בוי"ו, וקורין לו ווי העמודים, נראה שאיסור גמור יש בדבר, שהרי עושים העמודים יש מהן רחב ויש מהן קצר, ופעמים שיש אותיות גדולות אשר לא כדת [...] ופעמים אותיות משונות ארוכות הרבה כדי שיגיעו וי"ו לראש כל עמוד [...] והנה כתבתי דברי אלה למורי רבינו [...] והסכים על ידי, וז"ל אשר השיבני: 'וששאלת על ספר תורה בווי עמודים, לא נכון בעיני כמו שכתבת, ואינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אך סופר אחד היה, ר' ליאונטין ממיהלהויזן, שהראה אומנות שלו. ואילו היה לי לכתוב 'ס"ת הייתי נזהר שלא היה שום עמוד מתחיל בוי"ו חוץ מ'ואעידה בם'.

¹¹¹ Vgl. Randglossen zu Maimonides (7,9 Tורה ספר), *Mishne Tora, Hilkhot Sefer Tora* 7,9.

¹¹² Ta-Shma 1996, 99f. verweist auf die Glossen von Rabbenu Perets zum *Sefer Tashbets*; vgl. auch bereits *Sefer Tashbets Qaṭan*, #181 (siehe die Edition *Responsa* 2014).

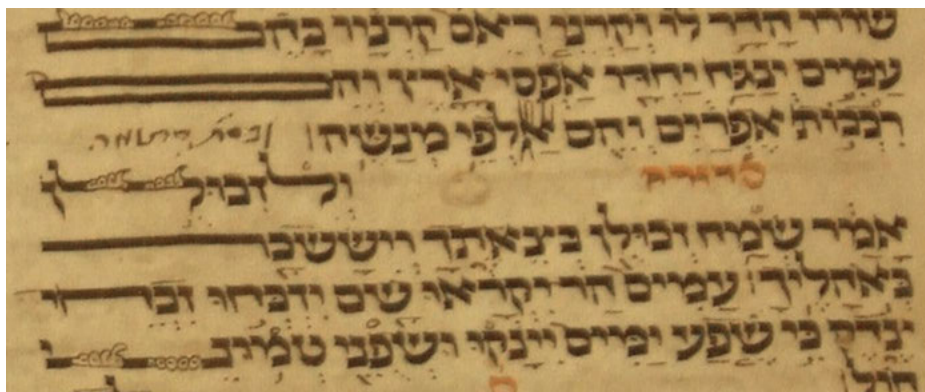


Abb. 6: MS J_IM_180–52, fol. 151v, © Israel Museum, Jerusalem.

Ta-Shma ging davon aus, dass der Streit zum Zeitpunkt seiner Dokumentation bereits eine Weile schwelte.¹¹³ Da David ben Shabbetai ganz offensichtlich von einer Handschrift abschrieb, die in die Kreise der *Ḥaside Ashkenas* (die sogenannten ‚Frommen Deutschlands‘) zurückweist,¹¹⁴ dürfte die Initialzündung für diese Vorschrift wahrscheinlich auch in deren Umkreis zu suchen sein. Dass sich dieser von Ta-Shma ins 12./13. Jahrhundert verortete konkurrierende Diskurs faktisch auch noch bis in unsere Zeit hinein gehalten hat, zeigt sich daran, dass Ta-Shma für die von ihm hier diskutierte halakhische Auseinandersetzung kein einziges Artefakt als Beleg anführte, die Kunsthistoriker also in dieser Sache niemals konsultierte.

Nun handelt es sich bei dem *Regensburg Pentateuch* aber nicht um einen *Sefer Tora*, eine Tora-Rolle, sondern um einen Codex. Wenn also ein Codex im Stile einer Tora-Rolle im Layout der *wawe ha-ammudim* gestaltet wird, so soll damit ganz offensichtlich ein Zusammenhang zwischen sakralen Entitäten, zwischen heiligem Raum – dem Wüstenheiligtum – und heiligem Text hergestellt werden. Schon N. Wieder hatte unter Verweis auf eine Erklärung in den *Diqduqe ha-Te‘amim* des Aharon ben Asher auf die Gleichsetzung von Heiligtum und Schrift, auf die Analogie zwischen dem Allerheiligsten und der Tora, hingewiesen, und darauf, dass offenbar schon in talmudischer Zeit die Schrift mit dem Heiligtum verglichen wurde.¹¹⁵ Spätestens hier wäre also die Eigenschaft des Artefaktes als sakraler Entität auch auf den Codex ausgezogen worden, und in der Tat bezeichnet im 11. Jahrhundert der aus Spanien stammende und in Nordfrankreich und England beheimatete Ibn Ezra die Masoreten (also diejenigen, die die Bibel-Codices als erste einführten) als

¹¹³ Vgl. Ta-Shma 1996, 99.

¹¹⁴ Vgl. die Schreibernotiz fol. 158r, die Rabbi Yehuda he-Ḥasid und seinen Vater explizit erwähnt (vgl. oben S. 314 mit FN 73).

¹¹⁵ Vgl. Wieder 1957, besonders 166–168.

‚Wächter der Mauern des Heiligtums‘ (*shomre ḥomot ha-miqdash*).¹¹⁶ Wenn aber dem Codex eine sakrale Qualität analog zum *Sefer Tora* zukam, so konnte man aufgrund seiner äußeren Form dem theologischen Desiderat Abhilfe schaffen, das darin lag, dass die Rolle (bis heute) unvokalisiert und lediglich mit immer gleichen *tagin*, aber ohne Akzente, ohne masoretische Metatexte auszukommen hatte. Diese waren aber stets Teil der mündlichen Lehre, der *tora she-be'al peh*, die erst gemeinsam mit der schriftlichen Lehre (*tora she-bikhtav*) die Tora als Offenbarung Gottes in ihrer Totalität repräsentiert. Die Integration dieser mündlichen Tora würde darin die Sakralität des Artefaktes eigentlich steigern. Für die orientalischen Codices des 9.–11. Jahrhunderts müsste dieser Aspekt allerdings eigens am Artefakt und/oder an Metatexten erarbeitet werden. Für den *Regensburg Pentateuch* kann dies durch das Layout der *wawe ha-ammudim* bereits aufgezeigt und im Folgenden durch erste Erklärungen zur Integration der besonderen *tagin* deutlich gemacht werden.

5.2 Die Bedeutung der *tagin* in den sogenannten esoterischen Bibelkommentaren

Insbesondere im Kontext der exegetischen Kommentare zu den Büchern Exodus und Leviticus finden sich einige sehr aufschlussreiche Erklärungen zu den *tagin*, die im *Regensburg Pentateuch* in der einen oder anderen Weise gespiegelt werden.

In Ex 2,2, der Erzählung über die Geburt des Moshe, heißt es: ... *und da sie sah, dass er sehr gut war* [כִּי טוֹב הָיָא]. Unser Pentateuch zeigt ein *Ṭet* mit fünf *tagin* (Abb. 7), eine Besonderheit, die sich auch wiederum in MS Valmadonna 1 findet (fol. 4v).

Wie diese *tagin* zustande kommen, erklärt uns der Kommentator Ya'acov ben Asher (1238–1340) zu Ex 2,2:

Er war sehr gut [טוֹב]: fünf *tagin*, zwei auf dem *Ṭet*, eins auf dem *Waw* und zwei auf dem *Bet*, um [hier schon] zu sagen, dass er künftig die fünf Fünftel der Tora empfangen würde, denn über diese heißt es: *Denn gute Lehre* [לֵקַח טוֹב] *gebe ich Euch* [Prov 4,2].¹¹⁷

In dem Wort *טוֹב*, ‚gut‘ verbinden sich Moshe und die Lehre/Tora. Mit Hilfe der *tagin* wird diese aufs Erste nur lockere Verbindung formal durch die Fünzfzahl (5 *tagin*/5 Bücher der Tora) zusammengebunden. Überdies liegt damit in der Erzählung über Moshes Geburt auch der Hinweis auf seine künftige Mission. Unser Pentateuch

¹¹⁶ Vgl. auch Ibn Ezra, *Sefer Moznayyim* (siehe die Edition Säenz-Badillos 2000): וזה המקדש הם ספרי הקדש „Und das Heiligtum, das sind die heiligen Schriften.“

¹¹⁷ In *Baal haTurim Chumash* zur Stelle. Siehe die Edition Touger/Gold 2000, eine kritische Edition dieses Kommentars steht noch aus; Parallelen finden sich in Yehuda he-Ḥasid's *ta'ame Mesoret ha-Miqra*; Rabbi David Qimḥi's *ʿEṭ Sofer*, Rabbi Meïr ben Todros ha-Levi Abulafia's *Masoret Seyag la-Tora*; Rabbi Menaḥem ha-Meïri's *Kiryat Sefer* und bei Rabbi Meïr ben Barukh von Rothenburg.

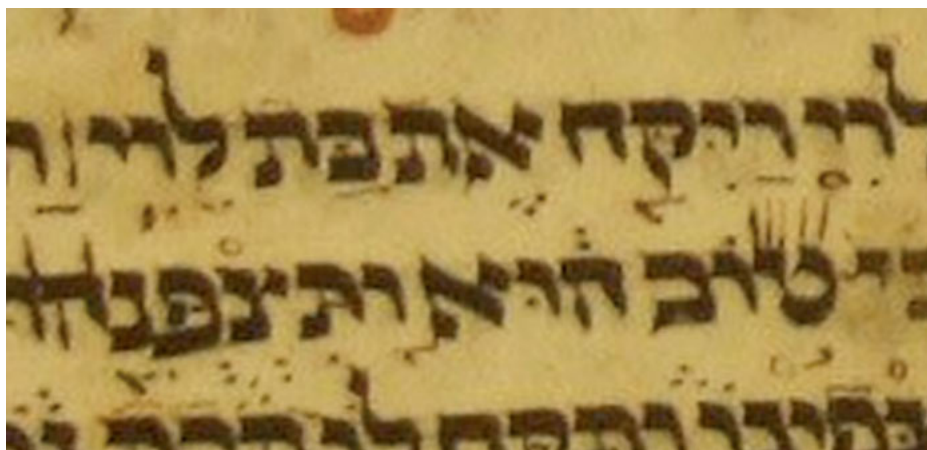


Abb. 7: MS J_IM_180–52, fol. 40r, © Israel Museum, Jerusalem.

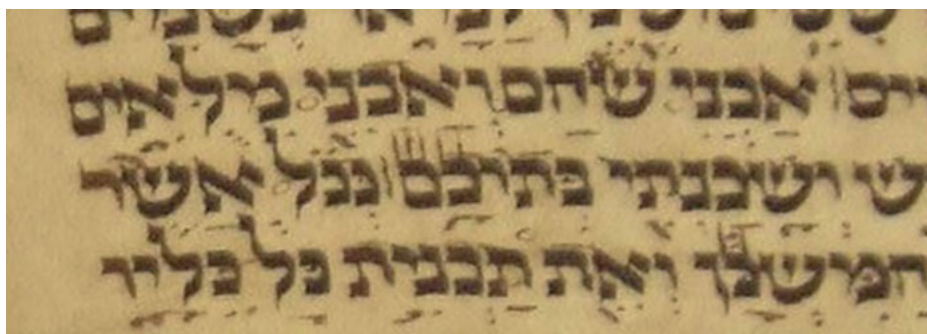


Abb. 8: MS J_IM_180–52, fol. 57v, © Israel Museum, Jerusalem.

(ebenso wie MS Valmadonna 1) kannte auf jeden Fall die Fünfzahl, hat jedoch alle fünf *tagin* auf das *Tet* gesetzt und nicht auf das ganze Wort טוב verteilt. Der *Mahzor Vitry* kennt diese besondere *tagin* nicht,¹¹⁸ ebenso wenig wie die orientalischen Codices. Ganz offenbar kursierten im Hochmittelalter eine Reihe unterschiedlicher Überlieferungen zu den *tagin*.

Ein zweites Beispiel: Der Kontext des Baus des Wüstenheiligtums, aus dem bereits das Beispiel für die elaborierte mp-Anmerkung zu תיעשה (Ex 25,31), zeigt auch bei den *tagin* Auffälligkeiten. So finden sich auf fol. 57v (Beginn von Par. Terumah Ex 25,1ff.) bei dem Ausdruck בתוכם ושכנתי, und ich werde unter ihnen wohnen' aus Ex 25,8 besondere *tagin* auf dem Schluss-Mem und dem Kaf (Abb. 8).

¹¹⁸ *Mahzor Vitry*, Bd. II, 678 (siehe Samuel 1963).

Diese *tagin*, die auch im *Maḥzor Viṭry* aufgelistet sind,¹¹⁹ kennt auch der (ihm wahrscheinlich sekundär zugeschriebene) Tora-Kommentar des Rabbis El'azar ben Yehuda aus Worms (1165–1230), der seinerzeit der Meisterschüler des hier bereits mehrfach erwähnten Rabbis Yehuda he-Ḥasid war und in Worms gelebt hat. Zu dem besagten Vers wird (u. a.) kommentiert:

Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich unter ihnen [בתוכם] wohne [25,8]: Sie sollen mir einen heiligen Ort machen. Anstelle von בתוכם¹²⁰ 'unter ihnen' lies ביה בתוך¹²¹ 'BYH unter 600' [...] die *Shekhina*¹²² weilt nicht [unter einer Gruppe] von weniger als 600, wie der Zahlwert des geschlossenen Mem [= Schluss-Mem], und die Andeutung mittels der zwei *tagin* [auf eben diesem *Mem* bezieht sich auf] das erste und das zweite Heiligtum.

Komplizierter geht es kaum: das Schluss-*Mem* hat den Zahlwert 600 (um diese Zahl geht es im ersten Teil der exegetischen Operation). Uns interessiert hier aber der zweite Teil, die Hervorhebung mittels der *tagin*, die nicht nur in unserer Handschrift, sondern auch im Kommentar des El'azar aus Worms aufscheinen, und die hier exegetisch angebunden werden: zwei *tagin*, eins verweist auf den ersten, das zweite auf den zweiten Tempel, der Wohnstätten Gottes unter Israel. Nicht nur verweist das Wüstenheiligtum, mit dessen Hilfe Gott 'unter ihnen' wohnen wird, auf den ersten und zweiten Tempel, weil es sich in allen Fällen um ein Heiligtum handelt; vielmehr wird diese exegetisch-theologische Verbindung *optisch* mittels der *tagin* eingebaut.

Die *tagin*, und dies gilt letztlich für jedes einzelne Krönchen, sind textliche Entitäten, die *gesehen* werden wollen (und müssen), aber *nicht gelesen* werden können. Sie sind nicht nur Schmuckelemente, sondern sie etablieren auch Lesergruppen, damals wie heute: Wer nämlich das Wort בתוכם mit diesen besonderen *tagin* sieht und diese Art der Auslegung kennt, denkt also nicht nur an den einfachen Wortsinn 'unter ihnen', ihm wird auch einfallen, dass hier auf den ersten und zweiten Tempel angespielt wird. Er muss (und kann) es nicht (laut) sagen: Er wird es einfach sehen. Umgekehrt gilt: Es kann einer noch so gut Hebräisch können und den Pentateuch grundsätzlich lesen können – kennt er die Auslegung nicht, liest er unseren Text als einen Pentateuch wie jeden anderen auch. Diese Geheimnisse der mündlichen Tora (sg. *remez*; *sod*), die hier in den *tagin* versteckt sind, bleiben ihm einfach verschlossen.

Und dies sollte auch so sein: Es sollte gar nicht jeder lesen können, wie uns ein sogenannter *Sefer Tagi* mitteilt, der in einer Handschrift mit Werken der uns nun schon mehrfach begegneten ashkenasischen Gelehrten Rabbi Yehuda he-Ḥasid und seinem Schüler Rabbi El'azar ben Yehuda aus Worms überliefert ist. Dieser

¹¹⁹ *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 679 (siehe Samuel 1963).

¹²⁰ Zahlwert: 2 + 400 + 6 + 20 + 600.

¹²¹ Zahlwert: 2 + 10 + 5 + 2 + 400 + 6 + 20 + 600.

¹²² Das ist der biblische *kavod*: die ‚Herrlichkeit (Gottes)‘.

„Sefer Tagi“ ist aber wohl eher ein Kommentar zum oben erwähnten *Sefer Tagi* und zu den *tagin in toto*.¹²³ Gleich zu Beginn findet sich die Aufforderung, das Buch abzuschreiben, es allerdings als ‚Geheimnis‘ (*sod*)¹²⁴ zu behandeln.¹²⁵ Entscheidend für den hiesigen Zusammenhang ist die ebenfalls am Anfang vermittelte Bedeutung der *tagin* als Träger der mündlichen Lehre:

[...] was auf der Vorder- und der Rückseite,¹²⁶ was oben und was unten vor dir ist, alles, was geschrieben ist, und die *tagin*: Suche wohl darin Einsicht zu gewinnen, dass auch die mündliche Einsicht aufzuschreiben ist, und wenn du sagst: Ist sie nicht schon vor ihm, so heißt es [ja] schon: *Dies ist die Lehre, die Moshe den Kindern Israel vorgelegt hat*.¹²⁷ Willst du die Buchstaben verstehen, so achte auf die *tagin*; willst du die Schrift verstehen, so achte auf die Masora. Und wenn [nun] jemand sagte: ‚Wieso ist das alles so in Andeutungen, und nicht explizit ausgeführt geschrieben?‘ [Dies ist deshalb so,] weil ihr Herz in den Tagen des Moshe [noch] offen war, und sie alles wussten, und keine Sache vor ihnen verborgen war, denn Moshe [selbst] hatte sie vierzig Jahre lang gelehrt, heißt es doch: [...] *es ist nicht zu wunderbar für dich*,¹²⁸ und es heißt: *Denn es ist nicht ein leeres Wort*,¹²⁹ und so war es für die Weisen [unter ihnen nur] in Andeutungen, denn wenn alle Menschen so weise wie die Engel gewesen wären, hätten sie der Tora in dieser Breite nicht bedurft. Weil aber der Heilige, er sei gepriesen, das Herz Israels in jener Stunde sah, da sie [alle] Weise waren, [deshalb] dehnte er [den Stoff] aus und ordnete ihnen die Tora [...], [arrangierte] ihnen aber Kürzung hinsichtlich des *qal wa-homer*, der *gezerot shawot*, der dreizehn *middot* [des Rabbis Jishma'el] und der 32 Tore [des Rabbis Eliezer], denn hätte er alles ausgeschrieben entsprechend [jeder] Andeutung [remez], wie hätte er [dann] jedem einzelnen aus Israel auferlegen können, seinen [eigenen] *Sefer Tora* zu schreiben?¹³⁰

Und hier schließt sich der Kreis: Damals, bei der Gabe der Tora, gehörten alle zur Elite (‚als sie alle Weise waren‘), und deshalb konnten die schriftliche wie die

¹²³ MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r–264v (vgl. Neubauer 1886, 548; bis heute gibt es von diesem Text keine kritische Edition).

¹²⁴ MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r: ספר תגי את זה תעתיק וכאן סוד.

¹²⁵ Auch Rabbi El'azar aus Worms suchte stets das Geheimnis (*sod*) der heiligen Sprache (סוד לשון הקדש) aufzuspüren; vgl. auch Urbach 1963, 110f.

¹²⁶ Vgl. Ez 2,10.

¹²⁷ Dtn 4,44.

¹²⁸ Dtn 30,11.

¹²⁹ Dtn 32,47.

¹³⁰ MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r: מה לפנים מה לאחור מה למעלה מה למטה: לפנים כל מה שכתוב ותגין בין תבין בינה ליכתוב בינה לבעל פה ואם תאמר והלא אינה לפניו כבר כת' וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל בין האותיות תבין תגין בין המקרא תבין המסורת ואם יאמר אדם למה כתוב ברמיזה ולא כתב בפירוש לפי כי בימי משה היה לבם פתוח והיו יודעים הכל ואין דבר נעלם מהם כי משה לימדם מ* שנה וכת' לא נפלאות היא ממך וכתוב כי לא דבר רק הוא וכן לחכמי ברמיזה כי אילו היו כל אדם חכמים כמלאכים לא היו צריכים שתהא התורה אפילו כך רחבה אלא לפי מה שראה הקב"ה את לב ישראל באותה [באותיות] שעה שהיו חכמים לפי זה האריך וסידר להם התורה וחס על ממונם של ישראל וקיצור להם בקל וחומר בגזירות שוויות ביג* מידות בלב* שערם שאילו היה מפרש כפי רמז היאך יחייב כל אחד מישראל לכתוב לו ספר תורה.

mündliche Lehre auch so umfassend gelernt werden.¹³¹ Allerdings hatte der Ewige ein Einsehen, denn er hatte ja selbst das Schreiben eines *Sefer Tora* geboten,¹³² und er wusste, dass man, wenn man schon eine so umfangreiche Lehre auch noch würde aufschreiben müssen, diese dann nicht in ihrer ausführlichen Form, sondern durchaus *be-qitsur* (,in Kurzform‘) verschriftlichen könne, das heißt, wie in unserem Fall, durchaus mit paläographischen Besonderheiten auskommen könne. Die *tagin*, ebenso wie das Seitenlayout der *wawe ha-ammudim* oder die *masora parva/magna* stellen mithin Träger der erweiterten Offenbarungsbotschaft dar.

Und dies zeigen auch die verschiedenen [späteren] Besitzer dieser Handschrift: So las ein Späterer den Toratext vor allem mit Blick darauf, aus welchen Wortverbindungen sich entweder mittels der ersten oder der Schlussbuchstaben einer Vierer-Wortkette der vierbuchstabile Name ergeben würde. Auf fol. 68r markiert er die letzten Buchstaben der Reihung *וְאֵמֶה רַחֲבֹו* *וְאֵמֶה וְחֲצִי* aus Ex 37,10b und schreibt an den Rand: „der vierbuchstabile Name aus den letzten Buchstaben rückwärts [gelesen]“. ¹³³ Derartige Namens-Spekulationen am biblischen Text finden sich schon im ‚Buch des göttlichen Namens‘ [Sefer ha-Shem] des Rabbis El’azar ben Yehuda aus Worms.¹³⁴

Derlei Botschaft(en) war(en) nur für die neue Elite der *ḥaside ashkenas* und ihre Nachfolger gut entzifferbar, und in einem Tora-Exemplar wie dem *Regensburg Pentateuch* so verschlüsselt, dass es auch für uns heute eine bleibende Herausforderung ist.

6 Ergebnis

Der *Regensburg Pentateuch* hat sich bislang nur einen Bruchteil seiner Geheimnisse entlocken lassen; es lässt sich jedoch jetzt schon sagen, dass eine kodikologisch-paläographische Untersuchung unabdingbar, gleichzeitig jedoch auch unzureichend ist, wenn man nicht nur das Manuskript als solches, sondern auch die Menschen in den Blick nehmen möchte, die mit ihm umgegangen sind, es verwendet und gelesen haben.

Wir haben gesehen, dass dieser Pentateuch weit mehr enthält als „nur“ den biblischen Text: Das Geschriebene einschließlich der *tagin* bildet in diesem Fall eine bildliche Ebene über oder hinter dem Text und ist darin Träger einer über den

¹³¹ Fol. 236 beschreibt der *Sefer Tagi*, dass man ohnehin besser lernen konnte, weil man sich nicht ums Essen sorgen musste, und auch keine Feinde hinter den Israeliten her gewesen seien (ועוד לפי שהיו ישראל אז חכמים ועוד מ' שנה היו פנו י' ללמוד בלא צער ובלא דאגת מזונות ובלא) (פחד מן האויבין).

¹³² Vgl. Dtn 31,24–26.

¹³³ Vgl. השם של ארבע בסופו תיבות למפרע (fol. 1v; 132r u. ö.) vgl. auch Sternthal 2008, 11 mit FN 30.

¹³⁴ Vgl. dazu auch Liss 1998; Liss 1999.

Text hinausgehenden und vor allem nicht selbst-evidenten Semantik, die offen ist für alles Mögliche. Wie offen sie sein konnte, konnten die hier nur beispielhaft gebotenen Metatexte zeigen. Ohne diese Metatexte würde das Manuskript seine Geheimnisse nicht preisgeben, denn auch der Schreiber teilt uns nicht mit, welche *tagin* er warum geschrieben hat. Vielleicht will er es uns auch nicht mitteilen, dann ist es tatsächlich eine *torat ha-sod*, eine Geheimlehre, wie sie für die *ḥaside ashkenas* typisch war.¹³⁵

Daneben enthält das Manuskript Metatexte, die der Vorschrift des Schreibens dienen, aber in diesem Fall nicht einfach mit Blick auf das Schreiben einer Tora-Rolle als einer Art Mustercodex (obwohl man sie durchaus als solchen verwendet haben mochte),¹³⁶ sondern wahrscheinlich insgesamt dem Schreiben eines Pentateuchs als eines „heiligen Buchs“ in Codexform. Auch dafür musste es nach David bar Shabbetai Auftraggeber¹³⁷ offenbar eine besondere Form geben. Wenn wir Rabbi Yehuda he-Ḥasids Einstellung zu hebräischen Büchern insgesamt mitbedenken,¹³⁸ dann zeigt sich einmal mehr, dass hier jemand ein grundlegendes Artefakt zur Repräsentanz der göttlichen Offenbarung gestalten wollte, ein *sefer qodesh*. Anders allerdings als bei der Tora-Rolle hängt dessen Heiligkeit weniger an der Performanz¹³⁹ als am Geschriebenen selbst. Dabei hat sich gezeigt, dass das Geschriebene (Bibeltext; *tagin*; *masora parva* und *masora magna*; Metatexte in rot etc.) als Repräsentanz der göttlichen Offenbarung keinen eindeutigen und festumrissenen Sinngehalt besitzen sollte. In dieser semantischen Uneindeutigkeit, die man positiv auch als unendliche semantische Vielfalt deuten könnte, liegt die genuine Qualität dieses Manuskriptes – für den ersten zeitgenössischen Leser unserer Handschrift wie auch für uns heute:¹⁴⁰ Fünf *tagin* auf dem Buchstaben *Ṭet* können neben den fünf Fünfteln der Tora noch viele weitere Assoziationen bergen. Wer sagt denn, dass es ein Zufall ist, dass wir in unserer Handschrift fünf ganzseitige Illustrationen haben, dass das Buch *Wayyiqra* (Leviticus; *Torat Kohanim*) an fünf Stellen eine *sedura* aufweist, oder dass sich beim Buchstaben *He* hinsichtlich der *tagin* fünf Abweichungen vom *Maḥzor Vitry* finden?!¹⁴¹ Und weil wir wissen, dass es zumindest nach Rabbi El'azar ben Yehuda aus Worms eigentlich eine unendliche Vielfalt exegetischer Auslegungsmöglichkeiten gibt, fängt unsere Arbeit an dieser Stelle eigentlich erst an.¹⁴²

¹³⁵ Vgl. Liss 1997, besonders 193–202; Liss 1998.

¹³⁶ Vgl. Sternthal 2008, 11 mit FN 29.

¹³⁷ Vgl. oben S. 308 mit FN 44.

¹³⁸ Vgl. dazu zuletzt Liss 2014.

¹³⁹ Vgl. dazu Liss 2014, besonders 181–183.

¹⁴⁰ Spannend wäre hier vor allem die Frage, ob man eine solche Handschrift edieren sollte, und wenn ja, was man eigentlich ediert, wenn man neben dem reinen Bibeltext zwar die *tagin* graphisch darstellt, ihren Bedeutungsgehalt aber editorisch nicht mit transportieren kann.

¹⁴¹ Vgl. auch oben S. 319 FN 95.

¹⁴² Ich danke Jonas Leipziger für die umsichtige Durchsicht und Bearbeitung dieses Manuskriptes.

Literaturverzeichnis

- Aleppo, „The Aleppo Codex“, <http://www.aleppocodex.org> (Stand: 6.2014).
- Allony (1979): Nechemya Allony, „The Torah Scroll and Codex in Public Readings of the Torah in Rabbanite and Karaite Communities“ (hebr.), *Beit Mikra/Bet Miqra* 78, 321–334.
- Armstrong u. Reeve (2007): Karen Armstrong u. John Reeve (Hgg.), *Sacred. Books of the Three Faiths. Judaism, Christianity, Islam. Exhibition „Sacred“ at the British Library. 27 April–23 September 2007*, London.
- Attia (2014): Elodie Attia, „Targum Layouts in Ashkenazi Manuscripts. Preliminary Methodological Observations“, in: Alberdina Houtman, Eveline van Staaldoune-Sulman u. Hans-Martin Kirn (Hgg.), *A Jewish Targum in a Christian World*, Leiden/Boston, 99–122.
- Beit-Arié (1993): Malachi Beit-Arié, *The makings of the medieval Hebrew book studies in palaeography and codicology*, Jerusalem.
- Beit Arié u. a. (1997): Malachi Beit Arié, Colette Sirat u. Mordechai Glatzer, *Codices Hebraicis litteris exarati, quo tempore scripti fuerint exhibentes 1. Jusq' à 1020 = Otsar ha-mitsḥafim ha-ivriyim kitve-yad bi-khetav ivri mi-yeme-ha-benayim be-tsiyune ta'arikh* (Monumenta palaeographica medii aevi. Series Hebraica), Turnhout.
- Beit-Arié (2003): Malachi Beit-Arié, *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books: The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?* Jerusalem.
- Bernheimer (1924): Karl Bernheimer, *Paleografia ebraica*, Firenze.
- Bezalel, „The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art“, http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=treefriend&id=326&f=ntl_localname (Stand: 6.2014).
- Betser (2005): Zvi Betser, *Jedidiah Solomo Raphael Norzi. Minḥat Shay on the Torah, Critical Edition, Introduction and Notes*, Jerusalem.
- Blank (1999): Debra Reed Blank, „It's time to take another Look at ‚Our Little Sister‘ Soferim. A Bibliographical Essay“, *Jewish Quarterly Review* 90, 1–26.
- Blau (1902): Lajos Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 25. 1901/02), Budapest.
- Books, „Books within Books“, <http://www.hebrewmanuscript.com> (Stand: 3.2014).
- Breuer (1976): Mordechai Breuer, *Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem.
- Catalogue, „Catalogue of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts“, http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000180179&local_base=NNLMSS (Stand: 6.2014).
- Corpus, „Corpus Coranicum“, <http://www.corpuscoranicum.de> (Stand: 6.2014).
- Diez Macho (1977): A. Diez Macho (Hg.), *The Pentateuch with the Masorah Parva and the Masorah Magna and with Targum Onkelos. Ms. Vat. Hebr. 448*, 5 Bände, Jerusalem.
- Dotan (1971): Aron Dotan, *The Hebrew Bible according to the Aaron ben-Asher Text of the Leningrad Manuscript* (hebr.), Tel Aviv.
- Dotan (1977): Aron Dotan, *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy*, Missoula, Montana.
- Fried (1963): Nathan Fried, „The Haftoroth of T.-S. B. 17,25“, *Textus* 3, 128–129.
- Fried (1968): Nathan Fried, „Some Further Notes on Haftoroth Scrolls“, *Textus* 6, 118–126.
- Geniza, „The Friedberg Geniza Project“, <http://www.genizah.org/onlineFGP.htm?type=FGP&lang=eng> (Stand: 5.2014).
- Ginsburg (1883): Christian David Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts. Alphabetically and Lexically Arranged 2 = ha-Masorah 'al pi kitve yad 'atiḳim*, London u. a.
- Ginsburg (1966): Christian David Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. With a Prolegomenon by Harry M. Orlinsky. The Masoretic Text. A Critical Evaluation*, New York.

- Glatzer (2002): M. Glatzer (Hg.), *Jerusalem Crown – the Bible of the Hebrew University. Companion Volume*, Jerusalem.
- Goshen-Gottstein (1962): Mosche Goshen-Gottstein, „Biblical Manuscripts in the United States“, *Textus* 2, 28–59.
- Goshen-Gottstein (1963): Mosche Goshen-Gottstein, „The Rise of the Tiberian Bible Text“, in: Alexander Altmann (Hg.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, 35–44.
- Haran (1985): Menahem Haran, „Bible Scrolls in Eastern and Western Jewish Communities from Qumran to the High Middle Ages“, *Hebrew Union College Annual* 56, 21–62 (1–42).
- Higger (1930): Michael Higger, *Seven Minor Treatises. Sefer Torah; Mezuzah; Tefillin; Zizit; 'Abadim; Kutim; Gerim. And Treatise Soferim II. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes, Variants and Translation*, New York.
- Kahle (1959): Paul Kahle, *The Cairo Geniza*, New York.
- Kogman-Appel (2004): Katrin Kogman-Appel, *Jewish book art between Islam and Christianity*, Leiden u. a.
- Kogman-Appel (2009): Katrin Kogman-Appel, „Sephardic Ideas in Ashkenaz – Visualizing the Temple in Medieval Regensburg“, in: Dan Diner (Hg.), *Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts*, Göttingen, 245–277.
- Lehnardt (2007): Andreas Lehnardt, „Siddur Rashi und die Halakha-Kompendien aus der Schule Rashis“, in: *Rashi und sein Erbe. Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 65–99.
- Lieberman (1962): Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literature Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.–IV Century C.E.* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18), New York.
- Lipschütz (1964): Lazar Lipschütz, „Kitab Al-Khilaf. The Book of the Hillufim. Mishael Ben Uzziel's Treatise on the Differences between Ben Asher and Ben Naphatali“, *Textus* 4, 1–29.
- Liss (1997): Hanna Liss, *El'asar ben Yehuda von Worms, Hilkhoh ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes. Edition. Übersetzung. Kommentar* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 12), Tübingen.
- Liss (1998): Hanna Liss, „Die Offenbarung Gottes in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsauslegung“, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, 271–292.
- Liss (1999): Hanna Liss, „Offenbarung und Weitergabe des göttlichen Namens und die Rezeption priesterlicher Traditionen im Sefer ha-Shem des R. El'asar ben Yehuda von Worms“, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26, 25–50.
- Liss (2013): Hanna Liss, „'Like a Camel Carrying Silk.' Initial Considerations on the Use of the Masorah in Medieval Hebrew Commentaries“, in: Ra'anan Boustan u. a. (Hgg.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday* 2, Tübingen, 1121–1137.
- Liss (2014): Hanna Liss, „Vom Sefer Tora zum sefer. Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen‘ des R. Yehuda ben Shemu'el he-Ḥasid“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin, 179–199.
- Margoliouth (1905): George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London.
- Metzger (1972): Thérèse Metzger, *La masora ornementale et le décor calligraphique dans les manuscrits hébreux espagnols au moyen âge*, Paris.
- Metzger (1994): Thérèse Metzger, *Die Bibel von Meschullam und Joseph Qalonymos. Ms. M 1106 der Universitätsbibliothek Breslau (Wrocław)*, Würzburg.
- Mutius (1990): Hans-Georg von Mutius, „Meir ben Baruch“, in: *Neue Deutsche Biographie* 16, 681f.
- Narkiss (1983): Bezalel Narkiss, „On the zoocephalic phenomenon in medieval Ashkenazi manuscripts“, in: Lawrence L. Besserman (Hg.), *Norms and Variations in Art. Essays in*

- Honour of Moshe Barasch* (Hebrew University Studies in Literature and the Arts. Special Issue), Jerusalem, 49–62.
- Neubauer (1886): Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library* 1, Oxford.
- Oesch (1979): Josef M. Oesch, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Göttingen.
- Offenberg (2013): Sara Offenberg, *Illuminated Piety. Pietistic Texts and Images in the North French Hebrew Miscellany* (Sources and studies in the literature of Jewish mysticism 35), Los Angeles.
- Ognibeni (1995): Bruno Ognibeni, *Sefer oklah we-oklah. Edizione del ms. Halle, Universitätsbibliothek; Y b 4 10, ff 68–124*, Madrid u. a.
- Olszowy-Schlanger (2003): Judith Olszowy-Schlanger, *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale. Étude historique et paléographique* (Collection de la Revue des études juives 29), Paris/Dudley.
- Penkower (1981): Jordan S. Penkower, „Maimonides and the Aleppo Codex“, *Textus* 9, 39–128.
- Responsa*, „The Responsa Project“, <http://www.responsa.co.il/home.en-US.aspx> (Stand: 6.2014).
- Sàenz-Badillos (2000): Ángel Sàenz-Badillos, *Sefer Moznayim. Abraham Ibn Ezra. Introducción (en castellano e inglés). Edición crítica del texto hebreo y versión castellana de Lorenzo Jiménez Patón*, Córdoba.
- Samuel (1963): Simcha ben Samuel, *Mahzor Vitry. Hg. v. Simon Hurwitz*, 2 Bände, Reprint, Jerusalem.
- Sarna (1974): Nahum Sarna, *The Pentateuch. Early Spanish Manuscript (Codex Hillely) from the Collection of the Jewish Theological Seminary*, Jerusalem.
- Schenker u. a. (1997): Adrian Schenker u. a. (Hgg.), *תורה נביאים וכתובים. Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart.
- Schubert (2012): Kurt Schubert, *Jüdische Geschichte* (C. H. Beck Wissen 2018), München.
- Shalev-Eyni (2010): Sarit Shalev-Eyni, *Jews among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London.
- Sirat (2002): Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge.
- Stern (2012): David Stern, „The Hebrew Bible in Europe in the Middle Ages. A Preliminary Typology“, *Jewish Studies, an Internet Journal* 11, 235–322.
- Sternthal (2008): Michal Sternthal, *The Regensburg Pentateuch. An Illuminated Ashkenazi Pentateuch*, 2 Bände (unveröffentlichte Magisterarbeit an der Hebrew University Jerusalem, hebr.).
- Ta-Shma (1996): Israel M. Ta-Shma, *Ritual, Custom, and Reality in Franco-Germany, 1000–1350* (hebr.), Jerusalem.
- Ta-Shma (1999): Israel M. Ta-Shma, *Early Franco-German Ritual and Custom*, Jerusalem.
- Touger u. Gold (2000): Eliyahu Touger u. Avie Gold (Hgg.), *Baal Haturim Chumash. The Torah. With the Baal Haturim's Classic Commentary* (ArtScroll series), Brooklyn.
- Tov (2001): Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen.
- Turner (1977): Eric G. Turner, *The typology of the early codex* (Haney Foundation series 18), Philadelphia.
- Urbach (1963): Efraim E. Urbach, *Sefer Arugat Habosem. Auctore R. Abraham b. R. Azriel (Saec XIII)* 4, Jerusalem.
- Wieder (1957): Naphtali Wieder, „Sanctuary as a Metaphor for Scripture“, *Journal of Jewish Studies* 8, 165–175.
- Wischnitzer (1935): Rachel Wischnitzer, „The Cracow Bible of the 14th Century“, *The Jewish Quarterly Review* 25, 303–306.
- Yeivin (1963): Israel Yeivin, „A Palestinian Fragment of Haftarothe and other MSS with mixed pointing“, *Textus* 3, 121–127.

Yeivin (1968): Israel Yeivin, *The Aleppo Codex of the Bible. A Study of Its Vocalization and Accentuation*, Jerusalem.

Yeivin (2003): Israel Yeivin, *The Biblical Masorah* (hebr.) (Asûfôt u-mevô'ôt ba-lāšôn 3), Jerusalem.

Zer (2009): Rafael Isaac Zer, „Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbanite or of Karaite Origin?“ *Textus* 24, 239–262.

Zunz (1865): Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin.